



• تسمية فتاني القبور منكرأً ونكيرأً والرد على المخالفين ((دراسة عقدية))
د. عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي

• الإعلال بـ ((لزوم الطريق)) مدلوله، وأنواعه، وضوابطه، وأمثله
د. حمد بن إبراهيم الشتوي

• الإطعام في الكفارات بالمقادير المعاصرة
د. فهد بن عبد الرحمن المشعل

• تطبيقات السياسة الشرعية عند ابن القيم - رحمه الله -
د. حسن تيسير عبد الرحيم شموط

• التعليل بالعدم وأثره في المسائل الأصولية والفروع الفقهية
د. عبد السلام بن إبراهيم بن محمد الحصين

• مقومات أمن الإنسان في القرآن الكريم
د. عبد الله بن عبد الرحمن الشثري

• التحقيق في معنى اتهام المشركين النبي صلى الله عليه وسلم بتهمة الجنون ((دراسة
في التفسير الموضوعي))
د. عايش علي لبابنة

• من صفات الداعية: الهمة العالية
د. رقية بنت نصر الله محمد نياز

مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد السادس والعشرون
محرم ١٤٣٤هـ



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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المشرف العام
معالي الأستاذ الدكتور / سليمان بن عبد الله أبو 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
رئيس تحرير مجلة الشريعة بجامعة الكويت

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 مستلاً 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 (٤ 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 كاملاً عند وروده لأول مرة .
- سادساً: تُحَكَّم 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 مستلات 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 تسمية فتاني القبور منكراً ونكيراً والرد على المخالفين ((دراسة عقدية))
د. عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي
- ٩٧ الإعلال بـ ((لزوم الطريق)) مدلوله، وأنواعه، وضوابطه، وأمثله
د. حمد بن إبراهيم الشتوي
- ١٧٧ الإطعام في الكفارات بالمقادير المعاصرة
د. فهد بن عبد الرحمن المشعل
- ٢٣١ تطبيقات السياسة الشرعية عند ابن القيم - رحمه الله -
د. حسن تيسير عبد الرحيم شموط
- ٢٧٢ التعليل بالعدم وأثره في المسائل الأصولية والفروع الفقهية
د. عبد السلام بن إبراهيم بن محمد الحصين
- ٣٥١ مقومات أمن الإنسان في القرآن الكريم
د. عبد الله بن عبد الرحمن الشثري
- ٤٢٥ التحقيق في معني اتهام المشركين النبي صلى الله عليه وسلم بتهمة
الجنون ((دراسة في التفسير الموضوعي))
د. عايش علي لبابنة
- ٤٩٣ من صفات الداعية: الهمة العالية
د. رقية بنت نصر الله محمد نياز



تسمية فتاني القبور منكرأ ونكيراً والرد على المخالفين « دراسة عقديية »

د. عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تسمية فتاني القبور منكرأ ونكيراً والرد على المخالفين ((دراسة عقديية))

د. عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس للمصادر . المقدمة، وفيها بيان أهمية الموضوع، وأسباب بحثه، والخطة العامة للبحث، التمهيد، وفيه الآتي :

أولاً: معتقد أهل السنة والجماعة في الملائكة بإيجاز.

ثانياً: ما ورد من أسماء الملائكة في القرآن والسنة إجمالاً.

المبحث الأول: النصوص الواردة في إثبات التسمية بمنكر ونكير، وأقوال الصحابة في ذلك.

المبحث الثاني: أقوال بعض التابعين وكبار الأئمة في إثبات منكر ونكير.

المبحث الثالث: سبب التسمية بمنكر ونكير، والرد على المبتدعة في إنكارهم ذلك.

الخاتمة، وفيها أبرز النتائج التي توصلت إليها في البحث.

وأسأل الله أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه، وأن ينفع به كاتبه وقارئه، إنه سميع مجيب.



الحمد لله جاعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد :

فإن الإيمان بالملائكة أحد أركان الإيمان العظيمة، التي لا يتم إيمان عبد إلا بالإيمان بها. قال ﷺ: ﴿لَيْسَ الْإِيمَانُ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْإِيمَانَ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾^(١) وقال ﷺ: ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾^(٢). وقال النبي ﷺ في حديث جبريل المشهور: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"^(٣).

قال العلامة القرطبي^(٤) رحمه الله: مذهب السلف، وأئمة الفتوى من الخلف: أن من صدق بهذه الأمور تصديقاً جزماً لا ريب فيه، ولا تردد، ولا توقف، كان مؤمناً حقيقة.. على هذا انقضت الأعصار الكريمة، وبهذا صرحت فتاوى أئمة الهدى المستقيمة^(٥).

وقد حكم الله بالكفر لمن كفر بالملائكة، وجعل الكفر بهم كفراً به سبحانه. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾^(٦).

(١) سورة البقرة ١٧٧.

(٢) سورة البقرة ٢٨٥.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ مسلم في الصحيح عن عمر رقم ٨ ونحوه عن أبي هريرة عند مسلم رقم ٩ و١٠ والبحاري رقم ٥٠ و٤٧٧٧.

(٤) هو أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر. الشيخ العلامة، أبو العباس القرطبي المالكي الشهير في بلاده بابن المزين. ولد سنة ٥٧٨هـ بقرطبة، وتوفي سنة ٦٥٦هـ بالإسكندرية. وكان متأثراً في آراءه بمذهب الأشاعرة. ينظر: تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/١٤٣٨. والوافي بالوفيات للصفدي ٧/٢٩٥. والبداية والنهاية لابن كثير ١٧/٣٨١. والديباج المذهب لابن فرحون ١/٢٤٠. وشذرات الذهب لابن العماد ٧/٧٢٤.

(٥) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ١/١٤٥-١٤٦.

(٦) سورة النساء ١٣٦. قال الشوكاني: وتقديم الملائكة على الرسل لأنهم الوسائط بين الله وبين رسله. تفسير الشوكاني (فتح القدير) ١/٦١٧.

” فلا يصح إيمان أحد من الخلق إلا بالإيمان بما أمر الله بالإيمان به، والكفر بشيء منه كفر بجميعة ”^(١).

قال العلامة القاسمي^(٢) رحمه الله: أما الكفر بالله فظاهر، وأما بالملائكة فلأنهم المقربون إليه، وأما بالكتب فلأنها الهادية إليه، وأما بالرسول فلأنهم الداعون إليه، وأما باليوم الآخر فلأن فيه نفع وإقامته وضرر تركه، فإذا أنكر لزم إنكار النفع الحقيقي والضرر الحقيقي، فهو الضلال البعيد، ثم الكفر بالملائكة كفر بمظاهر باطنه، وبالكتب كفر بمظاهر صفة كلامه، وبالرسول كفر بآتم مظهره، وباليوم الآخر كفر بدوام ربوبيته وعدله، ثم الكفر بالملائكة يدعو إلى الإيمان بالشياطين، وبكتب الله إلى الإيمان بكتب الكفرة، وبالرسول إلى تقليد الآباء، وباليوم الآخر إلى الاجترار على القبائح، وكل ذلك ضلال بعيد^(٣).

” فيجب علينا الإيمان بما ورد في حق الملائكة من صفات وأعمال في الكتاب والسنة ”^(٤).

ومن أهم الأعمال الموكلة إلى الملائكة سؤال الخلق - عدا الأنبياء^(٥) عليهم السلام - في القبر. ومتولي سؤال الخلق ملكان: اسم أحدهما منكر، والآخر نكير.

(١) من كلام شيخ المفسرين الطبري في تفسيره جامع البيان ٥٩٦/٧.

(٢) هو جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي الحلاق، عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد بدمشق سنة ١٢٨٢هـ وتوفي بها سنة ١٣٢٢هـ. ينظر: الأعلام للزركلي ١٣١/٢، وفهرس الفهارس للكتاني ٣٥٨/١، ومعجم المؤلفين لكحالة ١/٥٠٤.

(٣) تفسير القاسمي - محاسن التأويل - ١٦٠٧/٥. وسيأتي في التمهيد بيان عقيدة أهل السنة في الملائكة بإيجاز.

(٤) من كلام العلامة محمد خليل هراس في شرحه للواسطية ص ٩٥.

(٥) يرجح العلماء أن الأنبياء لا يحصل لهم سؤال في القبر كما يحصل لسائر الخلق، فهم ممن لا يُفتن، ولا يُعقل أن يسألوا عن أنفسهم، كما أن المرابط والشهيد وغيرهما قد يحصل لهم - بفضل الله ورحمته - أمان من فتنة القبر، فالأنبياء من باب أولى، فهم أعلى درجة ومنزلة منهم بالاتفاق، كما قرر العلماء أن استعاذة النبي ﷺ من بعض الأمور، ومنها فتنة القبر، التي قد علم أنه عوفي منها وعصم. يلزم نفسه خوف الله وإعظامه والافتقار إليه، ولتقتدي به أمته، وليسن لهم سنته في الدعاء والضراعة، وهي

وقد جاءت النصوص الكثيرة المتواترة من السنة في إثبات ذلك الاسم، وثبتت هذه التسمية عن بعض الصحابة -رضوان الله عليهم-، وتضافرت أقوال كبار التابعين والأئمة قديمة وحديثاً على إثبات ذلك.

ومع تضافر هذه النصوص وأقوال الأئمة، وجد في المبتدعة قديماً وحديثاً^(١) من ينكر هذه التسمية.

لأجل ذلك استخرت الله، وعزمت على كتابة بحث في هذا الموضوع، يكون عنوانه: «إثبات تسمية فتاني القبور منكرًا ونكيرًا»^(٢) «دراسة عقدية».

ثم رأيت من المناسب -ما دام الكلام متعلقاً بالتسمية- أن أتكلم -على سبيل الإجمال- عن أسماء الملائكة التي وردت في النصوص الشرعية، وما صح منها وما لم يصح، لأن من الإيمان بالملائكة -كما يقرر العلماء- إيمان تفصيلياً -كما سيأتي- وهو

حقيقة العبودية. ينظر: إكمال المعلم لعياض ٥٤٣/٢، وشرح النووي لمسلم ٩٢/٢، والإرشاد لابن أبي موسى ص ٧، وشرح الصدور للسيوطي ١٥٠، والفتاوى الحديثة للهيتمي ص ٧.

(١) والمستعرض لبعض منتديات ومواقع الإنترنت يجد أقوالاً كثيرة من بعض العقلانيين المعاصرين وغيرهم في إنكار هذا الاسم، بل يجد تهكماً وسخرية من ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله. ومن هذه المنتديات: شبكة الملحنين العرب، منتدى نقد الإيمان والأديان، الدين الإسلامي، موضوع: خزعبلات تراجيكوميديا إسلامية، ومنتدى الساحات العربية الحرة - الساحة المفتوحة، موضوع: كنت مع منكر ونكير الملكان الطاهران؟!، ومنتديات الإمبراطور - موضوع: حوار مع نكير، ومنتديات هلا شباب، مواضيع مختلفة: العنصرية ومفاسدها على مجتمعنا المسلم، ومنتدى شبكة السلوان، ومنتدى القصة، موضوع: القصة واقعية رغم غرابتها، وفي بعض روايات تركي الحمد سخرية واضحة وتهكم باسم منكر ونكير، ينظر: منتدى لك - الأركان العامة - موضوع: الحداثة ماهي؟ وما حقيقتها؟. وقد ذكر الشيخ سلمان العودة من المصنفات في النكت والطرائف القصص التي فيها سخرية بمنكر ونكير، وأن بعضهم يقول في قصصه: إن مت ادفنوني في مقبرة قديمة، من أجل أن ألبس على منكر ونكير وأقول لهما: أنا ميت من زمان وسبق أن اختبرت، (محاضرة النكت والطرائف - الشبكة الإسلامية - تسجيلات الشبكة، قسم المحاضرات، وهناك من العقلانيين المعاصرين من يصف في هذه المسألة متبنياً فكر وبدع المعتزلة في إنكارهم وسخريتهم من هذا الاسم، وإنكار عذاب القبر بشكل عام، مثل أحمد صبحي منصور في كتابه: «عذاب القبر والثعبان الأقرع» ومقاله الآخر: أكذوبة عذاب القبر والثعبان الأقرع.

الإيمان بمن سمي الله ورسوله ﷺ لنا منهم – فكل من سمي الله ورسوله ﷺ من الملائكة
وجب علينا الإيمان باسمه – ومن لم يُسم لنا نُؤمن به إجمالاً^(١).
فكل مَلَك ثبت لنا اسمه يجب الإيمان به تفصيلاً، ومعرفة ثبوت اسمه تكون بالنظر
في نصوص الكتاب، وما صح من كلام المصطفى ﷺ. وهذه القضية يعالجها البحث إجمالاً
في.

* * *

(١) ينظر: الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد للشيخ صالح الفوزان ص ١٤٨، والعقيدة د / محمد السعوي ص ١٣١.

أسباب بحث هذا الموضوع :

- يمكن إجمال أهم الأسباب التي دعنتني إلى البحث في هذا الموضوع في الآتي:
- ١- وجود كثير من المبتدعة ممن أنكروا التسمية بمنكر ونكير، فيجب الرد عليهم، وبيان تهاافتهم وجهلهم، وانحرافهم عن الجادة.
 - ٢- أهمية البحث في الإيمان بالملائكة، قال أخونا الفاضل د/محمد العقيل: ولكن العجيب أنه مع أهمية الإيمان بهم -يعني الملائكة- إلا أنك تجد بعض المسلمين لا يهتمون بتفاصيل الإيمان بهم، وإنما يكتفون بكلمات عامة يطلقونها، ولا شك أن الإيمان العام بالملائكة، والذي يتضمن الإقرار بوجودهم، وتصديق ما جاء عن الله - سبحانه وتعالى- وعن رسوله ﷺ فيهم -إذا آمن ببقية الأركان- نافع صاحبه بإذن الله، لكنه في الحقيقة إيمان ضعيف، وثمرته قليلة بالنسبة لثمرة الإيمان المفصل، لأن التفكير في مخلوقات الله يزيد الإنسان إيماناً بالله، -سبحانه وتعالى-^(١).
 - ٣- وجود مادة علمية جيدة في هذه القضية تستوعب جزئيات البحث، لكنها متناثرة ومبتوثة في كتب السلف والأئمة، فترتيبها وتنسيقها وتحليلها ودراستها من الأهمية بمكان.
 - ٤- عدم وجود بحث علمي -حسب ما أعلم- عالج هذه المسألة، من جهة إثبات التسمية بمنكر ونكير في النصوص وأقوال السلف، ومن جهة عرض ما روي من أسماء الملائكة إجمالاً، ودراسته، وبيان مدى صحته من عدمه^(٢).

(١) معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين ص ٧.

(٢) كنت جمعت المادة العلمية، وانتهيت من ترتيبها، ثم وقفت على مقال صغير للأخ د / خالد الراددي في ملتقى العقيدة والمذاهب المعاصرة، يقع في سبع صفحات، يتناول جزءاً من هذه المسألة، وقد استفدت منه إجمالاً. كما يوجد كلام جيد لفضيلة الأخ الدكتور محمد العقيل في كتابه "معتقد فرق المسلمين في الملائكة"، يتحدث عن أسماء الملائكة، وهو كلام متميز، لكنه مجمل جداً، وليس فيه -استعراض للمرويات ودراستها، كما أنه ترك أسماء كثيرة للملائكة لم يتعرض لها، وفيما يتعلق بمنكر ونكير كان كلامه عنه في حدود الصفحة ونصف.

الخطة العامة للبحث

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس المصادر.
* المقدمة، وفيها بيان أهمية الموضوع، وأسباب بحثه، والخطة العامة للبحث.
* التمهيد، وفيه الآتي :

أولاً: معتقد أهل السنة والجماعة في الملائكة بإيجاز.

ثانياً: ما ورد من أسماء الملائكة في القرآن والسنة إجمالاً.

المبحث الأول:

النصوص الواردة في إثبات التسمية بمنكر ونكير، وأقوال الصحابة في ذلك.

المبحث الثاني:

أقوال بعض التابعين وكبار الأئمة في إثبات منكر ونكير.

المبحث الثالث:

سبب التسمية بمنكر ونكير، والرد على المبتدعة في إنكارهم ذلك.

* الخاتمة، وفيها أبرز النتائج التي توصلت إليها في البحث.

وأسال الله أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه، وأن ينفع به كاتبه وقارائه، إنه سميع

مجيب.

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتبه

عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي

* * *

ولعل بحثي يكون مكملاً لكتابه ولمقال الأخ الراداي، ويستفيد طلاب العلم من هذه الجهود، والله ولي التوفيق.

تمهيد

أولاً: معتقد أهل السنة والجماعة في الملائكة بإيجاز.

الملائكة: جمع مَلَك في الأصل، ثم حذفت همزته، لكثرة الاستعمال، فقيل: مَلَكٌ،

وقد تحذف الهاء فيقال: ملائك.

وقيل: أصله: مَأَلِك، بتقديم الهمزة، من الألوک وهي الرسالة، ثم قدمت الهمزة،

وجمع^(١).

”والذي دلّت عليه نصوص الكتاب والسنة وإجماع المسلمين أن الملائكة خلق من خلق الله سبحانه وتعالى، خلقهم لعبادته، كما خلق الجن والإنس، وهم أحياء عقلاء ناطقون. وعالم الملائكة غير عالم الجن والإنس، وإن كان الجميع خلق لله، لكنه عالم كريم طاهر، اصطفاه الله في الدنيا لقربه، ولتنفيذ أوامره الكونية والشرعية.

وجعل الله الملائكة رسلاً وسفراءه إلى خلقه لإبلاغ وحيه، فأكرمهم الله

بهذا، ووصفهم بذلك فقال - سبحانه -: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ ۗ بَلْ عِبَادٌ

مُكْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ ۚ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٦٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا

خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ ۗ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿٦٨﴾ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي

إِلٰهُ مِنْ دُونِهِ ۗ فَذٰلِكَ نَجْزِي جَهَنَّمَ ۗ كَذٰلِكَ نَجْزِي الظَّٰلِمِينَ ﴿٦٩﴾ ”.

فأبان الله بهذه الآيات حقيقة الملائكة، وأنهم خلق كريم، خلقهم الله لعبادته،

ورفع مقامهم وأكرمهم، لكنهم -مع هذا الإكرام- لم يخرجوا عن مقام العبودية، ولا

يستطيعون، ولو ادعى أحدهم ذلك مع علو مقامه لعاقبه الله بالنار”^(٢).

وقد تقدم بيان أن الإيمان بالملائكة واجب، وأنه أحد أركان الإيمان، وأن إيمان العبد

لا يتم إلا بالإيمان بهم .

(١) ينظر: الصحاح للجوهري ٤/ ١٦١٧، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٤/ ٣٥٩، والعين للخليل بن أحمد

٣/ ١٧٢٩، ومجمل اللغة لابن فارس ٣-٤/ ٨٤١، والكلبات للكفوي ص ٨٥٤.

(٢) سورة الأنبياء ٢٦-٢٩.

(٣) من كلام د/ محمد العقيل في معتقد فرق المسلمين ص ١٥.

وقد جاء في الصحيح عن النبي ﷺ أن الملائكة خلقوا من نور، فعن عائشة -رضي الله عنها- أن

النبي ﷺ قال: "خُلِقَت الملائكة من نور، وخُلِقَ الجان من نار، وخُلِقَ آدم مما وصف لكم"^(١). فهم خلق من مخلوقات الله تعالى، ليس في إمكاننا رؤيتهم، كما أنه ليس لنا سبيل لمعرفة حقيقتهم سوى ما بينت لنا الأدلة السمعية من الكتاب والسنة الصحيحة، وقد دللت على أنهم عباد الله المكرمون، لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون، وأنهم لا يعصون الله فيما يأمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، يسبحون الليل والنهار لا يفترون، وأنهم كثيرون لا يعلم عددهم إلا الله تعالى، وقد أطت السموات، وحق لها أن تنط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا وعليه ملك ساجد^(٢).

وقد دللت النصوص على أعمالهم، قال العلامة ابن القيم^(٣) -رحمه الله-: وقد دل الكتاب والسنة على أصناف الملائكة، وأنها موكلة بأصناف المخلوقات، وأنه سبحانه وكل بالجن ملائكة، ووكل بالسحاب والمطر ملائكة، ووكل بالرحم ملائكة تدبر أمر النطفة حتى يتم خلقها، ثم وكل بالعبد ملائكة لحفظه، وملائكة لحفظ ما يعمله وإحصائه وكتابته، ووكل بالموت ملائكة، ووكل بالسؤال في القبر ملائكة، ووكل

(١) صحيح مسلم رقم ٢٩٩٦.

(٢) جاء في ذلك حديث أبي ذر، وحكيم بن حزام، وعائشة وابن مسعود، ينظر: مسند أحمد ١٧٢/٥ وسنن ابن ماجه ٤١٩٠، ومستدرک الحاكم ٥٧٩/٤، وسنن الترمذي ٣١٢، وهذه المرويات تقوي بعضها بعضاً، ولذا فقد صححها غير واحد من العلماء، ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة للعلامة الألباني رقم ١٠٦٠.

والأطيظ: صوت الأقتاب [والقرب الرحل]. وأطيظ الإبل: أصواتها وحنينها، أي: أن كثرة ما فيها من الملائكة أفلها حتى أطت، ينظر: النهاية لابن الأثير ٥٤/١، وحاشية السندي على المسند لأحمد، الطبعة المحققة ٤٠٦/٣٥، وينظر أيضاً: تعليق رضا الله المباركفوري على العظمة لأبي الشيخ ٧٥٨/٢ -٧٥٩.

(٣) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي، الإمام شمس الدين أبو عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، ولد سنة ٦٩١هـ بدمشق، وتوفي سنة ٧٥١هـ بدمشق، ينظر: الدرر الكامنة لابن حجر ٤٠٠/٣، والوافي بالوفيات ٢٧٠/٢، وبغية الوعاة للسيوطي ٢٥، والشذرات ١٦٨/٦، والبدر الطالع للشوكاني ١٤٣/٢.

بالأفلاك ملائكة يحركونها، ووكل بالشمس والقمر ملائكة، ووكل بالنار وإيقادها وتعذيب أهلها وعمارتها ملائكة، ووكل بالجنة وعمارتها وعراسها وعمل الأنهار فيها ملائكة، فالملائكة أعظم جنود الله تعالى.. ومنهم ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، وملائكة قد وكلوا بحمل العرش، وملائكة قد وكلوا بعمارة السموات بالصلاة والتسبيح والتقدیس إلى غير ذلك من أصناف الملائكة التي لا يحصيها إلا الله تعالى^(١).
والإيمان بالملائكة - كما قال العلامة البيهقي^(٢) رحمه الله - ينتظم معاني:
أحدها: التصديق بوجودهم.

والآخر: إنزالهم منازلهم، وإثبات أنهم عباد الله وخلقه كالإنس والجن، مأمورون مكلفون، لا يقدرون إلا على ما يقدرهم الله تعالى عليه، والموت جائز عليهم، ولكن الله تعالى جعل لهم أمداً بعيداً، فلا يتوفاهم حتى يبلغوه، ولا يوصفون بشيء يؤدي وصفهم به إلى إشراكهم بالله تعالى جده، ولا يدعون آلهة كما ادعتهم الأوائل.

والثالث: الاعتراف بأن منهم رسل الله، يرسلهم إلى من يشاء من البشر^(٣).
ويضاف إلى ذلك الإيمان بمن سمي الله لنا منهم، فنقر بهذه الأسماء، مثل ميكائيل وجبريل وإسرافيل وغيرهم، فكل من سمي الله لنا وجب علينا الإيمان باسمه، ومن لم يسم لنا نؤمن به إجمالاً^(٤).

والقرآن مملوء بذكر الملائكة، وأصنافهم، ومراتبهم، والأمر بالإيمان بهم، والتحذير من الكفر بهم، وبيان أحوالهم مع الله ومع الناس، وبيان مراتبهم وأعمالهم، حتى إن بعض سور القرآن قد سميت باسمهم^(٥).

(١) إغائة اللهفان ٢/٩٥-٩٦.

(٢) هو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، العلامة الكبير أبو بكر البيهقي الشافعي، ولد سنة ٣٨٤هـ وصنف تصنيف نافعة، وتوفي سنة ٤٥٨هـ، وهو من متقدمي الأشاعرة. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٦٢/١٨، وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٧٥، وتذكرة الحفاظ ٢/١١٢٢، والبدایة والنهاية ١٦/٩، وطبقات السبكي ٤/٨، والشذرات ٣/٣٠٤.

(٣) شعب الإيمان ١/١٦٣، ونقله السيوطي في الحبانك في أخبار الملائك ص ٩-١٠.

(٤) الاعتقاد للفرزاق ص ١٤٨، والعقيدة للدكتور السعوي ص ١٣١.

(٥) قال قتادة: سورة الملائكة يعني - فاطر - مكية. وقال ابن أبي مليكة: كنت أقوم بسورة الملائكة - يعني فاطر - في ركعة. ينظر: تفسير السيوطي ١٢/٢٤٩، وطبقات ابن سعد ٥/٧٢٢، وقال ابن الجوزي: سورة فاطر، وتسمى سورة الملائكة. تفسير ابن الجوزي ٦/٧٢٢.

فتارة يقرن اسمه باسمهم، ويجعل الإيمان به مستلزماً للإيمان بهم، وأن البر لا ينال إلا بالإيمان بهم. حيث يقول -سبحانه-: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾^(١). وتارة يبين أن الرسول ومن معه مؤمنون مصدقون بما أنزل إليهم من ربهم، ومن ذلك الإيمان بالملائكة فقال سبحانه: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾^(٢). وتارة يقرن شهادتهم بشهادته، لبيان عظم شهادتهم، فيقول سبحانه: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾^(٣).

وهكذا في آيات كثيرة، ذكرهم الله، وامتدحهم بالعمل والعبادة والإخلاص، والثبات على الحق، وأمرنا بالإيمان بذلك كله، فنحن مؤمنون بذلك كله، مصدقون به، محبوبون لهم، مثنون عليهم بكل خير.

والسنة مثل القرآن مليئة بأخبارهم وأحوالهم، مبينة لما أجمل من أحوالهم في القرآن، أمرة بالإيمان بهم كما أمر بذلك القرآن، وقد تقدم ذكر حديث جبريل المشهور الذي يدل على ذلك.

وقد أجمع المسلمون على الإيمان بالملائكة، وصاروا يذكرون الإيمان بهم في جملة العقائد الواجبة على المسلمين، وقد حكم الله بكفر من أنكر وجودهم، وجعل الكفر بهم كفراً به سبحانه، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾^(٤).

فمن كفر بالملائكة بعد هذا، وأنكر وجودهم، أو تأوله بأخيلة القوى العقلية والنفسية، وأنهم لا وجود لأعيانهم في الخارج، فهو مكذب لله ولرسوله، ومن هذه حاله فهو كافر بالله^(٥).

(١) سورة البقرة ١٧٧.

(٢) سورة البقرة ٢٨٥.

(٣) سورة آل عمران ١٨.

(٤) سورة النساء ١٣٦.

(٥) من معتقد فرق المسلمين للعقيل ص ١٦-١٧ وينظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز ص ٤٠٩، وإغاثة اللهفان ٩٨/٢-٩٩.

وقد أنكرت طوائف من المبتدعة وجود الملائكة بالأوصاف التي ورد بها ذكرهم في الكتاب والسنة الصحيحة، لأنهم قالوا: إن الملائكة هي العقول البشرية أو الأنفس الخيرة التي فارقت أجسادها، أو أنها الكواكب^(١).

وفيما ورد في القرآن الكريم والسنة الصحيحة وفي الكتب السماوية القديمة من ذكر الملائكة وأوصافهم رد على من أنكر وجودهم من هؤلاء الملاحدة .
وشأن الملائكة من الأمور السمعية التي ليس فيها مجال للعقل والاجتهاد، فالإيمان بهم واجب، بل هو أحد أركان الإيمان .

قال الحافظ ابن حجر^(٢) رحمه الله -بعد أن ذكر جملة من الأحاديث الواردة في شأن الملائكة وصفاتهم-: وفي هذا، وما ورد في القرآن، رد على من أنكر وجود الملائكة من الملاحدة^(٣).

ثانياً: ما ورد من أسماء الملائكة في القرآن والسنة إجمالاً .
جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية عدة أسماء للملائكة، وفيما يلي ذكر هذه الأسماء، مع بيان ما صح من السنة في ذلك.
١- جبريل عليه السلام، وهو الموكل بالوحي وبغيره .

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ٢٢٤، والمنهاج في شعب الإيمان للحليمي ٣٠٢/١ و٣٠٨ ومجموع فتاوى

ابن تيمية ١٠٤/٩-١٠٥ و١٢٠/٤-١٢١ و١٢٧ و٣٤٦ وشرح العقيدة الطحاوية ص ٤٠٢-٤٠٣.

(٢) هو أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد الكتاني الشيخ العلامة شهاب الدين أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ولد سنة ٧٧٢هـ بمصر وبرع في أنواع كثيرة من العلوم، توفي بمصر سنة ٨٥٢هـ وهو على جلالاته وإمامته في الحديث قد وقع في بعض الأخطاء العقيدية - غفر الله له- ينظر: الضوء اللامع للسخاوي ٣٦/٢، والبدر الطالع للشوكاني ٨٧/١، والشذرات ٢٧٠/٧، ومعجم المؤلفين ٢١٠/١.

(٣) فتح الباري ٣٠٦/٦ وينظر: تعليق المباركفوري على العظمة لأبي الشيخ ٧٦٠/٢، وبحث الإيمان بكتابة الأعمال وأثره في سلوك الإنسان واستقامته للدكتور سعود الصقري ص ٢١٩، (بحث ضمن مجلة الدرعية ١٤٢٣هـ العدد ١٨ و١٩).

ورد ذكره في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ﴾^(١)، وقال: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾^(٢)، وقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَانَهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣).

وجاء اسم جبريل في السنة كثيراً، ففي حديث أركان الإيمان الذي يسميه العلماء والأئمة حديث جبريل المشهور قوله ﷺ: "هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم"^(٤). وقد جاء ذكره في حديث فرض الصلاة في الإسراء^(٥)، وقال ﷺ: "أتاني جبريل، فقال: من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة"^(٦) وفي غير ذلك من الأحاديث.

٢- ميكائيل عليه السلام.

ورد ذكره في القرآن كما تقدم في آية البقرة^(٧) وجاء ذكره في السنة، فعن ابن مسعود ﷺ قال: كنا إذا صلينا مع النبي ﷺ قلنا: السلام على الله قبل عباده، السلام على

(١) سورة البقرة ٩٨، قال شيخ المفسرين الطبري رحمه الله: فإن قال قائل: أوليس جبريل وميكائيل من الملائكة؟ قيل: بلى. فإن قال: فما معنى تكرير ذكرهما بأسمائهما، وقد مضى ذكرهما في الآية في جملة أسماء الملائكة؟ قيل: معنى إفراد ذكرهما بأسمائهما أن اليهود لما قالت: جبريل عدونا، وميكائيل ولينا، وزعمت أنها تكفر بمحمد ﷺ من أجل أن جبريل صاحب محمد ﷺ، أعلمهم الله أن من كان لجبريل عدواً، فإن الله له عدو. وأنه من الكافرين، فنص عليه باسمه، وعلى ميكائيل باسمه، لئلا يقول منهم قائل: إنما قال الله: من كان عدواً لله وملائكته ورسوله، ولسنا لله ولا لملائكته ورسوله بأعداء، لأن الملائكة اسم عام يحتمل خاصاً. وجبريل وميكائيل غير داخلين فيه، فنص الله تعالى ذكره على أسماء من زعموا أنهم أعداؤه بعينه، ليقطع بذلك تلبيسهم على أهل الضعف منهم، ويحسم تمويههم أمورهم على المنافقين، تفسير الطبري ٣٠٢/٢-٣٠٣، وينظر أيضاً: تفسير القرطبي ٢٦٢/٢، وتفسير ابن كثير ٩٢/١.

(٢) سورة البقرة ٩٧.

(٣) سورة التحريم ٤، والذي يعيننا في البحث اسم المآك، أما الوصف فهذا أمر آخر، فقد وصف الله جبريل بأوصاف كثيرة، منها: الروح، كما في آية القدر ٤ والنبأ ٢٨ ومرمير ١٧، وبأنه الروح الأمين، كما في سورة الشعراء ١٩٣، وبروح القدس، كما في سورة البقرة ٨٧ والنمل ١٠٢ وبأنه ﴿عَمَّهُ شَدِيدُ الْفُؤَى﴾^(٤) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ﴿ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴿ النجم ٥-٨ ينظر: البداية والنهاية ٩٢/١.

(٤) صحيح البخاري ٥٠ ومسلم ٨ و٩ و١٠ عن أبي هريرة وعمر، رضي الله عنهما.

(٥) صحيح البخاري ٣٤٩ و١٦٢٦ و٢٢٤٢ وصحيح مسلم ١٦٢ عن أبي ذر.

(٦) صحيح البخاري ٦٤٤٣ وصحيح مسلم ٩٤ عن أبي ذر، وجاء بألفاظ أخرى عند البخاري رقم ٣٢٢٢ و٢٣٨٨ و٦٢٦٨.

(٧) سورة البقرة ٩٨.

جبريل، السلام على ميكائيل^(١). وقال ﷺ: " رأيت الليلة رجلين أتياني قالا: الذي يوقد النار مالكٌ خازنُ النار، وأنا جبريل، وهذا ميكائيل " (٢).

قال العلامة ابن كثير^(٣) رحمه الله: وأما ميكائيل فموكل بالقطر والنبات، وهو ذو مكانة من ربه ﷻ، ومن أشرف الملائكة المقربين^(٤).

وفي حديث سؤال اليهود النبي ﷺ عن عدة أمور ما يفيد أن ميكائيل موكل بالرحمة والنبات والقطر^(٥). وجاء في حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ سأل جبريل: " على أي شيء ميكائيل؟ فقال: على النبات والقطر " (٦).

٢- إسرافيل عليه السلام .

وهذا الاسم لم يرد في القرآن، وإنما جاء في الصحيح، فعن عائشة رضي الله عنها أن

رسول

الله ﷺ كان إذا قام من الليل افتتح صلاته: " اللهم رب جبريل 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 " (٧).

(١) صحيح البخاري ٦٢٣٠.

(٢) صحيح البخاري ٣٢٣٦ عن سمرة ؓ.

(٣) هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع. الإمام العلامة عماد الدين أبو الفداء الشهير بابن كثير. ولد سنة ٧٠٠ هـ وتوفي بدمشق سنة ٧٧٤ هـ. ينظر: الدرر الكامنة ١/٣٧٢-٣٧٤، والبدر الطالع ١٥٣/١، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي ١١/١٢٣، والشذرات ٦/٢٢١.

(٤) البداية والنهاية ١/١٠٥.

(٥) أخرجه أحمد في المسند ١/٢٧٤، والترمذي ٣١١٧ والنسائي في الكبرى ٩٠٧٢ والطبراني ١٢٤٢٩ وأبو نعيم في الحلية ٤/٣٠٤ عن ابن عباس بإسناد حسن.

(٦) أخرجه الطبراني في الكبير ١٢٠٦١ قال الهيثمي في المجمع ٩/١٩: وفيه محمد بن أبي ليلى. وقد وثقه جماعة.. وبقية رجاله ثقات. وأخرجه البيهقي في الشعب ١٥٧ وابن أبي شيبه في العرش ٧٥ وقد حسن إسناده السيوطي في تفسيره ١/٤٨٤.

(٧) صحيح مسلم ٧٧٠.

وفي حديث علي عليه السلام قال: قال النبي ﷺ: "... وإسرافيل ملك عظيم يشهد القتال، ويكون في الصف" ^(١). وقد اشتهر عند كثير من العلماء والأئمة أنه موكل بالنفخ في الصور ^(٢).

٤- منكر ونكير. وسيأتي الكلام فيهما تفصيلاً.

٥- مالك.

وهذا الاسم جاء في القرآن والسنة، ففي القرآن قوله تعالى: ﴿وَتَادُوا وَيَمْلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكَ مَكْتُوبٌ﴾ ^(٣). وهو كبير التسعة عشر الذين ذكرهم الله في قوله: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ ^(٤). قال العلامة المفسر القرطبي ^(٥) رحمه الله: والصحيح إن شاء الله أن هؤلاء التسعة عشر هم الرؤساء والنقباء، وأما جملتهم فالعبرة عنها كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ ^(٦).

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک ٤٤٣٠ وصححه ووافقه الذهبي، قال الهيتمي: رجاله رجال الصحيح. المجمع ٨٢/٦ وأخرجه أيضاً أبو يعلى ٢٤٠ والبزار ٧٢٩. قال محقق مسند أبي يعلى: إسناده صحيح. المسند ٢٨٢/١.

(٢) ينظر مثلاً: تفسير القرطبي ٢١٦/١٦، وتفسير أبي السعود ٨٧/١ و٧٢/٧ و٢٢٢ وتفسير النسفي ١٧٦/٤ و٢٩٠ وتفسير الثعالبي ٢٣٩٧/٢ و١٦٨/٢ ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٣٦/١٢ وحادي الأرواح لابن القيم ٢٩٠ والعقيدة للإمام أحمد برواية الخلال ٦٤ والبدية والنهاية ١٠٢/١ و١٠٤ و١٠٥-١٠٦. بل إن القرطبي حكى الإجماع على ذلك في تفسيره ٤٣٠/٨ قال: الأمم مجمعة على أن الذي ينفخ في الصور إسرافيل عليه السلام.

وهذه الشهرة عند العلماء والأئمة لا يدعمها حديث ثابت، فالذي ثبت اسم هذا الملك فقط. لكن نسبة النفخ في الصور إليه جاءت في أحاديث ضعيفة، وللحافظ ابن حجر كلام نفيس في ذلك ينظر: فتح الباري ٣٦٨/١١-٣٦٩.

(٣) سورة الزخرف ٧٧.

(٤) سورة المدثر ٣٠ وينظر: تفسير البغوي ٤١٧/٤.

(٥) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الشيخ العلامة أبو عبد الله القرطبي المالكي المفسر. توفي بمصر سنة ١٧١هـ. وقد تأثر ببعض آراء الأشاعرة. ينظر: نفع الطيب للمقري ٢٢٧/٧ وطبقات المفسرين للسيوطي ٢٨-٢٩، والشذرات ٥/٣٣٥، ومعجم المؤلفين ٥٢٢/٣.

(٦) سورة المدثر ٣١. وكلام القرطبي في تفسيره ٣٨٦/٢١.

وجاء في السنة في الصحيحين موصوفاً بـ "خازن النار"^(١) قوله ﷺ في حديث الإسراء :
 "ورأيت مالكا خازن النار"^(٢) وقال ﷺ : " رأيت الليلة رجلين أتياني، فقالا: الذي يوقد النار
 مالك خازن النار"^(٣).

٦- هاروت وماروت .

هما من الملائكة المنصوص على أسمائهم في القرآن، قال ﷺ : ﴿ وَأَتَّبَعُوا مَا تَتَلَوُا
 الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مَلَكٍ سَلِيمٍ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيْطٰنَ كَفَرُوۡا يُعَلِّمُوۡنَ النَّاسَ
 السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ هٰرُوتَ وَبَابِلَ وَمَرْوَتَ ۗ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا
 إِنَّمَا خُنَّ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۗ وَمَا هُم
 بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۗ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَانَ اشْتَرَاهُ
 مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۗ ﴾^(٤).

وفي تفسير الآية أقوال كثيرة، وليس هذا موضع بحثها، لكن يهمننا هنا أن نبين أنه
 رويت في أخبارهما مع الزهرة ومعصيتهما لله أخبار كثيرة، وهي متلقاة من الإسرائيليات
 التي لا تصح، قال العلامة ابن كثير: وقد روي في قصة هاروت عن جماعة من التابعين..
 وقصّها خلق من المفسرين من المتقدمين والمتأخرين، وحاصلها راجع في تفصيلها إلى
 أخبار بني إسرائيل، إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الإسناد إلى الصادق
 المصدوق المعصوم، الذي لا ينطق عن الهوى، وظاهر سياق القرآن إجمال القصة من غير
 بسط ولا إطناب فيها، فنحن نؤمن بما ورد في القرآن على ما أراده الله تعالى، والله أعلم
 بحقيقة الحال^(٥).

(١) الخازن: الحافظ، وهو المؤمن على الشيء الذي استحفظه، والخزن: حفظ الشيء في الخزانة. ثم عبّر
 به عن كل حفظ. ينظر: المفردات في غريب القرآن ١٤٦، ولسان العرب لابن منظور ٢٩٦/١٦-٢٩٧،
 والصحاح ٢١٠٨/٥، والعين ٨٥/١، والقاموس المحيط للفيروزآبادي ١٥٤-١٥٥-خَزَنَ.

(٢) صحيح البخاري ٣٢٣٩ و٣٢٩٦ وصحيح مسلم ١٦٥ عن ابن عباس رضي الله عنهما .

(٣) تقدم تخريجه، وهو في صحيح البخاري ٣٢٣٦ عن سمرة .

(٤) سورة البقرة ١٠٢.

(٥) تفسير ابن كثير ٩٨/١ وينظر: البداية والنهاية ١٠٩/١-١١٠، والشفا للقاضي عياض ٨٥٣/٢-٨٥٩
 وأحكام القرآن لابن العربي ٢٧/١.

٧- خازن الجنة المسمى رضوان .

يعتقد أهل السنة والجماعة أن للجنة خزنة من الملائكة مؤتمنين عليها، ولهم أعمال ووظائف عدة^(١).

وقد جاء ذكر الخزنة في القرآن والسنة، قال ﷺ: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾^(٢). قال ابن كثير: لم يذكر الجواب هاهنا، وتقديره: حتى إذا جاؤوها وكانت هذه الأمور من فتح الأبواب لهم إكراماً وتعظيماً، وتلقته الملائكة الخزنة بالبشارة والسلام والثناء، لا كما تلقى الزبانية الكفرة بالتريب والتأنيب فتقديره: إذا كان هذا، سعدوا وطابوا وسرُّوا وفرحوا^(٣).

وجاء في الصحيح إثبات خازن للجنة، قال ﷺ: "أتي باب الجنة يوم القيامة فأستفتح، فيقول الخازن: من أنت؟ فأقول: محمد، فيقول: بك أمرت لا أفتح لأحد قبلك"^(٤).

وأما تسمية خازن الجنة رضوان، فقد جاءت في أحاديث كثيرة، قال ابن كثير: وخازن الجنة ملك يقال له: رضوان، جاء مصرحاً به في بعض الأحاديث^(٥). وجاء هذا الاسم في آثار عن بعض العلماء، بل إن بعضهم - كما سيأتي - حكى أنه مشتهر متفق عليه بالإجماع القاطع.

ولكن إذا نظرنا إلى هذه الأحاديث، ودرسنا أسانيدنا نجد أنها كلها ضعيفة، وفيما يلي بيان هذه الأحاديث :

١- لما نزل رضوان سلّم على النبي ﷺ ثم قال: يا محمد، رب العزة يقرئك السلام... وفيه قوله ﷺ: "يا رضوان لا حاجة لي فيها، الفقر أحب إلي..."^(٦).

(١) ينظر: حادي الأرواح لابن القيم ص ٧٥.

(٢) سورة الزمر ٧٣.

(٣) تفسير ابن كثير ١١٥٤/٢.

(٤) صحيح مسلم رقم ١٩٧ عن أنس بن مالك ؓ.

(٥) البداية والنهاية ١١٣/١.

(٦) أخرجه الواحدي في أسباب النزول ٢٤٥-٢٤٦ عن جويبر عن الضحاک عن ابن عباس مرفوعاً. وهذا إسناد ضعيف جداً. فجويبر قال الإمام أحمد فيه: لا يشتغل بحديثه، وقال ابن المديني: جويبر أكثر على الضحاک، روى عنه أشياء مناكير. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال النسائي والدارقطني: متروك. ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي ١٦٩/٥-١٧٠، وميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ٤٢٧/١ رقم ١٥٩٣، والمغني في الضعفاء للذهبي ١٣٨/١ رقم ١٢٠٨.

٢- " يا أصحاب محمد، لقد أراني الله الليلة منازلكم في الجنة، وقدر منازلكم من

منزلي ... وفيه

قوله ﷺ: " يا رضوان لمن هذا القصر... " (١).

٣- " إن لكل شيء قلباً، وإن قلب القرآن يس.. وأيما مسلم قرأ يس، وهو في

سكرات الموت لم يقبض ملك الموت روحه حتى يجيئه رضوان خازن الجنة بشربة من

شراب الجنة.. " (٢).

٤- " أتاني جبريل، وفي يده كالمراة... فينادي رب العزة -تبارك وتعالى- رضوان،

وهو خازن الجنة... " (٣).

كما أن الضحاك لم يلقَ ابن عباس. كما قاله الأئمة، ينظر: تهذيب الكمال ٢٩٢/١٣-٢٩٤، والمعرفة والتاريخ للفوسوي ١٤٢/٢ و١٤٨، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٤/٤٥٨، فالحديث فيه علتان: ضعف جوير الشديدي، والانقطاع بين الضحاك وابن عباس، والحديث ذكره القرطبي في تفسيره ١٥/٣٧٢-٣٧٣ والسيوطي في تفسيره ١١/١٣٨-١٣٩.

(١) أخرجه ابن عساکر في تاريخه ٢٥/٢٦٦ وخيثمة بن سليمان في جزئه ١٢١ عن ابن أبي أوفى. وأصل الحديث عند ابن الجوزي في العلل المتناهية ١/٢٤٩ وقال: هذا حديث لا يصح، أما عمار -يعني ابن سيف- فقال يحيى: ليس حديثه بشيء، وقال الدارقطني: متروك، وأما المحاربي -يعني عبد الرحمن بن محمد- فقال يحيى: يروي عن المجهولين أحاديث منكورة. وينظر في عمار بن سيف: الميزان ٣/١٦٥ رقم ٥٩٨٩، والمغني في الضعفاء ٢/٤٥٩ رقم ٤٣٧٧ وفي المحاربي: تهذيب الكمال ١٧/٣٨٩، والجرح والتعديل ٥/٢٨٢.

وبعض ألفاظ الحديث في الصحيح، وليس فيها ما يتعلق برضوان، ينظر: صحيح البخاري ٣٢٤٢ و٣٦٨٠ و٥٢٢٧ و٧٠٢٢ و٧٠٢٥ وصحيح مسلم ٢٣٩٥ عن أبي هريرة، وفي الباب عن أنس، وجابر، ومعاذ، وبريدة الأسلمي، رضي الله عنهم أجمعين، والذي يهمننا هنا عدم ثبوت اسم رضوان في هذا الحديث.

(٢) أخرجه القضاعي في مسند الشهاب ٢/١٣٠-١٣١ رقم ١٠٢٦ عن أبي بن كعب بإسناد فيه مخلد بن عبد الواحد، قال ابن حبان -وقد ذكر أصل الحديث-: منكر الحديث جداً، ينفرد بأشياء منكورة لا تشبه حديث الثقات، فبطل الاحتجاج به، المجروحين ٣/٤٤ (١٠٩٧) وقال الذهبي -بعد سوقه مجمل الخير-: =فما أدري من وضعه إن لم يكن مخلد افتراه. الميزان ٤/٨٣ رقم ٨٣٩٠، واللسان لابن حجر ٦/٨١ رقم ٢٥، قال العلامة الألباني: موضوع. السلسلة الضعيفة ٤٦٣٦ وينظر في الحديث: تخريج الأحاديث والآثار الواردة في تفسير الكشاف للعلامة الزيلعي ٢/١٦٩-١٧٠ رقم ١٠٨١، والكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر ٤/٣٧، وكشف الخفاء للعجلوني ٢/٥٢٦ رقم ٣٢١٣، وجاء الحديث بألفاظ أخرى ليس فيها ما يتعلق برضوان.

(٣) أخرجه الدارقطني في الرؤية عن أنس ص ٨٢ رقم ٧٥ والعقيلي في الضعفاء ١/٢٩٢ رقم ٣٥٩ في

ترجمة حمزة بن واصل المنقري، وقال: بصري مجهول في الرواية. وحديثه غير محفوظ، ثم قال عقب

الحديث: ليس له من حديث قتادة أصل. هذا حديث عثمان بن عمر أبو اليقظان عن أنس، ثم ساق

الحديث، وقال: وفي هذا كلام كثير ليس في حديث عثمان، ويعني بحديث عثمان ما جاء بلفظ آخر -

- ٥- "إن الجنة لتتجد وتزين من الحول إلى الحول لدخول شهر رمضان... ويقول الله : يا رضوان افتح أبواب الجنان.." (١).
- ٦- "إذا كان يوم القيامة جمع الله الأولين والآخرين... وأنا رضوان خازن الجنة عن الله تعالى، أمرني أن أسلم مفاتيح الجنة إلى محمد، ومحمد أمرني أن أسلمها إلى أبي بكر وعمر، ليدخلا محبيهما الجنة.." (٢).

وليس فيه اسم رضوان - عند الطبري في تفسيره ٤٥٧/٢١ والآجري في الشريعة ٢٦٥ وينظر: مسند البزار (كشفاً) ٣٥١٩ والسنة لعبد الله ٦٠ ومعجم الطبراني الأوسط ٦٧١٧ ومسند أبي يعلى ٤٢٢٨. قال الذهبي عن حمزة: لا يعرف، ولا هو بعمدة، ثم ساق كلام العقيلي. الميزان ٦٠٨/١ رقم ٢٣١٢ وينظر: اللسان ٣٦١/٢ رقم ١٤٧١.

(١) أخرجه البيهقي عن ابن عباس في الشعب ٣٦٩٥ وفي فضائل الأوقات ٢٥٠ رقم ١٠٩ وابن عساكر في تاريخه ٢٩١/٥٢ والأصبهاني في الترغيب ٧٤١ وأبو الشيخ في الثواب كما في الترغيب للمنذري ١٤٦٩ وتفسير السيوطي ٢٢١/٢ والبدور السافرة ٢٠٥٥. وابن الجوزي في العلل المتناهية ٤٦/٢ وقال: وهذا حديث لا يصح. قال يحيى بن سعيد: الضحاک ر - يعني ابن مزاحم - عندنا ضعيف. وقال أبو حاتم الرازي: والقاسم بن الحكم مجهول، وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج بالعلاء بن عمرو. وينظر في القاسم بن الحكم: تهذيب الكمال ٣٤٥/٢٣. وفي العلاء بن عمرو: اللسان ١٨٥/٤ رقم ٤٨٦.

وينحوه عن أنس مرفوعاً: "إذا كان أول ليلة من رمضان نادى الجليل رضوان خازن الجنة، فيقول: نجد جنتي وزينها للصائمين" أخرجه ابن عدي في الكامل ٤٠٥/١ بإسناد فيه أصرم بن حوشب، قال ابن حبان - وقد ساق الحديث في ترجمته في المجروحين -: كان يضع الحديث على الثقات. ١٨٢-١٨١/١. وقال يحيى بن معين: كذاب خبيث، وقال البخاري ومسلم والنسائي: متروك. وقال الدارقطني: منكر الحديث. الميزان ٢٧٢/١ رقم ١٠/٧. اللسان ٤٦١/١ رقم ١٤٢٤.

وينحوه عن أنس من طريق آخر فيه عباد بن عبد الصمد. أخرجه ابن الجوزي في العلل ٤١/٢-٤٣ والعقيلي في الضعفاء ١١٢١ قال ابن الجوزي: وهذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ: فأما عباد بن عبد الصمد فقال البخاري: هو منكر الحديث، وقال الرازي: ضعيف الحديث جداً منكره، وقال العقيلي: ضعيف يروي عن أنس، عامتها مناكير. وهو غال في التشيع. وقال ابن عدي: له عن أنس غير حديث منكر... وهو ضعيف منكر الحديث. ومع ذلك غال في التشيع. الكامل ٢٤٢/٤-٢٤٣. قال الذهبي - بعد ذكره الحديث -: يشبه وضع القصاص. الميزان ٣٦٩/٢ رقم ٤٢٨. اللسان ٢٣٢/٣ رقم ١٠٣٢.

(٢) ذكره المحب الطبري عن ابن عباس مرفوعاً في الرياض النضرة ٣٦٦/١ رقم ٦٢. وعزاه إلى أبي سعيد في شرف النبوة ولم يذكر له إسناداً. وظاهر ألفاظه الوضع.

٧- حديث زائدة مولاة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وفيه أنه لقيها رضوان خازن الجنة^(١).

٨- حديث سنان بن شفعلة^{رضي الله عنه} قال: حدثنا رسول الله^{صلى الله عليه وسلم} عن جبريل -عليه السلام-: "إن الله^{صلى الله عليه وسلم} لما زوج فاطمة علياً -عليهما السلام- أمر رضوان، فأمر شجرة طوبى، فحملت رقاقاً بعدد محبي آل بيت محمد، فإذا كان يوم القيامة أهبط الله تعالى ملائكة بتلك الرقاق، فتعطي كل رجل من محبي آل محمد رقاق فيه براءة من النار"^(٢).

وقد روي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- ما يفيد تسمية الخازن برضوان، لكنه خبر ظاهره البطلان، وهو: بينما أهل الجنة في الجنة إذ رأوا نوراً ظنوه شمساً، قد أشرقت بذلك النور الجنة.. فيقول لهم رضوان: ليست هذه شمس ولا قمر، ولكن هذه فاطمة وعلي ضحكا، فأشرقت الجنان من نور ضحكهما^(٣).

وجاء هذا الاسم في كلام كثير من السلف^(٤)، وحكى القاضي عياض^(٥) أنه من المشتهر المتفق عليه بالإجماع القاطع^(٦).

(١) أخرج أصل الحديث ابن الأثير في أسد الغابة ٥/٦١-٤٦٢، وليس في أسد الغابة رضوان، بل الخضر. ورضوان جاء في الإصابة. قال الحافظ ابن حجر: قال أبو موسى: وأصل مولى أبي عتبة لا سماع له عن أم يحيى. وقال الذهبي في الذيل: أظنه موضوعاً. قلت: وهو كما أظن. الإصابة في تمييز أسماء الصحابة ص ١٦٩٢-١٩٦٣ رقم ١١٨٨٥.

(٢) ذكره ابن الأثير في أسد الغابة ٢/٣٥٨ وقال: أخرجه أبو موسى وقال: هو حديث منك. وقال الحافظ ابن حجر: ليس في إسناده من يعرف سوى عباد بن راشد. وفي السند محمد بن فارس العطشي. وهو رافضي. الإصابة ٥٤٣ رقم ٣٧٧٧.

(٣) ذكره القرطبي في تفسيره ٢١/٤٧٢ بلا إسناد. وواضح أنه من وضع الشيعة.
(٤) مثل قتادة بنظر: تفسير البغوي ٧/١٣٣. ومقاتل بنظر: تفسير القرطبي ١٨/٣١٩. والضحاك. بنظر: عمدة القاري لليعني ١٩/١٤٥ وغيرهم بنظر مثلاً: تفسير القرطبي ١٣/٧ و١٥/٢٨٠ و١٩/١٣٨ والحلية لأبي نعيم ٧/٣٥٢ و١٠/٣٣١ و٢٨٥ والسير ١٤/١٦٢ وحادي الأرواح ٧٦. واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ١٧٣ من قول ابن سريج. والحبائك ٦٥.

(٥) هو عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض، الشيخ العلامة القاضي أبو الفضل الأندلسي المالكي، ولد سنة ٤٧٦هـ وتوفي سنة ٤٤٤هـ ودفن بمرakash. وقد وافق الأشاعرة في بعض المسائل. بنظر: السير ٢٠/٢١٢. وتذكرة الحفاظ ٤/١٣٠٤، والبداية والنهاية ١٦/٣٥٢، والشذرات ٤/١٣٨.
(٦) الشفا ٢/٢٤٨ ونقله السيوطي في الحبائك ٢٥٤.

نخلص من ذلك إلى أن أهل السنة والجماعة يعتمدون بوجود خزنة للجنة. كما في القرآن والسنة. ولكن تسمية خازن الجنة برضوان - فيما ظهر لي - لا تثبت. وأما تسمية بعض علماء السلف للخازن برضوان، فهو بناء على ما اشتهر بين الناس من أن اسمه رضوان، وبناء على ورود هذا الاسم في بعض الأحاديث. - كما قاله ابن كثير - والصواب والله أعلم. إثبات الخزنة كما في القرآن والسنة دون التسمية برضوان. ٨ - ملك الموت .

يعتقد أهل السنة أن الله وكل بالروح ملائكة يقبضونها عند الموت. قال ﷺ: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴾^(١). وقال ﷺ: ﴿ قُلْ يَتَوَفَّنَا مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ﴾^(٢).

وجاء في الصحيح عن أبي هريرة ؓ أن النبي ﷺ قال: " أرسل ملك الموت إلى موسى -عليهما السلام- فلما جاءه صكه، فرجع إلى ربه، فقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت " ^(٣)، وجاء في حديث البراء بن عازب ؓ المشهور، وفيه: " ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه " ^(٤).

وأما تسمية ملك الموت بعزرائيل فقد جاءت في حديث مرفوع لا يثبت أو في كثير من الآثار. أما الحديث فما روي عن أبي هريرة ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: " إن الله اختار من الملائكة أربعة.. وعزرائيل " ^(٥).

(١) سورة الأنعام ٦١.

(٢) سورة السجدة ١١. قال ابن أبي العز: ولا تعارض هذه الآية قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا ﴾، وقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا.. ﴾ [الزمر ٤٢]. لأن ملك الموت يتولى قبضها واستخراجها. ثم يأخذها منه ملائكة الرحمة أو ملائكة العذاب، ويتولونها بعده. كل ذلك بإذن الله وقضائه وقدره وحكمه، فصحت إضافة التوفي إلى كل بحسبه. شرح العقيدة الطحاوية ص ٦٢.

(٣) صحيح البخاري رقم ٢٤٠٧ وجاء موقوفاً على أبي هريرة عند البخاري بنفس الرقم.
(٤) أخرجه أحمد في المسند ٤/ ٢٨٧-٢٨٨ بإسناد صحيح. وهو في سنن أبي داود ٤٧٥٢ ومسند الطيالسي ٧٥٢ والشريعة للأجري ٢٦٧-٢٧٠ ومستدرک الحاكم ١/ ٢٧ وغيرهم.
(٥) أخرجه ابن عساکر في تاريخه ١/ ٢٢١-٢٢٢ بإسناد لا يصح. قال ابن عساکر: هذا حديث منكر بمره. وأبو الفضل والمرافي مجهولان. وذكره الحافظ ابن حجر في اللسان في ترجمة العباس بن أمجور (أبو الفضل) وقال: حديث منكر. (٣/ ٢٢٧ رقم ١٠٥٠) وينظر: تنزيه الشريعة ٢/ ٦٤.

وأما الآثار فقد روي عن وهب بن منبه^(١) رحمه الله^(٢)، وروي عن مقاتل^(٣) رحمه الله^(٤)،
والسدي^(٥) رحمه الله^(٦)، والكلبي^(٧) رحمه الله^(٨).
وقد جاء هذا الاسم في كلام كثير من العلماء^(٩).

قال الرازي^(١٠): والأخبار الكثيرة دلّت على عزرائيل، وثبت في الأخبار أن عزرائيل هو
ملك الموت^(١١).

وكلامه فيه نظر: إذ لم يثبت تسمية ملك الموت بعزرائيل في حديث مرفوع. قال
العلامة السيوطي^(١٢): لم يرد تسميته في حديث مرفوع^(١٣)، وورد في أثر عن وهب بن منبه
اسمه عزرائيل^(١٤).

(١) هو وهب بن منبه بن كامل بن سيج بن ذي كبار، العلامة الأخباري أبو عبد الله اليماني، ولد سنة ٢٤هـ.
وتوفي ١١٠هـ. ينظر: السير ٤/٤٤٤ ووفيات الأعيان ٦/٣٧ والعبر للذهبي ١/١٤٣ والبداية والنهاية ١٣/٨٨
والشذرات ١/١٥٠.

(٢) ينظر: العظمة لأبي الشيخ ٣/٨٤٨ و٩٠٠، وحكاية القرطبي في التذكرة ٦٩.
(٣) هو مقاتل بن سليمان البلخي، كبير المفسرين أبو الحسن، قال الذهبي: قلت: أجمعوا على تركه، توفي
سنة نيف وخمسين ومائة. ينظر: السير ٧/٢٠١ والجرح والتعديل ٨/٣٥٤ ووفيات الأعيان ٥/٢٥٥.
وتهذيب التهذيب ١٠/٢٧٩ والشذرات ١/٢٢٧.

(٤) ينظر: روح المعاني للأكوسي ٢٠/٣٣.
(٥) هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة، المفسر أبو محمد الحجازي الكوفي، توفي سنة ١٢٧هـ.
ينظر: السير ٥/٢٦٤ والجرح والتعديل ٢/١٨٤، ميزان الاعتدال ١/٢٣٦.

(٦) ينظر: روح المعاني ٢٠/٣٣.
(٧) هو محمد بن السائب بن بشر الكلبي، المفسر أبو النصر، شيعي متروك الحديث، توفي سنة ١٤٦هـ.
ينظر: السير ٦/٢٤٨-٢٤٩، والجرح والتعديل ٧/٢٧٠ ووفيات الأعيان ٤/٣٠٩ والشذرات ١/٢١٧.

(٨) ينظر: بهجة الناظرين لمرعي الكرمي ١/٣٨٩.
(٩) ينظر مثلاً: تفسير القرطبي ١٤/٩٣ و٢٢/٢٩١ وعمدة القاري للعينبي ١/٢٨٨، وتفسير البيهقي ٦/٣٠٢،
وتفسير ابن عطية ١١/٥٢٧، والشفا ليعاض ٢/٢٤٨، وتفسير الشوكاني ٣/٦٧٢، وبهجة الناظرين
للكرمي ١/٢٠٨، وكشف علم الآخرة للغزالي ٣٠، والحلية ١٠/٢٨٥، واجتماع الجيوش الإسلامية - من
قول ابن الحداد - ص ١٧٧، وتفسير ابن كثير ١/١٨١، وتفسير النسفي ١/٢٦٤، وتفسير ابن الجوزي
٨/٢٨، والجبائك ٤٢ وغيرها.

(١٠) هو محمد بن عمر بن الحسن بن علي التيمي، الشيخ العلامة أبو عبد الله فخر الدين
المعروف بابن خطيب الري، وكان أشعرراً جلدأ، ولد سنة ٥٤٣هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ. ينظر: وفيات
الأعيان ١/٦٠٠، وطبقات السبكي ٨/٨١، والبداية والنهاية ١٧/١١، والشذرات ٥/٢١-٢٢.

(١١) المطالب العالية من العلم الإلهي ٧/٢٣٦.
(١٢) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر، الشيخ العلامة جلال الدين أبو
الفضل السيوطي الشافعي، ولد سنة ٨٤٩هـ وتوفي سنة ٩١١هـ، وقد تأثر رحمه الله بعض آراء الأشاعرة. ينظر:
الضوء اللامع ٤/٦٥، والبر الطالع ١/٣٢٨، والكواكب السائرة للغزي ١/٢٢٦، الشذرات ٨/٥٧.

(١٣) لعله يعني: في حديث صحيح.
(١٤) الديباج د ٣٥٨، شرح السيوطي للنسائي ٤/١١٨، الإتيان ٢/٢٩١.

وقال ابن كثير: وأما ملك الموت فليس بمصرّح باسمه في القرآن ولا في الأحاديث الصحاح. وقد جاء تسميته في بعض الآثار بعزرائيل، والله أعلم^(١). وبنحوه قال العلامة الشيخ محمد بن عبد الوهاب^(٢) رحمه الله^(٣).

وقال العلامة الألباني -رحمه الله-: ملك الموت هو اسمه في القرآن، وأما تسميته بعزرائيل -كما هو الشائع بين الناس- فلا أصل له، وإنما هو من الإسرائيليات^(٤).

يتلخص مما سبق أن تسمية ملك الموت بعزرائيل لا تثبت^(٥). وإنما هو أثر مشهور عن وهب بن منبه، وتلقاه الناس عنه، ومعلوم عند الأئمة أن وهب بن منبه أخباري، وروايته للمسند قليلة، وغزارة علمه في الإسرائيليات ومن صحائف أهل الكتاب^(٦). وهو مثل كعب الأخبار^(٧)، الذي كان يتحدث بين يدي عمر بن الخطاب ﷺ بأشياء من علوم أهل الكتاب، فيستمع له عمر تأليفاً له وتعجباً مما عنده، مما يوافق كثيراً من الحق الذي ورد به الشرع المطهر، فاستجاز كثير من الناس نقل ما يورده كعب الأخبار لهذا المعنى،

(١) البداية والنهاية ١/١٠٦.

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد بن بريد، الشيخ العلامة مجدد الدعوة في الجزيرة العربية، ولد سنة ١١٥هـ وتوفي سنة ٢٠٦هـ. ينظر: المسك الأذفر للأوسمي ١١١-١٢١، ومختصر طبقات الحنابلة للشطبي ١٢٧، والأعلام ٧/١٢٧، ومعجم المؤلفين ٣/٤٧٢.

(٣) أصول الإيمان ص ١٠١.

(٤) تخريج العقيدة الطحاوية بشرح ابن أبي العز ص ٧٢. أحكام الجناز ص ١٥٦.

(٥) لطيفة: قال الحافظ ابن حجر: وهل لملك الموت اسم غير ما على الألسنة؟ ذكر ابن كثير في البداية أنه لم يقف على اسمه. ووقع في السنن للشافعي ما يقتضي أن اسمه إسماعيل. الإمتاع بالأربعين المتباينة بشرط السماع ق ١١. وقال الوزاني: قال بعضهم: اسمه عبيثيل وليس عزرائيل. لأنه لم يوجد هذا اللفظ في الكتاب والسنة، إلا أنه لم يذكر له مستنداً. فيقال له: هذا اللفظ الذي ذكرت أنت أيضاً لم يوجد في كتاب ولا سنة. النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب ٢/١١٧.

(٦) السير ٤/٥٤٥.

(٧) هو كعب بن ماته الحميري اليماني. كان يهودياً، فأسلم بعد وفاة النبي ﷺ. وقدم المدينة من اليمن أيام عمر، وجالس أصحاب النبي ﷺ، وكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيلية، ويحفظ عجائب. توفي سنة ٢٥هـ. ينظر: السير ٢/٤٩٨، وتذكرة الحفاظ ١/٤٩١، والجرح والتعديل ٧/١١٧، والشذرات ١/٤٠١.

ولما جاء من الإذن في التحديث عن بني إسرائيل، لكن كثيراً ما يقع فيما يرويه غلط، وليس منه، ولكنه من الكتب التي ينقل عنها؛ لأنها قد دخلها غلط كبير، وخطأ كثير^(١).

والإسرائيليات على ثلاثة أنواع :

١- ما في كتابنا تصديقه يُصدق.

٢- ما في كتابنا تكذيبه يُكذب.

٣- وما ليس كذلك فلا يصدق، ولا يكذب.

وهذا من هذا القبيل، وفي المسند عن أبي نملة الأنصاري رضي الله عنه أنه بينما هو جالس عند رسول الله ﷺ جاء رجل من اليهود، فقال: يا محمد هل تتكلم هذه الجنابة؟ فقال رسول الله ﷺ: "الله أعلم" قال اليهودي: أنا أشهد أنها تتكلم، فقال رسول الله ﷺ: "إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا: أماناً بالله وكتبه ورسله، فإن كان حقاً لم تكذبوهم، وإن كان باطلاً لم تصدقوهم"^(٢). فالمسكوت عنه لا نؤمن به ولا نكذبه، وتجاوز حكايته لما جاء في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: "بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"^(٣).

ثانياً: أسماء أخرى لبعض الملائكة رُويت في بعض الأخبار.

* إسماعيل.

قال ابن كثير: واسم البيت الذي في السماء الدنيا بيت العزة، واسم الملك الذي هو مقدم الملائكة فيها إسماعيل^(٤).

وقد رُوي فيه حديث لا يصح، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال ﷺ في حديث المعراج: "إن في السماء ملكاً يقال له: إسماعيل، وهو صاحب سماء الدنيا، وبين يديه سبعون ألف ملك"^(٥). فهذا الاسم لا يصح والله أعلم.

(١) البداية والنهاية ١/٢٤-٣٥.

(٢) مسند الإمام أحمد ٤/١٣٦ بإسناد حسن، وهو في شرح مشكل الآثار ١٩٨ والطرانقي في الكبير ٢٢ رقم ٨٧٩ وشعب الإيمان للبيهقي ٥٢٠٦ وشرح السنة للبخاري ١٢٤ وغيرها.

(٣) صحيح البخاري ١/٣٤٦ عن ابن عمرو، رضي الله عنهما.

(٤) البداية والنهاية ١/٩٥.

(٥) أخرجه الطبراني في الصغير ٢/٧٠ وفي الأوسط كما في مجمع البحرين ١/١١٧ والحياتك ص ٧٧ رقم ٢٦٨ والطبري في تفسيره ١٤/٤٤١ وأبو الشيخ في العظمة رقم ٤٠٢ بإسناد فيه أبوهارون عمارة بن

* رقيب وعتيد .

قال السفاريني^(١): قال علماؤنا: الرقيب والعتيد ملكان موكلان بالعبد، يجب أن نؤمن بهما. ونصدق بأنهما يكتبان أفعاله^(٢). وأثبتته أيضاً في الأسماء العلامة خوقير^(٣) رحمه الله^(٤). ولم أقف على حديث ينص على ذلك، وأما ما جاء في قوله تعالى: ﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾^(٥) فهما وصفان للملك الحافظ، وليس اسمين .

قال شيخ المفسرين الطبري^(٦): يقول تعالى ذكره: ما يلفظ الإنسان من قول فيتكلم به إلا عند من يلفظ به من قول رقيب عتيد، يعني: حافظ يحفظه، عتيد معد^(٧). وقال ابن كثير: أي: إلا ولها من يرقبها معد لذلك يكتبها، لا يترك كلمة ولا حركة^(٨).

جوين شيعي متروك، ومنهم من كذبه، الميزان ١٧٣/٣ رقم ٦٠١٨، واللسان ٤٨٧/٧ رقم ٥٧٠٦. قال الهيتمي في المجمع ٨٠/١: وفيه أبو هارون، واسمه عمارة بن جوين، وهو ضعيف جداً.

قال الحافظ ابن حجر - وقد ذكر الرواية السابقة وعلتها وهو أبو هارون - : ما روي أن لله ملكاً في الهواء يقال له: إسماعيل حديث موضوع، أفته عبد الله بن ميمون القداح، الإمتاع ق ١٠٩، والقداح قال فيه البخاري: زاهب الحديث، وقال أبو حاتم: متروك، وقال ابن حبان: لا يجوز أن يحتج بما انفرد به. الميزان ٥١٢/٢ رقم ٤٦٤٢.

(١) هو محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان، الشيخ العلامة شمس الدين أبو العون السفاريني الحنبلي، عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد سنة ١١١٤هـ وتوفي سنة ١١٨٨هـ. ينظر: مختصر طبقات الحنابلة ١٢٧-١٣٠، وهدية العارفين للبغدادي ٣٠٤/٢، ومعجم المؤلفين ٦٥/٣.

(٢) لوامع الأنوار البهية ٤٤٧/١.

(٣) هو أبو بكر بن محمد عارف بن عبد القادر بن محمد علي خوقير، الشيخ العلامة المكي الحنبلي، ولد سنة ١٢٨٢هـ وتوفي سنة ١٣٤٩هـ. ينظر: الأعلام ٤٦/٢، ومعجم المؤلفين ٤٤٤/١-٤٤٥. ولدكتور بدر الدين ناضرين رسالة في سيرته وأثاره، طبعت في جامعة أم القرى بمناسبة تكريم رواد مكة المكرمة عام ١٤٢٥هـ. كما طبعت الجامعة بالمناسبة ذاتها مؤلفاته العقدية بتحقيق د/عبد الله الدميحي.

(٤) ما لا يد منه ص ٢٦.

(٥) سورة ق ١٨.

(٦) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، الإمام المفسر، أبو جعفر الطبري، ولد سنة ٢٢٤هـ وتوفي سنة ٣١٠هـ. ينظر: السير ٢٦٧/١٤، ووفيات الأعيان ١٩١/٤، وطبقات السبكي ١٢٠/٣، والشذرات ٢٦٠/٢.

(٧) تفسير الطبري ٤٢٤/٢١.

(٨) تفسير ابن كثير ١٢٤٧/٢.

وقال البغوي^(١): رقيب: حافظ. عتيد: حاضر أينما كان^(٢).

* قعيد .

قال مجاهد^(٣): اسم كاتب السيئات قعيد^(٤).

والأظهر أن قعيداً وصف للملك، وليس اسماً له، قال البغوي: وقعيد: أي قاعد، ولم يقل: قعيدان، لأنه أراد عن اليمين قعيد وعن الشمال قعيد، فاكتفى بأحدهما عن الآخر... وقيل: أراد بالقعيد الملازم الذي لا يبرح، لا القاعد الذي هو ضد القائم^(٥).

* الرعد .

رُوي في حديث أن الرعد ملك من الملائكة، فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: أقبلت يهود إلى النبي ﷺ فقالوا: يا أبا القاسم أخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: "ملك من الملائكة موكل بالسحاب"^(٦). ولفظ الرعد في الحديث لا يصح، ورويت في ذلك آثار عن بعض الصحابة والتابعين، وأكثرها لا يصلح للاحتجاج به^(٧).

(١) هو الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، الشيخ العلامة محيي السنة، أبو محمد البغوي الشافعي، عالم مشارك في أنواع من العلوم. توفي سنة ٥١٦ هـ. ينظر: السير ٤٣٩/١٩، ووفيات الأعيان ١٣٦/٢، وطبقات السبكي ٧٥/٧، والشذرات ٤٨/٤.

(٢) تفسير البغوي ٣٥٩/٧ وينظر: تفسير ابن الجوزي ١٠/٨-١١.

(٣) هو مجاهد بن جبر، الإمام المفسر، أبو الحجاج المكي، روى عن ابن عباس فأكثر وأطاب، توفي سنة ١٠٢ هـ. ينظر: السير ٤٤٩/٤، والحلية ٢٧٩/٣، وتذكرة الحفاظ ١/٨٦، والشذرات ١/١٢٥.

(٤) تفسير السيوطي ٦٢١/١٣، والحلية لأبي نعيم ٢٨٧/٣.

(٥) تفسير البغوي ٣٥٨/٧-٣٥٩ وينظر: تفسير ابن الجوزي ١٠/٨، تفسير القرطبي ٤٣٨/١٩.

(٦) أخرجه أحمد في المسند ١/٢٧٤ والترمذي ٣١١٧ والنسائي في الكبرى ٩٠٧٢ والطبراني في الكبير ١٢٤٢٩ وأبو نعيم في الحلية ٤/٣٠٤ وهذه اللفظة التي وردت في الرعد لا تثبت، فقد تفرّد بها بكير بن شهاب، وهو لم يرو عنه سوى اثنين، فزيادته فيما يتعلق بالرعد منكرة، ينظر: تحقيق مسند أحمد ٤/٢٨٥، ويكره هذا قال فيه الحافظ في التريب: مقبول ص ١٢٨ رقم ٧٥٧، ومعلوم أنه يقبل حديثه إن توبع، ولم يتابع هنا في هذه الجملة، وتوبع في غيرها في المسند رقم ٢٥١٤ فالأظهر أن زيادته في قصة الرعد منكرة.

(٧) روي عن علي ؑ عند الطبري في تفسيره ١/٣٦٠ بإسناد فيه مجهول، وعن ابن عباس عند أبي الشيخ في العظمة ٧٧١ بإسناد فيه شهر بن حوشب تكلموا فيه، قال النسائي: ليس بالقوي، وقال موسى بن هارون: ضعيف، وكان يحيى ابن سعيد لا يحدث عنه، ينظر: تهذيب الكمال ١٢/٥٨٣ وقال أبو حاتم: لا يحتج به. الميزان ٢/٢٨٣ رقم ٢٧٥٦ المغني في الضعفاء ١/٣٠١ رقم ٢٨٠٣، وعن ابن عباس أيضاً من طريق آخر عند أبي الشيخ في العظمة ٧٧٤ بإسناد فيه عبد الملك بن الحسين النخعي قال ابن معين:

ولا يعني ذلك أن ننفي عمل الملائكة الذين وكلهم الله بالسحاب وبغيره، فهذا حق لا جدال فيه، فكل حركة في العالم العلوي والسفلي فهي عن الملائكة، لكن وظائف الملائكة وصفاتهم أمر، وتسميتهم أمر آخر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية^(١) رحمه الله: وأما الرعد والبرق ففي الحديث المرفوع أنه ﷺ سئل عن الرعد فقال: "ملك من الملائكة موكل بالسحاب.." وقد روي عن بعض السلف أقوال لا تخالف ذلك، كقول من يقول: إنه اصطكاك أجرام السحاب بسبب انضغاط الهواء فيه، فإن هذا لا يناقض ذلك؛ فإن الرعد مصدر رعد يرعد رعداً، وكذلك الراعد يسمى رعداً، كما يسمى العادل عدلاً، والحركة توجب الصوت، والملائكة هي التي تحرك السحاب، وتنقله من مكان إلى مكان، وكل حركة في العالم العلوي والسفلي فهي عن الملائكة^(٢).

قال أخي الفاضل د/محمد العقيل: والخلاصة أن الله وكل بالسحاب ملائكة يقودونه حيث أمر الله، وهذا الصوت الذي يسمع قد يكون صوت زجر الملائكة، وقد يكون صوت اصطكاك السحاب، لكننا لا نجزم بتسمية الموكل بالسحاب رعداً، وإن أطلقناه عليه من باب أنه المتسبب بذلك، والله أعلم^(٣).

* عمارة.

روي في تسمية أحد الملائكة بعمارة حديث موضوع^(٤).

ليس بشيء، وقال أبو زرعة والدارقطني: ضعيف الميزان ٦٥٣/٢ رقم ٥١٩٨، والمغني ٤٠٤/٢ رقم ٢٨٠٧ وقال الحافظ: متروك. التقریب ١٧٠ رقم ٨٣٢٧.

وروي ذلك عن مجاهد عند الطبري في تفسيره ٣٥٧/١ وعن شهر بن حوشب عند الطبري ٣٥٧/١ وعن عكرمة عند الطبري ٣٥٩/١ و٣٦٠.

(١) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علي، تقي الدين الإمام أبو العباس ابن تيمية، ولد سنة ٦٦١هـ وبرع في علوم كثيرة، توفي بدمشق سنة ٧٢٨هـ ينظر: تذكرة الحفاظ ٢٧٨/٤، والبداية والنهاية ٢٩٦/١٨، والذرة الكامنة ١٤٤/١، والبدر الطالع ٦٣/١.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٦٣/٢٤.

(٣) معتقد فرقة المسلمين ص ٥٥.

(٤) وهو ما روي عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: قال النبي ﷺ: "إن لله ملكاً من حجارة يقال له: عمارة.." ذكره ابن حجر في اللسان في ترجمة عبد الله بن أيوب بن أبي علاج، وهو متهم بالوضع كذاب، قال الحافظ بعده: وهذه بواطيل اللسان ٢٦١/٣ رقم ١١٢٣، وينظر في ابن أيوب: الميزان ٣٩٤/٢ رقم ٤٢١٧، وروي من طريق آخر عند الخطيب في تاريخه ٩٢/١٢ عن أنس، ولفظه: "إن لله تعالى ملكاً من حجارة يكنى أبا عمارة" بإسناد فيه علي بن محمد الزهري، قال الخطيب: وكان كذاباً، وينظر: كشف الخفاء

* شمخائيل .

رُوي فيه حديث موضوع ^(١). فلا يصح هذا الاسم . والله أعلم .

* السجل .

رُوي أثر عن ابن عمر -رضي الله عنهما- في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَطْوَى السَّمَاءُ كَطَيِّ السَّجْلِ لِلْكِتُوبِ﴾ ^(٢) قال: السجل ملك . فإذا صُعد بالاستغفار قال: اكتبها نوراً ^(٣) .

وقال آخرون: السجل رجل كان يكتب لرسول الله ﷺ ^(٤) ... وقيل: السجل: الصحيفة التي يكتب فيها . وروي ذلك عن ابن عباس ^(٥) . ومجاهد ^(٦) .

قال شيخ المفسرين الطبري رحمه الله: وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب قول من قال: السجل في هذا الموضوع الصحيفة . لأن ذلك هو المعروف في كلام العرب . ولا نعرف لنبينا ﷺ كاتباً كان اسمه السجل . ولا في الملائكة ملكاً ذلك اسمه ^(٧) . وأيد كلامه ابن كثير في "التفسير" ^(٨) و"البداية والنهاية" ^(٩) .

٢١٩/١ (٢٩٣) تنزيه الشريعة لابن عراق ٢٤٨/١ . والآلئ المصنوعة للسيوطي ٨٠/٢ . وموضوعات ابن الجوزي ٢٢٩/٢ وتلخيص الذهبي للموضوعات ٧٢٤ و٧٢٥ .

(١) وهو: "إن لله ملكاً يسمى شمخائيل يأخذ البراءات للمصلين من عند الله.. أخرج ابن الجوزي في الموضوعات ٨٥٥ وقال: موضوع بلا شك . فما أبرد الذي وضعه . وما أسمع كلامه . وفيه منصور بن مجاهد . وهو المتهم به . وينظر: تلخيص الذهبي للموضوعات ص ٢٥٥ رقم ٦٠٤ . والآلئ المصنوعة ١٠/٢ . وتنزيه الشريعة ٧٦/٢ . والفوائد ١٥ .

ومنصور قال فيه الأزدي: كان بضع الحديد . الميزان ١٨٨/٤ رقم ٨٧٩١ . والمغني ٦٧٨/٢ رقم ٦٤٣٩ . (٢) سورة الأنبياء ١٠٤ .

(٣) أخرج الطبري في تفسيره ٤٢٣/١٦ وابن أبي حاتم في تفسيره كما في تفسير ابن كثير ٤٥٤/٩ بإسناد فيه أبو الوفاء الأشجعي عن أبيه . ولم أقف على ترجمتهما . وروي نحوه عن السدي عند الطبري ٤٢٣/١٦ وتفسير سفيان ٢٠٦ والتاريخ الكبير للبخاري ٤٣٣/١ وروي عن غيرهما ينظر: الحبانك ٦٨-٦٩ .

(٤) روي ذلك عن ابن عباس عند الطبري ٤٢٤/١٦ وتاريخ دمشق لابن عساكر ٣٢٢/٤ والنسائي في الكبرى ١١٣٣٦ وأبو داود ٢٩٣٥ والبيهقي ١٠/١٢٦ .

(٥) تفسير الطبري ٤٢٥/١٦ . وفتح الباري ٤٣٧/٨ . والدر المنثور للسيوطي ٤/٣٤٠ .

(٦) تفسير مجاهد ٤٧٥ . وتفسير الطبري ٤٢٥/١٦ .

(٧) تفسير الطبري ٤٢٥/١٦ .

(٨) ٤٥٥/٩ .

(٩) ٢٤١/٨-٢٤٢ . قال: وقد عرضت هذا الحديث -يعني ما روي عن ابن عباس أن السجل اسم رجل من الصحابة- على شيخنا الحافظ الكبير أبي الحجاج المزي . فأنكره جداً . وأخبرته أن شيخنا العلامة أبا العباس بن تيمية كان يقول: هو حديث موضوع وإن كان في سنن أبي داود . فقال شيخنا المزي: وأنا أقوله . البداية والنهاية ٨/٣٤٠ .

* روفيل .

ورد فيه حديث لا يثبت وهو: ".. والبرق طَرَفُ مَلِكٍ يُقَالُ لَهُ: رُوفِيلٌ"^(١). فلا يصح هذا

الاسم .

* ذو النورين .

ورد فيه حديث لا يثبت^(٢). فلا يصح هذا الاسم .

* ذو القرنين .

روي فيه حديث، وهو أن المصطفى ﷺ سئل عن ذي القرنين فقال: "مَلَكٌ مَسَحَ

الأرض من تحتها بالأسباب". وهو مرسل لا يثبت^(٣).

والأرجح أنه عبد صالح، فقد سئل علي بن أبي طالب ؓ أكان نبياً أم ملكاً؟ فقال: لم

يكن نبياً ولا ملكاً، ولكن كان عبداً صالحاً أحب الله فأحبه، ونصح الله فنصحه^(٤).

(١) ذكره الحافظ ابن حجر في الإصابة عن عمرو بن بجاد الأشعري ٦٠٦/٤ وعزاه إلى ابن مردويه وقال: في إسناده الكديمي، وهو ضعيف، وفيه من لا يعرف، وينظر: تفسير السيوطي ٣٩٩/٨، الإتيان ٢٦٤/٤.

(٢) وهو ما روى عن الحضرمي بن عامر الأسدي أن رجلاً ذكر ذا النورين، فقال رسول الله ﷺ: "لقد ذكر ملكاً عظيماً". أخرجه الطبري في تاريخه ٢٢٥/٢ وابن عساكر ١٥٤/٢٥ وذكره السيوطي في الجباك ٧٩ والإسناد فيه سيف بن عمر، يروي عن مجهولين، قال فيه يحيى: ضعيف، وقال أبو داود: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: متروك، وقال ابن حبان: اتهم بالزندقة، وقال ابن عدي: عامة حديثه منكر. الميزان ٢٥٥/٢ رقم ٣٦٣٧، والمغني ٢٩٢/١ رقم ٢٧١٦ وقال فيه: متروك بالاتفاق. قال ابن حبان: يروي الموضوعات.

وعند ابن عساكر: وأنا سيف قال: وقال الكلبي: وساق الحديث. والكلبي هو محمد بن السائب الأخباري قال البخاري: تركه يحيى وابن مهدي، وقال الجوزجاني وغيره: كذاب، وقال ابن حبان: مذهبه في الدين ووضوح الكذب فيه أظهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفه. ينظر: الميزان ٥٥٦/٣-٥٥٩ رقم ٧٥٧٤ وقال الذهبي في المغني: تركوه كذبه سليمان التيمي وزائدة وابن معين، وتركه القطان.

(٣) أخرجه أبو الشيخ في العظمة ٩٧٦ وابن عبد الحكم في فتوح مصر ص ٣٩ والطبري في تفسيره ٣٩٠/١٥ عن خالد ابن معدان، وخالد تابعي، وفي الإسناد سلمة بن الفضل قال البخاري: عنده مناكير، وهنه علي، ما خرجنا من الري حتى رمينا بحديثه، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، ولا يحتج به، وضعفه النسائي. ينظر: تهذيب الكمال ٣٠٦/١١ و٣٠٨، والتاريخ الكبير ٢٠٤٤، والجرح والتعديل ٧٣٩/٤، وفي الإسناد أيضاً محمد بن إسحاق، قال أحمد بن حنبل: ليس بحجة وضعفه ابن معين وقال النسائي: ليس بالقوي. ينظر: تهذيب الكمال ٤٢٢/٢٤-٤٢٤، وفيه أيضاً محمد بن حميد الرازي شيخ الطبري، قال البخاري: حديثه فيه نظر، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال الجوزجاني: رديء المذهب غير ثقة. ينظر: تهذيب الكمال ١٠٢/٢٥، وذكره السيوطي في تفسيره ٦٣١/٩.

وروي فيه خبر عن عمر عند الطبري في تفسيره ٣٩٠/١٥ وابن عبد الحكم في فتوح مصر ٢٩ وابن الأباري في الأضداد ٣٥٣ وأبي الشيخ في العظمة ١٤٨٠/٤ وينظر: تفسير السيوطي ٦٢٢/٩، والجباك ٧٩، والخبر لا يصح فهو في الطبري بنفس إسناده الحديث المتقدم.

(٤) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة ١٣٥٣ بإسناد حسن وابن عبد الحكم في فتوح مصر ٤ وابن الأباري في الأضداد ٣٥٤ وينظر: تفسير السيوطي ٦٣٠/٩-٦٣١، وتفسير ابن كثير ١٨٢/٩.

قال ابن كثير: والصحيح أنه كان ملكاً من الملوك العادلين. وقيل: كان نبياً. وقيل: كان رسولاً. وأغرب من قال: كان ملكاً من الملائكة^(١).
وقال البغوي: والأكثر على أنه كان ملكاً عادلاً صالحاً^(٢).
* السكينة .

قال ابن الأثير^(٣): السكينة ملك^(٤).

جاء ذكر السكينة في الكتاب والسنة، ففي الكتاب قوله تعالى: ﴿ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾^(٥). وقوله تعالى: ﴿ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٦) وقوله: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٧) وغيرها من الآيات^(٨).
ومن السنة ما في الصحيحين عن البراء قال: كان رجل^(٩) يقرأ سورة الكهف. وعنده فرس مربوط بشطنين^(١٠). فتغشته سحابة، فجعلت تدور وتدنو، وجعل فرسه ينفر منها، فلما أصبح أتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال: " تلك السكينة تنزلت للقرآن"^(١١).
قال العلامة النووي^(١٢): قد قيل في معنى السكينة هنا أشياء، المختار منها أنها شيء من مخلوقات الله تعالى فيها طمأنينة ورحمة ومعه الملائكة، والله أعلم^(١٣).

(١) البداية والنهاية ٢/٣٧٥.

(٢) تفسير البغوي ٥/١٩٨ وينظر في المسألة: الفتح ٦/٣٨٣، وتفسير القرطبي ١٣/٣٦٥، وتفسير ابن الجوزي ٥/١٨٤، وتفسير الشوكاني ٣/٣١١.

(٣) هو المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد، الشيخ العلامة مجد الدين أبو السعادات المعروف بابن الأثير، ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفي بالموصل سنة ٦٠٦ هـ. ينظر: وفيات الأعيان ١/٥٥٧، وطبقات السبكي ٥/١٥٣، والبداية والنهاية ٨/١٧، والشذرات ٥/٢٢.

(٤) نقله السيوطي في الحبانك ص ٨٢ وقال: إنه في النهاية. ولم أقف عليه بنص في النهاية. وابن الأثير تكلم عن معاني السكينة في النهاية، ولم يذكر أن من معانيها أنها ملك. النهاية ٢/٣٨٥-٣٨٦.

(٥) سورة البقرة ٢٤٨.

(٦) سورة الفتح ٢٦.

(٧) سورة الفتح ٤.

(٨) ينظر: سورة التوبة ٢٦ و٤٠.

(٩) هو أسيد بن حضير رضي الله عنه. ينظر: صحيح البخاري ٥٠١٨ وفتح الباري ٦/٦٢٢.

(١٠) أي حبلين. والشطن الحبل الطويل المضطرب. إكمال المعلم شرح مسلم لعباس ٣/١٦٢.

(١١) صحيح مسلم ٧٩٥ بهذا اللفظ. وينظر: صحيح البخاري ٥٠١١ و٣٦١٤ و٤٨٢٩.

(١٢) هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن محمد، الشيخ العلامة محيي الدين أبو زكريا النووي الشافعي، عالم بارع في أنواع من العلوم. ولد سنة ٦٢١ هـ وتوفي سنة ٦٧٧ هـ. وقد تأثر رحمه الله ببعض آراء الأشاعرة. ينظر: تذكرة الحفاظ ٤/٢٥٠، وطبقات السبكي ٥/١٦٧، والشذرات ٥/٣٥٤، ومعجم المؤلفين ٤/٩٨-٩٩.

(١٣) شرح صحيح مسلم ٣/٨٤. قال الحافظ ابن حجر: وتقرر لفظ السكينة في القرآن والحديث، فروى الطبري وغيره عن علي قال: هي ريح هفافة لها وجه كوجه الإنسان، وقيل: لها رأسان. وعن مجاهد: لها رأس ك رأس الهر، وعن الربيع ابن أنس: لعينها شعاع. وعن السدي: السكينة طست من ذهب من

هذه الأسماء أبرز ما جاء في أسماء الملائكة الذين رُويت في بعضهم أحاديث، أو كان بعضها متعلقاً بتفسير بعض الآيات.

وقد جاءت أسماء أخرى لبعض الملائكة في كلام بعض السلف. وليس فيها حديث مرفوع. وهي -من وجهة نظري- لا تصح، وغالبها متلقي من الإسرائيليات. مثل اسم: الديك^(١)، وميطاطروش^(٢)، وصدلقن^(٣)، ورميائيل^(٤)، ودومة^(٥)، وزرافيل^(٦)، وشراهيل، وهراهيل^(٧)، وارتيائيل^(٨)، ورباقيل^(٩)، والتيار^(١٠). وسيأتي ما يتعلق بناكور ورومان عند الكلام على أحاديث منكر ونكير.

* * *

الجنة، يغسل فيها قلوب الأنبياء. وعن أبي مالك قال: هي التي ألقى فيها موسى الألواح والتوراة والعصا. وعن وهب بن منبه هي روح من الله، وعن الضحاک بن مزاحم قال: هي الرحمة. وعنه هي سكنون القلب، وهذا اختيار الطبري، وقيل: هي الطمأنينة، وقيل: الوفاق، وقيل: الملائكة. ذكره الصغاني. والذي يظهر أنها مقولة بالاشتراك على هذه المعاني، فيحمل كل موضع وردت فيه على ما يليق به، الفتح ٥٨/٩ وينظر: تفسير الطبري ٤/٦٧ وما بعدها، وتفسير عبد الرزاق ١/١٠٠ وما بعدها، وتفسير مجاهد ٢٤٢، وتفسير ابن أبي حاتم ٢/٦٧ وما بعدها.

(١) ينظر: الحبايك ٧٩، العظمة ١٠١٣-١٠١٤.

(٢) ينظر: الحبايك ٥٦.

(٣) ينظر: الحبايك ٧٨.

(٤) ينظر: الحبايك ٨٥.

(٥) ينظر: الحبايك ٨٥.

(٦) ينظر: تفسير السيوطي ٩/٦٥٠، والعظمة ٩٧٢.

(٧) ينظر: الحبايك ٣١١.

(٨) ينظر: الحبايك ٣١١.

(٩) ينظر: تفسير القرطبي ١٣/٣٦٥.

(١٠) ينظر: النهي عن سب الأصحاب للمقدسي ٥٩ وفيه أنه ملك المياه، وهو من قول وهب بن منبه.

النصوص الواردة في إثبات التسمية بمنكر ونكير وأقوال الصحابة في ذلك
المطلب الأول: النصوص الواردة في إثبات ذلك .

وسنذكر فيما يلي الأحاديث التي جاء فيها اسم منكر ونكير. وهي كالتالي:
أولاً: حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا قُبر الميت -أو قال: أحكمم-
أناه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، والآخر: النكير، فيقولان: ما كنت
تقول في هذا الرجل؟" ^(١).

وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: شهدنا جنازة مع رسول الله ﷺ فلما فرغ من دفنها
وانصرف الناس قال: "إنه الآن يسمع خفق نعالكم أتاه منكر ونكير..." ^(٢).

(١) أخرجه الترمذي في الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر رقم ١٠٧١ وقال: وفي الباب عن علي، وزيد بن
ثابت، وابن عباس، والبراء بن عازب، وأبي أيوب، وأنس، وجابر، وعائشة، وأبي سعيد، كلهم روى عن
النبي ﷺ في عذاب القبر. ثم قال: حديث أبي هريرة حديث حسن غريب، السنن ٢/٣٨٤، وأخرجه أيضاً
ابن حبان في صحيحه ٣١١٧ بإسناد قوي، والأجري في الشريعة ٣٦٥ والبيهقي في إثبات عذاب القبر ٥٦
واللاكائي في شرح أصول الاعتقاد ١٢٩، وابن أبي الدنيا، كما في إتحاف السادة المتقين للزيدي ١٠/١٣١
والرافعي في التدوين في أخبار قزوين ٣/٢٤٧، والإسناد حسن جيد لأجل عبد الرحمن بن إسحاق بن
عبد الله القرشي العامري، قال أحمد بن حنبل: صالح الحديث، وقال مرة: ليس به بأس، وقال ابن معين:
ثقة ليس به بأس، وقال أبو داود: ثقة، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال الإمام أحمد: روى عن أبي الزناد
أحاديث منكراً، ينظر: تهذيب الكمال ١٦/٢١١-٥٢٤، والجرح والتعديل ٥ ترجمة ١٠٠٠، وتهذيب التهذيب
١٣٧/٦، والميزان رقم ٤٨١١.

وفي التقريب: صدوق، ص ٣٢٦ رقم ٣٨٠٠، فالحاصل أن حديث عبد الرحمن لا ينزل عن درجة الحسن،
وروايته لهذا الحديث ليست عن أبي الزناد، فلا يعد الحديث من ضمن الروايات المنكرة التي تكلم فيها
الإمام أحمد، قال العلامة الألباني -رحمه الله- عن الحديث: إسناده جيد رجاله كلهم ثقات، رجال
مسلم، وفي ابن إسحاق -وهو العامري القرشي مولاهم- كلام لا يضر، السلسلة الصحيحة ٢/٣٨٠
رقم ١٣٩١، وينظر: صحيح سنن الترمذي للألباني ٨٥٦، وقد جعله العلامة البغوي من الأحاديث الحسان،
ينظر: مصابيح السنة ١٤٧/١ رقم ٩٦.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط ٥/١٠٩ رقم ٤٦٢٩ وقال: لم يروه هذا الحديث عن أبي أمامة بن سهل
ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان إلا موسى بن جبير، تفرد به ابن لهيعة.
قال الهيثمي: وفيه ابن لهيعة، وفيه كلام، المجمع ٣/٥٤، قال المنذري: ابن لهيعة حديثه حسن في
المتابعات، وأما ما انفرد به فقليل من يحتج به، والله أعلم، الترغيب والترهيب ٤/٢٧٥، ورواه أيضاً ابن

ورُوِي عنه ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ لعمره: "كيف أنت إذا رأيت منكراً ونكيراً؟..."^(١).

ثانياً: حديث عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال ﷺ: "كيف أنت يا عمر إذا أنتهى بك إلى الأرض، فحفر لك ثلاثة أذرع وشبر في ذراع وشبر ثم أتاك منكر ونكير أسودان.." ^(٢).

ثالثاً: حديث عمر بن الخطاب ﷺ قال: قال لي رسول الله ﷺ: "كيف أنت إذا كنت في أربعة أذرع في ذراعين، ورأيت منكراً ونكيراً؟ قلت: يا رسول الله، وما منكر ونكير؟ قال: فتأنا القبر.." ^(٣).

=مردويه كما في إتحاف السادة المتقين ٢٦٠/١٤ والحياتك ٨٦ وشرح الصدور ١٢٢، وينظر في حال ابن لهيعة: تهذيب الكمال ٤٨٧/١٥، وتهذيب التهذيب ٤١١/٢، والميزان ٤٥٣٠، والتقريب ٣١٩ رقم ٣٥٦٣ وقال: صدوق من السابعة، خلط بعد احتراق كتبه، ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما، وله في مسلم بعض شيء مقرون. والحديث ضعفه الألباني في الضعيفة رقم ٥٢٨٥ وضعيف الترغيب والترهيب ٢٠٨١.

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا كما في شرح الصدور ١٢٦ والدر المنثور ٢٩/١٤، والحياتك ٨٨، والحديث لم أقف على إسناده، وسيأتي نحوه عن ابن عباس وغيره بإسناد ضعيف.

(٢) أخرجه البيهقي في عذاب القبر ١٠٤ وذكره السيوطي في تفسيره ٥٢٦/٨-٥٢٧ وفي الحياتك ٨٧ وشرح الصدور ١٢٢، وفي الإسناد من لم أقف على ترجمتهم. ورُوِي عن ابن عباس في خبر الإسراء أن النبي ﷺ قال: "قلت: يا جبريل وما ذاك؟ قال: منكر ونكير يأتيان كل إنسان من البشر حين يوضع في قبره وحيداً.." ذكره القرطبي في التذكرة ص ١١٨-١١٩ وقال: وهذا الحديث، وإن كان في إسناده مقال، لأنه يروى عن عمرو بن سليمان عن الضحاک بن مزاحم فهو حديث مرتب على أحوال مبنية، ومحتو على أمور مفسرة.

وروي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- مرفوعاً: "إن للقبر ملكين، يُقال لهما: منكر ونكير، يأتيان كل إنسان في قبره بعد موته يمتحنانه، ثم يحاكمانه.." ذكره الربيع بن حبيب في مسنده ٣٠٦ رقم ٨١٢ مجرداً عن الإسناد.

(٣) أخرجه ابن أبي داود في البعث ١٨(٧) والبيهقي في عذاب القبر ١١٨ وفي الاعتقاد ٢٢٢-٢٢٣ والحاكم في التاريخ كما في شرح الصدور ١٢٨، والسيوطي ٥٣٨/٨، والأصبهاني في الحجّة ٤٧٦/١ رقم ٣٢٤ و٣٢٥ من طريق أبي شهم، ويقال: أبو شمر. فيه جهالة، الميزان ١٦٨/٤ قال الذهبي عنه: خبر منكر. الميزان ٥٣٧/٤ رقم ١٠٢٩٣، وينظر: اللسان ٦٣/٧ رقم ٥٩٧، قال ابن رجب في أهوال القبور ص ١٣-بعد عزوه للسنة للخلال- إسناده ضعيف. وقال السفاريني: وأخرجه الإسماعيلي من وجه آخر. اللوائح ١٤٧/٢.

رابعاً: حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة... وفيه: "فيرد إلى مضجعه، فيأتيه منكر ونكير يثيران الأرض بأنيابهما..."^(١).

خامساً: حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من صلى منكم من الليل فليجهر بقراءته.. وفيه قوله صلى الله عليه وسلم: فيقول القرآن: ليس عليك بعد مسألة منكر ونكير من غمّ ولا هم"^(٢).

= وفيه أيضاً مفضل بن صالح، قال البخاري: منكر الحديث. الميزان ١٦٧/٤ رقم ٨٧٢٨. وقال ابن حبان: كان ممن يروي المقلوبات عن الثقات التي يسبق إلى القلب أنه كان المتعمد لها من كثرتة. فوجب ترك الاحتجاج به، المجروحين ٢٢/٣.

ونحوه عند ابن أبي زيمين في أصول السنة ١٥١، ومصنف عبد الرزاق ٦٧٣٨ عن عمرو بن دينار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعمر.. وهو مرسل، قال الحافظ ابن حجر: رجاله ثقات مع إرساله. المطالب العالية ٤/٣٦٢. ونحوه عن عطاء بن يسار قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم.. عند الأجرى في الشريعة ٣٦٦، والبيهقي في عذاب القبر ١٠٣، وأبي نعيم، وابن أبي الدنيا كما في شرح الصدور ١٢٨ بإسناد مرسل، رجاله ثقات، كما قاله السيوطي في شرح الصدور ١٢٨.

وقال البيهقي في الاعتقاد ص ٢٢٣-٢٢٤: ورويناه من وجه صحيح عن عطاء بن يسار مرسلًا. ونحوه قاله العراقي كما في الإتحاف للزبيدي ٣٦٣/١٤.

(١) ذكره البيهقي في الشعب ٣٥٨/١ قال: ورواه عيسى بن المسيب عن عدي بن ثابت عن البراء عن النبي صلى الله عليه وسلم وذكر فيه اسم الملكين. وينظر: الترغيب والترهيب للمنذري ٤/٢٧٣ وقد أخرجه ابن منده في كتاب الروح والنفس - كما في مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/٤٤٢ والروح لابن القيم ص ٤٦. قال ابن منده: أخبرنا محمد بن يعقوب بن يوسف ثنا محمد بن إسحاق الصفار أنبأنا أبو النضر هاشم بن القاسم ثنا عيسى بن المسيب عن عدي بن ثابت عن البراء وذكره. وفي الإسناد عيسى بن المسيب البجلي، ضعفه الدارقطني والنسائي، وقال أبو حاتم وأبوزرعة: ليس بالقوي. الميزان ٤/٣٢٣ رقم ٦٦٠٧. والمغني ٢/٥٠١ رقم ٤٨٢٨. بينما قال الحاكم: صدوق لم يجرح قط. المستدرک ١٨٣/١ رقم ٦٥٠. وتعقبه الذهبي بما تقدم. وعبارة أبي حاتم: محله الصدق ليس بالقوي. الجرح والتعديل ٦/٨٨، وقال الدارقطني وابن عدي عنه: صالح الحديث. اللسان ٤/٥٠٥ رقم ١٢٢٧، والكامل ٥/٢٥٢، وسنن الدارقطني ٦٣/١.

(٢) أخرجه البزار في مسنده ٩٨/٧ رقم ٦٥٥، ثم قال: وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه. ولم يسمع خالد بن معدان من معاذ. وقال السيوطي: هذا حديث غريب، في إسناده جهالة وانقطاع. شرح الصدور ١٣٠. وينظر: إتحاف السادة المتقين ١٤/٣٦٧. قال الألباني - بعد بيان ضعفه - : رواه ابن أبي الدنيا وغيره عن عبادة بن الصامت موقوفاً عليه، ولعله أشبهه. ضعيف الترغيب والترهيب ١/٩٤.

سادساً: حديث عائشة رضي الله عنها قالت: يا رسول الله منذ يوم حدثني بصوت منكر ونكير وضغطة القبر ليس ينفعني شيء قال: "يا عائشة: إن أصوات منكر ونكير في أسمع المؤمنين كالأثمد في العين..."^(١).

سابعاً: حديث تميم الداري رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: "يقول الله ﷻ لملك الموت: انطلق إلى ولي فأتني به.. وفيه: ويبعث الله ملكين أبصارهما كالبرق الخاطف، وأصواتهما كالرعد القاصف.. يقال لهما: منكر ونكير.."^(٢).

ثامناً: حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه: قال: قال صلى الله عليه وسلم: "من مات على حب آل محمد.. وفيه بشره ملك الموت بالجنة، ثم منكر ونكير.."^(٣).

تاسعاً: حديث ضمرة بن حبيب^(٤) مرفوعاً: "فتانو القبر أربعة: منكر، ونكير، وناكور، وسيدهم رومان"^(٥).

(١) أخرجه البيهقي في عذاب القبر ١١٦، وابن منده والديلمي وابن النجار كما في إتحاف السادة المتقين ٣٧٨/١٤ والحديث فيه علي بن زيد وهو ابن جدعان، ضعفه أحمد وابن معين والجوزجاني والنسائي وابن عيينة. ينظر: تهذيب الكمال ٤٢٧/٢٠-٤٤٣، وتهذيب التهذيب ٣٢٢/٧، والميزان ٥٨٤٤ قال الحافظ: ضعيف. التقريب ٤٠١ رقم ٤٧٣٤ وفي الإسناد من لم أقف على ترجمته.

(٢) أخرجه أبو يعلى الموصلي كما في تفسير ابن كثير ٢١٣/٨ بإسناد فيه يزيد الرقاشي وهو ضعيف، قال ابن كثير: هذا حديث غريب جداً، وسياق عجيب، وي زيد الرقاشي راويه عن أنس له غرائب ومنكرات، وهو ضعيف الرواية عند الأئمة، والله أعلم. التفسير ٢١٨/٨. والرقاشي هذا قال فيه أحمد: منكر الحديث، وضعفه ابن معين وأبو حاتم والنسائي والدارقطني، وقال الحاكم والنسائي في رواية: متروك الحديث. تهذيب الكمال ٦٧/٢٢-٦٩. وتهذيب التهذيب ٢٠٩/١١، والميزان ٩٦٦٩. وقال الحافظ في التقريب: ضعيف. ص ٥٩٩ رقم ٧٦٨٢. والحديث لم أقف عليه في مسند أبي يعلى المطبوع. ولعله في مسنده الكبير، والله أعلم. وأخرج الحديث أيضاً ابن عساكر في تاريخه ٥٥/١١ وابن أبي الدنيا في ذكر الموت، كما في تفسير السيوطي ٢٢٢/١٤.

(٣) أخرجه الثعلبي كما في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للعلامة الزيلعي ٢٣٨/٢ رقم ١١٤٧. قال الحافظ ابن حجر: أخرجه الثعلبي. وهو موضوع. تخريج أحاديث الكشاف ٢١٤/٤. وقال الميثمي: قال الحافظ السخاوي: وأثار الوضع - كما قال شيخنا ابن حجر - لائحة عليه. الصواعق المحرقة ٦٦٤/٢. قال الألباني: باطل موضوع. السلسلة الضعيفة ٤٩٢٠.

(٤) هو ضمرة بن حبيب بن صهيب الزبيدي أبو عتبة الشامي الحمصي. تابعي. روى له الأربعة، وقد وثقه ابن معين وابن سعد وابن حبان توفي سنة ١٣٠هـ قال الحافظ في التقريب: ثقة. ص ٢٨٠ رقم ٢٩٨٦. وينظر: تهذيب الكمال ٣١٤/١٢، والميزان ٣٩٥٨. وتهذيب التهذيب ٤٥٩/٤.

(٥) أخرجه الجوزقاني في الأباطيل والمناكير ٣١١/١-٣١٢ رقم ٢٩١ وقال: هذا حديث منكر. وضمرة بن حبيب هذا كان تابعياً. ليس له صحبة. ولم يسمع من النبي ﷺ شيئاً، ولم يره، وإنما روى عن سلمة بن

سئل الحافظ ابن حجر رحمه الله: هل يأتي الميت ملك اسمه رومان؟ فأجاب بأنه ورد بسند فيه لين^(١).

عاشراً: حديث ابن مسعود ؓ، قال: قال رسول الله ﷺ: "... فيقول: أنا عمك الصالح، فلا تحزن ولا توجل، فعمماً قليل يلج عليك منكر ونكير يسألانك، فلا تدهش.." ^(٢).

حادي عشر: حديث أنس بن مالك ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا دخل المؤمن قبره، وهو مختضب بالحناء، أتاه منكر ونكير" ^(٣).

ثاني عشر: حديث أبي أمامة ؓ قال في النزاع: "إذا مت فافعلوا بي كما أمرنا رسول الله ﷺ، قال لنا: "إذا مات أحدكم، فنثرتم عليه التراب... قال منكر ونكير: اخرج بنا من عند هذا، ما نضع به، وقد لُقن حجته؟" ^(٤).

=نفي وشداد بن أوس وغيرهما. وأخرجه أيضاً ابن الجوزي في الموضوعات ٢٣٤/٣ وقال: موضوع لا أصل له. وقال السيوطي في اللآلئ ٤٢٦/٢: لا أصل له، فهو مرسل، لأن ضمرة تابعي روى موقوفاً، وينظر: تنزيه الشريعة ٢٧٢/٢، وتلخيص الموضوعات للذهبي ١١٩١ وقال الهيتمي: مرسل وضعيف. الفتاوى الحديثية ٧ وينظر: النشر الطيب ١١٧/٢. والخبر في الحلية لأبي نعيم من قول ضمرة ١٠٤/٦.

(١) ينظر: شرح الصدور ١٢٢، وبهجة الناظرين لمرعي ٤١٥.

(٢) ذكره القرطبي في التذكرة بلا إسناد، وبين أنه في كشف علم الآخرة للغزالي، ولم أقف عليه في الدرّة الفاخرة في كشف علم الآخرة، وذكره أيضاً الهيتمي في الفتاوى الحديثية ٨.

(٣) أخرجه الديلمي في الفردوس ٢٦٤، وقد نص العلماء والمحدثون على قاعدة لهم في معرفة ضعف الأحاديث بعزوها إلى بعض المصادر، ومن هذه المصادر كتاب الفردوس، قال السيوطي: وكل ما عزي لهؤلاء - وذكر بعض الكتب ومنها الفردوس للديلمي - فهو ضعيف، فيستغنى بالعزو إليها عن بيان ضعفه، ينظر: ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير) للألباني ٢١/١-٢٢. وينظر في الحديث: الفوائد المجموعة للشوكاني ١٩٥.

وجاء عن أنس فيما خرجه الديلمي - كما في شرح الصدور ١٢٠ - ولم أقف عليه في الفردوس قوله ﷺ: "يدخل منكر ونكير على الميت في قبره، فيقعدانه..".

وعن أنس مرفوعاً: "أيها الناس إنه قد أظلمكم شهر عظيم شهر رجب... ومن خزن فيه لسانه لقنه الله حجته عند مسألة منكر ونكير" أخرجه ابن عساکر في تاريخه ٢٩١/٤٣-٢٩٢ في ترجمة علي بن يعقوب بن يوسف البلاذري قال: قدم دمشق في سنة أربع وسبعين وثلاثمائة وحدثهم بها وساق الإسناد. قال ابن عساکر عقب الحديث: هذا حديث منكر بمرّة لم أكتبه إلا من هذا الوجه، وقال الذهبي في ترجمة علي بن يعقوب هذا: حدّث بعد السبعين وثلاثمائة بخبر باطل (الميزان ١٦٣/٣ رقم ٥٩٧٢) وقال في المعنى: خبر مكذوب ٧٧/٢ د رقم ٤٣٦٣ وينظر: اللسان ٤/٢٦٨ رقم ٧٤٦.

(٤) أخرجه الطبراني في الكبير ٧٩٧٩ قال الهيتمي: وفي إسناده جماعة لم أعرفهم. المجمع ٤٥/٣. وهو عند ابن عساکر ٧٢/٢٤ والسيل للذهبي ٣٦٢/٣.

يتضح مما سبق أن الأحاديث المروية في إثبات منكر ونكير كالتالي :
 حديث أبي هريرة ؓ : " إذا قبر الميت... " حديث حسن، وروى عن أبي هريرة بلفظ آخر فيه ضعف، ولفظ آخر ضعيف، وروى عن ابن عباس بعدة ألفاظ، وأسانيدها ضعيفة، وعن عمر بأسانيد ضعيفة، وعن البراء بن عازب بإسناد فيه مقال، وعن معاذ بإسناد ضعيف، وعن عائشة بإسناد ضعيف، وعن تميم الدارمي بإسناد ضعيف، وعن جرير البجلي بإسناد لا يثبت، وعن ضمرة بإسناد ضعيف.

وإذا استثنينا حديث جرير؛ لأنه موضوع؛ لأن كل إسناد فيه متهم بالكذب لا يصلح للاعتضاد والارتقاء كما قاله أهل الحديث^(١)، فيتبقى حديث حسن، وأحاديث أخرى فيها ضعف، وهذه الأحاديث ليس فيها متهم بالكذب، لذا تقوي حديث أبي هريرة ؓ، وترقيه إلى درجة الصحيح لغيره.

وبعض علماء الحديث يرون ترقية الحسن لغيره إلى درجة الصحيح لغيره، فكيف بالحسن لذاته؟

قال البقاعي^(٢) - عند كلامه عن الحسن بنوعيه، وأنهما يرتقيان لمرتبة الصحيح لغيره عند تعدد الطرق - : فإذا انضم بعضها إلى بعض صارت حسنة للغير، فترتقي بها تلك الطريق الحسنة لذاتها إلى الصحة، ولا يضر كون أحدهما لذاته والآخر لغيره، وتكون هذه أقل مراتب الصحة^(٣).

وقال ابن كثير؛ ومنه ضعف يزول بالمتابعة، كما إذا كان راويه سيء الحفظ، أو روى حديثاً مرسلأً، فإن المتابعة تنفع حينئذٍ، ويرفع الحديث عن حضيض الضعف إلى أوج الحسن أو الصحة^(٤).

(١) ينظر: العلل للترمذي ٥ / ٧٥٨، مقدمة ابن الصلاح ٣٣.

(٢) هو إبراهيم بن عمر بن حسن، الشيخ العلامة برهان الدين البقاعي الشافعي الدمشقي، عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد سنة ٨٠٩ هـ وتوفي سنة ٨٨٥ هـ، ينظر: الضوء اللامع ١ / ١٠٧، والشذرات ٧ / ٢٣٩، وإيضاح المكنون ١ / ١٠٢، ومعجم المؤلفين ١ / ٤٩ - ٥٠.

(٣) النكت الوفية بما في شرح الألفية ٢ / ٥١٨.

(٤) اختصار علوم الحديث ٣٣.

وقال العلائي^(١): إن المسند قد يكون في درجة الحسن، وبانضمام المرسل إليه يقوى كل واحد منهما بالآخر، ويرتقي الحديث بهما إلى درجة الصحة^(٢).
 ولا شك أن كثرة الطرق تزيد المتن قوة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: فإن تعدد الطرق وكثرتها يقوي بعضها بعضاً. حتى قد يحصل العلم بها، ولو كان الناقلون فجاراً فساقاً، فكيف إذا كانوا علماء عدولاً، ولكن كثرة في حديثهم الغلط، ومثل هذا عبد الله بن لهيعة، فإنه من أكابر علماء المسلمين. وكان قاضياً بمصر، كثير الحديث، لكن احترقت كتبه، فصار يحدث من حفظه، فوقع في حديثه غلط كثير، مع أن الغالب على حديثه الصحة^(٣).

وقال الحافظ ابن حجر: إن كثرة الطرق إذا اختلفت المخارج تزيد المتن قوة^(٤).
 ومما يقوي أحاديث منكر ونكير -من وجهة نظري- تلقي العلماء والأئمة لها بالقبول، قال الزركشي^(٥): إن الحديث الضعيف إذا تلقته الأمة بالقبول عمل به على الصحيح، حتى إنه ينزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ المقطوع^(٦).
 وهذا إن كان الحديث ضعيفاً، فكيف إذا كان صحيحاً لغيره؟ -كما تقدم-.

(١) هو خليل بن كيكلي بن عبد الله العلائي، الشيخ العلامة صلاح الدين أبو سعيد الشافعي، عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد سنة ٦٩٤هـ وتوفي سنة ٧٦١هـ، ينظر: الدرر الكامنة ٩٠/٢، وطبقات السبكي ١٠٤/٦-١٠٥، والشذرات ١٩٠/٦، ومعجم المؤلفين ٦٨٨/١-٦٨٩.

(٢) جامع التحصيل في أحكام المراسيل ٣٨.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٦/١٨ وتقدم الكلام على ابن لهيعة في مرويات حديث أبي هريرة.

(٤) القول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد ص ٨٩.

(د) هو محمد بن عبد الله بن بهادر، الشيخ العلامة أبو عبد الله بدر الدين الزركشي الشافعي، عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد سنة ٧٤٥هـ وتوفي سنة ٧٩٤هـ، ينظر: الدرر الكامنة ٢٩٧/٣، والشذرات ٣٣٥/٦، والأعلام ٢٨٦/٦، ومعجم المؤلفين ١٧٤/٣-١٧٥.

(٦) كتاب النكت على ابن الصلاح ٤٩٧/٢ ونحو ذلك قول بعض الأئمة في بعض الأحاديث: إنها ضعيفة، ولكن جرى العمل عليها، ينظر فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - قسم التفسير وعلوم القرآن، السنة ١٩٢/٢ رقم ٢٠٢٧٤.

وقد بين العلماء صحة أحاديث منكر ونكير وتواترها، وفيما يلي بعض أقوالهم في ذلك^(١):

- ١- قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: أما أحاديث عذاب القبر، ومسألة منكر ونكير، فكثيرة متواترة عنه ﷺ، ثم ذكر هذه الأحاديث، وذكر منها حديث أبي هريرة المتقدم ذكره^(٢). وقال أيضاً: وكذلك ما وصف النبي ﷺ من حال الميت في قبره، وسؤال منكر ونكير له، والأحاديث في ذلك كثيرة^(٣).
 - ٢- وقال ابن القيم رحمه الله: فأما أحاديث عذاب القبر، ومسألة منكر ونكير، فكثيرة متواترة عن النبي ﷺ^(٤).
 - ٣- وقال ابن كثير رحمه الله: ومن الملائكة المُسمَّين في الحديث منكر ونكير - عليهما السلام - وقد استفاض في الأحاديث ذكرهما في سؤال القبر^(٥).
- وقد عدَّ السيوطي - رحمه الله - أحاديث منكر ونكير من الأحاديث المتواترة في أحاديث جمعة^(٦).

المطلب الثاني: أقوال بعض الصحابة - رضي الله عنهم - في إثبات منكر ونكير.

- ١- قال ابن عباس رضي الله عنهما: اسم الملكين اللذين يأتيان في القبر منكر ونكير^(٧).
- ٢- قال عبادة بن الصامت ﷺ: إذا قام أحدكم من الليل فليجهر بقراءته... فإذا حضرته الوفاة جاء القرآن، فوقف عند رأسه، وهم يغسلونه، فإذا فرغوا منه

(١) اقتصرنا هنا على ذكر أقوال العلماء في إثبات صحة وتواتر هذه الأحاديث، وسأفصل في المبحث الخاص بكلام أهل العلم في إثبات منكر ونكير أقوال الأئمة والعلماء في ذلك.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ٢٨٥ و ٢٩٣.

(٣) المصدر السابق ٥/ ٥٢٤.

(٤) الروح ص ٥٢.

(٥) البداية والنهاية ١/ ١١٠.

(٦) تدريب الراوي ٢/ ١٨٠. وينظر: نظم المتناثر للكتاني ٧ و ١٢٧.

(٧) أخرجه الطبراني في الأوسط ٢٧٠٢ بإسناد حسنه الهيتمي في المجمع ٣/ ٥٤ والسيوطي في الحبانك

٨٧ وفي شرح الصدور ١٢٤.

دخل القرآن حتى صار بين صدره وكفنه، فإذا وضع في حفرته، وجاء منكر ونكير خرج القرآن حتى صار بينه وبينهما، فيقولان: إليك عنّا، فإننا نريد أن نسأله، فيقول: ما أنا بمفارقة^(١).

٣- قال أبو الدرداء ؓ -يعظ رجلاً-: كيف بك لو حُفر لك أربع أزرع من الأرض.. ثم جاء ملكان أسودان أزرقان، منكر ونكير^(٢)...

٤- قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما -يعظ رجلاً-: يا أخي، أما علمت أن الموت أمامك، لا تدري متى يأتيك صباحاً أو مساءً، ليلاً أو نهاراً، ثم القبر وهول الطلع ومنكر ونكير^(٣)...

٥- أبو أمامة ؓ قال: إذا أنا مت فافعلوا بي كما أمر رسول الله ﷺ ... فإذا فعل ذلك أخذ منكر ونكير أحدهما بيد صاحبه^(٤)...

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في التمهيد وقيام الليل ١٢٦ رقم ٢١ وابن الضريس في فضائل القرآن، وحميد بن زنجويه في فضائل الأعمال كما في شرح الصدور للسيوطي ١٢٢ وذكره المنذري في الترغيب والترهيب ٢٤٤/١ وابن رجب في أهوال القبور ١٠٧ وينظر: مسند الحارث - زوائد الهيثمي - ٧٢٦/٢ (٧٢٠). قال السيوطي: قال الحافظ أبو موسى المدني: هذا خبر حسن، رواه أحمد بن حنبل، وأبو خيثمة، وطبقتهما من المتقدمين عن أبي عبد الرحمن المقرئ بسنده إلى عبادة بن الصامت. شرح الصدور ص ١٢٣.

(٢) أخرجه ابن عساکر في تاريخه ١٢٧/٤٧-١٢٨ من طريق ابن المبارك في الزهد رقم ١٥٩ بإسناد فيه أبو معشر المدني. ضعفه جماعة من أهل العلم. وقال أحمد: كان صدوقاً، لكنه لا يقيم الإسناد، ليس بذاك. وقال أبو نعيم: صالح لين الحديث محله الصدق. وقال أبو زرعة: صدوق في الحديث، وليس بالقوي. ينظر: تهذيب الكمال ٢٢٩/٣٢٤-٣٢٨. وتهذيب التهذيب ١٠/٤١٩. والميزان ٩٠١٧ قال الحافظ في التقریب: ضعيف. ص ٥٥٩ رقم ٧١٠ وأخرجه ابن أبي شيبه من طريق آخر في مصنفه ١٢٠٥١ و٢٤٦٠٨ ومن طريقه البيهقي في عذاب القبر ٣٢٩ والأجري في الشريعة من طريق آخر ٣٦٦. فالخير يتقوى بهذه الطرق إلى الحسن.

(٣) أخرجه البيهقي في الشعب ٨٣٤ وابن عساکر في تاريخه ١٧٤/٣١ وذكره السيوطي في تفسيره ٣٠٠/١٣. والإسناد فيه انقطاع بين إبراهيم بن أدهم وابن عمر، فإن ابن عمر توفي في حدود سنة ٧٣ وقيل ٧٤هـ. وابن أدهم ولد في حدود سنة ١٠٠هـ.

(٤) أخرجه محمد بن عبد الله الربيعي في وصايا العلماء عند حضور الموت ٤٧ بإسناد ضعيف وينظر: تاريخ الإسلام للذهبي وفيات سنة ٨٦ ص ٢٢٩-٢٣٠.

ولا شك أن إثبات بعض الصحابة -رضوان الله عليهم- لهذا الاسم لا يكون من قبيل الرأي، بل هو لأجل ما تلقوه عن النبي ﷺ في ذلك.

* * *

قال البيهقي: وروى عن عمر ؓ عن اسم الملكين كذلك. (الشعب ١/٣٥٨). والأظهر أنه ليس قولاً لعمر، وإنما يعني البيهقي ما رواه عمر مرفوعاً إلى النبي ﷺ في التصريح باسم الملكين. كما تقدم بيانه في الحديث برواية عمر ؓ.

أقوال بعض التابعين وكبار الأئمة في إثبات منكر ونكير

المطلب الأول : أقوال بعض التابعين في إثبات اسم منكر ونكير .

- ١- قال سعيد بن جبير^(١) رحمه الله -واعظاً فتأماً من الناس ممن أمرهم الحجاج^(٢) بالقبض عليه-: دعوني الليلة آخذ أهبة الموت، وأستعد لمنكر ونكير، وأذكر عذاب القبر وما يحثي علي من التراب، فإذا أصبحتم، فالميعاد بيني وبينكم الموضع الذي تريدون^(٣).
- ٢- قال الربيع بن خثيم^(٤) رحمه الله -يعظ امرأة-: كيف بك لو قد سألَكَ منكر ونكير؟^(٥).
- ٣- قال عبيد بن عمير^(٦) رحمه الله -عقب قوله ﷺ لعمر-: " كيف بك يا عمر بفتاني القبر... " - : نعم ذلك منكر ونكير^(٧). وقال: منكر ونكير يخرجان في أفواههما وأعينهما النار، وعليهما المسوح...^(٨).

(١) هو سعيد بن جبير بن هشام. الإمام المقرئ المفسر أبو محمد، ويقال أبو عبد الله، روى عن ابن عباس فأكثر وجوده. قتله الحجاج بن يوسف صبراً سنة ٩٥ هـ. ينظر: السير ٤/ ٣٢٧ وتذكرة الحفاظ ١/ ٧١١، ووفيات الأعيان ٢/ ٣٧١، والشذرات ١/ ١٠٨.

(٢) هو الحجاج بن يوسف الثقفي، الأمير متولي العراق وغيرها لعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك، كان ظالماً جباراً سفكاً للدماء، وله حسنات مغمورة في بحر ذنوبه، وأمره إلى الله، وله توحيد في الجملة ونظراء من ظلمة الجبابرة والأمراء، هلك سنة ٩٥ هـ. ينظر: السير ٤/ ٣٤٣، والبداية والنهاية ١٢/ ٥٠٧، والشذرات ١/ ١٠٦.

(٣) حلية الأولياء ٤/ ٢٩٢، وتهذيب الكمال ١٠/ ٣٧٠.

(٤) هو الربيع بن خثيم بن عائذ، الإمام القدوة الزاهد أبو يزيد الثوري الكوفي، أدرك زمن النبي ﷺ وأرسل عنه، يروي عن ابن مسعود وأبي أيوب الأنصاري وغيرهما، توفي سنة ٦٢ هـ. ينظر: السير ٤/ ٢٥٨، والبداية والنهاية ١١/ ٦١١، والمنتظم ١/ ٨، وتهذيب الكمال ٩/ ٧٠.

(٥) صفة الصفوة لابن الجوزي ٣/ ١٩٧، التوابين لابن قدامة ٢٦٣.

(٦) هو عبيد بن عمير بن قتادة الليثي الجندعي المكي، الواعظ المفسر، ولد في حياة الرسول ﷺ وحدث عن أبيه وعن عمر وعلي وأبي ذر وعائشة وابن عباس وغيرهم، توفي سنة ٧٤ وقيل: سنة ٦٨ وقيل: ٦٤ هـ. والأرجح الأول. ينظر: السير ٤/ ١٥٦، والبداية والنهاية ١٢/ ٢٣٨، والحلية ٣/ ٢٦٦، والإصابة ٥/ ٦٠.

(٧) مصنف عبد الرزاق رقم ٦٧٢٨، التنبيه والرد للملطي ١٢٤.

(٨) مصنف عبد الرزاق رقم ٦٧٥٨ و ٦٧٦٠.

٤- قال محمد بن كعب القرظي^(١) رحمه الله في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا
الْأَنفُسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^(٢) أَرْجَعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرَضِيَةً﴾^(٣) فَأَدْخُلِي فِي عِبْدِي﴾^(٤) وَأَدْخُلِي
جَنَّتِي﴾^(٥):- إن المؤمن إذا مات أرى منزله من الجنة، فيقول تبارك وتعالى: يا أيتها النفس
المطمئنة عندي، ارجعي إلى جسدك الذي خرجت منه راضية ما رأيت من ثوابي، مرضياً
عنك، حتى يسألك منكر ونكير^(٦).

٥- قال ضمرة بن حبيب^(٧) رحمه الله: فتانو القبر ثلاثة: أنكر، وناكور، وسيدهم
رومان^(٨).

المطلب الثاني: أقوال كبار الأئمة في إثبات منكر ونكير.

اعتنى كبار الأئمة -رحمهم الله- بإثبات اسم منكر ونكير اعتناءً بالغاً،
وظفحت بذلك أقوالهم، وانتشرت في الكتب مقالاتهم، وفيما يلي بعض أقوالهم في
ذلك^(٩).

١- أبو حنيفة^(١٠) رحمه الله قال: وسؤال منكر ونكير حق كائن في القبر^(١١).

(١) هو محمد بن كعب بن سليم. الإمام العلامة أبو حمزة القرظي، حدّث عن أبي أيوب الأنصاري وأبي
هريرة وابن عباس ومعاوية وغيرهم. توفي سنة ١٠٨هـ وقيل ١١٧هـ. ينظر: السير ٦٥/٥، والحلية ٢١٢/٣.
وتهذيب التهذيب ٤٢٠/٩، والشذرات ١٣٦/١.

(٢) سورة الفجر ٢٧-٣٠.

(٣) ذكره السيوطي في تفسيره ٤٣٠/١٥ وعزاه لابن المنذر. وينظر: روح المعاني للأوسى ١٢٢/٣٠.

(٤) تقدمت ترجمته. ينظر: ص ٢٤.

(٥) الحلية ١٠٤/٦ وينظر: شرح الصدور ١٢٢، والتدوين للرافعي ٢٤٦/٣ وسبق الكلام حول اسم رومان
ينظر: ص ٢٥.

(٦) وقد رتبت أقوال هؤلاء الأئمة حسب سنوات وفياتهم وقيامهم قدر الإمكان.

(٧) هو النعمان بن ثابت بن زوطى. الإمام الفقيه أبو حنيفة، ولد سنة ٨٠هـ ولم يثبت له سماع عن أحد من
الصحابة، توفي سنة ١٥٠هـ. ينظر: السير ٣٩٠/٦، وتاريخ بغداد ٢٢٣/١٣، ووفيات الأعيان ٤١٥/٥،
والشذرات ٢٢٧/١.

(٨) الفقه الأكبر ص ٧، وينظر: الفقه الأكبر بشرح الماتريدي ص ٦٦-٦٧، والشرح الميسر على الفقه الأكبر،
للدكتور محمد الخميس ٦٥.

٢- إبراهيم بن أدهم^(١) رحمه الله قال -واعظاً أحد تلاميذه- : مثل لبصر قلبك حضور ملك الموت وأعوانه لقبض روحك، فانظر كيف تكون؟ ومثل له هول المطمع ومسألة منكر ونكير، فانظر كيف تكون؟^(٢).

٣- محمد بن يوسف الأصبهاني^(٣) قال رحمه الله : وجدت كتاباً عند جدي، وفيه: أما بعد، فيني أحذرك بتحولك من دار مهلتك إلى دار إقامتك وجزاء أعمالك، فتصير في قرار باطن الأرض بعد ظاهرها، فيأتيك منكر ونكير، فيقعداك^(٤)...

٤- شقيق البلخي^(٥) رحمه الله، قال: طلبنا خمساً، فوجدناها في خمس.. وطلبنا جواب منكر ونكير، فوجدناه في قراءة القرآن^(٦).

٥- ابن المديني^(٧) رحمه الله، قال: نؤمن بعذاب القبر، ونقول: إنه حق، وإن هذه الأمة تفتن في قبورها، ويسأل عن النبي ﷺ، ونؤمن بمنكر ونكير^(٨).

٦- أحمد بن حنبل^(٩) رحمه الله، قال: ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير^(١٠). وقيل له: وعذاب القبر ومنكر ونكير؟ قال: نؤمن بهذا كله، ومن أنكر واحدة من هذه فهو

(١) هو إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد بن جابر، الإمام القدوة الزاهد أبو إسحاق العجلي، ولد في حدود ١٠٠هـ وتوفي سنة ١٦٢هـ. ينظر: السير ٣٨٧/٧، والحلية ٣٦٧/٧، والوافي بالوفيات ٣١٨/٥، والشذرات ٢٥٥/١.

(٢) الحلية ١٧/٨، والزهد للبيهقي ٢١٣/٢ رقم ٥٣٩، وتاريخ ابن عساکر ٣٢١/٦، والبداية والنهاية ٥٠٧/١٣.
(٣) هو محمد بن يوسف بن معدان بن سليمان، الشيخ الزاهد أبو عبد الله الأصبهاني، كان يلقب بعروس الزهاد، توفي سنة ١٨٤هـ ولم يكمل أربعين سنة. ينظر: صفة الصفوة ٦٣/٤، والحلية ٣٨٩/١٠، والسير ١٢٥/٩، والبداية والنهاية ٦٢٨/١٣.

(٤) الحلية ٢٣٦/٨، وأهوال القبور لابن رجب ٥٢.
(٥) هو شقيق بن إبراهيم، الإمام الزاهد أبو علي الأزدي البلخي، صاحب إبراهيم بن أدهم قتل في الغزو سنة ١٩٤هـ. ينظر: السير ٣١٣/٩، والحلية ٥٨/٨، ووفيات الأعيان ٧٥/٢، والشذرات ٣٤١/١.

(٦) شرح الصدور ١٤٤ ونسبه إلى روض الرياحين للباغعي.
(٧) هو علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيج، الإمام المحدث أبو الحسن المعروف بابن المديني، ولد سنة ١٦١هـ وكان عالماً في الحديث والعلل، توفي سنة ٢٣٤هـ. ينظر: السير ٤١/١١، وتاريخ بغداد ٥٨٨/١١، وطبقات الحنابلة ٢٢٥/١، طبقات السبكي ١٤٥/٢، الشذرات ٨١/٢.

(٨) شرح أصول الاعتقاد للالكائي ١١٤/٦ رقم ٢١٥٩.
(٩) هو أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، ينتهي نسبه إلى بكر بن وائل الشيباني، الإمام أبو عبد الله، ولد سنة ١٦٤هـ وتوفي سنة ٢٤١هـ. ينظر: السير ١٧٧/١١، والحلية ١٦١/٩، وطبقات الحنابلة ٤/١، والشذرات ٩/٢.

(١٠) شرح أصول الاعتقاد ١١٤/٦ رقم ٢١٥٨.

جهمي^(١). وسئل: يا أبا عبد الله تقر بمنكر ونكير، وما يروى في عذاب القبر؟ قال: سبحان الله! نقر بذلك كله ونقوله، قيل له: هذه اللفظة تقول: منكر ونكير هكذا، أو تقول: ملكين؟ قال: منكر ونكير. قيل له: يقولون: ليس في الحديث منكر ونكير، قال: هو هكذا، يعني: أنهما منكر ونكير^(٢).

٧- محمد بن أسلم^(٣) رحمه الله، قال: مالي، ولهذا الخلق؟! كنت في صلب أبي وحدي، ثم صرت في بطن أمي وحدي، ثم دخلت الدنيا وحدي، ثم تقبض روحي وحدي، وأدخل في قبري وحدي، وبأيتني منكر ونكير، فيسألاني في قبري وحدي^(٤)...

٨- ابن قتيبة^(٥) رحمه الله، قال: وكثرت الأخبار عنه ﷺ في منكر ونكير^(٦).

٩- ابن أبي عاصم^(٧) رحمه الله، قال: وفي المسألة أخبار ثابتة، والأخبار التي في المسألة في القبر منكر ونكير، أخبار ثابتة توجب العلم، فنرغب إلى الله أن يثبتنا في قبورنا عند مسألة منكر ونكير، والقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة^(٨).

١٠- الطحاوي^(٩) رحمه الله، قال -في عقيدته-: وبعباب القبر لمن كان له أهلاً، وسؤال منكر ونكير في قبره^(١٠).

(١) مسائل أحمد لابن هانئ ١/١٩١.

(٢) الروح لابن القيم ص ٥٧. وينظر: في أقواله رحمه الله في ذلك: طبقات الحنابلة ١/٣٤٤، ٣١٢ و ٢٩٥ و ٢٧٠ وتاريخ ابن عساكر ٢١/٣١١، والشرح والإبانة لابن بطة ١٩٧، واللوائح للسفاري ٢/١٦٣ واللوائح له أيضاً ٢/٢٣٢، والمدخل لمذهب أحمد، لابن بردان ٦٠ و ٧٢ و ٧٨ و ٩٦.

(٣) هو محمد بن أسلم بن سالم بن يزيد، الإمام الحافظ أبو الحسن الكندي الخراساني الطوسي، ولد سنة ١٨٠هـ وتوفي سنة ٢٤٢هـ. ينظر: السير ١٣/١٩٥، والحلية ٩/٢٣٨، وتذكرة الحفاظ ٢/٥٣٢، والوافي بالوفيات ٢/٢٠٤، والشذرات ٢/١٠٠.

(٤) الحلية ٩/٢٤١-٢٤٢.

(٥) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة، العلامة أبو محمد الدينوري، صاحب التصانيف، توفي سنة ٢٧٦هـ. ينظر: السير ١٣/٢٩٦، وتاريخ بغداد ١٠/١٧٠، والمنتظم ٥/١٠٢، والشذرات ٢/١٦٩.

(٦) تأويل مختلف الحديث ١٥٢ و ٢٤٨.

(٧) هو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد بن الضحاك، الإمام العلامة أبو بكر الشيباني الشهير بابن أبي عاصم، ولد سنة ٢٠٦هـ وتوفي سنة ٢٨٧هـ. ينظر: السير ١٣/٤٢٠، وتذكرة الحفاظ ٢/٦٤٠، والوافي بالوفيات ٧/٢٦٩، والشذرات ٢/١٩٥.

(٨) السنة ١/٦٠٠ وينظر: ٢/١٠٣١.

(٩) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك، الإمام أبو جعفر الطحاوي، ولد سنة ٢٣٩هـ وتوفي سنة ٣٢١هـ. ينظر: السير ١٥/٢٧٠، ووفيات الأعيان ١/٧١، والمنتظم ٦/٢٥٠، والشذرات ٢/٢٨٨.

(١٠) العقيدة الطحاوية - بشرح ابن أبي العز - ص ٥٧٢.

- ١١- أبو الحسن الأشعري^(١) رحمه الله، قال: ونؤمن بعذاب القبر، ومنكر ونكير، ومسألتهما المدفونين في قبورهم^(٢).
- ١٢- البريهاري^(٣) رحمه الله، قال: والإيمان بعذاب القبر، ومنكر ونكير^(٤).
- ١٣- الجويني^(٥) رحمه الله، قال: باب جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع، فمنها إثبات عذاب القبر، ومسألة منكر ونكير، والذي صار إليه أهل الحق إثبات ذلك^(٦).
- ١٤- الغزالي^(٧) رحمه الله، قال: الأصل الثاني: سؤال منكر ونكير، وقد وردت به الأخبار، فيجب التصديق به^(٨).
- ١٥- النسفي^(٩) رحمه الله، قال: عذاب القبر وسؤال منكر ونكير حق^(١٠).

- (١) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم، ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ، العلامة أبو الحسن الأشعري البصري، ولد سنة ٢٦٠هـ وقيل ٢٧٠هـ، وكان معتزلياً، ثم قرر مذهب ابن كلاب، ثم هداه الله للعودة إلى مذهب أهل السنة في آخر حياته، توفي سنة ٣٢٤هـ ويقال ٣٢٠هـ، ينظر: السير ٨٥/١٥، وتاريخ بغداد ٣٤٦/١١، ووفيات الأعيان ٢٨٤/٣، والشذرات ٣٠٢/٢.
- (٢) الإبانة ص ١٩، وينظر: المقالات ١٦٦/٢، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ١٦٢ و ٣٠٥.
- (٣) هو الحسن بن علي بن خلف، الشيخ العلامة أبو محمد البريهاري الفقيه شيخ الحنابلة، توفي سنة ٣٢٨هـ، ينظر: السير ٩٠/١٥، وطبقات الحنابلة ١٨/٢، والمنتظم ٣٢٣/٦، والشذرات ٣١٩/٢.
- (٤) شرح السنة ٢٥ و ٣٧.
- (٥) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله، الشيخ العلامة إمام الحرمين أبو المعالي الجويني الشافعي الأشعري، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي سنة ٤٧٨هـ، ينظر: السير ٤٦٨/١٨، ووفيات الأعيان ١٦٧/٣، وطبقات السبكي د/١٦٥، والشذرات ٣٥٨/٣.
- (٦) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ٣٧٥، وينظر: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة ص ١٤٧.
- (٧) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، الشيخ العلامة أبو حامد الغزالي الشافعي الأشعري، صاحب التصانيف، ولد سنة ٤٥٠هـ وتوفي سنة ٥٠٥هـ، ينظر: السير ٣٢٢/١٩، ووفيات الأعيان ٢١٦/٤، وطبقات السبكي ١٩١/٦، والشذرات ١٠/٤.
- (٨) إحياء علوم الدين - شرح الزبيدي - ٣٢٩/٢، وينظر: الدرّة الفاخرة ٣٣ و ٣٤.
- (٩) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن مكحول، الشيخ العلامة أبو المعين النسفي الماتريدي، ولد سنة ٤١٨هـ وتوفي سنة ٥٠٨هـ، ينظر: الجواهر المضية للقرشي ١٨٩/٢، والأعلام ٢٠١/٨، ومعجم المؤلفين ٩٤٩/٣.
- (١٠) بحر الكلام ص ٢٤٩-٢٥٠، وينظر: التمهيد ٨٨-٨٩.

- ١٦- ابن الحداد^(٦) رحمه الله، قال: ومساءلة منكر نكير حق^(٧).
- ١٧- الأصبهاني^(٨) رحمه الله، قال: فصل في الرد على من ينكر عذاب القبر ومنكراً ونكيراً^(٩).
- ١٨- الجيلاني^(١٠) رحمه الله، قال: فصل، ونؤمن بأن منكرأ ونكيرأ إلى كل أحد ينزلان سوى النبيين، فيسألانه، ويمتحنانه عما يعتقده^(١١).
- ١٩- ابن الجوزي^(١٢) رحمه الله، قال: منكر ونكير إنما يسألان عن الأصول المجملة، فيقولون: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟^(١٣).
- ٢٠- عبد الغني المقدسي^(١٤) رحمه الله، قال: وكذلك: الإيمان بمسألة منكر ونكير^(١٥).

- (١) هو عبيد الله بن الحسن بن أحمد، الشيخ العلامة أبو نعيم الحداد، ولد سنة ٦٣ هـ وتوفي سنة ٥١٧ هـ. ينظر: السير ٤٨٦/١٩، وتذكرة الحفاظ ٥٩/٤، والمتنظم ٢٤٧/٩، والشذرات ٥٦/٤.
- (٢) نقله ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٧٧.
- (٣) هو إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي بن أحمد بن طاهر، الشيخ الإمام أبو القاسم الأصبهاني، ولد سنة ٤٥٧ هـ وتوفي سنة ٥٣٥ هـ. ينظر: السير ٨٠/٢٠، وتذكرة الحفاظ ١٢٧٧/٤، والوافي بالوفيات ٢١٧/٩، والشذرات ١٠٥/٤.
- (٤) الحجة في بيان المحجة ٤٧٥/١.
- (٥) هو عبد القادر بن أبي صالح عبد الله بن جنكي دوست الجيلي، الشيخ الزاهد، أبو محمد محيي الدين الحنبلي، ولد سنة ٤٧١ هـ وقيل ٤٧٠ هـ وتوفي سنة ٥٦١ هـ. ينظر: السير ٤٣٩/٢٠، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢٩٠/١، وفوات الوفيات ٣٧٣/٢، والشذرات ١٩٨/٤.
- (٦) الغنية لطالبي طريق الحق ٣٠٦-٣٠٥/١.
- (٧) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن عبد الله، ينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق ؓ، الشيخ العلامة جمال الدين أبو الفرج الشهير بابن الجوزي الحنبلي، وكان رحمه الله مضطرباً في باب الصفات، ولد سنة ٥٠٩ هـ وتوفي سنة ٥٩٧ هـ. ينظر: السير ٣٦٥/٢١، ووفيات الأعيان ١٤٠/٣، وذيل طبقات الحنابلة ٣٩٩/١، والشذرات ٣٢٩/٤.
- (٨) صيد الخاطر ٧٦ ونقله مرعي الكرمي في أقاويل الثقات ٢١٣ وينظر: المدهش ٣٥٣.
- (٩) هو عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور بن رافع بن حسن بن جعفر، الإمام العلامة تقي الدين أبو محمد المقدسي الصالحي الحنبلي، ولد سنة ٥٤١ هـ وتوفي سنة ٦٠٠ هـ. ينظر: السير ٢٣/٢١، ٤٣٣، والبداية والنهاية ٧٣٢/١٦، وتذكرة الحفاظ ١٣٧٢/٤، والشذرات ٣٤٥/٤.
- (١٠) عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي ص ٧٦.

- ٢١- ابن الأثير^(١) رحمه الله، قال: الفصل الثاني في سؤال منكر ونكير^(٢).
- ٢٢- ابن قدامة^(٣) رحمه الله، قال: فصل في السمعيات، وذكر منها منكر ونكير^(٤).
- ٢٣- الأمدي^(٥) رحمه الله، قال: لا بد من الإشارة إلى تحقيق مذهب أهل الحق في أحكام المعاد من الحشر والنشر، ومسألة منكر ونكير وعذاب القبر^(٦)..
- ٢٤- المنذري^(٧) رحمه الله، قال: الترهيب من المرور بقبور الظالمين وديارهم ومصارعهم مع الغفلة عما أصابهم، وبعض ما جاء في عذاب القبر ونعيمه، وسؤال منكر ونكير، عليهما السلام^(٨).
- ٢٥- القرطبي^(٩) رحمه الله، قال: باب ما جاء في صفة الملكين صلوات الله عليهما، وصفة سؤالهما، وذكر اسمهما في أكثر من موضع^(١٠).
- ٢٦- ابن تيمية^(١١) رحمه الله، قال: فأما أحاديث عذاب القبر ومسألة منكر ونكير فكثيرة متواترة عن النبي ﷺ^(١٢)، وقال: كل ما أخبر به محمد ﷺ من عذاب القبر ومنكر

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) جامع الأصول في أحاديث الرسول ١٧٢/١١، وينظر: النهاية ٧٧٧/٣ و٢٤٠/٥.

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدم بن نصر، الإمام العلامة موفق الدين أبو محمد المقدسي الحنبلي الصالح، ولد سنة ٥٤١هـ وتوفي سنة ٦٢٠هـ، ينظر: السير ١٦٥/٢٢، وفوات الوفيات ٤٣٢/١، وذيل طبقات الحنابلة ١٣٣/٢، والشذرات د/٨٨.

(٤) لمعة الاعتقاد - شرح الشيخ محمد بن عثيمين - ص ٦٨.

(٥) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، العلامة سيف الدين الأمدي التغلبي، الحنبلي ثم الشافعي الأشعري، ولد سنة ٥١٥هـ وتوفي سنة ٦٣١هـ، ينظر: السير ٣٦٤/٢٢، والبداية والنهاية ٢١٤/١٧، وطبقات السبكي ٣٠٦/٨، والشذرات د/١٤٢.

(٦) غاية المرام في علم الكلام ص ٢٩٩.

(٧) هو عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله بن سلامة بن سعد، الشيخ العلامة زكي الدين أبو محمد المنذري، ولد سنة ٥٨١هـ وتوفي سنة ٦٥٦هـ، ينظر: السير ٣١٩/٢٣، والبداية والنهاية ٢٧٨/١٧، وتذكرة الحفاظ ١٤٣٦/٤، وفوات الوفيات ٣٦٦/٢.

(٨) الترغيب والترهيب ٢٦٢/٤.

(٩) تقدمت ترجمته.

(١٠) التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة ص ١١٨ و١١٩، ونقله السيوطي في الجبائك ٢٧١.

(١١) تقدمت ترجمته.

(١٢) مجموع الفتاوى ٢٨٥/٤.

ونكير وغير ذلك من أحوال القيامة... فهو حق، لأنه ممكن، وقد أخبر به الصادق، فلزم صدقه، والله الموفق^(١).

٢٧- الذهبي^(٢) رحمه الله، قال -في مقدمة كتابه "ميزان الاعتدال في نقد الرجال"-: وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة أذخرها لسؤال منكر ونكير^(٣).

٢٨- ابن القيم^(٤) رحمه الله، قال: ونحن ثبت ما ذكرناه، فأما أحاديث عذاب القبر ومسألة منكر ونكير فكثيرة متواترة عن النبي ﷺ^(٥).

٢٩- ابن كثير^(٦) رحمه الله، قال: ومن الملائكة المسمّين في الحديث منكر ونكير عليهما السلام، وقد استفاض في الأحاديث ذكرهما في سؤال القبر^(٧).

٣٠- ابن أبي العز^(٨) رحمه الله، قال: وللناس في سؤال منكر ونكير، هل هو خاص بهذه الأمة أم لا؟ ثلاثة أقوال^(٩).

٣١- السيوطي^(١٠) رحمه الله، قال: اختلف في الأطفال، هل يفتنون في قبورهم ويسألهم منكر ونكير أو لا؟^(١١).

(١) شرح العقيدة الأصبهانية ١٨ وينظر ١٩، وينظر: الفتاوى الكبرى جمع مخلوف ٦/٤٤٠ و٥٩٨. ولابن تيمية رسالة بعنوان: قاعدة في المقربين، هل يسألهم منكر ونكير؟ ذكرها ابن عبد الهادي في العقود الدرية ٥٨.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله، الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، ولد سنة ٦٧٢هـ وتوفي سنة ٧٤٨هـ. ينظر: طبقات السبكي ٥/٢١٦، والدرر الكامنة ٢/٢٢٧، والشذرات ٦/١٥٣، ومعجم المؤلفين ٢/٨٠.

(٣) ميزان الاعتدال ٢/٨، وينظر: اللسان لابن حجر ٨/٥.

(٤) تقدمت ترجمته ص: ٥.

(٥) الروح ص ٥٢.

(٦) تقدمت ترجمته ص: ٨.

(٧) البداية والنهاية ١/١٠٠ وينظر: تفسير ابن كثير ٤/٤١٣.

(٨) هو علي بن علاء الدين علي بن شمس الدين أبي عبد الله محمد بن شرف الدين أبي البركات محمد بن عز الدين أبي العز صالح بن أبي العز بن وهيب، الإمام العلامة صدر الدين أبو الحسن الدمشقي الصالحي الحنفي، ولد سنة ٧٢١هـ وتوفي سنة ٧٩٢هـ. ينظر: إنباء الغمر بأبناء العمر لابن حجر ٢/٩٥ و٣/٥٠، والشذرات ٦/٢٦٥، وهديّة العارفين للبغدادي ١/٧٢٦، ومقدمة تحقيق شرح الطحاوية ص ٦٧.

(٩) شرح العقيدة الطحاوية ص ٥٨١.

(١٠) تقدمت ترجمته.

(١١) الحاوي للفتاوى ٢/١٧٥ (الاحتفال بالأطفال) وينظر: الجبائك ٨٦، وشرح سنن ابن ماجه ١/٦٥.

٢٢- مرعي الكرمي^(١) رحمه الله، قال: فصل في سؤال الملكين، وهما منكر ونكير عليهما السلام، وهما فتانا القبر^(٢).

٢٣- السفاريني^(٣) رحمه الله، قال: الملكان اسمهما منكر ونكير، نص على ذلك الإمام أحمد^(٤).

٢٤- صديق حسن خان^(٥) رحمه الله، قال: وسؤال منكر ونكير حق^(٦).

٢٥- أبو بكر خوقير رحمه الله، قال: من ورد تعيينه باسمه المخصوص: كجبريل، وميكائيل، وإسرافيل، وعزرائيل، ومنكر، ونكير، ورضوان، ومالك، وركيب، وعتيد، فيجب الإيمان بهم تفصيلاً^(٧).

٢٦- حافظ الحكمي^(٨) رحمه الله، قال: ومن الملائكة: الموكل بفتنة القبر، وهم منكر ونكير^(٩).

٢٧- ابن قاسم^(١٠) رحمه الله، قال -في حاشيته على الدرر المضية للسفاريني-: من ذلك سؤال الملكين منكر ونكير، فيجب الإيمان به شرعاً، لثبوته عن النبي ﷺ^(١١).

(١) هو مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد بن أبي بكر بن يوسف بن أحمد، الشيخ العلامة زين الدين الكرمي المقدسي الحنبلي، وقد تأثر رحمه الله ببعض آراء الأشاعرة. توفي سنة ١٠٣٣هـ. ينظر: خلاصة الأثر ٤/٣٥٨، وهدية العارفين ٢/٤٢٦، ومعجم المؤلفين ٣/٨٤٢، ومختصر طبقات الحنابلة ٩٩.

(٢) بهجة الناظرين وآيات المستدلين ص ٤١٢.

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) لوامع الأنوار البهية ٨/٢ وينظر: لوائح الأنوار السننية ١٦٣/٢ و١٤٨، وتقدم كلام الإمام أحمد.

(٥) هو صديق بن حسن بن علي بن لطف الله القنوجي، ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي رضي الله عنهما. ولد سنة ١٢٤٨هـ وتوفي سنة ١٣٠٧هـ. ينظر: الأعلام ٧/٣٦، ومعجم المؤلفين ٣/٣٥٨، وهدية العارفين ٢/٣٨٨.

(٦) قطف النمر في بيان عقيدة أهل الأثر ص ١٣٢.

(٧) ما لا بد منه ص ٢٦، وقد تقدمت ترجمته.

(٨) هو حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، أحد علماء المملكة العربية السعودية البارزين. ولد سنة ١٣٤٢هـ وتوفي سنة ١٣٧٧هـ. ينظر: الأعلام ٢/١٥٩، ومعجم المؤلفين ١/٥١٩.

(٩) أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة ص ٧٩.

(١٠) هو عبد الرحمن بن محمد بن قاسم من آل عاصم. ولد سنة ١٣١٩هـ وتوفي سنة ١٣٩٢هـ. ينظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون للشيخ ابن بسام ٣/٢٠٢.

(١١) حاشية الدرر المضية ص ٧٤.

وغير هؤلاء من علماء أهل السنة وغيرهم^(١).

* * *

(١) ينظر: شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين ٣٢٠، والتبصير في معالم الدين للطبري ٢١٢، والإبانة الصغرى لابن بطة ٢٤٠، واعتقاد أئمة الحديث للاسماعيلي ٧٠، والتمهيد لابن عبد البر ٤٧/٢٢، والاستذكار له ٤٢٢/٢، ونوادر الأصول للحكيم الترمذي ٢٢٦/٣، والمواقف للإيجي ٥١٦/٣، والعاقبة في ذكر الموت لعبد الحق ١٠٣ و٨٣ و٢٤٦ و٢٥٢ والتذكرة في الوعظ للقرشي ٣٤، وعمدة القاري للعيبي ٩٧/٢ و٩٨ و٨ و٢٠٠/١٩ و١٩/١٩ و٥/٢٣ و٣١/٢٥ والفتح ٢٣٧/٣ وشرح الكرمانى للبخارى (الكواكب الدراري) ١٤٦/٧ ومفردات القرآن للأصبهاني ٥٢٦، والتبصير في الدين لاسفراييني ١٧٦، والتعرف لمذاهب أهل التصوف للكلاباذي ٢٥٧، وتحفة الأحوزي ٤/١٢٥ و٩/٢٦٠ وعون المعبود ١٢٨/٧ والفتاوى الحديثية للهيتمي ٤٦ و٤٨، وشرح العقائد النسفية للفتازاني ١٣٣، ونيل الأوطار للشوكاني ٢٩/٨ والقول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد له ٩٦ وكفاية الطالب الرباني ١/٢٠٠ والعين والأثر في عقائد أهل الأثر لابن عبد الباقي الحنبلي ٤٥ وشرح الصاوي على جوهره التوحيد ٣٦٩ والمستطرف للإبشيهي ١٧/١ والنشر الطيب ١١٣/٢ و١١٧ والآيات البيئات لنعمان الألوسي ٨٠ وغيرها.

المبحث الثالث:

سبب التسمية بمنكر ونكير، والرد على المخالفين في إنكارهم الاسم:
المطلب الأول : سبب التسمية بمنكر ونكير .

ذكر بعض العلماء أن فتاني القبر سُمياً منكرًا ونكيرًا؛ لأن خلقهما لا يشبه خلق
الآدميين. ولا خلق الملائكة. ولا خلق البهائم. ولا خلق الهوام. بل هما خلق بديع. وليس
في خلقهما أنس للناظرين إليهما. جعلهما الله تكرمة للمؤمنين تثبيتاً وتبصرة، وهتكاً
لستر المنافق في البرزخ من قبل أن يبعث حتى يحل عليه العذاب^(١).

قال العلامة السيوطي - بعد ذكره ما سبق - : وهذا يدل على أن الاسم منكر بفتح
الكاف. وهو المجزوم به في القاموس^(٢). وذكر ابن يونس^(٣) من أصحابنا الشافعية أن
اسم ملكي المؤمن مبشر وبشير^(٤).

وقال الحافظ ابن حجر: وذكر بعض الفقهاء أن اسم اللذين يسألان المذنب منكر
ونكير. وأن اسم اللذين يسألان المطيع مبشر وبشير^(٥).

وأما التسمية بمبشر وبشير فقد قال السيوطي: إنه لم يقف على أثر في ذلك وارد
عن النبي ﷺ^(٦).

قال العلامة السفاريني: قلت: وهذا يحتاج إلى دليل ماثور. وأتى به. فإنه ليس في
الأحاديث سوى منكر ونكير^(٧).

(١) نواذر الأصول للحكيم الترمذي ص ٣٢٣. ولا يناقض ذلك ما تقرر من أن منكر ونكير يفتنان الناس؛ لأن
الفتنة هي الابتلاء والاختبار كما قال تعالى ﴿ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا ﴾ [طه: ٤٠] أي بلوناك. وقال تعالى ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ [العنكبوت: ٢] أي امتحناهم.

(٢) القاموس المحيط للفيروزآبادي ص ٦٢٧ مادة "نكر".

(٣) هو عبد الرحيم بن محمد بن محمد بن يونس بن ربيعة الموصلية. الشيخ العلامة تاج الدين أبو القاسم
الشافعية. ولد سنة ٥٥٨ هـ وتوفي سنة ٦٧١ هـ. ينظر: طبقات السبكي ١٩١٧/٨. والبداية والنهاية ٥٠٩/١٧.
وتذكرة الحفاظ ١٤٦٣/٤. والوافي بالوفيات ٣٩١/١٨.

(٤) شرح الصدور ص ١٤٣ وينظر: اللوائح ١٤٨/٢. وشرح الماتريدي للفقه الأكبر ٦٦-٦٧. والبهجة لمرعي
٤١٦. وحاشية العدوي على كفاية الطالب الرياني ٢٠٠/١-٢٠١.

(٥) فتح الباري ٢٣٧/٣ وينظر: شرح الزرقاني على التمهيد ٥٢٩/١. تحفة الأحوزي ٤/١٥٥.

(٦) التثبيت بشرح الصنعاني - جمع الشتيت - ١٣٥.

(٧) لوائح الأنوار السننية ١٤٩/٢. وبنحوه قال الوزاني في النشر الطيب ١١٧/٢.

وقد ذكر العلامة عبد العزيز الرشيد^(١) اسم مبشر وبشير، ثم صوّب أن الاسم منكر ونكير فقط^(٢).

المطلب الثاني : الرد على المخالفين في إنكارهم اسم منكر ونكير .

ومع صحة النصوص في إثبات اسمي منكر ونكير، وتواترها، إلا أن بعض المخالفين أنكروا التسمية لهذين الملكين^(٣). فقد قال البلخي^(٤) والجبائيان^(٥) وغيرهم من المعتزلة: لا يجوز تسمية ملائكة الله تعالى بمنكر ونكير، وإنما المنكر ما يبدو من تلجلجه -أي الميت- إذا سئل، والنكير تفرغ الملكين له^(٦).

وممن أنكروا منكرًا ونكيرًا أيضاً: بشر المريسي^{(٧)،(٨)}، وضار بن عمرو^{(٩)،(١٠)}.

(١) هو عبد العزيز بن ناصر بن عبد الله بن رشيد، الشيخ العلامة، ولد سنة ١٢٢٣هـ وتوفي سنة ٤٠٨هـ. ينظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون ٥٣٧/٣.

(٢) التنبيهات السننية على العقيدة الواسطية ص ٢٢٤.

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ٤٧٢/١.

(٤) هو عبد الله بن أحمد بن محمود، أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي، شيخ المعتزلة في وقته، توفي سنة ٣٢٩هـ. ينظر: السير ٣١٤/١٤، وتاريخ بغداد ٣٨٤/٩، والمنتظم ٢٣٨/٦، والشذرات ٢٨٧/٢.

(٥) هما الأب: محمد بن عبد الوهاب البصري أبو علي الجبائي شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف، توفي بالبصرة سنة ٢٠٣هـ، وإليه تنسب فرقة الجبائية، والابن عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، أبو هاشم المتكلم المشهور، توفي سنة ٣٢١هـ وإليه تنسب فرقة البهشمية. ينظر في ترجمة الأب: السير ١٨٣/١٤، ووفيات الأعيان ٢٦٧/٤، والعبر ١٢٥/٢، والشذرات ٢٤١/٢، وفي ترجمة الابن: الفرق بين الفرق للبغدادي ١٦٩، والملل والنحل للشهرستاني ٧٨/١.

(٦) الروح لابن القيم ص ٥٨. وينظر: المواقف للإيجي ٥١٨/٣، شرح العقائد النسفية ١٢٣.

(٧) هو بشر بن غياث بن أبي كريمه، أبو عبد الرحمن المريسي الجهمي، كان أبوه يهودياً، توفي سنة ٢١٨هـ. ينظر: السير ١٩٩/١٠، وتاريخ بغداد ٥٦٧/٥، ووفيات الأعيان ٢٧٧/١، والشذرات ٤٤/٢.

(٨) ينظر: تاريخ بغداد ٣٤٧/٣.

(٩) هو وضار بن عمرو، أحد رؤوس المعتزلة، وإليه تنسب فرقة الضارية، كان يقول: يمكن أن يكون جميع الأمة في الباطن كفاراً، لجواز ذلك على كل فرد منهم، وكان ينكر وجود الجنة والنار، وينكر عذاب القبر، وقد شهد الإمام أحمد عليه عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن، فأمر بضرب عنقه فهرب، توفي زمن الرشيد، ولم أقف على سنة وفاته تحديداً، ينظر: السير ٥٤٤/١٠، والميزان ٢٣٨/٢، والفرق بين الفرق ٢٠١.

(١٠) ينظر: فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار ٢٠٢، الفصل لابن حزم ٥٤٥/٤-٥٦، أصول الدين للبغدادي ٢٤٥.

والجهمية^(١) كذلك ممن ينكرون منكر ونكير.

قال عبد الرحمن بن الضحاك البعلبكي^(٢):

حدثت بهذا^(٣) رجلاً من أهل العراق من الجهمية، فقال: نحن ننكر اثنين جئتنا

بأربعة!^(٤)

قال الملطي^(٥): وأنكر جهم عذاب القبر ومنكراً ونكيراً^(٦).

والنجارية^(٧) كذلك ينكرون منكراً ونكيراً^(٨).

(١) هي إحدى الفرق الكلامية المنتسبة إلى الإسلام، منسوبة إلى الجهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز الراشبي المقتول سنة ١٢٨هـ. أخذ مقالاته عن الجعد ابن درهم، وأخذها بن درهم عن أبان بن سميعان اليهودي. ويقسم العلماء الجهمية إلى درجات ثلاث: ١- الجهمية الغالية نفاة الأسماء والصفات عن الله تعالى. ٢- المعتزلة الذين يقرون بأسماء الله، لكنهم ينفون الصفات. ٣- بعض الفرق الكلامية كالكلابية والأشاعرة الذين أثبتوا الأسماء وسبغ صفات فقط. ويؤولون ما عداها. وتتلخص آراء الجهمية في إنكار الأسماء والصفات، وأنها من قبيل المجاز، والقول بالإرجاء الغالي في الإيمان. وأن القرآن مخلوق، والجبر، ونفي الرؤية لله وعذاب القبر والصراط والميزان وغيرها من السمعيات.

والمعتزلة يوافقون الجهمية في بعض البدع كالقول بخلق القرآن، ونفي الرؤية، وبعض السمعيات، ونفي الصفات، وبخالفونهم في بعض البدع مثل الجبر في أفعال العباد وغيره. ينظر: الفصل ٢/٣ و ٢٠٤/٤. والمقالات ١/٢٧٩. والملل والنحل ١٠٩. والفرق بين الفرق ١٩٩. وتاريخ الجهمية والمعتزلة للفاصمي ص ٦. وللمعتزلة أصول خمسة من اعتقدها عندهم فهو معتزلي: التوحيد، وعنوا به نفي الصفات، والعدل، وعنوا به نفي القدر، والمنزلة بين المنزلتين، وهو الخلاف في حكم مرتكب الكبيرة، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ينظر: الملل والنحل ٥٠، الفرق بين والفرق ١١٤، والتبصير في الدين للإسفرائيني ٦٦. والمقالات ٢/٣١٧.

(٢) لم أقف على ترجمته، لكن في التدوين للرافعي ٣/٤٦٦ ما يفيد أنه أحد شيوخ الإمام محمد بن إدريس أبي حاتم الرازي.

(٣) أي بحديث ضمرة: "فتانو القبر أربعة: منكر، ونكير، وناكور، وسيدهم رومان". وقد تقدم بيان حاله.

(٤) التدوين في أخبار قزوين للرافعي ٣/٣٤٦-٣٤٧.

(٥) هو محمد بن أحمد بن عبد الرحمن. الشيخ المقرئ أبو الحسين الملطي الشافعي، توفي سنة ٣٧٧هـ. ينظر: معرفة القراء الكبار للذهبي ١/٣٤٣، وطبقات السبكي ٣/٧٧، وغاية النهاية لابن الجزري ٢/٦٧.

ومعجم المؤلفين ٣/٧٢، والأعلام ٦/٢٠٢.

(٦) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ١٢٤.

(٧) أتباع الحسين بن محمد بن عبد الله النجار. أحد كبار المتكلمين من الجهمية. وهم قدرية في باب القدر، كان له مناظرة مع النظام، فأغضب النظام، فرفسه، فيقال مات منها بعد تعطل في حدود سنة ٢٣٠هـ. ينظر: السير: ١٠/٥٤٤ د. والفرق بين الفرق ١٩١-١٩٢. والملل والنحل ٨٨. والمقالات ١/٢٨٣.

(٨) ينظر: بحر الكلام للنسفي ٢٤٩.

وللكرامية^(١) قول غريب شاذ في هذه القضية، حكاه البغدادي^(٢) بقوله: زعموا أن منكرأ ونكيرأ هما الملكان اللذان وكّلا بكل إنسان في حياته.. وقال أصحابنا: إنهما ملكان غير الحفيظين على كل إنسان^(٣).

وبعض المعتزلة والجهمية لا يقتصر على إنكار منكر ونكير فقط، بل ينكر عذاب القبر جملة وتفصيلاً، قال القاضي عبد الجبار^(٤): وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال^(٥). وقرر الأشعري أن المعتزلة وبعض الفرق نفوا عذاب القبر^(٦).

والمعتزلة ليسوا كلهم على نفي عذاب القبر، ففيهم من يثبته، كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله^(٧).

بل إن في المبتدعة من أنكر وجود الملائكة أساساً بالأوصاف التي ورد ذكرها في الكتاب والسنة - كما تقدم بيانه -^(٨).

"المعتزلة لا يؤمنون بما يحدث في القبر، لأنهم عقلانيون، وهم الذين بينون الأمور على عقولهم، ويسمون أدلة الشرع ظنية، فأما أدلة العقل عندهم فهي يقينية، فهكذا يقولون، وهؤلاء هم العقلانيون، وهم المعتزلة ومن سار على نهجهم من العقلانيين في هذه العصور"^(٩).

(١) أتباع محمد بن كرام السجستاني ت ٢٥٥ هـ. كان يقول: الإيمان هو النطق باللسان، وأن الباري جسم لا كالأجسام. وقد سجن بسبب بدعته، ثم نفي. ينظر: السير ١١/٥٢٣، والملل والنحل ١٠٨. والوافي بالوفيات ٤/٣٧٥، واللسان ٥/٣٥٣.

(٢) هو عبد القاهر بن طاهر، الشيخ العلامة أبو منصور البغدادي الشافعي، توفي سنة ٤٢٩ هـ، ينظر: السير ١٧/٥٧٢، ووفيات الأعيان ٣/٢٠٣، وطبقات السبكي ٥/١٣٦، وهدية العارفين ١/٦٠٦.

(٣) أصول الدين ٢٤٦.

(٤) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، القاضي شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمداني الشافعي، توفي سنة ٤١٥ هـ، ينظر: السير ١٧/٢٤٤، وتاريخ بغداد ١١/١١٣، وطبقات السبكي ٥/٩٧.

ولسان الميزان ٣/٣٨٦، والشذرات ٣/٢٠٢.

(٥) فضل الاعتزال ٢٠٢.

(٦) مقالات الإسلاميين ٢/١١٦، وينظر: الغنية للجيلاني ١/٣٠٥.

(٧) شرح الأصفهانية ٨٦.

(٨) ينظر: التمهيد: معتقد أهل السنة في الملائكة بإيجاز.

(٩) من كلام الشيخ صالح الفوزان في كتابه: "التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية" ص ١٩٦.

وقول هؤلاء مردود عليهم، كيف وقد ورد بإثبات ذلك النصوص الشرعية الثابتة، فيجب التصديق بها والعمل بمقتضاها^(١).

وقد صح - كما تقدم - في النصوص منكر ونكير، وثبت الاسم عن بعض الصحابة، وتضافرت أقوال التابعين والأئمة على إثباته، فلا مجال للعقل أو الاجتهاد في ذلك، فيجب الإيمان بهم، ولا يتم إيمان المسلم إلا بالإيمان بهم، والإيمان بالملائكة - كما تقدم - أحد أركان الإيمان، فيجب الإيمان تفصيلاً في الملائكة الذين صحّ فيهم الخبر.

وإنكار الجهمية لذلك ضلال عظيم، وتجروء على النصوص الشرعية، وإعراض عن أقوال المصطفى ﷺ، وهذا منهج الجهمية في تقديم الآراء المذمومة على أقوال النبي ﷺ، قال الملطي: وقد أخبرنا بأمر منكر ونكير، فمن أولى أن يتبع؟ النبي ﷺ أم جهم؟... وفيما يخبر عن منكر ونكير قوله تعالى: ﴿يُتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾^(٢) ثم ساق قول المصطفى ﷺ لعمر: "كيف بك يا عمر وبفتاني القبر؟"^(٣).

ولا شك أن القول بإنكار منكر ونكير جهل عظيم، وسفه كبير، قال السفاريني - بعد حكايته قول المعتزلة في إنكار اسمي منكر ونكير - : قلت فلماذا قال الناظم^(٤): (ولا تنكرن) ووصف المنكر لذلك بالجهل... ثم قال: ففي كلام الناظم تنبيه وإشارة إلى ذم من أنكر أمر منكر ونكير.. وأن إنكار ذلك جهل وسفه، لثبوته عن المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، مع عدم استحالة ذلك عقلاً، وأنكرت الملاحدة والزنادقة عذاب القبر وزيقه وسعته، وكونه حفرة من حفر النار، أو روضة من رياض الجنة، وأنكروا جلوس الميت في قبره، قالوا: وقد وضعنا على صدر الميت زُبُقاً، ثم كشفنا عليه فوجدناه بحاله.

(١) ينظر: إتحاف السادة المتقين للزبيدي ٢/٢٣٩.

(٢) سورة إبراهيم ٢٧.

(٣) التنبيه والرّد ص ١٢٤ وحديث عمر تقدم تخريجه، والكلام عليه.

(٤) هو عبد الله بن سليمان بن الأشعث، الشيخ العلامة أبو بكر بن أبي داود ابن صاحب السنن، ولد سنة ٢٣٠هـ وتوفي سنة ٣١٦هـ. وهو صاحب القصيدة الحائية في عقيدة أهل الآثار السلفية التي شرحها العلامة السفاريني في لوائح الأنوار السننية، ينظر في ترجمته: السير ١٣/٢٢١، وتاريخ بغداد ٩/٤٦٤، وطبقات الحنابلة ٢/٥١، ووفيات الأعيان ٢/٤٠٤، والشذرات ٢/٢٧٢.

قالوا: ولم نجد فيه ملائكة يضربون الموتى بمطارق الحديد، ولا حياتٍ ولا عقاربَ، ولا نيراناً، وأجلبوا من مثل هذه الوسواس والترهات، والتشكيكات، وقال إخوانهم من أهل البدع والضلال والإفك والاعتزال: كل حديث يخالف مقتضى العقول تقطع بتخطئة ناقله، وأكثر أهل الاعتزال والبدع والضلال من مثل هذا الهذيان والزور والبهتان، وقد تصدى لرد مقالاتهم وكشف ضلالاتهم أئمة الدين العلماء المحققين والفضلاء المدققين، وأقاموا الحجج والبراهين على قمع المفترين وقلع عين الشاكين، منهم المحقق ابن القيم في كتاب "الروح"، فأجاب عن شبههم بعدة أجوبة، منها: أن الرسل -عليهم الصلاة والسلام- لم تخبر بما تحيله العقول، بل أخبرهم قسماً: أحدهما ما يشهد العقل والفطرة السليمة به، والثاني: ما لا تدركه العقول بمجرد ما، كالغيوب التي أخبروا بها عن تفاصيل البرزخ، واليوم الآخر، والثواب والعقاب، فلا يكون خبرهم محالاً في العقول أصلاً، فتأتي الأنبياء -عليهم السلام- بمحارات العقول لا بمحالاتها، فكل ما يظن أن العقل يحيله فلا يخلو من أحد أمرين: إما خطأ في النقل، أو خبل في العقل، فتكون شبهة خيالية ظن صاحبها أنها أمر عقلي صريح، والحال أنها خيال وهمي غير صحيح، ومنها: أن الله تعالى جعل الدور ثلاثاً: دار الدنيا، ودار البرزخ، ودار القرار، وجعل لكل دار أحكاماً تختص بها، وركب هذا الإنسان من بدن ونفس، وجعل أحكام الدنيا على الأبدان، والأرواح تبع لها، ولهذا جعلت أحكام الشريعة مرتبة على ما يظهر من حركات الإنسان والجوارح، وإن أضمرت النفوس خلافه، فالعقوبات الدنيوية تقع على البدن الظاهر، وتتألم الروح بالتبعية، وجعلت أحكام البرزخ على الأرواح، والأبدان تبع لها، فكما تبعت الأرواح الأبدان في أحكام الدنيا فتألمت بألمها، والتذت براحتها ولذاتها، وكانت الأبدان هي المباشرة لأسباب النعيم والعذاب، فكذا تبعت الأبدان الأرواح في نعيمها وعذابها، وكان العذاب والنعيم على الروح ولها بالأصالة، والأبدان تابعة للأرواح في ذلك عكس دار الدنيا، فإذا كان يوم حشر الأجساد وقيام الناس من قبورهم لدار القرار والمعاد صار الحكم من النعيم والعذاب وغيرهما على الأرواح والأجساد بادياً ظاهراً أصلاً، فما أخبر به الرسول من عذاب القبر ونييمه من هذا القبيل، فإذا ظهر للفهم السليم طابق العقل المستقيم.

فالنار التي في القبر ليست من جنس نار الدنيا، فيشاهدها من شاهد نار الدنيا، وإنما هي من نار الآخرة، فهي وإن كانت أشد من نار الدنيا إلا أن شدتها على من هي له وعليه دون من مسّها من أهل الدنيا، بل ربما دفن الميتان في قبر واحد، فيكون أحدهما في روضة وتعيم، والآخر في حفرة وعذاب أليم، وفي قدرة الحكيم المالك أعظم وأعجب من ذلك، وإن كان الضالون لا يشعرون حتى أنه تعالى يحدث في هذه الدار ما يدل على ذلك.

والحق - جلّ شأنه - حجب ابن آدم عن كثير مما يحدث في الأرض، فكان جبريل يدارس النبي ﷺ القرآن، والحاضرون لا يسمعون، وكيف يستنكر من عرف الله، وأقر بقدرته أن يحدث حوادث يصرف عنها أبصار خلقه وأسماعه حكمة منه ورحمة به، لأنهم لا يطيقون رؤيتها وسماعها؟ فالعبد أضعف بصرًا وسمعًا من أن يثبت لمشاهدة عذاب القبر.

وسر المسألة أن توسعة القبر وضيقة وإضاءته وخضرتة وناره وحياته وعقاربه ليس من جنس المعهود في هذا العالم، والحاصل أن كل ما أخبر به الصادق المصدوق وجب الإيمان به، وقد تواتر عنه ذلك ولم تحله العقول، بل هو داخل في حيز الإمكان، وما كان كذلك فإنكاره إلحاد^(١).

وليس المقام مقام الرد على من ينكر عذاب القبر وأحواله، وبيان بطلان معتقدتهم، فهذا بحث آخر، وإنما المراد هنا الرد على من أنكر التسمية بمنكر ونكير، ولا شك أن المنكر لعذاب القبر وأحواله منكرٌ لمنكر ونكير من باب أولى.

وأما قول الكرامية: إن منكرًا ونكيرًا هما الملكان اللذان وكلًا بالإنسان في حياته، فهو قول غريب مبتدع، فالملائكة الموكلون بكل إنسان في حياته هم الكتبة، منهم الحفظة لبني آدم، ومنهم غير ذلك، فالكتبة هم الملائكة الذين يكتبون ما يصدر عن العباد. قال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿٢﴾﴾ وقال ﷺ: ﴿أَمْ تَحْسَبُونَ أَنَا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴿٣﴾﴾ وقال ﷺ: "إذا كان يوم الجمعة

(١) لوائح الأنوار السننية ١٥٩/٢-١٦٣ وكلام ابن القيم في كتابه "الروح" ص ٨٦

(٢) سورة الانفطار ١٠-١١.

(٣) سورة الزخرف ٨٠.

وقفت الملائكة على باب المسجد يكتبون الأول فالأول..^(١) وعن رفاعة بن رافع الزرقي **ﷺ** قال: كنا يوماً نصلي وراء النبي **ﷺ**، فلما رفع رأسه من الركعة قال: "سمع الله لمن حمده" قال رجل ورائه: ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، فلما انصرف قال: "من المتكلم؟" قال: أنا. قال: "رأيت بضعة وثلاثين ملكاً يبتدرونها أيهم يكتبها أولاً"^(٢).

"والحفظة هم ملائكة موكلون بالإنسان يحفظونه، ويحوظونه مما يضره، وهم - كما دلت النصوص - غير الكتبة، فللكتبة مهمة خاصة، وهي الكتابة، وللحفظة مهمة خاصة، وهي الحفظ، وهم غير ملازمين للإنسان ملازمة الكتبة، بل يتعاقبون عليه، ويخلف بعضهم بعضاً عليه.

وقد دلت النصوص الكثيرة من القرآن والسنة على ذلك، من ذلك قوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾،^(٣) وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾^(٤).

وهؤلاء الحفظة هم - والله أعلم - الذين يتعاقبون فينا في صلاة الفجر وصلاة العصر، ويخلف بعضهم بعضاً في حماية بني آدم، كما جاء ذلك في حديث أبي هريرة **ﷺ** قال: قال رسول الله **ﷺ**: "يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم - وهو أعلم بهم - كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون"^(٥).

وبهذا نكون قد أتينا إلى ختام هذا البحث، نسأل الله الثبات على السنة، والعصمة من البدع، والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

(١) صحيح البخاري رقم ٩٢٩ و٣٢١١ وصحيح مسلم ٨٥٠ عن أبي هريرة.

(٢) صحيح البخاري ٧٩٩.

(٣) سورة الرعد ١١.

(٤) سورة الأنعام ٦١.

(٥) صحيح البخاري ٢٥٥، صحيح مسلم ٦٢٢، وما بين هلالين من كتاب: معتقد فرق المسلمين، للعقيل

ص ١٧٩-١٨٠.

أبرز نتائج البحث

- ١- أهمية العناية ببحث مسائل البرزخ وما يتعلق بها بشكل خاص، ومسائل الغيبيات وأمور الآخرة بشكل عام.
- ٢- وجوب الإيمان بالملائكة، وبما ورد من أوصافهم ومراتبهم وأعمالهم ونحو ذلك، وأنه لا يتم إيمان العبد إلا بالإيمان بهم .
- ٣- ثبوت أسماء بعض الملائكة. وهم: جبريل الموكل بالوحي وبغيره، وميكائيل، وهو موكل بالقطر والنبات، وإسرافيل، واشتهر عند كثير من العلماء نسبة النفخ في الصور إليه، ولم يدل على ذلك حديث ثابت. ومالك خازن النار، وهاروت وماروت، ومنكر ونكير.
- ٤- ورد ذكر أوصاف لبعض الملائكة وغيرهم، وقد جعلها بعض العلماء أسماء لهم. والأظهر أنها أوصاف لأسماء، مثل: رقيب، وعتيد، وقعيد، والسكينة.
- ٥- رويت بعض الأحاديث والآثار في تسمية بعض الملائكة بأسماء خاصة، وهي لا تصح مثل: رضوان، وعزرائيل، وإسماعيل، والرعد، وعمارة، وشمخائيل، والسجل، وروفييل، وذو النورين، وذو القرنين، والديك، وميطاطروش، وصدلقين، ورميائيل، ودومة، وزرافيل، وشراهيل، وهراهيل، وارتيايل، ورباقيل، والتيار، وناكور، ورومان .
- ٦- وردت أحاديث في إثبات تسمية فتاني القبور منكرأ ونكيرأ عن أبي هريرة، وابن عباس، وعمر، والبراء بن عازب، ومعاذ، وعائشة، وتميم الداري، وجريز البجلي، رضوان الله عليهم أجمعين. وهذه الأحاديث بمجموع الطرق والشواهد ترتقي إلى درجة الصحيح لغيره.
- ٧- أكد العلماء ثبوت أحاديث منكر ونكير وتواترها.
- ٨- جاء إثبات اسم منكر ونكير في كلام كثير من الصحابة، رضوان الله عليهم، وكبار التابعين، وكبار أئمة أهل السنة قديماً وحديثاً.
- ٩- علل بعض العلماء التسمية بمنكر ونكير بأمور اجتهادية. والله أعلم .

١٠- ذكر بعض الفقهاء أن اسم الملكين اللذين يسألان المطيع مبشر وبشير، ولا يدل على ذلك دليل.

١١- أنكر بعض المبتدعة كـ بعض المعتزلة والجهمية قديماً، وبعض العقلايين حديثاً، اسمي منكر ونكير، وليس لهم أي دليل شرعي يعتمدون عليه في زعمهم هذا، وإنما عمدتهم تحكيم العقل الفاسد، وتقديمه على النصوص الشرعية، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

* * *

فهرس المصادر والمراجع:

- ١- الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير. للجورقاني، تصحيح عبد الرحمن الفريوائي، المطبعة السلفية، بنارس، الهند، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٢- الإبانة عن أصول الديانة، للأشعري، دائرة المعارف العثمانية بالهند، ط٣، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م. ط. أخرى تحقيق فوقية حسين محمود. دار الأنصار بالقاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
- ٣- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، للزبيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- ٤- الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي، مطبعة حجازي، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٦٨هـ-١٩٤٨م.
- ٥- إثبات تسمية الملكين اللذين يفتنان الميت في قبره بمنكر ونكير. مقال صغير في حدود (٧) صفحات. د. خالد بن قاسم الرادي، ملتقى العقيدة والمذاهب المعاصرة.
- ٦- إثبات عذاب القبر، للبيهقي، تحقيق شرف محمود القضاة، دار الفرقان بالأردن، ط٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٧- اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، تحقيق د. عواد المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
- ٨- أحكام الجنائز وبعدها، للألباني، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م.
- ٩- أحكام القرآن، لابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.
- ١٠- اختصار علوم الحديث، لابن كثير، مطبوع مع الباعث الحثيث، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٣٩٩هـ.
- ١١- الإرشاد إلى سبيل الرشاد، لابن أبي موسى، تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ١٢- الإرشاد، للجويني، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م. مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد.
- ١٣- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، د. صالح الفوزان، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ١٤١٠هـ. ط أخرى بدار ابن الجوزي، الدمام، ط٧، ١٤٢٢هـ.

- ١٤- الاستذكار، لابن عبد البر، تحقيق سالم محمد عطا، ومحمد علي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
- ١٥- أسباب النزول للواحي، مكتبة الدعوة بالقاهرة، مصورة عن طبعة هندية بالقاهرة عام ١٣١٦هـ.
- ١٦- أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ١٧- الإصابة في تمييز أسماء الصحابة، لابن حجر، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، مطبعة مصطفى محمد ١٣٥٨هـ- ١٩٣٩م. ط. أخرى عناية حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، د.ت.
- ١٨- أصول الإيمان، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، طبع ضمن مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، بمناسبة أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب.
- ١٩- أصول الدين للبغدادي، أستنبول، مطبعة الدولة، ط١، ١٣٤٦هـ- ١٩٢٨م.
- ٢٠- أصول السنة، لابن أبي زيمين، تحقيق عبد الله محمد البخاري، نشر مكتبة الغرباء الأثرية بالمدينة المنورة، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٢١- الأضداد، لابن الأبناري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، ١٩٦٠م.
- ٢٢- اعتقاد أئمة الحديث، للأسماعيلي، تحقيق د. محمد الخميس، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.
- ٢٣- الاعتقاد، للبيهقي، تصحيح أحمد محمد مرسي، ١٣٨٠هـ- ١٩٦١م. ط. أخرى عناية أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
- ٢٤- أعلام السنة المنشورة، للشيخ حافظ الحكمي، تحقيق ودراسة أحمد مدخلي، مكتبة الرشد، الرياض، ط٣، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.
- ٢٥- الأعلام، للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٨٤م.
- ٢٦- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، لابن القيم، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت.
- ٢٧- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات، لمرعي الكرمي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م.
- ٢٨- إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، تحقيق د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

- ٢٩- الإمتاع بالأربعين المتبينة بشرط السماع. لابن حجر. مخطوط بمكتبة الأوقاف العامة ببغداد (د/٢٣١٧٤) مجاميع.
- ٣٠- إنباء الغمر بأبناء العمر. لابن حجر. طبع بمراقبة محمد عبد المعين خان. مطبعة مجلس دائرة العثمانية. حيدرآباد. الهند. ط١. ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.
- ٣١- أهوال القبور. لابن رجب. تحقيق الداني منير الزهوي. مطبعة المكتبة العصرية. بيروت. ١٤٢٣هـ.
- ٣٢- الآيات البيئات. للنعمان الأوسلي. كتاب محمّل من الأنترنت.
- ٣٣- إيضاح المكنون. ذيل كشف الظنون. لإسماعيل باشا. دار إحياء التراث العربي. بيروت. د.ت.
- ٣٤- الإيمان بكتابة الأعمال وأثره في سلوك الإنسان واستقامته. د. سعود العنقري. بحوث ضمن مجلة الدرعية. عدد ١٨ و١٩ عام ١٤٢٣هـ.
- ٣٥- بحر الكلام. للنسفي. دراسة وتعليق ولي الدين الفرفور. مكتبة دار الفرفور. دمشق. ط٢. ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
- ٣٦- البداية والنهاية. لابن كثير. تحقيق د. عبد الله التركي. هجر للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ط١. ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
- ٣٧- البدر الطالع. بمحاسن من بعد القرن السابع. للشوكاني. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. د.ت.
- ٣٨- البذور السافرة. في أمور الآخرة. للسيوطي. تخريج أبو محمد المصري. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. ط١. ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
- ٣٩- البعث. لابن أبي داود. تحقيق أبي إسحاق الجويني. دار الكتاب العربي. بيروت. ط١. ١٤٠٨هـ.
- ٤٠- بغية الوعاة. في طبقات اللغويين والنحاة. للسيوطي. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مطبعة عيسى البابي الحلبي. مصر. ١٣٨٤هـ- ١٩٦٥م.
- ٤١- بهجة الناظرين. وآيات المستدلين. لمرعي الكرمي. تحقيق أبو بكر خليل الموصلي. رسالة دكتوراة بالجامعة الإسلامية. المدينة المنورة. كلية الدعوة وأصول الدين ١٤١١هـ.
- ٤٢- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير. للذهبي. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط٢. ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.
- ٤٣- تاريخ بغداد. للخطيب البغدادي. المكتبة السلفية. المدينة المنورة. د.ت.
- ٤٤- تاريخ الجهمية والمعتزلة. لجمال الدين القاسمي. مطبعة المنار. مصر. ط١. ١٣٣١هـ.

- ٤٥- تاريخ ابن عساكر (تاريخ مدينة دمشق) تحقيق محب الدين العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.
- ٤٦- التاريخ الكبير، للبخاري، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط١، ١٣٦١هـ.
- ٤٧- تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، تحقيق عبد القادر عطا، مطبعة حسان بالقاهرة، دار الكتب الإسلامية، ط١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- ٤٨- التبصير في الدين، للأسفراييني، تعليق محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، ١٣٥٩هـ- ١٩٤٠م.
- ٤٩- تبين كذب المفتري، فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر، تعليق محمد زاهد الكوثري، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١١هـ.
- ٥٠- تحفة الأحوزي، شرح جامع الترمذي، للمباركفوري، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- ٥١- تخريج الأحاديث والاثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، للزيلعي، عناية سلطان الطيبيشي، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
- ٥٢- تدريب الراوي، شرح تقريب النواوي، للسيوطي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب الحديثة بمصر، ط٢، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٦م.
- ٥٣- التدوين في أخبار قزوين، للرافعي، تحقيق عزيز الله العطاردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ٥٤- تذكرة الحفاظ، للذهبي، وضع حواشيه زكريا عميرات، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
- ٥٥- التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، للقرطبي، تحقيق فواز زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.
- ٥٦- الترغيب والترهيب، للأصفهاني، محمل من الأنترنت.
- ٥٧- الترغيب والترهيب، للمنذري، تحقيق مجموعة محققين، دار ابن كثير بدمشق ودار الكلم الطيب بدمشق ومؤسسة علوم القرآن بعجمان، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.
- ٥٨- التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، تقديم عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الإيمان، دمشق، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.
- ٥٩- التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية، د. صالح الفوزان، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.



- ٦٠- تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان) منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، د.ت.
- ٦١- تفسير ابن أبي حاتم. تحقيق أحمد العماري وحكمت ياسين. مكتبة الدار بالمدينة المنورة. دار طبية بالرياض. دار ابن القيم بالدمام. ط. ١. ١٤٠٨هـ.
- ٦٢- تفسير البغوي (معالم التنزيل) تحقيق مجموعة محققين. دار طبية للنشر والتوزيع. الرياض. ط. ٣. ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٦٣- تفسير ابن الجوزي (زاد المسير) تقديم زهير الشاويش. المكتب الإسلامي. بيروت، ط. ٤. ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٦٤- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) تحقيق عبد القادر أحمد عطا. مطبعة السعادة. مصر. توزيع مكتبة الرياض الحديثة. الرياض.
- ٦٥- تفسير سفيان الثوري. دار الكتب العلمية. بيروت، ط. ١. ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٦٦- تفسير السيوطي (الدر المنثور) تحقيق د. عبد الله التركي. هجر للطباعة والنشر. مصر. ط. ١. ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٦٧- تفسير الشوكاني (فتح القدير) تحقيق عبد الرحمن عميرة. دار الوفاء للطباعة والنشر. المنصورة ودار الأندلس الخضراء. جدة. ط. ١. ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ٦٨- تفسير الطبري (جامع البيان) تحقيق د. عبد الله التركي. هجر للطباعة والنشر. مصر. ط. ١. ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٦٩- تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز) تحقيق مجموعة محققين. مؤسسة دار العلوم بقطر. ط. ١. ١٣٩٨هـ - ١٩٧٧م.
- ٧٠- تفسير عبد الرزاق الصنعاني. تحقيق مصطفى مسلم محمد. مكتبة الرشد. الرياض. ط. ١. ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- ٧١- تفسير القاسمي (محاسن التأويل) اعتنى به محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي. ط. ١. ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
- ٧٢- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) تحقيق د. عبد الله التركي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط. ١. ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٧٣- تفسير ابن كثير. تحقيق مجموعة محققين. دار عالم الكتب. الرياض. ط. ١. ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

- ٧٤- تفسير مجاهد، تحقيق عبد الرحمن الطاهر السورتى، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، ط١، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
- ٧٥- تفسير النسفى (مدارك التنزيل) اعتنى به عبد المجيد حلى، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- ٧٦- تقريب التهذيب، لابن حجر، اعتنى به محمد عوامة، دار الرشيد سوريا، ودار القلم، ط٣، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- ٧٧- تلخيص الموضوعات، للذهبي، تحقيق عبد الرحمن الفيواي، دار العاصمة الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٧٨- التمهيد، لابن عبد البر، تحقيق محمد الفلاح، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ط١، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م. وطأخرى تحقيق أسامة إبراهيم، نشر دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ٧٩- التمهيد لقواعد التوحيد، للنسفى، تحقيق حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ٨٠- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، للملطي، تعليق محمد زاهد الكوثري، مكتبة المثنى بغداد، ١٣٨٨هـ.
- ٨١- التنبيهات السنوية على العقيدة الواسطية، للشيخ عبد العزيز الرشيد، مطبعة الإمام، مصر، د.ت.
- ٨٢- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة، لابن عراق الكنانى، طبعة خالية من الجهة الطباعة وتاريخ النشر.
- ٨٣- تهافت الفلاسفة، للغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٦، د.ت.
- ٨٤- التهجد وقيام الليل، لابن أبي الدنيا، تحقيق مصحح الحارثى، مكتبة الرشد الرياض، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- ٨٥- تهذيب التهذيب، لابن حجر، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٢٥هـ- طأخرى تحقيق نعيم العرقسوسى وإبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- ٨٦- تهذيب الكمال، للمزى، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- ٨٧- جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير، تحقيق عبد القادر الأرئوط، نشر وتوزيع مكتبة الحلوانى ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

- ٨٨- جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للعلاني، تحقيق حمدي السلفي، عالم الكتب ومكتبة النهضة، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.
- ٨٩- الجرح والتعديل، للرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ط١، ١٣٧١هـ-١٩٥٢م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٩٠- جمع الشتيت، في شرح أبيات التثبيت، للصنعاني، تصحيح حسن محمد المشاط، مكتبة دار الإيمان بالمدينة المنورة، ط٣، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- ٩١- الجواهر المضية، في طبقات الحنفية، للقرشي، تحقيق د. عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ٩٢- حادي الأرواح، إلى بلاد الأفراح، لابن القيم، تقديم وإشراف علي السيد المدني، وتعليق محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٩٨هـ.
- ٩٣- حاشية الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، لعبد الرحمن بن قاسم، ط٢، ١٤١٦هـ، ولم يكتب على الكتاب الجهة الطابعة.
- ٩٤- حاشية السندي على مسند الإمام أحمد، مطبوعة مع طبعة المسند المحققة في مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- ٩٥- الحاوي للفتاوي، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ط. أخرى دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- ٩٦- الجبائك، في أخبار الملائك، للسيوطي، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٩٧- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، للأصبهاني، تحقيق محمد ربيع مدخلي، ومحمد أبو رحيم، دار الراجية للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- ٩٨- حلية الأولياء، لأبي نعيم، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.
- ٩٩- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر، تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، ط٢، ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م، مطبعة المدني.
- ١٠٠- الديباج المذهب، في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي، تحقيق محمد الأحمد أبو النور، دار التراث، القاهرة، د.ت.

- ١٠١- الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، للسيوطي، تحقيق بديع السيد اللحام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ط١، ١٩٩١م.
- ١٠٢- ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- ١٠٣- روح المعاني، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ١٠٤- الروح، لابن القيم، دار الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت.
- ١٠٥- الرؤية، للدارقطني، تحقيق مبروك إسماعيل مبروك، مكتبة القرآن بالقاهرة، توزيع مكتبة الساعي بالرياض، د.ت.
- ١٠٦- الرياض النضرة في مناقب العشرة، للمحب الطبري، تصحيح محمد بدر الدين الغساني الحلبي، المطبعة الحسينية، القاهرة، ١٣٢٧هـ- ١٩٠٩م.
- ١٠٧- الزهد للبيهقي (الزهد الكبير) مخطوط، مكتبة عارف حكمت مكتبة الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (وعظ وإرشاد/٨).
- ١٠٨- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، للشيخ الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، جديدة، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.
- ١٠٩- سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيء في الأمة، للألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
- ١١٠- السنة لابن أبي عاصم، تحقيق د. باسم فيصل الجوابرة، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
- ١١١- السنة، لعبد الله بن أحمد، تحقيق د. محمد سعيد القحطاني، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
- ١١٢- السنن الكبرى للبيهقي، طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٤٤هـ مطابع دار صادر، بيروت.
- ١١٣- سنن الترمذي، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ١١٤- سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- ١١٥- سنن الدارقطني، مع التعليق المغني، مطبعة حديث أكاديمي، باكستان، د.ت.

- ١١٦- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه، ١٣٧٢هـ- ١٩٥٢م.
- ١١٧- سنن النسائي، ملحق بها شرح السيوطي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مطابع الشركة العامة، ط١، ١٣٤٨هـ- ١٩٢٠م، والكبرى حققها حسن شلبي، وطبعتها مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
- ١١٨- سير أعلام النبلاء، للذهبي، مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
- ١١٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
- ١٢٠- شرح أصول اعتقاد أهل السنة، لاللكنائي، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٤١١هـ.
- ١٢١- شرح السنة، للبريهاري، تحقيق محمد سعيد القحطاني، دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
- ١٢٢- شرح السنة، للبغوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٠هـ.
- ١٢٣- شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تحقيق عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق، ط٢، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
- ١٢٤- شرح الصدور بحال الموتى وأهل القبور، للسيوطي، تقديم وفهرسة زهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.
- ١٢٥- شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، تصحيح محمد رمزي البايوردي، ومحمد نوري الأستانبولي، مطبعة عثمانية، سعوات، ١٣١٣هـ.
- ١٢٦- شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية، تحقيق وتعليق سعيد نصر محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ١٢٧- شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، تحقيق د. عبد الله التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.
- ١٢٨- شرح العقيدة الواسطية، للشيخ محمد خليل هراس، مع تعليقات الشيخ ابن عثيمين، تحقيق علوي السقاف، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الدرر السنينة، ط١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.
- ١٢٩- شرح العيني للبخاري، عمدة القاري، دار المنار، بيروت، د.ت.

- ١٣٠- شرح الكرمانى للبخارى (الكواكب الدراري) دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ١٣١- شرح مشكل الآثار، للطحاوى، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
- ١٣٢- شرح النووي لمسلم، مجموعة محققين بإشراف حسن قطب، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- ١٣٣- الشرح والإبانة، لابن بطة، الإبانة الصغرى، تحقيق رضا نعتسان معطي، ط١، ١٤٠٢هـ.
- ١٣٤- الشريعة، للأجرى، تحقيق محمد حامد الفقى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٦٩هـ، وط. أخرى حققها د. عبد الله الديبجى، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ١٣٥- شعب الإيمان، للبيهقى، تحقيق محمد السعيد بسيونى زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٠م.
- ١٣٦- الشفا للفاضى عياض، بشرح القارى، تحقيق حسنين مخلوف، مطبعة المدنى، القاهرة، ١٣٩٨هـ-١٩٧٧م.
- ١٣٧- الشيخ أبو بكر خوقير حياته وأثاره، لبدر الدين محمد ناضرين، بمناسبة لجنة تكريم رواد مكة المكرمة، سلسلة السير والآثار العلمية، جامعة أم القرى، مكة، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ١٣٨- الصحاح للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ١٣٩- صحيح البخارى، مع فتح البارى لابن حجر، ينظر: فتح البارى.
- ١٤٠- صحيح ابن حبان، بتقريب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- ١٤١- صحيح سنن الترمذى، للألبانى، بتكليف من مكتب التربية العربية لدول الخليج العربى، المكتب الإسلامى، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- ١٤٢- صحيح مسلم، تحقيق موسى لاشين وأحمد عمر هاشم، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ١٤٣- صفة الصفوة، لابن الجوزى، تحقيق محمود فاخورى، ومحمد رواس قلججى، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

- ١٤٤- الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، لابن حجر الهيتمي، تحقيق عبد الرحمن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٧١٧هـ- ١٩٩٧م. وأخرى عناية عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- ١٤٥- صيد الخاطر، لابن الجوزي، تحقيق ناجي الطنطاوي، ومراجعة علي الطنطاوي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط٣، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.
- ١٤٦- الضعفاء الكبير، للعقيلي، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- ١٤٧- ضعيف الترغيب والترهيب، للعلامة الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ١٤٨- ضعيف الجامع الصغير وزيادته، الفتح الكبير، للألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط٢، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- ١٤٩- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للسخاوي، مطبعة مكتبة دار الحياة، بيروت، د.ت.
- ١٥٠- طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت، د.ت وهي مصورة فيما يظهر لي من الطبعة التي صححها الشيخ محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.
- ١٥١- طبقات السبكي (طبقات الشافعية الكبرى) تحقيق د. محمود الطناحي ود. عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، مصر، ط٢، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.
- ١٥٢- الطبقات الكبرى، لابن سعد، تقديم إحسان عباس، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.
- ١٥٣- طبقات المفسرين، للسيوطي، تحقيق علي محمد عمر، مطبعة الحضارة العربية، مصر، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٩٦هـ- ١٩٧٦م.
- ١٥٤- العاقبة في ذكر الموت، لعبد الحق الإشيلي، تحقيق خضر محمد خضر، مكتبة دار الأقبص بالكويت، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ١٥٥- العبر في خبر من غير، للذهبي، تحقيق فؤاد سيد، سلسلة تصدرها دائرة المطبوعات والنشر بالكويت، ١٩٦١م.
- ١٥٦- العرش وما روي فيه، لابن أبي شيبة، تحقيق محمد الحمود، مكتبة المعلا، الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ١٥٧- العظمة، لأبي الشيخ الأصفهاني، تحقيق رضا الله المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١١هـ.
- ١٥٨- العقيدة، د. محمد السعوي، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

- ١٥٩- عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي، تحقيق مصعب الحايك، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
- ١٦٠- العقود الدرية، في مناقب ابن تيمية، لابن عبد الهادي، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م.
- ١٦١- العلل المتناهية، في الأحاديث الواهية، لابن الجوزي، تحقيق إرشاد الحق الأثري، نشر دار الكتب الإسلامية، لاهور، مطبعة المكتبة العلمية، لاهور، ط١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ١٦٢- العلل، للترمذي، الطبعة المصرية بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، القاهرة، د.ت.
- ١٦٣- علماء نجد خلال ثمانية قرون، للشيخ عبد الله البسام، دار العاصمة، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ.
- ١٦٤- عون المعبود، شرح سنن أبي داود، لمحمد شمس الحق آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- ١٦٥- العين، للخليل بن أحمد، بترتيب وتحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، وتصحيح أسعد الطيب، نشر انتشارات أسوة، قم، إيران، ط١، ١٤١٤هـ.
- ١٦٦- العين والأثر، في عقائد أهل الأثر، لعبد الباقي الحنبلي، تحقيق عصام رواس قلعجي، ومراجعة عبد العزيز رباح، دمشق، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ١٦٧- غاية المرام، في علم الكلام، للأمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، إشراف محمد توفيق عويضة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ١٦٨- غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري، عناية برجستراسر، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م.
- ١٦٩- الغنية لطالبي طريق الحق، للجيلاني، تحقيق فرج توفيق الوليد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، توزيع المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، د.ت.
- ١٧٠- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد الدويش، دار العاصمة، الرياض، ط٣، ١٤١٩هـ.
- ١٧١- الفتاوى الحديثة، للهيتمي، مطبعة الجمالية، القاهرة، ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م.
- ١٧٢- الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، تقديم حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت.
- ١٧٣- فتح الباري، شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر، تحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز، وتصحيح محب الدين الخطيب، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠هـ.



- ١٧٤- فتوح مصر وأخبارها، لابن عبد الحكم. مطبعة بريل، ليدن، ١٩٢٠م. وأعدت طبعه مكتبة المثنى ببغداد.
- ١٧٥- الفرق بين الفرق، للبغدادي، عناية إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.
- ١٧٦- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، تحقيق محمد إبراهيم نص، وعبد الرحمن عميرة، شركة مكنتات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- ١٧٧- فضائل الأوقات، للبيهقي، تحقيق عدنان القيسي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.
- ١٧٨- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣هـ.
- ١٧٩- الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة، بشرح الماتريدي، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ط٢، ١٣٦٥هـ.
- ١٨٠- الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة بشرح القاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- ١٨١- الفقه الأكبر، بشرح وتعليق أ.د / محمد الخميس، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض.
- ١٨٢- الفوائد المجموعة، للشوكاني، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، وعبد الوهاب عبد اللطيف، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٣٨٠هـ- ١٩٦٠م.
- ١٨٣- فهرس الفهارس والإثبات، للكتاني، عناية إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ١٨٤- القاموس المحيط، للفيروزآبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث مؤسسة الرسالة، بيروت، إشراف نعيم عرقسوسي، ط٤، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.
- ١٨٥- كطف الثمر، في بيان عقيدة أهل الأثر، لصديق حسن خان، تحقيق د. عاصم القريوتي، شركة الشرق الأوسط للطباعة، الأردن، ط١، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
- ١٨٦- القول المسدد، في الذب عن مسند الإمام أحمد، لابن حجر، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٩٦٧م.
- ١٨٧- القول المفيد، في أدلة الاجتهاد والتقليد، للشوكاني، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت.

- ١٨٨- الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، لابن حجر، مطبوع بأخر الكشاف، مصور عن الطبعة المصرية، دار المعرفة، بيروت، توزيع دار الباز بمكة.
- ١٨٩- الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ١٩٠- كشف الأستار عن زوائد البزار، للهيتمي، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ١٩١- كشف الخفاء ومزيل الإلباس، للعجلوني، تصحيح أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٦، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ١٩٢- كشف علوم الآخرة (الدرة الفاخرة) للغزالي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ١٩٣- كفاية الطالب الرباني، على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لعلي بن خلف، مع حاشية العدوي، تحقيق أحمد حمدي إمام، وإشراف السيد علي الهاشمي، مطبعة المدني القاهرة، ط ١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ١٩٤- الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، للكفوي، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ١٩٥- الكواكب السائرة، بأعيان المائة العاشرة، للغزي، تحقيق جبرائيل سليمان جبور، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩م.
- ١٩٦- اللآلئ المصنوعة، في الأحاديث الموضوعة، للسيوطي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- ١٩٧- لسان العرب، لابن منظور، مصورة عن طبعة بولاق، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، د.ت.
- ١٩٨- لسان الميزان، لابن حجر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.
- ١٩٩- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، للجويني، تحقيق فوقية محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ط ١، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- ٢٠٠- لمعة الاعتقاد لابن قدامة، بشرح الشيخ ابن عثيمين، مكتبة المعارف، الرياض، ط ٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- ٢٠١- لوائح الأنوار السنبة ولوائح الأفكار السنبة. للسفاريني، تحقيق عبد الله محمد البصري، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.
- ٢٠٢- لوائح الأنوار البهية، للسفاريني، دار الخاني للنشر والتوزيع، الرياض، والمكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
- ٢٠٣- مالا بد منه، للشيخ أبو بكر خوقير، مطبعة الحلبي، مصر، ١٣٥٢هـ- ١٩٣٤م، ط١، أخرى بمناسبة تكريم رواد مكة المكرمة بجامعة أم القرى بمكة، تحقيق د. عبد الله الريمجي، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ٢٠٤- المجروحين، لابن حبان، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- ٢٠٥- مجمع الزوائد، ومنبع الفوائد، للهيتمي، عنيت بنشره، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٢هـ.
- ٢٠٦- مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، وابنه محمد، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ١٤١٦هـ.
- ٢٠٧- مجمل اللغة، لابن فارس، تحقيق زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
- ٢٠٨- مختصر طبقات الحنابلة، لابن شطي، دراسة وتقديم فواز زمزلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ٢٠٩- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران، صححه وعلق عليه د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
- ٢١٠- المدهش، لابن الجوزي، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- ٢١١- مسائل أحمد، لابن هانئ، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- ٢١٢- المستدرک على الصحيحين، للحاكم، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.
- ٢١٣- المستطرف، في كل فن مستطرف، للأبشيهي، تحقيق وشرح د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ٢١٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق مجموعة محققين بمؤسسة الرسالة، بإشراف عام د. عبد الله التركي، الطبعة ١، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.
- ٢١٥- مسند البزار (البحر الزخار) تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ط١، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.

- ٢١٦- مسند الربيع بن حبيب، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، مكتبة الاستقامة، ١٣٨٨هـ.
- ٢١٧- مسند الشهاب، للقضاعي، تحقيق حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٢١٨- مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق د. محمد بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ٢١٩- مسند الفردوس، للدليمي، تحقيق فواز زمرلي، ومحمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ٢٢٠- مسند أبي يعلى، تحقيق حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ٢٢١- المسك الأذفر، في نشر مزايا القرن الثاني عشر والثالث عشر، للأوسمي، تحقيق د. عبد الله الجبوري، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- ٢٢٢- مصابيح السنة، للبعوي، تحقيق يوسف المرعشلي ومحمد سليم، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ٢٢٣- مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق عامر الأعظمي، الدار السلفية، الهند، د.ت. ط١. أخرى بعناية حمد الجمعة ومحمد اللحيدان، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ٢٢٤- مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م.
- ٢٢٥- المطالب العالية من العلم الإلهي، للرازي، ضبطه وخرج أحاديثه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ٢٢٦- المطالب العالية بزوائد الأسانيد الثمانية، لابن حجر، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ٢٢٧- معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين، د. محمد بن عبد الوهاب العقيل، مكتبة أضواء السلف بالرياض، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ٢٢٨- معجم الطبراني الأوسط، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ٢٢٩- معجم الطبراني الصغير، تصحيح عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية المدينة، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م، دار النصر للطباعة، القاهرة.

- ٢٣٠- معجم الطبراني الكبير، تحقيق حمدي السلفي، الدار العربية للطباعة ببغداد، بإشراف وزارة الأوقاف العراقية، ط١، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.
- ٢٣١- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، اعتنى به مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.
- ٢٣٢- معرفة القراء الكبار، للذهبي، تحقيق بشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
- ٢٣٣- المعرفة والتاريخ، للفسوي، تحقيق أكرم العمري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ.
- ٢٣٤- المغني في الضعفاء، للذهبي، تحقيق نور الدين عتر، دار المعارف، حلب، مطبعة البلاغة، ط١، ١٣٩١هـ- ١٩٧١م.
- ٢٣٥- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، مصر، المطبعة الميمنية، الحلبي وإخوانه.
- ٢٣٦- المفهم، لما أشكل من تلخيص مسلم، للقرطبي، تحقيق مجموعة محققين، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب بدمشق، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.
- ٢٣٧- مقالات الإسلاميين، للأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٦٩هـ.
- ٢٣٨- مقدمة ابن الصلاح، تحقيق عائشة عبد الرحمن، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٢٣٩- المنتظم، في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، ومراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.
- ٢٤٠- المنهاج في شعب الإيمان، للحلي، تحقيق حلمي فودة، دار الفكر، ط١، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- ٢٤١- المواقف في علم الكلام، للإيجي، عالم الكتب، بيروت، ومكتبة المثنى ومكتبة سعد الدين بدمشق، د.ت.
- ٢٤٢- الموضوعات، لابن الجوزي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
- ٢٤٣- ميزان الاعتدال، في نقد الرجال، للذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٨٢هـ- ١٩٦٣م.

٢٤٤- النجوم الزاهرة، في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.
د.ت.

٢٤٥- النشر الطيب، على شرح الطيب، للوزاني، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٥٢هـ-١٩٣٣م.

٢٤٦- نظم المتناثر، في الحديث المتواتر، للكتاني، دار المعارف، حلب، د.ت.

٢٤٧- نضح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب، للمقري، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت،
١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م.

٢٤٨- النكت على ابن الصلاح، للزرکشفي، تحقيق ودراسة زين العابدين فريخ، رسالة ماجستير، الجامعة
الإسلامية بالمدينة المنورة.

٢٤٩- النكت الوفية بما في شرح الألفية، للبقاعي، تحقيق ودراسة خبير خليل عبد الكريم، رسالة
ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٢٥٠- النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب
العربية، عيسى الحلبي، مصر، ط١، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م.

٢٥١- النهي عن سب الأصحاب، وما فيه من الإثم والعقاب، للمقدسي، تحقيق عبد الرحمن التركي.
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٢٥٢- نوادير الأصول، في معرفة أحاديث الرسول، للحكيم الترمذي، دار صادر، بيروت، د.ت.

٢٥٣- نيل الأوطار، شرح منقذ الأخبار، للشوكاني، شركة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، الأخيرة،
د.ت.

٢٥٤- هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت مصورة عن طبعة
وكالة المعارف الجليلة، أستنبول، ١٩٥١م.

٢٥٥- الوافي بالوفيات، للصفدي، اعتناء هلموت ريتز، دار النشر شتاينر، ط٢، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م.

٢٥٦- وصايا العلماء عند حضور الموت، للربيعي، تحقيق صلاح محمد الخيمي، ومراجعة عبد القادر
الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٥٧- وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.

* * *

الإعلال بـ « لزوم الطريق »
مدلوله ، وأنواعه ، وضوابطه ، وأمثله

د. حمد بن إبراهيم الشتوي
قسم السنة وعلومها – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الإعلال بـ ((لزوم الطريق)) مدلوله ، وأنواعه ، وضوابطه ، وأمثلته

د. حمد بن إبراهيم الشتوي

قسم السنة وعلومها - كلية أصول الدين

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

(علم العلل) من أجل علوم الحديث قدرأً، وأدقها بحثاً، وأشرفها فضلاً، وأغمضها كشفاً، ولهذا لم يتكلم فيه إلا كبار الأئمة النقاد الحفاظ، الذين وهبهم الله ملكة تامة، وعقلاً وافياً، وفهماً ثاقباً، ومعرفةً واسعةً بأحوال الرواة، ومراتب الثقات، واستيعاباً للمرويات، وجمعاً للطرق، واستحضاراً لوجوه الاختلاف، مع يقظة كاملة، وفطنة دقيقة، وذكاء متقّد، يقارنون به بين الروايات، ويوازنون الطرق، ويعملون القرائن، حتى يدركوا مظان الغلط، ومكامن الخطأ، ومداخل الخلل. وإنما كان البحث في العلل من أصعب المباحث في علوم الحديث، لأنه لا يكون أصلاً إلا في أحاديث الثقات ونحوهم. هذا، ومن مسالك التعليل الخفية الدقيقة التي قد تبدو للناظر - أول وهلة - أنها جاءت على وجه العكس: ((التعليل (بلزوم الطريق) وسلوك الجادة)) حيث يرجحون الطريق الغريب، وفي المقابل يُعلّون الطريق المشهور، الذي هو الجادة المعروفة المسلوكة، التي رويت بها الروايات الأكثر في مقابل الطريق الآخر الذي ليس كذلك. وهذا البحث الذي بين يديك: دراسة لهذه العلة: دراسة استقرائية تأصيلية، من خلال (ما نص عليه) أبو حاتم الرازي في العلل أنه (لزوم الطريق) وغيره من الأئمة، المتقدمين والمتأخرين.



المقدمة:

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلله فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. أما بعد:

فإن (علم العلل) من أجلّ علوم الحديث قدراً، وأدقّها بحثاً، وأشرفها فضلاً، وأغمضها كشفاً. ولهذا لم يتكلم فيه إلا كبار الأئمة النقاد الحافظين، الذين وهبهم الله ملكةً تامةً، وعقلاً وافياً، وفهماً ثاقباً، ومعرفةً واسعةً بأحوال الرواة، ومراتب الثقات، واستيعاباً للمرويات، وجمعاً للطرق، واستحضاراً لوجوه الاختلاف، مع يقظةٍ كاملة، وفطنةٍ دقيقة، وذكاءٍ متّقدٍ، يقارنون به بين الروايات، ويوازنون الطرق، ويعملون القرائن، حتى يدركوا مظان الغلط، ومكامن الخطأ، ومداخل الخلل.

وإنما كان البحث في العلل من أصعب المباحث في علوم الحديث، لأنه لا يكون أصلاً إلا في أحاديث الثقات ونحوهم.

قال أبو عبد الله الحاكم: ((وإنما يُعلّل الحديث من أوجهٍ ليس للجرح فيها مدخل، فإن حديث المجروح ساقطٌ وإيه، وعلّة الحديث تكثر في أحاديث الثقات، أن يحدثوا بحديثٍ له علّة، فيخفى عليهم علمه، فيصير الحديث معلولاً)).^(١)

وقال شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية: ((يُضَعِّفُونَ من حديث الثقة - الصدوق الضابط - أشياء تبين لهم أنه غلط فيها، بأمور يستدلون بها، ويسمون هذا: علم علل الحديث، وهو من أشرف علومهم، بحيث يكون الحديث قد رواه ثقةً ضابطاً، وغلط فيه)).^(٢)

ولهذا عرّف ابن الصلاح الحديث المعلّل في مقدمته، بقوله: ((هو الحديث الذي أُطّلِع فيه على علّةٍ تقدح في صحته، مع أن ظاهره السلامة منها)).^(٣)

(١) معرفة علوم الحديث ص ١١٢.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٥٢/١٣.

(٣) علوم الحديث له ص ٨١.

وأساس البحث في العلل:

البحث في القرائن المختلفة، التي يمكن الترجيح بها بين الروايات، وهي أنواعٌ وألوانٌ وصورٌ شتى، لا تكاد تنحصر، لأنها تتنوع بحسب أفراد الأحاديث والروايات، ومنها ما يكون في المتن، ومنها ما يكون في الإسناد.

وأعظمها بحثاً، وأوسعها تعليلاً ما كان في (الإسناد):

فمنها: ما يكون في أحوال الرواة، ومراتبهم، واختصاصاتهم.

ومنها: ما يكون في أحوال الرواية، وطرق التحمل والأداء.

ومنها: ما يكون في الاختلاف بين الرواة، أو على الرواة.

ومنها: ما يكون سببه المخالفة لغيره من الرواة.

ومنها: ما يكون سببه التفرد أو الانفراد، عن باقي الرواة.

ومنها: ما يكون بسبب الغرابة أو الشذوذ أو النكارة.

ومنها: ما يكون سببه أحاديث أخرى غير الحديث المعلن.

هذا، ومن مسالك التعليل الخفية الدقيقة التي قد تبدو للناظر - أول وهلة - أنها

جاءت على وجه العكس:

«التعليل (بلزوم الطريق) وسلوك الجادة»

حيث يرجحون الطريق الغريب، وفي المقابل يُعلِّون الطريق المشهور، الذي هو الجادة

المعروفة المسلوكة، التي رويت بها الروايات الأكثر في مقابل الطريق الآخر الذي ليس

كذلك.

ومن أشهر من اشتهر عنه التعليل بهذه العلة:

الإمام الناقد أبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلي الرازي ٢٧٧هـ.

١- فقد أكثر من الإعلال بهذا، وعبر عنه بقوله: «لزم الطريق» ولا أعلم أحداً

شاركه في هذا التعبير، كما أشار إليه الحافظ ابن رجب.^(١)

٢- كما عبّر الإمام أبو حاتم أيضاً عن هذه العلة، بقوله: «كان أسهل عليه» في

ثلاثة مواضع (٩٤٥) (١٠٦٥) (١٦٦٧).

(١) شرح علل الترمذي ٧٢٦/٢.

٣- كذلك مواضع كثيرة من العلل عند أبي حاتم وعند غيره من المتقدمين والمتأخرين: يُعلون فيها الحديث بهذه العلة؛ لكن لا يعبرون عنها. إما أن يكتفوا بالتعبير عن غيرها من العلل المشاركة لها. أو يُعلون ولا يعبرون عن شيء أصلاً. وهذا كثيرٌ جداً. لاسيما عند الإمام الدارقطني في عله، وكذلك أبو حاتم في العلل، وانظر مثلاً لها عنده الأرقام: (٤٣) (٢٢٣) (١٢٢٢) (١٣٤٧) (٢٠٣٣) وغيرها.

وهذا البحث الذي بين يديك: دراسة لهذه العلة: دراسة استقرائية تأصيلية. من خلال ما نص عليه (أبو حاتم الرازي في العلل أنه (لزم الطريق) وغيره من الأئمة، المتقدمين والمتأخرين.

وقد جعلته في مقدمة. وستة مباحث، وخاتمة:

أما المقدمة، فهي ما بين يدي القارئ.

وأما المبحث الأول: تعريف (لزوم الطريق) لغةً واصطلاحاً.

المبحث الثاني: ألفاظ الأئمة النقاد في التعبير عن هذه العلة.

المبحث الثالث: الفرق بين لزوم الطريق، وقسيمه، وضده.

المبحث الرابع: الأنواع الحديثية التي يقع فيها لزوم الطريق.

المبحث الخامس: ضوابط التعليل بـ (لزوم الطريق).

المبحث السادس: مواقف النقاد من الإعلال بـ (لزوم الطريق).

أما الخاتمة: فقد ذكرت فيها أهم النتائج من خلال هذا البحث.

سائلاً الله تعالى أن ينفع به وأن يجعله علماً نافعاً، لكاتبه وقارئه وناشره، ذخراً لنا

يوم نلقاه إنه تعالى جواد كريم.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله أجمعين.

* * *

المبحث الأول:

تعريف (لزوم الطريق) لغةً واصطلاحاً:

وتحتته مطلبان:

المطلب الأول: تعريف (لزوم الطريق) في اللغة:

أ- أما تعريفه باعتبار مفرديه:

١- فاللزوم في اللغة: من: لَزِمَ، يَلْزِمُ، لَزُماً، وَلِزُوماً.

وهو في اللغة: الملازمة للشيء، والدوام عليه.^(١)

قال ابن فارس: اللام، والزاي، والميم: أصلٌ صحيحٌ يدل على: مصاحبة الشيء

بالشيء دائماً. اهـ.^(٢)

فاللزوم: بمعنى: ملازمة الشيء، ومداومته، والاستمرار عليه.

٢- والطريق في اللغة: من: طَرَّقَ يَطْرُقُ، طَرْقاً، من باب: قَتَلَ.

وهو في اللغة: السبيل المعروف، الذي تطرقه الناس بالسير عليه، يذكر يؤنث.

ويقال في جمعه: أطْرَقَةٌ، وطُرُوقٌ، وطُرُقٌ، وجمعها: طُرُقَات.

وجاء الطريق معرفة بـ (أل) على سبيل التعريف والتفخيم.^(٣)

ب- أما تعريفه باعتباره مركباً:

فلزوم الطريق: ((الاستمرار في الأخذ بطريقٍ معروفٍ)).

أو ((الاستمرار في سلوك الطريق المسلوك)).

أو ((استدامة الأخذ بالسبيل المعروف)).

هذه بعض التعبيرات التي يمكن أن يحمل عليها تعريفه مركباً، كما تدل عليه لغة العرب،

وكل ما كان في معناها: فهو كذلك.

(١) لسان العرب ٤٠٢٧/٥، تاج العروس ٥٩/٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٢٤٥/٥.

(٣) لسان العرب ٢٦٦٥/٤، المصباح المنير ص ١٤١.

المطلب الثاني تعريف (لزوم الطريق) في اصطلاح المحدثين:

قبل سياق التعريف الذي يمكن اختياره ، لهذا المصطلح الحديثي النقدي، لابد من استعراض لمحّة يسيرة من سياقات الأئمة والمصنفين في هذا الباب ، على وجه الاختصار:

١- أما أبو حاتم: فقد سقت في القسم التطبيقي النصوص الثمانية الواردة بالتعليل بـ (لزوم الطريق).

٢- ثم جاء الحاكم أبو عبد الله النيسابوري ، فكان أول من أدخل التعليل بـ (لزوم الطريق) في أجناس العلل العشرة. فجعله التاسع، واكتفى بضرب المثال (معرفة علوم الحديث ص ٣٧٢):

- ذكّر حديث الاستفتاح بإسناده، من طريق المنذر بن عبد الله الحزامي، عن عبد العزيز بن أبي سلمة، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، مرفوعاً.

- ثم قال: لهذا الحديث علّةٌ صحيحةٌ، والمنذر بن عبد الله: (أخذ طريق المجرة فيه).

- ثم ساق الحديث بإسناده، من طريق أبي غسان مالك بن إسماعيل، عن عبد العزيز بن أبي سلمة، عن عبد الله بن الفضل، عن الأعرج، عن عبيد الله بن أبي رافع، عن علي، مرفوعاً.

- ثم قال: وهذا مخرّجٌ في الصحيح لمسلم^(١). اهـ حديث رقم (٧٧١) من صحيح مسلم.

٣- ثم جاء ابن رجب الحنبلي من بعده بزمانٍ، فتوسّع في الكلام على هذه العلة ، بما يعتبر مرجعاً لكل من جاء بعده، في شرحه لعلل الترمذي ٧٢٥/٢، قال:

(لأنّ كان المنفرد - مع سوء حفظه - قد سلك (الطريق المشهور) والحفاظ يخالفونه؛ فإنه لا يكاد يُرتاب في وهمه وخطئه.

لأن (الطريق المشهور) تسبق إليه الألسنة والأوهام كثيراً، فيسلكه من لا يحفظ^(٢).
وقال ٢٧٦/٢:

(لإعني: أن رواية ثابت، عن أنس (سلسلةٌ معروفةٌ، مشهورةٌ، تسبق إليها الألسنة والأوهام، فيسلكها من قلّ حفظه، بخلاف ما قاله حماد بن سلمة، فإن في إسناده ما يُستغرب، فلا يحفظه إلا حافظ^(٣)). اهـ.

- وقال في فتح الباري في شرحه لصحيح البخاري ٣٥/٥:
- «عروة عن عائشة: (سلسلةٌ معروفةٌ). يسبق إليها لسان من لا يضبط ووهمه، بخلاف: عروة. عن ابن عمر، فإنه (غريب)، لا يقوله إلا حافظ متقن». اهـ.
- ٤- ثم جاء الحافظ ابن حجر في النكت على ابن الصلاح ٦١٠، ٦١١، ٦٦٠، ٦٦١.
- ٥- ثم تلميذه السخاوي في فتح المغيث ١٤٥، ١٤٦.
- ٦- ثم السيوطي في تدريب الراوي ١/٢٦٤ جعله النوع التاسع في العلل، تبعاً للحاكم النيسابوري؛ فقال السيوطي:
- «التاسع: أن يكون طريقه معروفةً. يروي أحد رجالها حديثاً من غير تلك الطريق، فيقع من رواه من تلك الطريق - بناءً على الجادة - في الوهم». اهـ.
- وذكر المثال الذي ذكره الحاكم، ثم قال:
- «قال: أخذ فيه المنذر طريق الجادة». اهـ.
- ٧- وفي العصر الحاضر شارك العلامة الناقد المحقق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي - رحمه الله -، فقال في كتابه التنكيل ٢/٦٧: «وهكذا الخطأ في الأسانيد: أغلب ما يقع بسلك الجادة: فهشام بن عروة: - غالب روايته: عن أبيه، عن عائشة. - وقد يروي: عن وهب بن كيسان، عن عبيد بن عمير. فقد يسمع رجلٌ من هشام خبراً بالإسناد الثاني، ثم يمضي على السامع زمانٌ، فيشتبه عليه، فيتوهم أنه سمع ذلك الخبر من هشام؛ بالسند الأول، على ما هو (الغالب المألوف).
- ولذا تجد أئمة الحديث؛ إذا وجدوا راويين مختلفين؛ بأن روايا عن هشام خبراً واحداً:
- جعله أحدهما: عن هشام، عن وهيب، عن عبيد.
- وجعله الآخر: عن هشام، عن أبيه، عن عائشة.
- فالغالب أن يقدموا الأول، ويخطئوا الثاني.
- هذا مثالٌ، ومن راجع كتب علل الحديث وجد من هذا ما لا يحصى». اهـ.
- وقال في حاشيته على موضع أوهام الجمع والتفريق ١/٢٧١:
- «المعروف عندهم أنه إذا وقع الاختلاف على وجهين، فأقربهما أن يكون خطأ هو الجاري على الجادة، أي: الجاري على الغالب». اهـ.

٨- ثم كتب في هذا الأستاذ الدكتور ماهر الفحل في كتابه: الجامع في العلل والفوائد ٢/٣٧٩، قال:

«ومعنى (سلك الجادة ولزمها) أي: سار على (الغالب والأشهر)، فهي تقال لمن ذهب في روايته أو حكمه إلى ما غلب في ذلك الباب من الروايات أو الأحكام».

ثم قال: «ويكون أحياناً نوعاً من أنواع وقوع الرواة أو النقاد في الوهم، فإن بعض الرواة يكون معروفاً بالرواية عن شيخ معين، أو بإسناد معين، كروايته: عن أبيه عن جده، فتكون أغلب أحاديثه بهذا الإسناد الذي اشتهر به ولكنه قد يُحدِّثُ بِحَدِيثٍ بغير الإسناد، فيأتي بعض الرواة بعده فيهم ويقلب هذا الحديث، فيرويه بذلك الإسناد الشهير، فيقال له: سلك الجادة، فوهم».

ثم قال: «فسلوك غير الجادة دالٌّ على مزيد التحفظ، و (السلسلة المعروفة) تسبق إليها الألسن، بخلاف (السلسلة الغريبة) لا يقولها إلا حافظ» اهـ.

٩- وذكر الأستاذ عبد الله بن يوسف الجديع هذه العلة، في كتابه تحرير علوم الحديث ٢/٧٤٢، فقال:

«والمعنى فيه: أن يروي الحديث تقتان، فيجريه أحدهما على (المعتاد في أسانيد شيخه)، والآخر على (غير المعتاد منها)، فمن خرج به عن المعتاد، فذلك قرينةٌ على إتقانه للرواية، إذ مثل ذلك يحتاج حفظه إلى مزيد احتياط، ولا يتفطن إليه إلا متيقظ، بخلاف ما جاء على (الجادة) اهـ.

١٠- وقال صاحب الفضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور سعد الحميد في مقدمته لكتاب العلل لابن أبي حاتم ١/١١٨:

«من المعلوم: أن هناك بعض الأسانيد التي يكثر دورانها بسبب كثرة رواية الراوي، وكثرة الرواة عنه، كأبي هريرة رضي الله عنه الذي هو أكثر الصحابة روايةً، فإن بعض تلاميذه أكثروا من الرواية عنه، وبعض تلاميذهم أكثروا من الرواية عنهم، وربما تلاميذهم أيضاً، وهكذا.

فكثرة تداول أحد هذه الأسانيد بصورة واحدة تجعله (إسناداً مشهوراً)، ويسمى عندهم: طريقاً، أو جادةً، أو مجرةً، يسهل حفظه، كما يسهل سلوك الناس للجادة التي يمشون عليها.

وربما جاء حديثٌ آخر يشترك مع هذا الإسناد المشهور (الجادة) في بعض رجاله، ويختلف في بعضهم الآخر، فيرويه بعض الرواة؛ فيهم. فيذكر الإسناد المشهور بتمامه، بحكم الاشتراك في بعضه، فينبه العلماء على هذا الوهم، ويوضحون سببه)). اهـ.

١١- وكتب الأستاذ الدكتور عادل الزرقفي في كتابه قواعد العلال ص ٧٤:

« فإنه إذا اختلف على قتادة -مثلاً- في حديث، فرواه بعض أصحابه عنه بسند غير مشهور، وآخر رواه عنه عن أنس رضي الله عنه، فإن جانب من رواه بالوجه الأخير يُضَعَّفُ؛ لاحتمال أن يكون وهم بسبب شهرة هذا السند عن قتادة.

ومثله: ما لوروي ثقةً، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر -رضي الله عنهما- وغيره يرويه بسندٍ آخر أقل شهرةً، ولذلك أمثلة كثيرة)). اهـ.

١٢- وكتب الدكتور أبوبكر بن الطيب كالي في كتابه منهج الإمام أحمد في التعليل ص

:٤٨٠

« هناك أسانيد كثيرة مشهورة ومتداولة بين المحدثين، تُروى بها أحاديث كثيرة، ك:

« مالك، عن نافع، عن ابن عمر)).

«(أبي بردة، عن أبيه)).

«(حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس)). و«(محمد بن المنكر، عن جابر)).

«(الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة)).

«(الزهري، عن سالم، عن ابن عمر)) وغيرها.

ومثل هذه الأسانيد يُسرِع إليها اللسان، ويسبق إلى ذكرها، فإذا كان الحديث عن مالك -مثلاً- فاللسان يسبق إلى «(مالك، عن نافع، عن ابن عمر)) وقد يكون هذا الحديث عن غيره.

وقد يكون الحديث «(عن حماد بن سلمة، عن ثابت مرسلًا)) لكن يرويه بعض الضعفاء، فيسبق إلى لسانه الطريق المشهور المعهود، فيرويه متصلًا: «(حماد، عن ثابت، عن أنس)) وهكذا.

ثم قال: فمثل هذه الأخطاء الإسنادية يَسْتَدِلُّ عليها النقادُ بمخالفة الراوي لغيره ابتداءً، ثم يضاف إليها (سلوكه الطريق المعهودة) والتي يُعَبِّرُ عنها النقاد، بقولهم: «(الزم الطريق)) أو «(سلك الجادة)) أو «(أخذ طريق المجرة)) ونحوها)). اهـ.

١٣- ثم كتب الأستاذ الدكتور خالد بن منصور الدريس بحثاً في مجلة جامعته :
 جامعة الملك سعود العدد (١٧) ص ٨٩٥ - ٩٤٤ في ١٤٢٥هـ. فقال في تعريفه:
 «وبناءً على كلامه -رحمه الله- -يعني ابن رجب- وعلى تأمل نصوص العلماء
 وعباراتهم وتطبيقاتهم ؛ يمكن تعريف هذا المصطلح بما يلي:
 « رواية الراوي لحديثٍ ، بإسنادٍ مشهورٍ سهلٍ ، مخالفاً فيه ، من هو مثله ، أو أقوى منه :
 صفةً أو عدداً » . اهـ.

❖ وبعد عرض هذه الأقوال:

فإن ما سبق من الأقوال الشارحة لمعنى (لزوم الطريق) يُقرّب المعنى التعريفي. والحد
 الاصطلاحي ؛ لاسيما ما كتبه صاحب الفضيلة د. خالد الدريس ؛ فإنه تعريفٌ على طريقة
 الحدود. لكنّ فضيلته أورد في تعريفه مسألتين:
 الأولى: حصره (لزوم الطريق) وسلوك الجادة ؛ في خصوص التحويل من إسنادٍ إلى
 إسنادٍ سهلٍ مشهور.

الثانية: جزمه بأنّ التعليل بـ (لزوم الطريق) لا يكون إلا إذا خالف السالك من هو
 مثله ، أو أقوى منه.

أما الأولى ؛ فالواقع عند المحدثين استعمال هذا التعليل بـ (سلوك الجادة) فيما هو
 أوسع من هذا المعنى. كما سيأتي تفصيله في المبحث الرابع.
 حيث يدخل فيه كل (ما يؤثر في الإسناد) وسببه (سلوك الجادة) ؛ من: رفع الموقوف،
 ووصل المرسل، والمصحّف والمحرف، والمؤتلف والمختلف، والمتفق والمفترق، والمقلوب
 سنده وهماً، ونحوها. نعم وقع البحث في هذه العلة أوسع وأوسع في صورة السلاسل
 الثلاثية أو الثنائية المشهورة، كما سيأتي.

وأما الثانية ؛ فلم أقف على من نصّ عليها، والواقع أنه يمكن التعليل بهذه العلة ؛ ولو بين
 ثقة وضعيف، بل ولو بين ضعيفين كذلك.

دليلٌ وقرينةٌ زائدة ؛ في الدلالة على وقوع الخطأ ممن (لزم الطريق) ليس إلا، نعم إذا
 كان السالك للجادة مخالفاً لمن هو أقوى منه أو حتى مثله ، كان هذا مؤكداً على ثبوت
 العلة.

وعليه ؛ فإنه يمكن تعريف (لزوم الطريق) اصطلاحاً ، بقولنا:

«مخالفة الراوي ، بسياق الإسناد، على ما جرت به عادة الإسناد: وهماً أو تلقيناً»

فتضمن هذا التعريف أربعة أركان:

الركن الأول: المخالفة، فهذا الإسناد جاء مخالفاً لإسنادٍ آخر أو أكثر، جرى هذا على عادة الإسناد. وجرى مخالفه على خلاف العادة. فهذا (لزم الطريق) وسلوك الجادة، وذاك خالفها.

الركن الثاني: اختصاص هذه العلة بالإسناد، فهي لا تتعدى سياق الإسناد في جميع صورها، كما سيأتي في المبحث الرابع.

إما أخذاً بالإسناد الثلاثي أو الثنائي المشهور، أو بنقص راوٍ على العادة، أو غيرها من الأنواع المختلفة المشار إليها.

الركن الثالث: كون المخالفة وقعت على ما جرت به عادة الإسناد بنوعيه:

١- هذا الإسناد بخصوصه، فيسلوك فيه الطريقة المعتادة الغالبة في سياقه، كسلاسل الأسانيد المشهورة.

٢- الإسناد بمعناه العام، كالرفع في مقابل الوقف، والوصل في مقابل الإرسال، والخطأ في المؤتلف والمختلف، والمصحف والمحرف، والمتفق والمفترق، ونحوها مما سيأتي.

الركن الرابع: تحديد سبب الخطأ بنوعيه فقط، فإن هذا الخطأ إنما يقع على ثلاثة وجوه:

١- التعمد: وهذا نوعٌ من الكذب، وهو الذي يسميه أهل الحديث: «سرقة الحديث».

وهذا خارج محل البحث.

٢- الوهم والغفلة والذهول: وهذا هو الأصل في سبب الوقوع في علة (لزوم الطريق) وسلوك الجادة غالباً.

٣- التلقين: وهو مركبٌ من الوهم والغفلة، مع قبول تلقينه لمن يلقنه، وهو سببٌ آخر تالي للسبب السابق.

وقد عبّر عن هذه الثلاثة ابن عدي في الكامل ٣/١٢٥٤ في ترجمة سفيان بن وكيع،

فقال:

«وهذا قد زلّ فيه سفيان بن وكيع، أو: لُقِن. أو: تعمد؛ حيث قال: ثنا ابن وهب، عن يونس، عن الزهري، وكان هذا الطريق أسهل عليه».

* * *



المبحث الثاني:

ألفاظ الأئمة النقاد في التعبير عن هذه العلة:

وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: سياق ألفاظهم:

الإعلال بـ (لزوم الطريق) سلكه الأئمة النقاد في مواضع شتى من بحوثهم، في النقد، والإعلال، والرجال، والسؤالات، وكتب علوم الحديث.

وبعضهم قد يُعل بهذه العلة. مع غيرها من العلل، كما وقع في بعض تطبيقات الأئمة: أبي حاتم، وأبي زرعة، وابن عدي، وغيرهم.

وبعضهم قد يُعل بهذه العلة. لكنه لا ينص عليها، بل قد يصير إلى التصريح بالإعلال غيرها أحياناً؛ من الحفاظ والضبط، أو الملازمة، أو بما فيه من الشواهد التي يتقوى بها، كما يصنع ابن المديني، والنسائي، والدارقطني.

وقد وقفت من عبارات الأئمة في التعبير عن هذه العلة على ما يلي:

١- «من أين يقع على هذا»؛ عبّر به سفيان بن عيينة، ومعناه: أن الإسناد الراجح: إسنادٌ غريبٌ، في مقابل إسنادٍ مشهورٍ. تسبق إليه الألسنة، فحفظ هذا الإسناد الغريب - في مقابل المشهور - دالٌّ على مزيد الحفاظ، وذاك دالٌّ على سبق اللسان إلى المشهور. انظر العلل ومعرفة الرجال رواية عبد الله عن أبيه ١٥٢/٢.

وكذلك عبّر الإمام أحمد: قال: «من أين يقع شعبة عن» المصدر السابق ٤٦٣/١، وشرح علل الترمذي ٧٢٩/٢.

٢- «هذا كان أهون عليه»؛ عبّر بها سفيان بن عيينة أيضاً؛ في نفس الحديث السابق قبله، ومعناه: أن الإسناد المرجوح: إسنادٌ مشهورٌ، يهون على اللسان أن يصير إليه، في مقابل ذاك الإسناد الغريب. انظر المعرفة والتاريخ للفسوي ٧٠١/٢.

٣- «كان أهون علينا من أن نجيء بهذا الإسناد الشديد» عبّر بهذا سفيان بن عيينة، في نفس الحديث الذي قبله، ومعناه كالتعبير السابق. انظر المعرفة للفسوي ٧٠٧/٢، والسنن الكبرى للبيهقي ٢٨٣/٦.

٤- «من أين جاء بهذا الإسناد» عبّر بهذا عبد الرحمن بن مهدي، ومعناه كالتعبير الأول. انظر المصدر السابق.

٥- «هذا أهون عليك» عبّر به الإمام يحيى القطان، لما أخطأ شيخه الثوري في حديث، فقال له: أخطأت يا أبا عبد الله، هذا أهون عليك - يعني: إسناد عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر - قال سفيان: كيف هو يا يحيى؟ قال يحيى: فقلت: أخبرنا عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن زيد بن عبد الله بن عمر، عن أم سلمة، فقال سفيان: صدقت يا يحيى» انظر تاريخ بغداد ١٤/١٢٦، ١٣٧.

٦- «أتبع المجرة» عبّر به الإمام الشافعي، ومعناه: أنه أخذ الطريق المشهور، لأن المجرة: هي الطريق المأثور الذي يسلكه الناس.

انظر آداب الشافعي لابن أبي حاتم ص ٢٢٧، ومعرفة علوم الحديث للحاكم ص ٣٧٢ (٢٨٦) وقال عنه: «أخذ طريق المجرة فيه» ومثله في السنن الكبرى للبيهقي ١٤٧/٣ (٤٤٩٢)، من قول البيهقي، ولم أقف عليه من قول ابن خزيمة، الذي نسبه بعضهم إليه، وكذلك ذكره الخطيب البغدادي في تاريخه ٣/٢٢٦.

٧- «يحيلون عليه» عبّر بها الإمام أحمد بن حنبل، ومعناه: أنهم إذا غلطوا في الإسناد، أحالوا في سياق بقية إلى الإسناد المشهور، لأنه هو المتداول الذي تسبق إليه الألسنة.

قال الإمام أحمد:

(أهل المدينة) إذا كان الحديث غلطاً يقولون: ابن المنكر، عن جابر.

(وأهل البصرة) يقولون: ثابت، عن أنس، يحيلون عليهما. اهـ.

وقال -رحمه الله-: وكان (ثابت) يحيلون عليه في حديث أنس، وكانوا يحيلون: ثابت، عن أنس، وكلّ شيءٍ ثابت روي عنه، كانوا يقولون: ثابت، عن أنس. اهـ.

انظر شرح علل الترمذي لابن رجب ٢/٥٠٢.

٨- «حملوا أحاديثه على جُلِّ حديثه» عبّر بهذا الإمام أحمد أيضاً، ومعناه كالذي قبله، قال -رحمه الله-: «عمارة بن زاذان يروي عن ثابت أحاديث مناكير».

ثم علّل هذا بقوله: «هؤلاء الشيوخ رووا عن ثابت، وكان ثابت جُلِّ حديثه عن أنس، فحملوا أحاديثه عن أنس. اهـ. شرح العلل ٢/٥٠٧.

٩- «يلحقون عنه إسناداً قد عرفوه» عبّر به الإمام أحمد أيضاً، ومعناه كالذي قبله، في مسائل الخلال، عن الميموني، أن أبا عبد الله سئل عن: الحكم بن عطية، فقال: «لا

أعلم إلا خيراً)) ثم قال: «هؤلاء الشيوخ إنما يلحقون عن ثابت عن أنس إسناداً قد عرفوه، أو كلمةً يشبهها)). اهـ. إكمال تهذيب الكمال ١٠٣/٤.

١٠- «كان ابن المنكدر رجلاً صالحاً، وكان يُعرف بجابر، وكان يحدث عن يزيد الرقاشي، فربما حدّث بالشيء مرسلًا، فجعلوه: عن جابر)) هكذا عبّر الإمام أحمد. مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص ٣٠٣.

١١- «لزم الطريق)) عبّر بهذا أبو حاتم الرازي وعُرفَ به وحده، وكذلك صاحبه أبو زرعة. كما في العلل (٤٦)(٢٨٨)(٤٠١)(٥٨٢)(١٢٨٦)(١٨٢٣)(٢١٦٢)(٢٢٣٧)(٢٢٩٦). وكذلك فسّر البيهقي مقالة الشافعي: «اتبع المجرة)) فقال: يريد: لزوم الطريق. معرفة السنن والآثار ٤٣٤/٣ (٥٢١).

١٢- «كان أسهل عليه)) عبّر بها أبو حاتم الرازي، ومعناه: أن الإسناد المرجوح كان أسهل على الراوي حفظه. في مقابل الإسناد الغريب. انظر العلل لابنه ٣٧٣/٣ (٩٤٥). ٥٣٤ (١٠٦٥). ٥٩٦/٤ (١٦٦٧).

وكذلك عبّر ابن عدي:

في الكامل له ٢٠٤/١ ترجمة أحمد بن محمد بن حرب: قال:

«والمقري - مع ضعفه - أخطأ على حماد بن زيد، فقال: عن ثابت، عن أنس)) وهذا الطريق كان أسهل عليه)) وإنما هو: ثابت، عن عبد الله بن رباح، عن أبي قتادة)).

١٣- «كان أسهل عليه، لأنه الطريق الواضح)).

أو «سلك الطريق الواضح، إذ كان أسهل عليه)).

قاله ابن عدي في الكامل ٤٢١/١، ٤٢٢ ترجمة أراطه بن المنذر، قال:

«وهذا خطأ أيضاً، وهذا الطريق كان أسهل عليه، إذا قال: عبید الله، عن نافع، عن

ابن عمر، لأنه طريق واضح، وبهذا الإسناد أحاديث كثيرة)).

وأيضاً ٥٧٦/٢ ترجمة جعفر بن عبد الواحد، قال:

«وهذا - بهذا الإسناد - لا نعرفه إلا عن جعفر هذا، وقد سلك فيه جعفر الطريق

الواضح، إذ كان أسهل عليه: عن سعيد، عن قتادة، عن أنس)).

١٤- «وهذا قد زلّ فيه سفيان بن وكيع، أو: لَقِن، أو: تعمد، حيث قال: ثنا ابن وهب، عن يونس، عن الزهري، وكان هذا الطريق أسهل عليه، وإنما يرويه ابن وهب هذا: عن ابن لهيعة، وجابر بن إسماعيل الحضرمي، عن عقيل، عن الزهري».

هكذا عبّر ابن عدي أيضاً في الكامل ١٢٥٤/٣ ترجمة سفيان بن وكيع، وانظر أيضاً ١٣٩٦/٤ ترجمة صدقة بن يزيد، ١٨٢٨/٥ ترجمة علي بن أبي بكر، وهو بحث جيد، وانظر ٢٢٣٤/٦ ترجمة محمد بن سليمان الأصبهاني، وانظر ٢٢٨٨/٦ ترجمة محمد بن الوليد بن أبان. وعند ابن عدي أكثر من هذه المواضع.

١٥- «إسنادٌ محمولٌ، حملة الناس» عبّر بهذا الإمام الدارقطني، في سؤالات البرقاني له (٥٠٠)؛ قال:

«موسى بن ثروان، ويقال: ابن سروان، عن طلحة بن عبيد الله بن كَرِيز، عن عائشة رضي الله عنه: إسنادٌ محمولٌ، حملة الناس» اهـ.

١٦- «سلك فيها السهولة» عبّر به الخطيب البغدادي، في تاريخه ٢٢٦/٣، قال: «رأيت له أحاديث جماعة، سلك فيها السهولة، واتبع في روايتها المجرة، وكان يحدث كثيراً من حفظه».

١٧- «سلك به المحجة السهلة» هكذا عبّر الخطيب البغدادي أيضاً في كتابه: (الفصل للوصل المدرج في النقل) ٤٣٩/١.

١٨- «جرى على العادة المستمرة» عبّر بهذا الخطيب أيضاً، في تاريخه ٤٤٠/٩، قال: «فلعل الصغار سها، وجرى على العادة المستمرة، عن ثابت، عن أنس، والله أعلم.

١٩- «سلك الطريق المشهور» عبّر به الحافظ ابن رجب في شرح العلل ٧٢٥/٢، قال: «قد سلك الطريق المشهور، والحفاظ يخالفونه، فإنه لا يكاد يرتاب في وهمه وخطئه، لأن الطريق المشهور تسبق إليه الألسنة والأوهام كثيراً، فيسلكه من لا يحفظ».

٢٠- «سلك الجادة» عبّر بهذا الحافظ ابن حجر، في مواضع من مصنفاته، منها في الفتح ٢٦٩/٣، ٢٧٠؛ قال:

«نعم الذي يجري على طريقة أهل الحديث أن رواية عبد العزيز شاذة، لأنه سلك الجادة، ومن عدل عنها دلّ على مزيد حفظه».

وانظر ٣٨٤/٩، ٦٣٢، ٩٦٦/١٠، ١٤٦، ٣٦٤، ٤٤٤، وفي ٩٩/١١، قال: «كأن الوليد سلك الجادة؛ لأنّ جُلّ رواية عبد الله بن بريدة، عن أبيه».

وقال في إتحاف المهرة ٥٤٢/١٤ (١٨١٧٩) : «لأنه سلك الجادة ، إذ جُلُّ رواية أبي حازم بن دينار، عن سهل» ، وانظر النكت له ٦٦١/٢ ، ٧١٤ ، ٧٢٦ .

ثم تبعه تلميذه السخاوي في فتح المغيث ١٤٦/٢ ، وتلميذه السيوطي أيضاً في تدريب الراوي ٤٢٦/١ لخص أجناس العلل عند الحاكم ، وترك لفظه «أخذ طريق المجرة فيه» وجعل بدله «أخذ طريق الجادة» .

٢١- «تبع العادة وسلك الجادة» عبّر بها الحافظ ابن حجر أيضاً .

انظر النكت له ٦١٠/٢ ، قال : «فيترجح الوقف ، بتجويز أن يكون الرافع تبع العادة وسلك الجادة» .

٢٢- «سلك المحجة» عبّر به الإمام علي بن المديني ، كما نقله عنه الحافظ ابن حجر في كتابه نتائج الأفكار ١٩٤/٢ .

٢٣- «الحمل على المؤلف» عبّر بها العلامة المعلمي في كتابه التنكيل ٧٥/٢ ، قال : «أغلب ما يكون الخطأ بالحمل على المؤلف ، وهكذا الخطأ في الأسانيد ، أغلب ما يقع بسلك الجادة» .

قال : «ثم يمضي على السامع زمان ، فيشتبه عليه ، فيتوهم أنه سمع ذاك الخبر من هشام بالسند الأول ، على ما هو الغالب المؤلف» .

٢٤- «لو كان عنده عن فلان ، لم يروه عن فلان» ونحوها من العبارات المشابهة . عبّر بهذا أبو زرعة الرازي في العلل لابن أبي حاتم ٤٢٣/١ (١٩) فقال : «لو كان عند الثوري : عن حميد ، عن أنس ، كان لا يحدث به : عن معمر ، عن قتادة ، عن أنس» .

وكذلك عبّر أبو حاتم ، فقال : «أقبلوا قبَل نافع فيما حكى عن ابن عمر ،... فلو كان عند زيد بن أسلم : عن ابن عمر ، لكانوا لا يولعون بنافع» .

وفي مواضع من العلل ٧٢/٢ (٢٢٣) ، ٢٨٦/٢ (٣٧٦) ، ٢٥/٤ (١٢٢٢) ، ٢٧/٤ (١٢٢٥) ، ٨٠/٤ (١٢٧١) .

وكذلك عبّر علي بن الحسين بن الجنيد إشارةً ، وابن أبي حاتم صراحةً ، في العلل ١٢٧/٥ (١٨٥٨) .

المطلب الثاني: جمع عبارات المحدثين في مقالة واحدة:

ويمكن جمع هذه العبارات فيما بين الأقواس، في الجمل التالية:

- من ((لزم الطريق)): ((جرى على العادة المستمرة)).
- ومن ((تبع العادة)): ((سلك الطريق المشهور)).
- ومن ((سلك الجادة)): ((اتبع المجرة)).
- ومن ((سلك السهولة)): ((أخذ الطريق الواضح)).
- ومن ((أخذ طريق المجرة)): ((كان أهون عليه)).
- ومن ((أخذ طريق الجادة)): ((كان أسهل عليه)).
- ومن ((سلك المحجة)): ((سلك الأسهل عليه)) لأنها ((المحجة السهلة)).
- ((وأغلب ما يكون الخطأ بالحمل على المألوف)) أو ((على الغالب المألوف))؛ لأنه ((إسنادٌ محمولٌ: حملة الناس)).
- ((وإذا كان الحديث غلطاً، يقولون: ثابت، عن أنس، يحيلون عليه)) لأنهم ((حملوا أحاديثه على جُلِّ حديثه)).
- وقد ((كان ابن المنكدر رجلاً صالحاً، يُعرف بجابر، وكان يحدث عن يزيد الرقاشي، فربما حدّث بالشيء مرسلأً، فجعلوه: عن جابر)) لأنهم ((يلحقون عنه إسناداً قد عرفوه)).
- ويشمل هذا ما ((زلّ فيه، أو: لقّن، أو: تعمد، وكان هذا الطريق أسهل عليه)).
- ومن لزم الطريق: ((كان أهون عليه من أن يجيء بهذا الإسناد الشديد)) فإذا خالف الجادة، قالوا: ((من أين جاء بهذا الإسناد)) من أين يقع على هذا؟!.
- ((ولو كان عنده عالياً، لم يروه نازلاً))، ((ولو كان عنده مرفوعاً، لم يحتج أن يفتقر إلى أن يحدث به موقوفاً)).

المطلب الثالث: تصنيف عبارات المحدثين في هذه العلة:

ومن هذه النقول الجليلة تتجلى لنا أربعة أنواع من التعبيرات:

النوع الأول: تعبيراتهم عن ((لزوم الطريق)) بالأوصاف التالية:

- | | |
|---------------------|---------------------|
| ١- الطريق الملزوم. | ٢- الطريق الواضح. |
| ٣- الطريق المشهور. | ٤- طريق (المجرة). |
| ٥- الإسناد المألوف. | ٦- الإسناد المحمول. |

٧- إسناد العادة. ٨- إسناد العادة المستمرة.

٩- إسناد (الجادة). ١٠- إسناد (المحجة).

١١- إسناد المحجة السهلة. ١٢- الإسناد السهل.

١٣- الإسناد الأسهل. ١٤- الإسناد الهين.

١٥- الإسناد الأهون، من قولهم ((هذا كان أهون عليه)).

١٦- الإسناد المعروف، من قولهم ((إسناداً قد عرفوه)).

١٧- الإسناد الغالب، من قولهم ((حملوا أحاديثه على جِلِّ حديثه)).

النوع الثاني: تعبيراتهم عن قسيم (الطريق الملزوم):

١- الإسناد الشديد.

٢- من أين يقع هذا؟

٣- من أين جاء بهذا الإسناد؟

النوع الثالث: تعبيراتهم عن (لزوم الطريق) بالأوصاف التالية:

١- الحمل: ((حملوا أحاديثه)). ٢- الإلحاق: ((يُلْحَقُونَ عَنْهُ إِسْنَادًا)).

٣- الإحالة: ((يُحِيلُونَ عَلَيْهِ)). ٤- اللزوم.

٥- السلوك. ٦- التبعية.

٧- الاتباع. ٨- الجري.

٩- الأخذ.

النوع الرابع: تعبيراتهم عن سبب (لزوم الطريق):

١- أهون عليه أو: أهون عليك. ٢- أسهل عليه.

٣- العادة المستمرة. ٤- الشهرة.

٥- الألفة. ٦- المعرفة.

٧- الوضوح.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

المبحث الثالث:

الفرق بين (لزوم الطريق)، وقسيمه، وضده:

من تأمل ألفاظ الأئمة السابقة في التعبير عن هذه العلة وجدها متضمنةً هذه الأقسام الثلاثة: لزوم الطريق، وقسيمه، وضده.

فإن تعبيراتهم عن هذه العلة قد دلت عليها بدلالاتي المنطوق والمفهوم:

– أما المنطوق: فقد جاء في بعضها ذكر (لزوم الطريق) وحده.

وجاء في بعضها ذكر (قسيمه).

وجاء في بعضها (ذكرهما) جميعاً.

– وأما المفهوم: فقد دلَّ على (ضده)، كما دلَّ عليه تصريح الأئمة.

١– ومثال ما جاء فيه ذكر (لزوم الطريق) وحده، قولهم:

« هذا كان أهون عليه » « هذا أهون عليك » « اتبع المجرة » « يحيلون عليه » « حملوا أحاديثه على جُلِّ حديثه » « يلحقون عنه إسناداً قد عرفوه » « لزم الطريق » « كان أسهل عليه » « سلك فيها السهولة » « جرى على العادة المستمرة » « سلك الطريق المشهور » « سلك الجادة » « تبع العادة » « سلك المحجة » « الحمل على المألوف »، ونحوها.

٢– ومثال ما جاء فيه ذكر (قسيمه) وحده، قولهم:

« من أين يقع على هذا »، « من أين جاء بهذا الإسناد ».

٣– ومثال ما جاء فيه (ذكرهما) جميعاً، قولهم:

« كان أهون علينا: من أن نجيء بهذا الإسناد الشديد ».

وسياق الكلام في مقالاتهم يجمع بينهما بالعبارة أو الإشارة.

❖ وينبغي أن يعلم:

أ– أن (قسيمه): هو الذي يعبر عنه الأئمة النقاد، بقولهم:

« والصحيح »، أو « والأشبه »، أو « أشبه »، وكلها قد عبّر بها الأئمة، ومرةً يجمعون

بينهما، فيقولون: « هذا أشبه، وهو الصحيح ».

وهو في مقابل الحكم على (لزوم الطريق) بقولهم: « خطأ ».

ب– وأما (ضده): فهو نوعٌ مستقلٌّ من أنواع العلل:

فإنه ضد الطريق الملزومة، والجادة المسلوكة، والمجرة المأثورة، وهو: ما لم يكن من الأسانيد، مما لم يرو به شيء أصلاً، فهو إسنادٌ مركبٌ، بل لا حقيقة له في الأسانيد مطلقاً.

وهو الذي يعبر عنه الأئمة بقولهم ((لا يجيء)) أو ((لم يرو)) أو ((لا يكون)) ونحوها من العبارات.

وقد أفردت هذا النوع ببحثٍ مستقلٍ، مع دراسة ما تحته من الأحاديث التي أعلمها ابن أبي حاتم الرازي في علله.

والحاصل: أن هذا ما وقفت عليه من ألفاظهم في التعبير عن هذه العلة. وعليه، فالذي يظهر لي أن أول من تكلم بهذه العلة: القرينان الجليلان المبجلان، والإمامان الناقدان:

١- يحيى بن سعيد القطان ١٩٨هـ مع شيخه الإمام أبي عبد الله سفيان الثوري ١٦١هـ لما قال لشيخه ((هذا أهون عليك)).

٢- عبد الرحمن بن مهدي ١٩٨هـ الذي نُقل قوله إلى الإمام سفيان بن عيينة ١٩٨هـ لما قال ((فمن أين جاء - يعني الثوري - بهذا الإسناد))؟

ثم قول ابن عيينة: ما أحسن ما قال - يعني ابن مهدي - لو قال لنا: صفوان، عن عطاء بن يسار - كان أهون علينا، من أن نجيء بهذا الإسناد الشديد)).

ثم تتابع الأئمة النقاد على اعتبار هذه العلة عند الترجيح، منهم من يصرح بها، ومنهم من لا يصرح بها، وقد يلتبس قرائن أخرى من قرائن الترجيح.

ولهذا لم أجد فيها نصاً للبخاري، ولا لمسلم، ولا للنسائي، وكذلك الذهبي، لم أقف له على شيء من هذا، مع أن كثيراً من ترجيحاتهم تتفق مع اعتبار هذه العلة، ولكن دون النص عليها.

* * *

المبحث الرابع:

الأنواع الحديثية التي يدخلها الإعلال بـ (لزوم الطريق):

فن العلل الحديثية: فنٌ عظيمٌ واسعٌ، مترامي الأطراف، وهو شِباكٌ معقدهٌ، من الوجوه والألوان والأنواع، في فروع شجرة الطرق والأسانيد والمخارج، التي يأخذ بعضها برقاب بعض، فيقع بينها من المداخلة والمباينة، ومن المجامعة والمفارقة؛ ما لا تكاد تنحصر أنواعه؛ بقدر سعة صور الوهم، وألوان الغفلة، وأسباب الخطأ.

ولهذا يدخل الإعلال بـ (لزوم الطريق) في أنواع شتى من العلوم الحديثية، التي ينبغي مراعاتها، وإنعام النظر في سلامتها من هذه العلة.

وسيظهر هذا مفصلاً بأمثله، في هذا المبحث، ومنها:

١- السلاسل الإسنادية الثنائية.

٢- السلاسل الإسنادية الثلاثية.

٣- السلاسل الإسنادية التي يزداد في أثنائها من ليس منها.

ويدخل فيها ما يعبرون عنه بـ (أصح الأسانيد) ونحوها.

٤- من روى؛ عن أبيه، عن جده، ورواية الرجل عن أهل بيته.

٥- رواية الأكابر عن الأصغر، كرواية الصحابي عن التابعي، أو: الصحابي عن التابعي

عن الصحابي.

٦- الخطأ في اسم أحد الرواة، ويدخل فيه:

أ- المصحف.

ب- المحرّف.

ج- المؤتلف والمختلف.

د- المتفق والمفترق.

هـ - المقلوب سنده وهماً.

٧- رفع الموقوف.

٨- وصل المرسل.

٩- التلقين بالجادة المشهورة.

١٠- المزيد في متصل الأسانيد.

١١- دخول حديثٍ في حديث.

١٢- العالي والنازل.

ويضاف إلى هذه الأنواع أنواعاً أخرى، ومنها:

١- الحديث الشاذ، إذا كان (لزوم الطريق) من ثقة.

٢- الحديث المنكر، إذا كان (لزوم الطريق) من ضعيف.

ودخول هذين النوعين هنا؛ لأن ما وقع فيه الإعلال بـ (لزوم الطريق) لا يخلو أن يكون

شاذاً، أو منكراً.

٣- المتابعات.

٤- الشواهد.

ودخول هذين النوعين كذلك؛ لأن ما وقع فيه الإعلال بـ (لزوم الطريق) لا يصلح في

المتابعات، ولا في الشواهد.

ودخول هذه الأنواع المختلفة - من أنواع الحديث الضعيف - في الإعلال بـ (لزوم

الطريق) يوضح بجلاء تام قيمة البحث في هذه العلة، وأهمية النظر فيها، ويبين منزلة

اعتبارها في الموازنة بين وجوه الاختلاف في طرق الحديث.

والناظر في نصوص الأئمة وتطبيقاتهم - في الإعلال بـ (لزوم الطريق) - يدرك أن

النظر في هذه العلة؛ نظرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ اعتباريٌّ، بالنظر إلى الإسناد المخالف، ولولاه لما

كان (لزوم الطريق) علةً، يُعلُّ بها الإسناد، بل قد يكون الطريق الملزوم، في بعض

الصور؛ من أصح الأسانيد.

وهذا تفصيل الأنواع الحديثية، التي يدخلها الإعلال بـ (لزوم الطريق) وهي الأنواع

التالية:

النوع الأول: السلسلة الثنائية، التي تدور عليها أكثر السنة الشريفة، وهي أسبق ما

يكون إلى ذهن المحدث ولسانه، في مقابل رواية هذا الراوي عن غير شيخه الذي عُرِف

به:

ومثاله كثيرٌ جداً، ومنه:

(حميد، عن أنس): له في التحفة ٢٦٣ حديثاً.

(و) ثابت، عن أنس): له في التحفة ٢٣٨ حديثاً.

و(قتادة، عن أنس): له في التحفة ٣١٤ حديثاً.

و(أبو الزبير، عن جابر): له في التحفة ٣٦٠ حديثاً.

و(محمد بن المنكدر، عن جابر): له في التحفة ٩٠ حديثاً.

و(عطاء بن أبي رباح، من جابر): له في التحفة ٩٩ حديثاً.

ومن هذا قول الإمام أحمد:

أهل المدينة— إذا كان الحديث غلطاً— يقولون: ابن المنكدر، عن جابر.

وأهل البصرة: يقولون: ثابت عن أنس، يحيلون عليهما. اهـ^(١)

وأقدم ما وقع في هذا ما رواه الخطيب في تاريخه ١٣٧، ١٣٦/١٤.

قال يحيى القطان: كنت إذا أخطأت، قال لي سفيان الثوري: أخطأت يا يحيى، فحدثت

يوماً: عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: ((الذي

يشرب في أنية الذهب والفضة إنما يجر جر في بطنه نار جهنم)) قال يحيى بن سعيد:

فقلت: أخطأت يا أبا عبد الله، (هذا أهون عليك) قال: فكيف هو يا يحيى؟

قال: فقلت: أخبرنا عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن زيد بن عبد الله بن عمر، عن أم

سلمة، أن رسول الله ﷺ... فقال لي: صدقت يا يحيى!!

❖ وقد وقع هذا النوع عند البخاري في صحيحه في كتاب الأدب (٦٠١٦)، قال:

((حدثنا عاصم بن علي، حدثنا ابن أبي ذئب، عن سعيد، عن أبي شريح، أن النبي ﷺ، قال:

((والله لا يؤمن...)) الحديث. قال البخاري: تابعه شبابة، وأسد بن موسى.

وقال حميد بن الأسود، وعثمان بن عمر، وأبو بكر بن عياش، وشعيب بن إسحاق: عن

ابن أبي ذئب، عن المقبري، عن أبي هريرة)) اهـ.

قال ابن حجر في فتح الباري ٤٤٤/١٠:

((فمن قال عنه:)) عن أبي هريرة)) سلك الجادة، فكانت مع من قال: عنه، عن

أبي شريح: زيادة علم، ليست عند الآخرين.

ثم قال: ومع ذلك، فصنيع البخاري يقتضي تصحيح الوجهين، وإن كانت الرواية عن

أبي شريح أصح)) اهـ.

(١) شرح العلال لابن رجب ٥٠٢/٢.

وانظر مثلاً آخر للحافظ ابن رجب في فتح الباري له ٣٥/٥ (٥٨٣).

❖ وإلى هذا النوع أشار الحافظ ابن رجب في شرح العلل ٧٢٦/٢:

«رواية (ثابت، عن أنس) سلسلةٌ معروفةٌ مشهورةٌ، تسبق إليها الألسنة والأوهام، فيسلكها من قَلِّ حفظه، بخلاف ما قاله حماد بن سلمة، فإن في إسناده ما يستغرب، فلا يحفظه إلا حافظاً» اهـ.

وقال في شرحه فتح الباري ٣٥/٥:

«فإن (عروة، عن عائشة): سلسلةٌ معروفةٌ، يسبق إليها لسان من لا يضبط ووهَمَه ، بخلاف: (عروة، عن ابن عمر) فإنه غريبٌ، لا يقوله إلا حافظٌ متقنٌ» اهـ.

وقال المعلمي أيضاً في حاشيته على موضح أوهام الجمع والتفريق ٢٧١/١: «وعامة رواية أبي صالح: (عن أبي هريرة) فمن أخطأ عليه، أو كذب، فإنه يسلك هذه الجادة، فيقول: أبو صالح، عن أبي هريرة» اهـ.

ومن أوضح أمثله ما جاء في العلل لابن أبي حاتم (٢٢٣٧) (٢٢٩٦).

النوع الثاني: السلسلة الثلاثية، التي تدور عليها الأحاديث الكثيرة، وهي كذلك من أسرع ما يسبق إلى ذهن المحدث ولسانه؛ في مقابل رواية هذا الراوي بغير هذه السلسلة المعروفة:

ومثاله كثيرٌ، ومنه:

(مالك، عن نافع، عن ابن عمر): له في التحفة ٨٢ حديثاً.

(وعبيد الله العمري، عن نافع، عن ابن عمر): له في التحفة ٤٣٥ حديثاً.

(والزهري، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة): له في التحفة ٢٧٦ حديثاً.

(وأبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة): له في التحفة ٢٨٣ حديثاً.

(وحماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس): التحفة ٨٤ حديثاً.

(وشعبة، عن قتادة، عن أنس): له في التحفة ٥٩ حديثاً. وهكذا

❖ وانظر أمثلةً له عند الدارقطني في العلل، وهي كثيرةٌ جداً:

– العلل ٢٧٧/٧: أعلَّ طريق: (الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة)، ووصَّب

طريق: (الزهري، عن عطاء بن يزيد، عن أبي سعيد).

- والعلل ٣٠٢/٧: أعلّ طريق: (معمر، عن الزهري، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة)،
وصوّب طريق: (معمر، عن الزهري، عن حميد بن عبد الرحمن، عن أمه:
أم كلثوم بنت عقبة رضي الله عنه).

- والعلل ١٢٦/٩: أعلّ طريق: (الزهري، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة)، وصوّب طريق: (الزهري، عن سالم، عن أبيه).

النوع الثالث: السلسلة المعروفة، في مقابل رواية نفس راوي السلسلة بواسطة غير معتادة في أثناء إسناده، فينصرف ذهن الراوي عنه إلى هذه السلسلة المشهورة، فيسقط الوسطة خطأً ووهما:

ومثاله:

ما ذكر الحافظ في الفتح ٣٦٤/١٠ (٥٩٢٠):

حيث حكى الاختلاف في الحديث موسعاً، ونقل عن النسائي حكاية الاختلاف، في إسناد: عبيد الله بن عمر بن حفص، أن عمر بن نافع أخبره، عن نافع مولى عبد الله، وساقه.

والخلاف في إسقاط (عمر بن نافع) من إسناده، وإثباته، وقال النسائي: إثباته أولى بالصواب.

وقال ابن حجر: ورواه سفيان بن عيينة، ومعتز بن سليمان، ومحمد بن عبيد: عن عبيد الله بن عمر بن حفص، بإسقاطه، وكأنهم (سلخوا الجادة)، لأن عبيد الله بن عمر: معروف بالرواية عن نافع، أكثر عنه، والعمدة على من زاد (عمر بن نافع) بينهما؛ لأنهم حفاظ، ولا سيما فيهم من سمع عن نافع نفسه، كابن جريج، والله أعلم. اهـ.

❖ وفي المسند ٣٢٤/٢٨ (١٧١١) حديثٌ اختلف فيه على: عبد الله بن بريدة:

- رواه الناس من طريق يحيى القطان، عن حسين المعلم، عن عبد الله بن بريدة، عن بشير بن كعب، عن شداد بن أوس، مرفوعاً.

- ورواه الوليد بن ثعلبة، عن ابن بريدة، عن أبيه، مرفوعاً.

تكلم عليه النسائي في عمل اليوم والليلة (٥٨٠) وصوّب حديث حسين المعلم.

وقال ابن حجر في الفتح ٦٩/١١:

«كأن الوليد سلك الجادة، لأنَّ جلاً رواية عبد الله بن بريدة: عن أبيه، وكأن من صحَّحه جوز أن يكون: عن عبد الله بن بريدة على الوجهين، والله أعلم». اهـ.

❖ ومثال آخر: عكرمة، عن ابن العباس -رضي الله عنهما-: له في التحفة ٣٠٥ حديثاً.

وقد روى عكرمة أثراً، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، واختلف فيه عكرمة:

- فروي عن عكرمة عن عمر، بلا واسطة.

- وروي عن عكرمة، عن ابن عباس، عن عمر -رضي الله عنها-.

وقد تكلم عليه الشيخ عبد العزيز الطريفي في استدراكه على إرواء الغليل (

التحجيل) ٤٧٥/٢، قال:

«وجابر الجعفي: ضعيفٌ، وخالف في وصله، من طريق عكرمة، فذكر فيه ابن عباس -رضي الله عنهما-، وجرى في ذلك على الجادة، كعادة الضعفاء وخفيضي الضبط، وربما وقع ذلك من حافظ، فيكون قرينةً على ترجيح غيره من الثقات عليه، وهذا قليل». اهـ.

النوع الرابع: السلسلة المعروفة برواية الرجل عن أهل بيته:

إما (عن أبيه)، أو (عن جده)، أو (عن أبيه عن جده) - وهذه الأخيرة قد صارت فناً من فنون علوم الحديث الشريف، وصنفت فيها مصنفات مستقلة، ولهذا أفردتها بهذا النوع، عما قبلها - في مقابل روايته عن غير أهل بيته:

ومثاله: ما وقع في العلل لابن أبي حاتم ٤٦٧/١ (٤٦) من رواية ثمامة بن عبد الله بن أنس، عن جده، أنس بن مالك رضي الله عنه.

وفي التمييز للإمام مسلم ص ١٩٩-٢٠١ (١٠٦) (١٠٧) مثالٌ في رواية الإمام مالك:

- مرةً: عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عبد الله بن عامر بن ربيعة.

- ومرةً: عن هشام بن عروة، عن عبد الله بن عامر، بلا واسطة.

فاعتبر الإمام مسلم ما كان بالواسطة وهماً من الإمام مالك.

ومثال آخر في الفصل للوصل المدرج في النقل للخطيب البغدادي ٤٢٩/١: حكى

الاختلاف على: عاصم بن كليب:

- فقيل: عاصم، عن عبد الجبار بن وائل، عن بعض أهله، عن وائل بن حجر.

- ورواه غير واحد، فقالوا: عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر.

قال الخطيب: ذاك عندنا وَهَمٌّ - يعني الوجه الثاني - ممن وَهَمَ فيه، وإنما سلك به الذي وهم فيه (المحجة السهلة)؛ لأن عاصم بن كليب، عن أبيه، عن وائل بن حجر: أسهل، اهـ.

❖ قال العلامة المعلمي في تصوير هذا النوع في كتابه التنكيل ٦٧/٢:

«هشام بن عروة؛ غالب روايته؛ (عن أبيه، عن عائشة)، وقد يروي؛ عن وهب بن كيسان، عن عبيد بن عمير.

فقد يسمع رجلٌ من هشام خبراً، بالسند الثاني، ثم يمضي على السامع زماناً، فيشتبه عليه، فيتوهم أنه سمع ذاك الخبر من هشام بالسند الأول؛ على ما هو الغالب المألوف» اهـ.

ومثال آخر:

في المنتخب لعبد بن حميد ١٢٦/٣ (١٢٥٢) حديثٌ اختلف فيه على: معمر، عن ثابت؛ - فرواه عبد بن حميد هنا؛ عن عبد الرزاق، عن معمر، عن ثابت، عن أنس، أن المغيرة بن شعبة..

- ورواه ابن ماجه (١٨٦٦): من طريق معمر، عن ثابت، عن بكر بن عبد الله المزني، عن المغيرة..

قال محققه الشيخ مصطفى بن العدوي: إن طريق (معمر، عن ثابت، عن أنس)؛ طريق الجادة، وطريق (معمر، عن ثابت، عن بكر، عن المغيرة)؛ غير الجادة. وعندهم - أي عند أهل الحديث - إذا تعارضت الجادة مع غير الجادة؛ قدمت غير الجادة.

ومثال آخر له في المنتخب ١٧٩/٣ (١٣٨٢) انظر تعليقه عليه.

ومثالٌ أيضاً في المسند للإمام أحمد ٦٠٧/٣٠، ٦٠٨، (١٨٦٥٨) وانظر تعليق المخرج عليه.

ومثالٌ أيضاً في المسند ٣١، ٣٠/٩ (٤٩٧٢) وانظر تعليق المخرج عليه.

وانظر كلام الحافظ العلائي على هذا النوع ومثاله عليه في جامع التحصيل ص ١٣٢.

وانظر مثلاً في إتحاف المهرة ٢٢١/٥ (٥٤٧٩) وهو في ابن خزيمة ٤٠٥/٣ (١٩٧١).

ويمكن مراجعة ما صُنِّفَ فيمن روى عن أبيه عن جده، لكشف أمثلة هذا النوع.

النوع الخامس: رواية الأكاير عن الأصاغر؛ كرواية (الصحابي. عن التابعي). أو (الصحابي. عن التابعي. عن الصحابي) فإنها محدودة. وعلى خلاف الأصل.

قال الحافظ ابن حجر: في نزهة النظر انظر النكت عليه ص ١٦١:

« فهذا النوع هو رواية (الأكاير عن الأصاغر). (ومنه) أي: من جملة هذا النوع - وهو أخص من مطلقه - رواية (الآباء عن الأبناء) والصحابة عن التابعين. والشيخ عن تلميذه. ونحو ذلك. (وفي عكسه كثرة) لأنه هو الجادة المسلوكة الغالبة. وفائدة معرفة ذلك التمييز بين مراتبهم. وتنزيل الناس منازلهم. ومنه: من روى عن أبيه عن جده. »

ومثاله أوضح ما يكون في العلل لابن أبي حاتم ٥٨/٥ (٢١٦٢).

النوع السادس: ذكر اسم أحد الرواة، أو قراءته، أو كتابته، على الوجه المعروف المشهور. على سبيل الوهم والخطأ. في مقابل كونه روي - على الصحيح - على خلاف الوجه المعتاد:

وهذا النوع يدخل تحته أنواعٌ من علوم الحديث، وكلها تقع بسبب أخذ المحدث بطريق الجادة المعروفة، ولزوم الطريق المأثور، ومنها:

- ١- المصحّف في أسماء الرواة، وهو ما وقع الوهم فيه بسبب نقط اسمه.
- ٢- المحرّف في أسماء الرواة كذلك، وهو ما وقع الوهم فيه بسبب رسم الحروف.
- ٣- المؤتلف والمختلف من أسماء الرواة، مما لا يمكن تمييزه إلا بالشكل.
- ٤- المتفق والمفترق في أسماء الرواة، الذي لا يدرك إلا بمعرفة وجوه الجمع والتفريق.

٥- المقلوب سنداً، الذي يقع وهماً وخطأً؛ بحيث يقلب اسم الراوي من وجه غريب نادر إلى وجه معروف معتاد خطأً.

قال السخاوي في فتح المغيث ١٤٤/٢:

« ومن هذا القسم ما يقع الغلط فيه بالتقديم في الأسماء والتأخير، كمرة بن كعب؛ فيجعله: كعب بن مرة، ومسلم بن الوليد؛ فيجعله: الوليد بن مسلم. ونحو ذلك مما أوجبه كون اسم أحدهما اسم أبي الآخر. » اهـ.

وذكر ابن أبي حاتم في العلل (١٥٤٩) (١٥٥١) عن أبي زرعة: قلب أحد الرواة اسم

راوٍ من رواية حديثه، وهو:

« عن أبي بريدة » فقال خطأ: « عن ابن بريدة » قال أبو زرعة: ثم احتاج أن يقول: « ابن بريدة. عن أبيه » يعني أبو زرعة: أنه سلك الجادة، ولزم الطريق، قال: « فقلب الإسناد بأسره، وأفحش في الخطأ ». اهـ.

قال المعلمي في التنكيل ٦٧/٢: « أغلب ما يقع الخطأ بالحمل على المؤلف، وغالب ما يقع من (التصحيح) كذلك، فقد رأيت ما لا أحصيه اسم « زير » مصحفاً إلى « أنس »، واسم « سعر » مصحفاً إلى « سعد ». اهـ.

و ضرب السخاوي مثلاً للمؤتلف والمختلف في فتح المغيث ٢٥٦/٤: « أبو بريد عمرو بن سلمة » قال السخاوي: ولكن عامة رواة البخاري، قالوا: يزيد، كالجادة. اهـ.

وأيضاً ٢٦١/٤: الحصين بن محمد الأنصاري، الذي في الصحيحين، ظنه بعضهم بالضاد « حصين » قال المنزي: إنه وهمٌ فاحشٌ، وقال عياض: إن صوابه كما للجماعة، قال السخاوي: كالجادة. اهـ.

وانظر مثلاً آخر ٢٧١/٤، ٢٧٢.

وعند ابن أبي حاتم في العلل (١٠٦٥): « قال أبو حاتم: حديث عثمان بن حكيم أشبهه، لأن حفظ « زيد بن ثابت » أسهل من « يزيد بن ثابت » لو كان كذلك، وهذا يزيد بن ثابت: أخو زيد بن ثابت ». اهـ.

ووجهه في النص من جهتين:

الأولى: أن حفظ « زيد بن ثابت » أسهل وأشهر من « يزيد بن ثابت ».

الثانية: أن راويه خارجة بن زيد بن ثابت، عن أبيه « زيد » أسهل وأهون منه: عن عمه « يزيد ».

النوع السابع: الرفع يعتبر جادةً وطريقاً ملزوماً، في مقابل الوقف:

إنما كانت الرواية لتقل السنة النبوية الشريفة، ولأجلها صار الإسناد من الدين، وما زاد عن السنة المرفوعة، من الأقوال والآثار الموقوفة إنما نُقل إلينا تبعاً.

فالجادة في سياق الأسانيد: أن يبلَّغ بها الراوي الرفع إلى النبي ﷺ، ولهذا قد يبلَّغ بعض

الرواة بإسناده المتن مرفوعاً، حسب الأصل، ولزوماً للطريق المعهود، والجادة الغالبة.

ولهذا يكثر سياق الاختلاف في الأسانيد والطرق - في كتب العلل - بياناً للاختلاف فيها رفعاً ووقفاً، ويغلب عليهم ترجيح الوقف منها على الرفع؛ لسببين:

١- أن الرفع زيادةً في الإسناد؛ لا تُحتمل إلا إذا كانت ثابتةً ثبوتاً لا يحتمل التردد. أما الاقتصار على الوقف؛ فمحتملٌ.

٢- أن الرفع - إذا وقع الاختلاف - يحتمل أن يكون جارياً على أن الأصل في الرواية طلب الرفع، فكان احتمال الوهم فيها أخرى.

قال أبو حاتم في العلل ٧٠/٢ (٢٢٣):

«فلو كان عند ابن عجلان: عن أبيه، عن أبي هريرة - مرفوعاً - لم يحدث عن: محمد بن عمرو، عن مليح، عن أبي هريرة موقوفاً» اهـ.

وقال أيضاً ٢٨٥/٢ (٣٧٦):

«لو كان عند قيس: عن المغيرة، عن النبي ﷺ؛ لم يحتاج أن يفتقر إلى أن يحدث عن عمر؛ موقوفاً» اهـ.

❖ ولهذا قال الحافظ ابن حجر في النكت ٦١٠/٢:

بعد أن حكى الاختلاف في الترجيح بين المرفوع والموقوف عند المحدثين والفقهاء والأصوليين؛ قال:

«ثم إنه يقابل بمثله؛ فيترجح (الوقف) بتجويز أن يكون (الرافع) تبع العادة، وسلك الجادة» اهـ.

ثم ضرب له مثلاً، ونصَّ هنا على اشتراط: «أن هذا كله إذا كان للمتن سندٌ واحدٌ، أما إذا كان له سندان؛ فلا يجري فيه هذا الخلاف» اهـ.

وقال في النكت أيضاً ٧١٤/٢: وكان سبب حكمهم عليه بالوهم؛ كون سالم أو من دونه (سلك الجادة)؛ لأن العادة والغالب؛ أن الإسناد إذا انتهى إلى الصحابي رضي الله تعالى عنه؛ قيل بعده: «عن النبي ﷺ» فلما جاء هنا بعد الصحابي ذكر صحابي آخر، والحديث من قوله: كان الظن غالباً؛ على أن من ضبطه هكذا أتقن ضبطاً، والله أعلم. اهـ.

ونقل هذه الجملة برمتها تلميذه السخاوي عنه في فتح المغيث ٥٣/٢.

❖ وقال فضيلة الشيخ الألباني في الضعيفة ١٦٣/١٤ (٦٥٧١):

﴿لأن شعبة لم يوقفه وروى الحديث عن شيخه: مرفوعاً (على الجادة) ثم خالف سفيان الثوري فأوقفه، لكان الوقف هو الراجح؛ لأن سفيان أحفظ من شعبة اتفاقاً، واعتترف شعبة بنفسه...﴾ اهـ.

❖ وذكر الخليلي في الإرشاد ٢٠٢/١ - ٢٠٤ مثلاً دقيقاً في هذا؛ حيث اختلف فيه على الإمام مالك:

١- رواه الإمام مالك، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، مرفوعاً: ﴿أن النبي ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع﴾.

قال: هذا صحيح متفق عليه [البخاري (٧٣٥)، ومسلم (٨٦٢)].

٢- ورواه الإمام مالك، عن نافع، واختلف عليه:

- فرواه مالك في الموطأ (١٦٨) عن نافع، عن ابن عمر، موقوفاً عليه.

- ورواه: الإمام الشافعي، ويحيى القطان، وداود بن عبد الله أبو الكرم الجعفري (ثلاثهم): عن مالك، به مرفوعاً.

وقال: فهذا مما أخطأ فيه هؤلاء، ولم يتعمدوا الكذب. اهـ.

❖ وذكر د. عادل الزرقي في قواعد العلل ص ٧٤ مثلاً من العلل للدارقطني ٣٢٣/٥

(٩١٦) حكى فيها الاختلاف في خطبة مروية عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

اختلف فيه على: أبي إسحاق:

- إدريس الأودي، وموسى بن عقبة: رفعوا الخطبة كلها.

- وشعبة، وإسرائيل، وشريك: وقفا الخطبة؛ إلا موضعين.

وقال الدارقطني: وقول شعبة ومن تابعه: أولى بالصواب. اهـ.

ثم انظر أمثلة وافرة في هذا بعده في نفس العلل للدارقطني، فكلها على هذا النسق.

وانظر العلل لابن أبي حاتم (٦٧٦).

وانظر في النكت على ابن الصلاح ٧٨٠/٢، ٧٨١، ذكر وجهاً من الوجوه التي تقوي

دلالة الوهم في رفع الموقوف.

النوع الثامن: الوصل يعتبر جادةً وطريقاً ملزوماً؛ في مقابل الإرسال:

كذلك القول في الوصل والإرسال هنا؛ كالقول في الرفع والوقف، كما تقدم.

ومنه قول الإمام أحمد:

كان ابن المنكدر رجلاً صالحاً. وكان يُعرف بجابر - مثل: ثابت، عن أنس - وكان يُحدِّث عن يزيد الرقاشي، فربما حدِّث بالشيء (مرسلاً) فجعلوه: (عن جابر) اه. (١)

قال الخطيب البغدادي في الكفاية، في باب القول فيما روي من الأخبار مرسلاً ومتصلاً: ((قال أكثر أصحاب الحديث: إن الحكم في هذا - أو ما كان بسبيله - للمرسَل)) اه. و ضرب له مثلاً عمدةً في الأحكام، وهو حديث: ((لا نكاح إلا بولي)) (٢)

وقد أطال الحافظ ابن حجر الكلام على ما يقدم منهما، وعلى صلة هذا بالرفع والوقف، وذكر الأقوال في هذا، وناقش مقالة الخطيب البغدادي في هذا (٣).

وجاء السخاوي ليشرح ألفية الحافظ العراقي، تحت قوله: ((تعارض الوصل والإرسال، أو الرفع والوقف)) على نظمه:

واحكم لوصل ثقة في الأظهر وقيل: بل إرساله للأكثر

قال السخاوي: احكم لإرساله، أي: الثقة، وهذا عزاه الخطيب للأكثر، من أصحاب الحديث، ف (سلوك غير الجادة): دالٌّ على مزيد التحفظ، كما أشار إليه النسائي. اه. (٤)

وفي باب زيادات الثقات: قال العراقي في منظومته:

فالشافعي وأحمد احتجاباً والوصل والإرسال من ذا أخذنا

لكن في الإرسال جرحاً فاقترض تقديمه ورد أن مقتضى

هذا قبول الوصل إذ فيه وفي الجرح علم زائد للمقتضى

قال السخاوي في فتح المغيث: ((فاقترض تقديمه، أي: للأكثر، من قبيل تقديم الجرح على التعديل، يعني: فافترقا، ونحوه قول غيره: الإرسال علة في السند، فكان وجودها قادحاً في الوصل)) اه. (٥)

(١) مسائل الإمام أحمد لأبي داود ص ٣٠٢.

(٢) الكفاية ص ٤١١.

(٣) انظر النكت على ابن الصلاح له ٦٨٧/٢ - ٦٩٥، وانظر ٦١٢/٢، ٦١٣.

(٤) فتح المغيث ٣٠٤/١.

(٥) فتح المغيث ٣٥/٢ - ٣٧.

وقال الحافظ ابن حجر: ((والذي يجري على قواعد المحدثين أنهم لا يحكمون عليه بحكمٍ مستقلٍ؛ من القبول والرد، بل يرجحون بالقرائن، كما قدمناه في مسألة تعارض الوصل والإرسال)) اهـ. (١)

وفي العلل لابن أبي حاتم ١٢٦/٥ (١٨٥٨) مثالٌ في هذا، قال:
قال علي بن الحسين بن الجنيد - بعد روايته الحديث موصولاً، ومعارضة ابن أبي حاتم له بروايته مرسلًا -: ((هذا الحديث (يعني: المرسل) أفسد علينا حديثنا (يعني: الموصول)))).
ثم قال أبو محمد بن أبي حاتم: ((فصدق، فإنه لو كان عنده: عن أمه، عن أبيها، عن جدها علي، عن النبي ﷺ، لم يرو أنه بلغه عن رسول الله ﷺ)) اهـ.

وفي العلل أيضاً ٢٥/٤ (١٢٢٢) قال:
((وسألت أبي: عن حديثٍ رواه صدقة بن عبد الله السمين أبو معاوية، عن محمد بن المنكدر، قال: قلت: أنت أحللت للوليد بن يزيد امرأته: أم سلمة؟ قال: أنا، لكن حدثني جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ، قال: ((لا طلاق قبل نكاح)))).
قال أبي: هذا خطأ، والصحيح: ما رواه الثوري، عن محمد ابن المنكدر، قال: حدثني من سمع طاووساً.

قال أبي: فلو كان سمع من جابر، لم يحدث عن رجل، عن طاووس، مرسل)) اهـ.
وأمثلة الوصل والإرسال كثيرةٌ جداً: انظر العلل لابن أبي حاتم ٥١٧/٥ (٢١٤٧)، وانظر العلل للدارقطني ١٠٨/٣ (٣١٠)، ٤١/٧ (١١٩٧)، ٢٨٩/٧ (١٣٦٠)، ٣٨١/٩ (١٨١٢)، ٢٥١/١٠ (١٩٩٢).

❖ وفي الفتح ٣٨٤/٩ مثالٌ جليٌّ، في حديث ((لا طلاق إلا بعد نكاح)):
اختلف فيه علي: عمرو بن شعيب:

- رواه ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، عن طاووس، عن معاذ بن جبل، مرفوعاً.
- ورواه عامر الأحول، ومطر الوراق، وعبد الرحمن بن الحارث، وحسين المعلم، كلهم:
عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، والأربعة ثقات، وأحاديثهم في السنن.

(١) النكت، ٦٨٧/٢، وانظر ص ٦١٢، وهم موضع هام.

- ورواه سعيد بن منصور، من وجهٍ آخر: عن عمرو بن شعيب، أنه قدم المدينة، فرواه عن: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، مرسلًا.

قال الحافظ ابن حجر: وهذا - يعني الاختلاف - مشعرٌ بأن من قال فيه: عن أبيه، عن جده: (سلك الجادة) وإلا فلو كان عنده: عن أبيه، عن جده، لما احتاج أن يرحل فيه إلى المدينة، ويكتفي فيه بحديثٍ مرسل، اهـ.

وذكر الشيخ د. ماهر الفحل في كتابه الجامع في العلل ٢/٢٨١ - ٢٨٥ مثالاً لهذا النوع، وشرحه شرحاً وافياً، وانتهى إلى ترجيح المرسل على الموصول، ثم قال:

كأن ابن عجلان - يعني الذي وصله - (سلك الجادة) في سياقه هذا الحديث، لأن (سُمياً) معروفٌ بالرواية: عن أبي صالح، وأبو صالح: مكثراً عن أبي هريرة. اهـ.

وكذلك ذكر حديثاً آخر بعد هذا، رجَّح فيه المرسل على الموصول أيضاً، وقال:

قلت: ولعل سبب وهم حريث بن السائب فيه، أنه (سلك الجادة) في رواية هذا الحديث؛ لأن حمران - وهو مولى عثمان - معروفٌ بالرواية عن عثمان، فحينما أراد حريثُ التحديث بهذا الحديث ساقه بإسنادٍ معروفٍ. اهـ.

وانظر السلسلة الصحيحة للأباني (١٠٨٧) فيها مثالٌ بديعٌ، قال فيه - رحمه الله -:

(«خصوصاً، وأن وصل مثل هذا مما يجري على الجادة، كما سبق»). اهـ.

النوع التاسع: الإعلالُ بالتلقين جادةً، للإسناد الذي لزم الطريق:

إذا وقع الاختلاف في رواية الحديث على وجهين فأكثر، فما كان منه جارياً على العادة المألوفة في الإسناد، فإنه يحتمل كونه تلقيناً تلقَّنه؛ بحيث لا يستنكره الشيخ الذي عُرف بقبول التلقين، لاسيما وقد تلقَّن إسناداً معروفًا، وطريقاً ملزوماً.

وقد وقع مثال هذا في الكامل لابن عدي ٣/١٢٥٤ في ترجمة سفيان بن وكيع:

روى عن سفيان بن وكيع، عن ابن وهب، عن يونس، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، مرفوعاً: «إذا استيقظ أحدكم من منامه، فلا يدخل يده في الإناء...»

قال الشيخ: وهذا قد زلَّ فيه سفيان بن وكيع، أو لُقِّن، أو: تعمد، حيث قال: ثنا ابن وهب، عن يونس، عن الزهري، (وكان هذا الطريق أسهل عليه).

وإنما يرويه ابن وهب هذا؛ عن ابن لهيعة، وجابر بن إسماعيل الحضرمي؛ عن عقيل، عن الزهري. اهـ.

وليس هذا مستغرباً على: سفيان بن وكيع عندهم، وحاشاه أن يتعمده، وإلا كان كذباً، لكنه: إما سلك الطريق الأسهل، كما أشار ابن عدي، أو: لُقِنَ؛ فتلقن ما كان جارياً على العادة، وسالكاً للجادة، فلزم الطريق.

ومثال آخر ذكره ابن أبي حاتم في العلل ٤٠٠/٥ (٢٠٧٤)؛ قال: وسألت أبي: عن حديث رواه محمد بن أبي عمر العدني، عن بشر بن السري، عن حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس، عن النبي ﷺ؛ أنه كان يدعو:

«اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلاً، وأنت إن شئت جعلت الحزن سهلاً».

قال أبي: هذا خطأ، حدثناه القعبي، عن حماد، عن ثابت، أن النبي ﷺ، مرسل، ولم يذكر أنس.

وبلغني أن جعفر بن عبد الواحد لقن القعبي: (عن أنس) ثم أخبر بذلك، فدعا عليه. اهـ. ولاشك هنا في القعبي: عبد الله بن مسلمة ١٢١ هـ. فقد قال أبو حاتم: ثقة حجة.

لم أر أحشع منه، وقال أبو زرعة: ما كتبت عن أحدٍ أجلَّ في عيني منه. (١)

وليس مثله يُلقن، بل هو أجلُّ من هذا، إنما كان سبب قبوله لهذا التلقين – في هذا الحادثة وحدها – لأنه لُقِنَ إسناداً على الجادة، فلزم الطريق، والله أعلم.

وانظر مثلاً آخر أيضاً في العلل لابن أبي حاتم ٢٦٢/٤ (١٤١٠)، ١٧٧/٥ (١٨٩٩).

النوع العاشر: إعلال (المزيد في متصل الأسانيد) جادة، إذا لزم الطريق:

وهذا النوع كالذي قبله، فإن المزيد في متصل الأسانيد، إذا كان جارياً على الإسناد المعتاد، سالكاً للجادة، ولازمًا للطريق المشهور؛ فإن هذه قرينة قوية في الدلالة على ضعف هذا المزيد، لاسيما إذا خالفه طريق آخر، يقوي الأخذ بهذه القرينة.

وينبغي أن يعلم أن هذا النوع عكس النوع الثالث.

❖ ومثاله عند ابن أبي حاتم في العلل ٥٦/٢ (٢١٣)، ٤٩٥/٣ (١٠٢٩)؛ قال:

وسألت أبي عن حديث رواه ابن المبارك، عن ابن جابر، عن بسير بن عبيد الله، عن أبي إدريس، عن وائلة، عن أبي مرثد، عن النبي ﷺ؛ قال:

«لا تصلوا إلى القبور، ولا تجلسوا عليها».

(١) التقريب ومعه الكاشف (٣٦٢٠).

قال أبي: يرون أن ابن المبارك وهم في هذا الحديث، أدخل (أبا إدريس الخولاني) بين بسُر بن عبيد الله، وبين وائلة.

ورواه عيسى بن يونس، وصدقة بن خالد، والوليد بن مسلم؛ عن ابن جابر، عن بسُر بن عبيد الله، قال: سمعت وائلة يحدث عن أبي مرثد الغنوي، عن النبي ﷺ.
قال أبي:

بسُر: قد سمع من وائلة، وكثيراً ما يحدث بسُر عن أبي إدريس.
فغلط ابن المبارك، فظن أن هذا مما روى عن أبي إدريس، عن وائلة، وقد سمع الحديث بسُر من وائلة نفسه؛ لأن أهل الشام أعرف بحديثهم. اهـ.
❖ وقال ابن أبي حاتم في العلل أيضاً ٥٦٧/٣ (١٠٩٢):

سألت أبي عن حديث رواه ابن المبارك، عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، عن بسُر بن عبيد الله، عن أبي إدريس الخولاني، من وائلة بن الأسقع، عن أبي مرثد الغنوي، عن النبي ﷺ.

قال أبو محمد ابن أبي حاتم: وابن المبارك أدخل بينهما: أبا إدريس، فأَيُّهُمَا أصحُّ عندك؟

فقال: الصحيح ما يقوله أهل دمشق: ليس بينهما أبو إدريس.

وقد وهم ابن المبارك في زيادته أبا إدريس، لأن بسُر بن عبيد الله روى:

– بسُر بن عبيد الله: روى عن وائلة، ولقيه.

– ولا أعلم أبا إدريس روى عن وائلة شيئاً.

وأهل الشام أضبط لحديثهم من الغرباء. اهـ.

وهذا بلاشك مثال واضح:

أن الإمام عبد الله بن المبارك قد سلك الجادة، ولزم الطريق، وقع في وهمه أن هذا الحديث من الأحاديث الكثيرة التي رواها بسُر، عن أبي إدريس.

وانظر إعلال الدارقطني له في العلل ٤٣/٧ (١١٩٩) وفيه زيادة فائدة.

وانظر مثلاً آخر في العلل لابن أبي حاتم ٤٥١/١ (٣٥).

وقد ضرب السخاوي مثلاً في فتح المغيثة ٤٨٢/٣.

النوع الحادي عشر: إعلال (دخول حديثٍ في حديثٍ) جادةً، إذا لزم الطريق؛ وهذا النوع كالذي قبله كذلك؛ فإن دخول حديثٍ في حديثٍ، إذا كان جارياً على الإسناد المعتاد، لازماً للطريق المعروف، سالكاً للجادة؛ فإن هذه قرينةٌ قويةٌ في الدلالة على ضعف هذا الإسناد؛ وتأكيد أنه دخل له حديثٌ في حديثٍ. والمراد هنا بقولنا (حديث في حديث) إنما هو ما كان متعلقاً بالإسناد فقط، وله ثلاث صور:

١- إدخال إسنادٍ على إسناد.

٢- إدخال إسنادٍ على متنٍ ليس له.

٣- إدخال بعض إسنادٍ في إسناد.

ومثاله: حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، مرفوعاً: «إنما الأعمال بالنية» رواه البخاري (١) ومسلم (٥٠٣٦) والناس.

كلهم من طريق الإمام مالك وغيره، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن محمد بن إبراهيم التيمي، عن علقمة بن وقاص الليثي، عن عمر رضي الله عنه، مرفوعاً. وهو حديثٌ غريبٌ، مداره على هؤلاء الأربعة. وقد خالف فيه: عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد؛ رواه عن الإمام مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، مرفوعاً.

رواه الخطابي في أعلام الحديث ١/١١٠، ١١١. وأبو يعلى الخليلي في الإرشاد ١/١٦٧، ٢٢٣. وأبو نعيم في الحلية ٦/٣٤٢.

قال الخطابي: هذا عند أهل المعرفة بالحديث مقلوبٌ، وإنما هو إسناد حديثٍ آخر؛ ألصق به هذا المتن، اهـ.

وقال الخليلي ١/١٦٧: «أخطأ فيه عبد المجيد، وهو غير محفوظ؛ من حديث زيد بن أسلم بوجه، وهذا أصلٌ من أصول الدين، ومداره على: يحيى بن سعيد، فهذا مما أخطأ فيه الثقة عن الثقة» اهـ.

وقال أيضاً ١/٢٣٣: «عبد المجيد: ثقة، لكنه أخطأ في أحاديث» وذكر حديثه هذا منها.

وقال أبو نعيم: «غريبٌ من حديث مالك، عن زيد، تفرد به: عبد المجيد، ومشهوره وصحيحه: ما في الموطأ، عن يحيى بن سعيد» اهـ.

وأورده ابن أبي حاتم في العلل ٢/٢٦٤ (٢٦٢) ونقل عن أبيه، قوله:

«هذا حديثٌ باطلٌ ليس له أصلٌ، إنما هو: مالك. عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم التيمي، عن علقمة بن وقاص، عن عمر، عن النبي ﷺ» اهـ.

وأورده الدارقطني في العلل ٢/١٩٣، ١٩٤ (٢١٣)، وقال:

«لم يتابع عليه – عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد – وأما أصحاب مالك الحفاظ عنه، فرووه: عن مالك، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم، عن علقمة بن وقاص، عن عمر، وهو الصواب» اهـ.

ومثله قال أيضاً في العلل ١١/٢٥٣ (٢٢٦٩).

وقال ابن عبد البر في التمهيد ٢١/٢٧٠: «ابن أبي رواد هذا قد روى عن مالك أحاديث أخطأ فيها، أشهرها» وذكر هذا الحديث، ثم قال:

«وهذا خطأ لا شك فيه عند أحد من أهل العلم بالحديث، وإنما حديث (الأعمال بالنيات) عند مالك، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم، عن علقمة بن وقاص، عن عمر، ليس له غير هذا الإسناد، وكذلك رواه الناس. عن يحيى بن سعيد» اهـ.

هكذا نص الخطابي صراحةً على أنه إسناد حديثٍ آخر، ألصق به هذا المتن، وهو كذلك، وما أوقعه فيه إلا إسنادٌ معروفٌ مألوفٌ رويت به أحاديث شتى، بخلاف حديث عمر رضي الله عنه، فإنه إسنادٌ يقيم، لم يُرو به إلا هذا الحديث وحده.

وأما إسناد مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد، فهو بهذا الإسناد الرباعي قد رويت به أحاديث شتى:

ففي تحفة الأشراف ٣/٤٠٥-٤١٤ (٤١٦٢) (٤١٦٣) (٤١٦٦) (٤١٧٥) (٤١٧٧) (٤١٨٥) وهي ستة أحاديث.

وفي إتخاف المهرة ٥/٣١٥ وما بعدها (٥٤٦٩) (٥٤٧٥) (٥٤٨١) (٥٤٨٥) (٥٤٩٤) (٥٥٠٤) وهي ستة أحاديث كذلك.

فلعل عبد المجيد بن أبي رواد قد جمع أحاديث مالك في كتابه، فطمح بصره من إسنادٍ إلى إسناد، فأدخل هذا على هذا، قراءةً، أو اشتبه عليه، حفظاً، فالثَّألم.

ومثال آخر كذلك: حديث أنس. مرفوعاً: ((إذا أقيمت الصلاة ، فلا تقوموا حتى تروني)) .
رواه البخاري (٦٣٨) ومسلم (٦٠٤) (١٥٦) والنس. من طريق يحيى بن أبي كثير. عن عبد الله بن
أبي قتادة، عن أبيه عن النبي ﷺ.

وقد خالف فيه:

جرير بن حازم ، رواه عن: ثابت البناني، عن أنس، مرفوعاً.
رواه الطيالسي (٢١٢٨) وعبد بن حميد (١٢٥٩) والترمذي في العلل الكبير (٨٢)
والعقيلي في الضعفاء ١/ ١٩٨ ، والطبراني في الأوسط (٩٣٨٧) وابن عدي في الكامل
٥٥١/٢ .

وقال الترمذي: ((سألت محمداً عن هذا الحديث، فقال: هو حديثٌ خطأ، أخطأ فيه جرير
بن حازم، ذكروا أن الحجاج الصواف كان عند ثابت البناني - وجرير بن حازم في المجلس -
يحدث الحجاج: عن يحيى بن أبي كثير، عن عبد الله بن أبي قتادة، عن أبيه عن النبي ﷺ قال:
((إذا أقيمت الصلاة ، فلا تقوموا حتى تروني)) فوهم فيه جرير بن حازم؛ فظن أن ثابتاً حدثه
عن أنس بهذا)) . اهـ.

ومعناه: أنه اشتبه عليه الحديث بسبب المجلس، فسلك الجادة، وأدخل حديثاً في
حديث.

كما قال ابن عدي بعد روايته للحديث: ((فاحتمل أبو النضر (يعني: جرير بن حازم)
الحديث: عن ثابت)) . اهـ.

ونقل الترمذي في جامعه (٥١٧) عن البخاري : قوله
((وهم جرير بن حازم في هذا الحديث، والصحيح: ما روي عن ثابت، عن أنس ، قال: أقيمت
الصلاة، فأخذ رجلٌ بيد النبي ﷺ، فما زال يكلمه ؛ حتى نعس بعض القوم)) قال البخاري:
والحديث هو هذا، وجرير بن حازم: ربما يهمل في الشيء، وهو صدوق)) . اهـ.
وهذا معناه: أنه اشتبه عليه حديث ((أقيمت الصلاة)) بحديث ((إذا أقيمت الصلاة))
فأدخل هذا على هذا.

هذه إشارةٌ إلى أن ((دخول حديثٍ في حديث)) قد يجيء صورةً من صور الوهم
بسلك الجادة ولزوم الطريق.

وأما ((الإدخال على الشيوخ)) فهو غير ((دخول حديث في حديث)) وهو محتمل كذلك أن يكون نوعاً من هذه الأنواع كالتلقين وهو من بابته، لأنه إذا أدخل على الشيخ في حديثه، فقد ينطلي عليه، فيُحدِّث به، إذا جاء بأسانيد المعروفة التي يروي بها، أو بالأسانيد المسلوكة المشتهرة، التي مثلها يسبق إلى وهَم الراوي، ويجري على لسانه، دون تردد، لكني لم أقف له على مثال بعد، والله أعلم.

النوع الثاني عشر: إعلال العالي بالنازل، إذا لزم العالي الطريق، لأن العالي هو الجادة الأصل الذي تتطلع إليه رغبة المحدث:

فالعلو في الإسناد مطلبٌ حديثي، يسعى إلى تحصيله الشيوخ الكبار، وهو (العلو المطلق) الذي يقرب به الراوي من الرسول ﷺ بأقل ما يمكن من رواة الإسناد، وهو بُغية الأئمة فمن دونهم ولهذا كانوا يجتهدون في تحصيله، وروايته، وكتابته، ويرحلون في سبيله، طلباً للأسانيد الثنائية، ثم الثلاثية، ثم الرباعية.

وإذا ظفر أحدهم بالإسناد العالي، لم تتطلع نفسه إلى ما دونه إلا لحاجة، ولهذا قال الإمام أحمد ((طلب الإسناد العالي سنة عن سلف، لأن أصحاب عبد الله كانوا يرحلون من الكوفة إلى المدينة، فيتعلمون من عمر، ويسمعون منه)) بل كان علي بن المديني يقول: ((النزول شؤوم^(١))).

وقيل ليحيى بن معين في مرضه: ما تشتهي؟ قال: ((بيت خالي، وإسناد عال)) وقال أبو الفضل المقدسي: ((أجمع أهل النقل على طلبهم العلو ومدحه، إذ لو اقتصروا على سماعه بنزول لم يرحل أحد منهم^(٢))).

ولهذا كان العلو هو الجادة الأصل، الذي يُعلُّ به الإسناد النازل، لأن الشيخ إذا وجد الحديث عالياً لم يحدث به نازلاً.

ومثال ذلك، ما وقع في العلل لابن أبي حاتم ٤٢٣/١ (١٩) قال: وسألت أبا زرعة: عن حديث رواه ضمرة، عن الثوري، عن حميد، عن أنس، عن النبي ﷺ: ((أنه طاف على نسائه

(١) الجامع لأخلاق الراوي ٥٩/١.

(٢) منهج النقد ص ٣٥٨.

في غُسْلٍ واحدٍ؟ فقال أبو زرعة: هذا خطأ، أخطأ ضمرة إنما هو: الثوري، عن معمر، عن قتادة، عن أنس.

ثم قال أبو زرعة: لو كان عند الثوري؛ عن حميد، عن أنس؛ كان لا يحدث به؛ عن معمر، عن قتادة، عن أنس... الخ. اهـ.

❖ وكذلك ما جاء في الاستذكار لابن عبد البر ١٧٧/٣ تحت حديث أبي هريرة رضي الله عنه موقوفاً «من كان عنده مالٌ لم يؤد زكاته».

قال: هكذا هذا الحديث موقوفاً عند جماعة في الموطأ، من قول أبي هريرة، وقد رواه عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، عن أبيه عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعاً، ذكره البخاري ^(١) وغيره هكذا.

وقد روياه في التمهيد ^(٢) من طريق شتى، وقد روي هذا الحديث: عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم - ثم ساقه ابن عبد البر بإسناده، من طريق عبد العزيز بن أبي سلمة، عن عبد الله بن دينار، به - ثم قال:

ذكره النسائي ^(٣) هكذا: من حديث عبد العزيز بن أبي سلمة، والمحفوظ فيه: حديث أبي هريرة مرفوعاً وموقوفاً، وحديث عبد العزيز الماجشون عندي فيه خطأ في الإسناد:

(لأنه لو كان عند عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، ما رواه عن: أبي صالح، عن أبي هريرة أبداً).

فرواية مالك وعبد الرحمن بن عبد الله بن دينار فيه هي الصحيحة، وإن كان مالك وقفه فلا وجه لوقفه، لأن مثله لا يكون رأياً، وهو مرفوعٌ صحيح على ما خرَّجه البخاري، والله أعلم. اهـ.

وفي السنن الكبرى للنسائي ٢٩/٣ (٢٢٧٢) (٢٢٧٣) قال: «عبد العزيز بن أبي سلمة: أثبت عندنا من عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، ورواية عبد الرحمن: أشبه عندنا بالصواب - والله أعلم - وإن كان عبد الرحمن: ليس بذاك القوي في الحديث». اهـ.

(١) صحيح البخاري (١٤٠٣).

(٢) التمهيد ١٧/١٤٥.

(٣) سنن النسائي (المجتبى) ٣٨/٥ (٢٤٨١).

وهنا ينبغي أن يُعلم الفرق بين هذا النوع وبين النوع الثالث والعاشر:
فإن هذا النوع جادته في (العلو) فقط، بخلاف النوع الثالث ، فإنه في السلسلة المعروفة،
والنوع العاشر وهو عكسه كذلك: صورةً وحكماً، بقطع النظر عن العلو في إسناد كلٍ
منهما.

* * *

المبحث الخامس:

ضوابط التعليل بـ (لزوم الطريق):

الضابط الأول: لزوم الطريق لا يكون إلا وهماً وخطأً من الراوي:

لاشك أن الوهم والخطأ والنسيان من طبيعة البشر، لم يزه عنها أحدٌ من البشر، حتى أكرم الخلق وأشرفهم وأزكاهم وأتقاهم لله: الرسول صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله الطيبين. ولهذا قال ابن عبد البر: الوهم والنسيان لا يسلم منه أحدٌ من المخلوقين^(١).

وكذلك الصحابة - رضي الله عنهم - مع جلاله قدرهم وفضلهم، وتزكية الله لهم - يقع منهم الوهم والخطأ. ولهذا استدركت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها على جمع منهم مسائل شتى، وقد جمع منها بدر الدين الزركشي ٧٩٤ هـ ما تيسر له في كتابه: الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة - رضي الله عنها - أجمعين.

وكذلك الأئمة الحفاظ الكبار قد وقع منهم ما وقع من ذلك، وأمثلة كثيرة جداً. لكنها في بحر حفظهم وضبطهم وإتقانهم لا تذكر. ولهذا قال الإمام مسلم في كتابه الفريد ((التمييز)): ((ليس من ناقل خبر، وحامل أثر، من السلف الماضين إلى زماننا هذا - وإن كانوا من أحفظ الناس، وأشدهم توقياً وإتقاناً لما يحفظ وينقل - إلا الغلط والسهو ممكنٌ في حفظه ونقله، فكيف بمن وصفتُ لك: ممن طريقه الغفلة والسهو في ذلك)).^(٢)

وقال الترمذي - رحمه الله -: ((وإنما تفاضل أهل العلم بالحفظ والإتقان والتثبت عند السماع، مع أنه لم يسلم من الخطأ والغلط كبير أحدٍ من الأئمة مع حفظهم)).^(٣)

ومن هنا كانت أهمية البحث في هذه العلة (علة لزوم الطريق) لأنها لا تقع عمداً، وإنما تقع وهماً من كل أجناس المحدثين ومراتب الرواة، فلا تختص ب فئة دون فئة، ونتمتها العليا في كونها تقع من الأئمة الحفاظ المتقنين الكبار، فضلاً عن دونهم من الثقات والصدوقين والشيوخ، فمن دونهم.

(١) التمهيد ١٠/١٨٤.

(٢) التمييز ص ٨٤.

(٣) كتاب العلل الصغير في آخر جامع الترمذي ٥/٧٤٧، ٧٤٨.

فائدة هذه العلة كشف خطأ الثقة الذي قد ينطلي خطؤه في الابتداء، لولا النظر في هذه العلة.

كما وقع بين الإمام أمير المؤمنين في الحديث سفيان الثوري وبين تلميذه يحيى القطان. حيث خطأ يحيى شيخه سفيان في حديث ((الذي يشرب في آنية الذهب والفضة))^(١).

وكذلك خطأ عبد الرحمن بن مهدي حديث الإمام مالك، وصوب حديث الثوري، فأقره ابن عيينة، وقال: ما أحسن ما قال.^(٢)

وقد اجتهد بعض الباحثين الفضلاء، فجعلوا من ضوابط الترجيح بمخالفة الجادة: أن يكون المخالف للجادة أقوى، أو في درجة قوة الراوي الذي سلك الجادة: في الجملة، أما إذا كان أضعف منه مطلقاً (هكذا قال) فلا يعتد به، لقوة احتمال أن يكون ذلك السند أضعف منه مطلقاً (هكذا قال) فلا يعتد به، لقوة احتمال أن يكون ذلك السند المخالف للجادة من أوهام ذلك الضعيف...

ومرة: قال: وخالفه فيه من هو مثله، أو: أقوى مه، صفةً أو عدداً.

وظاهر صنيع الأئمة النقاد – الذين صرحوا بهذه العلة وأخذوا بها، أو أعملوها ولو لم يصرحوا بها – عدم اشتراط شيء من هذا، إنما يعملون القرائن، في كل إسنادٍ على حدته، وإن كان المنفرد عن الحفاظ في حفظه شيء، وخالف الحفاظ، فلا يكاد يرتاب في وهمه وخطئه مطلقاً، فكيف إذا كان – مع هذا كله – قد سلك الجادة، ولزم الطريق، وسبق إلى لسانه وهمه الإسناد المألوف المتداول على الألسنة؟!^(٣)

والأصل في باب العلل عموماً، وفي هذه العلة (لزوم الطريق) خصوصاً:

أنها تخضع لوجوه النظر والموازنة بين الطرق، وإعمال وجوه الترجيح في كل حديث: بما يناسب حاله، ويحتف به.

(١) هذه القصة رواها عبد الله بن الإمام أحمد في زوائده على المسند ٣٩٢/٤٥ (٢٧٤٠١) وانظر تاريخ بغداد ٢٠٦/١٦.

(٢) شرح ابن رجب للعلل ٧٢٦/٢ – ٧٢٨.

(٣) بمثل هذا، قال ابن رجب في شرح العلل ٧٢٥/٢.

كما قال الحافظ ابن حجر في النكت ٧١٢/٢:

«ووجوه الترجيح كثيرةٌ؛ لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديثٍ يقوم به ترجيحٌ خاصٌ، وإنما ينهض بذلك الممارس الفطن، الذي أكثر من الطرق والروايات، ولهذا لم يحكم المتقدمون - في هذا المقام - بحكم كلي؛ يشمل القاعدة؛ بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كل حديثٍ بمفرده، والله أعلم^(١). اهـ»
وقال أيضاً ٧٧٨/٢:

«ووجوه الترجيح كثيرةٌ؛ لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديثٍ يقوم به ترجيحٌ خاصٌ، لا يخفى على الممارس الفطن، الذي أكثر من جمع الطرق^(١). اهـ»
الضابط الثاني: لزوم الطريق علةً إسنادية:

فالإعلال بـ (لزوم الطريق) يفهم من لفظه هذا كون هذه العلة متعلقةً بالطريق الذي هو إسناد الحديث، ولا صلة لها بالمتن مطلقاً، ولهذا قال العلامة المعلمي - رحمه الله -:
«وهكذا الخطأ في الأسانيد أغلب ما يقع بسلوك الجادة^(١)».

فلزوم الطريق علةً من علل الإسناد، ولهذا كان تعبير أبي حاتم الرازي هذا من أدق التعبيرات؛ في الدلالة على مجال هذه العلة، ومن قلب النظر في جميع ما ذكروا فيه هذه العلة من الأمثلة، علم يقيناً أن لزوم الطريق علةً من علل الإسناد خاصة، ولا وجه لادخولها في إعلال المتن.
وقد عجت مما أطلعت عليه من بعض الأشياخ الباحثين النبلاء الذين استروحوا في تقسيم هذه العلة إلى: إسنادية، ومتنية.

أحدهم: ذكر المتنية، وجعلها نادرة، وأشار إلى أنه لم يقف إلا على مثال واحد عند الحافظ ابن حجر في الفتح ١٤٧/٥ حديث «من قتل دون ماله مظلوماً فله الجنة» جعله على الجادة فقال: «من قتل دون ماله فهو شهيد».

والثاني: ذكر أنها قليلة، وضرب لها مثلاً في الاختلاف رفعاً ووقفاً، لبعض الحديث دون بعض، وهذا أيضاً مثال محل نظر، لاسيما ولم يعبر فيه الإمام الدارقطني ولا غيره من الأئمة بهذه العلة، وكونها مثلاً للمتن محل نظر آخر.
والثالث: مرّ مروراً فقط.

(١) التنكيل ٧٥/٢ وقد تقدم نقله.

وهذا الذي سلكوه إنما هو استرواحٌ في سلوك الجادة، فإن الجادة - هنا - لفظٌ مستعملٌ في غير معناه الاصطلاحي لهذه العلة.

فقد استعمله - مثلاً - السخاوي في فتح المغيث، في مواضع شتى:

٢٥٦/٤ قال: ((بشير: بفتح الموحدة، ثم معجمة مكسورة، وهو الجادة)) اهـ.

٢٥٧/٤: ((أبو بريد عمرو بن سلمة من رواية البخاري، قال السخاوي: عامة رواية

البخاري؛ قالوا: يزيد، كالجادة)) اهـ.

٢٥٨/٤ قال: ((يزيد: بفتح المثناة التحتانية، ثم زايٌ مكسورة، وهو الجادة)) اهـ.

٢٦٧/٤ قال: ((الحُصَيْن بن المنذر، قال المزي:)) إنه لا يعرف في رواية العلم من ضاده معجمةً سواه

((فهو بلا خلاف بين أهل العلم فردٌ... وقال عياض:)) إنه صوابه، كما للجماعة، كالجادة)) اهـ.

٢٧٢، ٢٧٧/٤ قال: عبيدة بن سعيد بن العاص... فالذي ذكره صاحب المشارق، عن البخاري: الضم،

كالجادة، وهو المعروف. اهـ.

هذه وقفةٌ عجلت في موضع واحد من كتاب واحد، عن عالمٍ واحد ومجالاتها لا تحصي، وهي جادةٌ

من الجواد العامة المتعارف عليها المعانٍ أخرى، لا صلة لها بالجادة الاصطلاحية في العلل.

الضابط الثالث: لزوم الطريق حكمٌ نسبيٌّ:

هكذا الشأن في أنواع العلل، لأنها لا تظهر لأول وهلة، بل لا تتبين للناقد إلا بعد نظرٍ

وتفتيشٍ ومقارنةٍ وموازنةٍ، حتى تتجلى العلة، ولو بعد طول زمان.

قال الخطيب: فمن الأحاديث ما تخفى علته، فلا توقف عليها إلا بعد النظر الشديد،

ومضي الزمن البعيد... قال ابن المديني: ربما أدركت علة حديثٍ بعد أربعين سنةً. اهـ. (١)

وقد وقع هذا في العلل لابن أبي حاتم ١٦٤/٢ (٢٨٨)، حيث قال: ((كنت معجباً بهذا

الحديث، وكنت أرى أنه غريبٌ، حتى رأيت: سهيل، عن أبي إسحاق، عن المسيّب، عن

عمرو بن أوس، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي ﷺ، فعلمت أن ذاك (لزم الطريق). اهـ.

فالتعليل بـ (لزوم الطريق) لتعليلٍ نسبيٍّ: من جهة أنه قد يكون الإسناد المعللٌ

- بالنظر إليه في ذاته - طريقاً صحيحاً أو حسناً.

(١) الجامع لأخلاق الراوي ٢٥٧/٢ (١٧٨٨).

فلا بد من جمع روايات الحديث وطرقه وأسانيده جمعاً شاملاً، حتى يتمكن الناقد من معرفة وجوه الاتفاق والاختلاف، ومحاولة كشف موضع العلة، يجمع طرق حديث الصحابي الواحد، أو أكثر، بل قد يحتاج إلى جمع أحاديث الباب كله، وقد يضيف إليه ماله صلةً بالحديث محل البحث والنظر، حتى تتجلى له الحقيقة أكثر وأكثر.

قال الإمام أحمد -رحمه الله-: الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه والحديث يفسر بعضهم بعضاً.^(١)

وابن المديني يقول: الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه.^(٢) وقال الخطيب^(٣) والسبيل إلى معرفة علة حديث: أن يجمع بين طرقه، وينظر في اختلاف رواته، ويعتبر بمكانهم من الحفظ، ومنزلتهم في الإتيان والضبط^(٤). وكذلك التعليل بـ (لزوم الطريق) تعليلٌ نسبيٌّ، من جهة أنه قد يختلف النقاد فيه على موضع العلة وسبب الخطأ، كما وقع في العلل لابن أبي حاتم (٤٦)، فقد جعل أبو زرعة الرازي لزوم الطريق واقعاً من: عبد الله بن المثنى بن عبد الله بن أنس، وخالفه أبو حاتم الرازي، فجعل لزوم الطريق وهماً من: أبي عتاب سهل بن حماد. بل قد وقع الاختلاف في اعتبار هذه العلة، أو تصحيح الطريقتين جميعاً كما وقع بين الإمامين الجليلين: أبي حاتم الرازي، وشيخه محمد بن يحيى الذهلي، في العلل لابن أبي حاتم (٢٢٩٦)، والله أعلم.

الضابط الرابع: لزوم الطريق لا يتصور إلا إذا كان الحديث واحداً: متناً وسنداً:

قال الحافظ ابن حجر في تقرير هذا الضابط:
«واعلم أن هذا كله: إذا كان للمتن سندٌ واحدٌ، أما إذا كان له سندان، فلا يجري فيه هذا الخلاف»^(٥).
وقال ابن رجب في شرحه للعلل:

(١) الجامع لأخلاق الراوي (١٦٥١).

(٢) الجامع لأخلاق الراوي (١٦٥٢).

(٣) الجامع لأخلاق الراوي ٢/٣٥٤ (١٩١٢).

(٤) النكت على ابن الصلاح ٢/٦١١.

﴿واعلم أن هذا كله إذا علم أن الحديث - الذي اختلف في إسناده - حديثٌ واحدٌ، فإن ظهر أنه حديثان - بإسنادين - لم يحكم بخطأ أحدهما﴾ ثم قال: ﴿وعلامة ذلك: أن يكون في أحدهما زيادةٌ على الآخر، أو نقصٌ منه، أو تغييرٌ يُستدل به على أنه حديثٌ آخر، فهذا يقول ابن المديني وغيره من أهل الصنعة: هما حديثان بإسنادين﴾. ثم قال:

وكثيرٌ من الحفاظ، كالدارقطني وغيره: لا يراعون ذلك، ويحكمون بخطأ أحد الإسنادين، وإن اختلف لفظ الحديثين؛ إذا رجع إلى معنى متقارب.

- وابن المديني ونحوه إنما يقولون: هما حديثان بإسنادين، إذا احتمل ذلك، وكان متن ذلك الحديث يروى عن النبي ﷺ من وجوه متعددة، كحديث الصلاة على النبي ﷺ.

- فأما ما لا يعرف بإسنادٍ واحدٍ، فهذا يبعد فيه ذلك^(١).

ولهذا كان لابد قبل الاتجاه إلى النظر في هذه العلة أن يتحقق الباحث - بعد جمعه لطرق الحديث ورواياته المتفرعة - من كون الحديث المختلف فيه حديثاً واحداً، بإسنادٍ ومتمنه، حتى يتسنى له النظر في اتجاه التعليل بـ (لزوم الطريق) وما لا فلا.

وقد اختلف أبو حاتم الرازي مع قرينه أبي زرعة الرازي في تعليل حديث: سألت النبي ﷺ عن المعوذتين:

فقال أبوزرعة: هذا خطأ - يعني من الثوري - صلى الله عليه وسلم -.

وقال أبو حاتم: محالٌ أن يغلط بين هذا الإسناد إلى إسنادٍ آخر، وإنما أكثر ما يغلط الناس، إذا كان حديثاً واحداً، من اسم شيخ إلى شيخٍ آخر، فأما مثل هؤلاء، فلا أرى يخفى على الثوري^(٢) اهـ.

الضابط الخامس: الإللال بلزوم الطريق لا ينكشف إلا باتحاد المدار:

بعد جمع طرق الحديث وأسانيده، ومعرفة كيف تتفرع طرقه، وتصور وجوه الاختلاف فيها تصوراً تاماً لا لبس فيه.

و بعد ثبوت اتحاد الحديث: متناً وسنداً، بحيث يمكن النظر في هذه العلة.

(١) شرح علل الترمذي ٧٢٩/٢ - ٧٣١.

(٢) العلل لابن أبي حاتم ٥٩٦/٤ - ٥٩٩ (١٦٦٧).

لا بد - بعد هذين الأمرين - من تحديد مدار الإسناد المختلف عليه، شأنه شأن سائر العلل، فإن تحديد المدار يفيد من جهتين:

الأولى: التعريف بحاله - واحداً أو أكثر - وما يستحق من مراتب الجرح والتعديل، و التعريف بالطبقة، ومعرفة الشيوخ والتلاميذ: من خلال ما في هذه الطرق التي تدور على هذا المدار، وتتفرع عنه.

الثانية: تحديد وجه الاختلاف على هذا المدار، والموازنة بينها، وتصنيفها بما يمكن وصفها به من العلل، ثم سبرها، حتى يتقرر وصفها بهذه العلة أو عدمه.

ووجه النظر والترجيح لا تكاد تنضب، كما ذكر الحافظ ابن حجر نقلاً عن العلائي، قوله ((ووجه الترجيح كثيرة لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم بترجيح خاص))^(١).

ولهذا قال ابن المبارك: ((إذا أردت أن يصح لك حديث فاضربه، بعضه ببعض))^(٢)، وقال ابن حجر: وإن اختلفوا أمكن ظهور العلة، فمدار التعليل في الحقيقة على بيان الاختلاف.^(٣)

ومن أهم ما ينبغي العناية به النظر في أقوال الأئمة النقاد في الحكم على الرواة: من المدار وغيره، والاعتناء بمقالاتهم المقيمة، التي قد تكشف للباحث ما ينبغي الحكم به على الراوي في مثل هذه الطرق المختلف فيها، لاسيما في مقابل من خالفه في سياق الإسناد، وهذه مهمة جداً، وقد يظن بعض الناس أن الباحث إذا أعملها كان متناقضاً أو مخالفاً لما انتهى إليه الحفاظ المتأخرون من تلخيص أحوال الرواة.

الإعلال بهذه العلة لا بد فيه من طرفي الموازنة والمفاضلة:

١- إسناد معروف مألوف، وطريق ملزوم، وجادة مسلوكة.

٢- إسناد شديد غريب، وطريق قليل أو نادر، ولو نسبياً.

(١) النكت على ابن الصلاح ٧١٢/٢.

(٢) الجامع لأخلاق الراوي ٢٩٥/٢ (١٩٠٢) ط. الطحان.

(٣) النكت على ابن الصلاح ٧١٧/٢.

لابد في الإعلال بهذه العلة من هذين الطرفين ، وبهاتين الصفتين ؛ لكن ينبغي أن يُعلم أن كلاً من هذين الطرفين ؛ لا يمكن تحديده بحدودٍ ، أو رسمه بأوصافٍ ، فالطرف الثاني قد لا يمكن تصويره إسناداً غريباً شديداً إلا على سبيل المقابلة ، للإسناد الآخر المألوف المسلوک الملزوم ، والعكس كذلك .

نعم يمكن التمثيل ببعض الأسانيد النادرة الغريبة ، والعكس كذلك ؛ تمثيلاً مجرداً . لكنه مهما كان لا يتصور به هذا الإعلال ؛ فضلاً عن كونه موصوفاً بالغرابة والشدة في مقابل الإسناد المألوف والطريق الملزوم ، لاسيما أن أكثر ما أعلَّ بهذه العلة إنما هو غرابةً نسبيةً فقط .

ولهذا وصفوا الطرف الأول (إسناد الجادة المسلوكة) بأنه أسهل ، وأهون ، وما عداه : مخالفةً للجادة ، أو سلوكةً لغير الجادة ، وأخذٌ لغير الطريق الملزوم ، وتركٌ للمحجة .

وقد تكلم أبو حاتم وأبوزرعة في العلل (٥٨٠) (٥٨١) في إعلال حديث سلمان ؓ :
« في غُسل يوم الجمعة » ، وعلق عليه ابن رجب في فتح الباري له ١١٧/٨ (٨٨٣) ، فقال :

ولاريب أن الذين قالوا فيه : (عن أبي هريرة) جماعةٌ حفاظٌ ، لكن الوهم يسبق كثيراً إلى هذا الإسناد ، فإن رواية : (سعيد المقبري ، عن أبي هريرة) أو : (عن أبيه ، عن أبي هريرة) : (سلسلةٌ معروفةٌ) تسبق إليها الألسن بخلاف رواية : (سعيد ، عن أبيه ، عن ابن وديعة ، عن سلمان) فإنها (سلسلةٌ غريبةٌ) لا يقولها إلا حافظٌ لها متقنٌ .

الضابط السابع : الإعلال بلزوم الطريق لا يثبت إلا بمعرفة الإسناد المشهور :

هذا هو الطرف الأول من طرفي الموازنة والمقارنة ، وقد تبين بالضابط السابق ، أن هذا الطرف هو الأساس الذي يُنسب إليه الطرف الثاني .

والطريق الملزوم ، والجادة المسلوكة ، والإسناد المأثور ؛ كثيرٌ جداً ، وقد سبق تفصيله - في المبحث الرابع - عند الكلام على الأنواع الحديثية التي يدخلها (لزوم الطريق) و (سلوكة الجادة) .

وكشف أكثر الأسانيد المشهورة متيسراً ، لكن لا يمكن استقصاؤه ؛ لأن الإعلال - كما تقدم - قد يعرض بين طرفين ، أحدهما ؛ قليل ، والآخر ؛ أقل منه وهو غريبٌ ، فهذا لا يأتي عليه الإحصاء .

والطريق إلى الوقوف على هذه الأسانيد منحصرٌ في وسيلتين:

الوسيلة الأولى: كتب الأطراف الحديثية:

وهي الكتب التي رتبها مصنفوها على طريق المسانيد، ثم رتبوا المسانيد على الرواة عنهم، ثم رتبوا الرواة عن الرواة، إذا كثرت أحاديثهم، ولا يذكرون من متون الأحاديث إلا أطرافها الدالة على بقية المتن.

وأشهر ما صنف في هذا الكتب الثلاثة التالية:

١- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للإمام جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزي ٧٤٢ هـ حوى أربعة عشر كتاباً؛ فقد جمع فيه أطراف الكتب الستة وملحقاتها الثمانية: معلقات البخاري، ومقدمة مسلم، مراسيل أبي داود، وشمائل الترمذي، والعلل الصغير له، والسنن الكبرى للنسائي، وعمل اليوم والليلة له، وخصائص علي له. وهو أعظم وأجل وأدق وأوثق كتابٍ صنف في هذا، وعليه المعوّل عند أهل الحديث كافة.

٢- جامع المسانيد والسنن الهادي لأقوم سنن للحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير ٧٧٤ هـ حوى عشرة كتبٍ من الأصول: الستة، ومسند الإمام أحمد، وأبي يعلى، والبزار، والمعجم الكبير للطبراني.

ويمتاز بسياق كامل متون الأحاديث، وخدمته في مجال البحث خدمةً محدودةً.

٣- إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ٨٥٢ هـ وقد حوى أحد عشر كتاباً: سنن الدارمي، وقطعة من صحيح ابن خزيمة، والمنتقى لابن الجارود، ومسند أبي عوانة، وصحيح ابن حبان، والمستدرک للحاكم، والموطأ، ومسند الشافعي، ومسند الإمام أحمد، وشرح معاني الآثار للطحاوي، ثم أدخل سنن الدارقطني جبراً لنقص ابن خزيمة.

وهو من أبداع ما صنف في هذا الفن دقةً وترتيباً، ولا يخلو من الإشارة إلى بعض الفوائد.

الوسيلة الثانية: البرامج الحاسوبية الحديثية المعاصرة:

وهذه عالمٌ واسعٌ مترامي الأطراف، يتجدد بتجدد الزمان، ويتطور بتطور الوقت، وقد صدرت منه برامج كثيرةٌ، ومزاياها تفوق المؤلفات الورقية، وتُحقّق لطلاب العلم من الفوائد،

والجمع، والترتيب، والتنسيق، والحصر، وتحديد البيانات، وتحليل المعلومات، وتيسير الوصول للمطلوب، بأيسر طريق، وأوسع إمكانية، ما يجعل الحاجة إليها ضرورة من الضرورات العلمية الحديثة.

ومن أحسن وأدق وأجمع، ما وقفت عليه منها هذه البرامج الثلاثة التالية:

١- برنامج «إتقان الحرفة بإكمال التحفة» يعني: تحفة الأشراف للإمام المزي، وهو خدمة علمية توثيقية شاملة لهذا الكتاب، تضمنت جملاً غفيراً من الفوائد والتعليقات الحديثة النفيسة التي لم تسبق، مع طرق بحثية جديدة متعددة: بالبحث في الأطراف، وعن طريق الرواة، وبأرقام الأحاديث، وبالبحث عن طريق الإسناد المركب، بأي صورة كان، وهذه خدمة مبتكرة، وهي من أعظم ما يحتاجه أهل الحديث، ولا سيما في مجال بحثنا هذا. وهي من إصدار (العربية لتقنية المعلومات) بالقاهرة، وأشرف على فكرتها وخدمتها وإخراجها شيخنا العلامة المحدث الجليل أبو محمد أحمد معبد عبد الكريم الكليباتي أدام الله عليه توفيقه وعافيته ونشاطه، ونفع به الإسلام والمسلمين، وجزاه عنا خير ما جزى عباده الصالحين.

٢- الموسوعة الحديثة الشاملة:

وهي برنامج علمي واسع جداً، يتضمن علوماً شتى، ويحتوي على ١٢٥٦٢ عنواناً، وعدد الأجزاء المتفرقة يفوق ٣٠.٠٠٠ كتاباً وعدد الكتب الموافقة للمطبوع ٤٠٠٠ كتاب. والبحث فيها بحثٌ ميسر، بالكلمات المختارة؛ إما على سبيل الجمع، أو على سبيل التخيير.

٣- برنامج جوامع الكلم:

وهو موسوعة حديثة فريدة، تتضمن ١٤٠٠ مصدر حديثي، منها: ٥٤٣ مخطوطاً، لم يسبق طباعتها، وفيها ٧٠٠ ألف إسناد، و٧٠ ألف راو. وتتضمن جملة واسعة من الخدمات؛ منها: ترجمة ٥٠ ألف راو، وحصر الشيوخ، وحصر التلاميذ، ودراسة جميع أسانيد الموسوعة، وحصر مرويات كل راو، ومرويات كل صحابي، ورسم شجرة الإسناد لكل طريق، وذكر المتابعات والشواهد، في جملة من الخدمات المفيدة.

وهذا البرنامج يُعدُّ وجهاً جديداً في خدمة أهل الحديث، ويمكن بها كشف هذه الأسانيد، وتيسير الوقوف على ما يقع فيها من هذه العلة.

وأخيراً: فإن صاحب الفضيحة د. عادل بن عبد الشكور الزرقي قد صَنَّف رسالةً صغيرةً في هذا، ولم يُسبق إليها، واقتصر فيها على خمسة عشر إسناداً فقط. كما اقتصر على ما في الصحيحين أو أحدهما، واقتصر على ما في الكتابين (التحفة، والإتحاف) فقط، وقد قدَّم له صاحب الفضيحة الشيخ العلامة الجليل أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد السعد وفقه الله وسدَّد خطاه، وهي رسالةٌ نافعةٌ في هذا الضابط، والله أعلم.

الضابط الثامن: الإلعال بـ (لزوم الطريق) لا يتعارض مع العلل الأخرى:

الشأن في هذا: شأن سائر العلل:

١- فإن الإسناد الواحد للحديث قد يشتمل على عللٍ شتى، من أنواع العلل التي يمكن اجتماعها، وهذه هي الجادة عند الأئمة النقاد:

مرة: يعللون بالحفظ. ومرة: بالعدد. ومرة: بالتفرد. ومرة: بالوهم. ومرة: بالتدليس الخفي، ومرة: بالمخالفة، ومرة: بأكثر من واحدٍ منها.

٢- بل إن الإلعال بـ (لزوم الطريق) قد يتوجه في بعض الأسانيد أكثر وأكثر، لما يحتف به من قرائن التعليل الأخرى التي تؤكد وتؤيده.

وفي العلل لابن أبي حاتم ٦٥٦/٢ (٢٢٢٧) عن أبيه: مثالٌ واضحٌ في الدلالة على هذا المعنى.

وقد ذكر أيضاً في العلل ٤٣٨/٢ (١٥٤٩) (١٥٥١):

عن أبي زرعة أنه أعلَّ حديثاً: (أشربوا في الظروف، ولا تسكروا).

فقال في الموضوع الأول: قَلَّب من الإسناد موضعاً، وصَحَّف في موضع....

وقال في الموضوع الثاني: خطأ الإسناد والكلام (يعني المتن)....

وهو مثالٌ للقلب الذي تسبب في لزوم الراوي للطريق، وسلوكه الجادة.

وفي الكامل لابن عدي ١٦١٦/٤: قال:

((وفي حديث عبد الرحمن بن أبي الموالي: ((حديث الاستخارة)) رواه عن محمد بن

المنكدر، عن جابر، مرفوعاً، سئل عنه الإمام أحمد: فقال: عبد الرحمن: لا بأس به.....
يروى حديثاً لابن المنكدر: ليس يرويه أحدٌ غيره، هو منكدر، قلت: هو منكدر. قال: نعم. ليس

يرويه غيره، لا بأس به وأهل المدينة: إذا كان حديثٌ غلط، يقولون: (ابن المنكدر، عن جابر) وأهل البصرة، يقولون: (ثابت، عن أنس) يحيلون عليهما ۱۱. اهـ.

فجمع الإمام أحمد فيه بين علتين: (التفرد، وسلوك الجادة).

٣- بل قد يقدمون علة (لزوم الطريق) على غيرها من قرائن التعليل، فيأخذون بها، ويردون غيرها، ويستشكلون على من جعل اجتماع القريتين المتعارضتين سبباً في تصحيح الوجهين:

في صحيح البخاري (٦٠١٦) قال:

حدثنا علي بن عاصم، حدثنا ابن أبي ذئب، عن سعيد، عن أبي شريح، أن النبي ﷺ قال: «والله لا يؤمن.....» تابعه: شبابة، وأسد بن موسى.

وقال حميد بن الأسود وعثمان بن عمر، وأبو بكر ابن عياش، وشعيب بن إسحاق: عن ابن أبي ذئب عن المقبري عن أبي هريرة. اهـ.

هكذا وقع الاختلاف فيه على: (ابن أبي ذئب) على الوجهين، وقال الحافظ ابن حجر تعليقاً عليه في الفتح ٤٤٤/١٠ النقاط التالية:

- «إذا تقرر ذلك، فالأكثر قالوا: (عن أبي هريرة) فكان ينبغي ترجيحهم.

- ويؤيده: أن الراوي إذا حدث في بلده، كان أتقن لما يحدث به في حال سفره.

- ولكن عارض ذلك: أن سعيداً المقبري مشهور بالرواية عن أبي هريرة، فمن قال: عنه عن أبي هريرة: (سلك الجادة).

- فكانت مع من قال: عنه، عن أبي شريح: (زيادة علم) ليست عند الآخرين.

- وأيضاً: فقد وجد معنى الحديث، من رواية الليث، عن سعيد المقبري، عن أبي شريح، كما سيأتي بعد باب، فكانت فيه تقوية لمن رواه عن ابن أبي ذئب، فقال فيه: عن أبي شريح.

- ومع ذلك، فصنيع البخاري يقتضي تصحيح الوجهين، وإن كانت الرواية عن أبي شريح أصح ۱۱. اهـ.

٤- بل قد يعلون، بهذه العلة، ويردون القول بتصحيح الوجهين جميعاً، كما جاء في

فتح الباري للحافظ ابن حجر ٢٦٩/٣. ٢٧٠، قال:

قال ابن عبد البر: رواية عبد العزيز بن أبي سلمة خطأً بَيِّنٌ، لأنه لو كان عند عبد الله ابن دينار: عن ابن عمر: ما رواه: عن أبي صالح أصلاً. انتهى.^(١)
قال ابن حجر تعليقاً عليه: وفي هذا التعليل نظر. وما المانع أن يكون له فيه شيخان، نعم الذي يجري على طريقة أهل الحديث: أن رواية عبد العزيز (شاذةً)، لأنه: (سلك الجادة) ومن عدل عنها دلَّ على مزيد حفظه. اهـ.

الضابط التاسع: الإعلال بـ (لزوم الطريق) لا يستلزم تصحيح قسيمه:

الشأن في هذا: شأنُ سائر العلل:

فإن الكلام في هذه العلة لا يتحقق إلا بثلاثة أركان:

الأول: الاختلاف على مدار واحد.

الثاني: سياق إسناد الحديث على وجهٍ خاطئ، يخالف ما تحمَّله راويه أصلاً في سياق إسناده.
الثالث: سياق إسناد الحديث على وجهه الصواب، الذي تحمَّله عليه راويه، حيث أدَّاه كما سمعه، لم يخطئ في سياقه.

أما الأول: فظاهر، وسبقت الإشارة إليه.

وأما الثاني: فهو الذي سلك فيه راويه - أو رواه - الجادة، ولزموا الطريق.

وأما الثالث: فهو قسيم الجادة، أو: خلاف الجادة، أو: الإسناد الغريب، أو: الشديد.

وهذا الثالث:

هو الذي يعبر عنه أهل العلل بألفاظٍ شتى، منها:

((وهذا الصحيح)) ((هذا أشبه)) كما في العلل لابن أبي حاتم (٤٦).

((والحديث بأمرٍ حبيبة أشبه)) كما في العلل أيضاً (٢٨٨).

((قلت: فأياها أشبه؟ قال: ابن أبي ذئب: أحفظ من الدراودي. وكأنه أشبه)) كما في

العلل أيضاً (٥٨٢).

((الصحيح حديث حماد)) كما في العلل أيضاً (١٢٨٦).

((وهذا أشبه)) مرتين. كما في العلل أيضاً (١٨٢٣).

((وهو الصحيح)) مرتين. ((وحديث حلام أشبه)) كما في العلل أيضاً (٢١٦٢).

(١) انظر الاستنكار ١٧٧/٣.

« هذا أشبه، وهو الصحيح » كما في العلل (٢٢٣٧).

« حديث الحارث أشبه » كما في العلل (٢٢٩٦).

فهذه ينبغي أن يُعلم أنها أحكامٌ نسبيةٌ إضافيةٌ، وهي نوعان:

١- نوعٌ نسبيٌّ إضافيٌّ: من (لفظه): كقولهم: أصح شيء، أو: أحسن شيء، أو: أشبه شيء، أو: أضعف شيء.

٢- ونوعٌ نسبيٌّ إضافيٌّ: من (سياق): كقولهم: وهو الصحيح، أو: وهو الصواب، ونحوها، بعد سياق علل الأسانيد، والموازنة بينها.

ومع هذا، فإن قولهم: « أشبه » و « أولى » كما قال العقيلي في الضعفاء الكبير

:٢٦٥/٢

« هذا الحديث - بهذا الإسناد - أشبه وأولى ». اهـ.

فهذه تحتل - دون غيرها - أن تكون محكيةً على غير بابها، بل على سبيل القطع عن الإضافة: فهي في هذه الحالة، بمعنى النوع الثاني، كأنه قال: وهو الصحيح، أو: الصواب.

والحاصل على كل حال:

أن هذه العبارة - التي يطلقها الأئمة النقاد في العلل - لا تدل على تصحيح الحديث، ولا على تحسينه، وإنما تدل على أحد أمرين فقط:

الأول: أن يكون هذا الحديث: هو أقوى حديثٍ أو إسنادٍ ورد في هذا، وإن كان قديكون ضعيفاً.

كما يقولون فيما يسمى « أصح الأحاديث المقيدة » قال السيوطي: كقولهم: « أصحُّ

شيءٍ في الباب كذا » وهذا يوجد في جامع الترمذي كثيراً، وفي تاريخ البخاري، وغيرهما. (١)

قال العلامة المحقق النووي - رحمه الله -: (٢)

(١) تدريب الراوي ١/١١٦.

(٢) الأذكار ص ١٥٨.

« ولا يلزم من هذه العبارة أن يكون حديث صلاة التسبيح صحيحاً ، فإنهم يقولون : هذا أصح ما جاء في الباب ، وإن كان ضعيفاً ، ومرادهم : أرجحه ، وأقله ضعفاً ١١٠ . اهـ .
وسأل الترمذي في علة الكبير ٢٨٧/١ (٨٧) الإمام البخاري ، عن حديث التكبير في العيدين ، فقال : « ليس في الباب شيء أصح من هذا ، وبه أقول ١١١ . اهـ .
نقل هذا عبد الحق الأشبيلي في أحكامه ، عن الترمذي ، ثم قال عبد الحق : « ثم قال - يعني الترمذي - : صحَّ البخاري هذا الحديث ١١٢ . اهـ .
فتعقبه أبو الحسن ابن القطان الفاسي ، قال :
« فأقول : وبالله التوفيق : لم يصحَّ البخاري حديث كثير بن عبد الله المذكور ، والمنقول عنه في ذلك ... (ليس في الباب شيء أصح من هذا ، وبه أقول) ثم قال ابن القطان : « هذا نص ما ذكر ، وليس فيه تصحيح البخاري لواحد منهما ، أما حديث كثير بن عبد الله ، فإنما قال : ليس في الباب شيء أصح منه ، وليس هذا بنص في تصحيحه إياه ، إذ قد يقول هذا لـ « أشبه ما في الباب ١١٣ » وإن كان كله ضعيفاً ، ثم استشكل ابن القطان قوله « وبه أقول ١١٤ » حتى ختم البحث بقوله :
« وقد أطلت مما ليس من الباب ، لأبين أن قول البخاري : أصح شيء ، ليس معناه : صحيحاً ، فاعلمه ١١٥ . اهـ .

الثاني : أن يكون المراد بهذه العبارة بيان الوجه الصواب في سياق الإسناد ، إذا وقع الاختلاف فيه ، وهذا هو محل البحث هنا ، كما تقدم ، ولا شك أنه لا يراد - بهذه العبارات هنا - بيان تصحيح الحديث نفسه ، ولا الطريق المحكوم عليه بالترجيح .
الضابط العاشر : الإعلال بـ (لزوم الطريق) علة خفية على خلاف الظاهر :
والشأن في هذا ، شأن سائر العلل :
لكن هذه العلة أخفى من غيرها ، ويزيد خفاءها الأسباب التالية :
١- أنها قد تقع من الثقات الحفاظ ، وشيوخ أهل الحديث ، حيث يظن الباحث السلامة من هذه العلة بما لا ريبه معه ، حتى يتأمل الطرق ، وينظر في الأسانيد ، ويستعمل الموازنة بينها ، ويحاول استظهار ما يمكن الاستمسك به في تعليل هذا الإسناد .

(١) بيان الوهم والإيهام ٢/٢٥٩ - ٢٦٢ (٢٦٢) (٢٦٣) .

وقد سبق التمثيل لهذا في قصة الإمام الثوري مع تلميذه يحيى القطان، وقصة الإمام ابن عيينة مع ابن مهدي، وغيرها من الأمثلة الجزئية التي تتعلق بعموم الشيوخ الثقات فمن دونهم.

٢- أن هذه العلة قد تقع من الجماعة، في مقابل من دونهم فرداً أو أكثر، وهذا بلا شك مما يبعد بذهن الناظر عن الالتفات إلى هذه العلة.

وقد سبق المثال لهذا في النوع السابع من أنواع ما تقع فيه هذه العلة، ما ذكره الخليلي في الإرشاد، وهو مثالٌ دقيق.

وكذلك ما وقع في العلل لابن أبي حاتم (٢٢٣٧)، حيث أعل أبو حاتم حديث الجماعة لسلوكلهم الجادة.

وكذلك ما وقع عند الحافظ في الفتح ٣٦٤/١٠ وقد تقدم نقله في النوع الثالث من أنواع لزوم الطريق، قال الحافظ عن الجماعة: «وكانهم سلكوا الجادة؛ لأن عبيد الله بن عمر معروفٌ بالرواية عن نافع، مكثرٌ عنه...» اهـ.

وكذلك أيضاً في الفتح ٦٣٢/٩ (٥٥٠٥) قال: «وسلك الجادة قومٌ، منهم: يزيد بن هارون، فقال...» اهـ. وهو في علل الدارقطني ٩٥/١٣ (٢٩٧٥).

وكذلك قال الحافظ في الفتح ٤٤٤/١٠ (٦٠١٦):

«وإذا تقرر ذلك، فالأكثر قالوا فيه: عن أبي هريرة، فكان ينبغي ترجيحهم...» ولكن عارض ذلك: أن سعيداً المقبري مشهورٌ بالرواية عن أبي هريرة، فمن قال: عنه، عن أبي هريرة: (سلك الجادة...) اهـ.

والأصل في العلل اعتبار الجماعة، كما قال الشافعي -رحمه الله-:

«العدد الكثير أولى بالحفظ من الواحد...» (١).

٣- أنه قد يتبادر إلى ذهن الناظر في الإسناد الذي لزم الطريق، وسلك الجادة: أنه سالمٌ من العلة، وصالحٌ للاعتبار به؛ سواءً كان متابعاً أو شاهداً.

(١) النكت على ابن الصلاح ٦٠٧/٢.

كما قال أبو حاتم في العلل (٢٨٨) (٤٠١) قال: «كنت معجباً بهذا الحديث، وكنت أرى أنه غريب، حتى رأيت: سهيل، عن أبي إسحاق، عن المسيّب، عن عمرو بن أوس، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي ﷺ: فعلمت: أن ذاك (لزم الطريق)». اهـ.

وفي العلل ٦٠٣/٣ (١١٢٢) قال ابن أبي حاتم:

وسألت أبي: عن حديث رواه قتادة، وحماد بن سلمة: عن عكرمة بن خالد، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ: قال: «من باع نخلاً قد أبرت، فثمرتها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع».

قال أبي: كنت أستحسن هذا الحديث من ذي الطريق: حتى رأيت من حديث بعض الثقات: عن عكرمة بن خالد، عن الزهري، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، قال أبي: فإذا الحديث قد عاد إلى الزهري، عن سالم، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، اهـ.

علّق على هذا العلّائي، بقوله:

«فبهذه النكتة، يتبين أن التعليل أمرٌ خفيٌّ، لا يقوم به إلا نقاد الأئمة الحديث، دون من لا اطلاع له على طرقه وخفاياه»^(١).

وتكلم الحافظ على حديث «كفارة المجلس» - وهو مثال الجنس الأول من أجناس العلل عند الحاكم في كتابه معرفة علوم الحديث - في كتابه النكت على ابن الصلاح ٧١٦/٢ - ٧٤٥، وقال ص ٧٢٦:

«إذا اختلف عليه ثقتان في إسناد واحد، أحدهما أعرف بحديثه (وهو: وهيب) من الآخر (وهو: موسى بن عقبة) قوّي الظن بترجيح رواية وهيب، لاحتمال أن يكون عند حديثه لموسى بن عقبة لم يستحضره كما ينبغي، و(سلك فيه الجادة) فقال: عن أبيه، عن أبي هريرة ؓ، كما هي العادة في أكثر أحاديثه». اهـ.

ثم قال الحافظ بعده: «وبهذا التقرير، يتبين عظم موقع كلام الأئمة المتقدمين، وشدة فحوصهم، وقوة بحثهم، وصحة نظرهم، وتقدمهم، بما يوجب المصير إلى تقليدهم في ذلك، والتسليم لهم فيه». اهـ.

٤- أن الإعلال ب (لزوم الطريق) بعيدٌ عن نظر الناقد، وكشفه قد يحتاج أحياناً كثيرةً إلى النظر في الأسانيد والطرق، ومطالعة كتب الأطراف، حتى يتسنى للناظر أن

(١) النكت على ابن الصلاح لابن حجر ٧٨٢/٢.

يميز الأسانيد الغالبة، والطرق المشهورة، التي جاءت بها أغلب أو غالب روايات هذا الراوي، الذي يدور عليه الاختلاف في سياق الإسناد.

وبسبب هذا كله وقع الاختلاف بين النقاد من أهل الحديث:

– بين من يُعَلُّ بهذه العلة، ويصوّب سياق الإسناد على الوجه المستقيم.

– وبين من يُغفلها، ويتساهل، بتحملها، واعتبارها وجهاً آخر في رواية الحديث، ثم يستعملها شاهداً أو متابعاً، يتقوى بها الحديث.

وقد وقع من بعض أئمة المحدثين التساهل في اعتبار هذه العلة، كما وقع منهم التساهل في الإعلال بعللٍ أخرى غيرها. كما وقع عند الحاكم في المستدرک، رغم أنه أول من أدخل هذه العلة في كتابه (معرفة علوم الحديث) وجعلها الجنس التاسع على سبيل الاستقلال. وكذلك وقع مثله عند ابن حبان في صحيحه، بل قد وقع عند الإمام الترمذي في جامعه مثل هذا التساهل.

قال الحافظ ابن حجر في النكت ٧٢٦/٢ بعد تعليقه لحديث بسلوك الجادة: ((وكل من حكم بصحة الحديث – مع ذلك – إنما مشى فيه على ظاهر الإسناد، كالترمذي، كما تقدم، وكأبي حاتم ابن حبان، فإنه أخرجه في صحيحه، وهو معروف بالتساهل في باب النقد، ولا سيما كون الحديث المذكور في فضائل الأعمال، والله أعلم)).^١

وقال أيضاً في مثل هذا المعنى ٦٨٧/٢:

((على أن القسم الأول – الذي حكم عليه المصنف بالرد مطلقاً – قد نوزع فيه، وجزم ابن حبان والحاكم وغيرهما، بقبول زيادة الثقة مطلقاً في سائر الأحوال، سواء اتحد المجلس أو تعدد، سواء أكثر الساكتون أو تساوا، وهذا قول جماعة من أئمة الفقه والأصول، وجرى على هذا الشيخ محيي الدين النووي في مصنفاته، وفيه نظرٌ كثيرٌ، لأنه يرد عليهم...)).^١

وقال أيضاً ٧٩٧/٢: ((قال العلائي: وهذه الطريقة يسلكها الشيخ محيي الدين، توصلاً إلى تصحيح الروايات، صوناً للرواة الثقات أن يتوجه الغلط إلى بعضهم، حتى إنه قال في حديث ابن عمر...: هما واقعتان كان على عمر رضي الله عنه نذران... ثم قال: وفي هذا الحمل نظرٌ لا يخفى، لأنه من البعيد أن لا يفهم عمر...)).^١ ثم قال ص ٧٩٩:

﴿ وأغرب من ذلك وأعجب ما ذكره الشيخ محيي الدين أيضاً في حديث ((بنى الإسلام على خمس))..... قال الشيخ محيي الدين: هذا محمولٌ على أن ابن عمر -رضي الله عنهما- سمع الحديث من النبي ﷺ على الوجهين، ولا شك أن مثل هذا هنا بعيدٌ جداً)) ١٠٠هـ.

ولما ذكر الحافظ تساهل ابن خزيمة وابن حبان، وكذلك الترمذي، بعد أن ذكر أن كثيراً من الأحاديث التي صححها المتقدمون اطلع غيرهم من الأئمة فيها على علل تحطها عن رتبة الصحة، ثم قال: ﴿ لكنه قد يخفى على الحافظ بعض العلل في الحديث؛ فيحكم عليه بالصحة بمقتضى ما ظهر له، ويطلع عليها غيره؛ فيرد بها الخبر. وللحاذق الناقد - بعدها - الترجيح بين كلاميهما، بميزان العدل، والعمل بما يقتضيه الإنصاف، ويعود الحال إلى النظر والتفتيش؛ الذي يحاول المصنف - ابن الصلاح - سدَّ بابَه، والله تعالى أعلم)) ١٠١هـ.

وقال الحافظ ابن رجب في فتح الباري له ١ / ٣٦٢:

﴿ هذا الحديث مما اتفق أئمة الحديث؛ من السلف، على إنكاره على أبي إسحاق)) ثم قال: ((وأما الفقهاء)) المتأخرون؛ فكثير منهم نظر إلى ثقة رجاله؛ فظن صحته، وهؤلاء يظنون أن كل حديث رواه ثقة فهو صحيح، ولا يتفطنون لدقائق علم علل الحديث، ووافقهم طائفة من المحدثين المتأخرين؛ كالطحاوي، والحاكم، والبيهقي)) ١٠١هـ. والحاصل: أن خفاء العلة عموماً، وعلّة (لزوم الطريق) خصوصاً، يوجب على الباحث المدقق أن لا يكون ظاهرياً؛ يتعجل في الحكم، بل عليه أن يجمع الطرق، ويحرر المدار، وينظر نظر الفاحص في أنواع الاختلاف، ويطالع أقوال الأئمة في العلل؛ حتى يكون حكمه حكماً يوافق الصواب، ويبرئ الذمة.

قال العلامة الشيخ ناصر الألباني - رحمه الله - رداً على حديث صححه ابن حزم: ((إن ابن حزم نظر إلى ظاهر السند؛ فصحَّه، وذلك مما يتناسب مع ظاهريته، أما أهل العلم والنقد؛ فلا يكتفون بذلك، بل يتبعون الطرق ويدرسون أحوال الرواة، وبذلك يتمكنون من معرفة ما إذا كان في الحديث علةٌ أم لا)) ١٠١هـ.

(١) النكت على ابن الصلاح ١ / ٢٧٠ - ٢٧١.

والمراد أن أفحش ما يقع فيه المتساهل: اعتبار هذه الأوهام والأغلاط في إسناد الحديث شاهداً أو متابعاً، يتقوى به الحديث، والله أعلم.

* * *

(١) إرواء الغليل ٥٧ / ٦ (١٦١٣).

المبحث السادس:

مواقف الأئمة النقاد من الإعلال بـ (لزوم الطريق):

بالتأمل في أنواع ما وقع فيه (لزوم الطريق) وسلوك الجادة من الأسانيد، فإن مواقف الأئمة - في نظري - لا تخرج عن أحد موقفين فقط:

الموقف الأول: ما أعلِّ بـ (لزوم الطريق) وترجيح من خالف الطريق:

وهذا النوع هو محل البحث هنا، وأمثله ماثورة في هذا البحث، وقد ينفرد الإعلال بهذه العلة. وقد يقترن بغيره من العلل:

سواءً: نص بعض النقاد على هذه العلة.

أو: اكتفوا بالنص على علةٍ أخرى.

أو: أعلِّ ورجِّح، بدون ذكر السبب، وهذا بحثٌ واسع.

وقد اعتنى الحافظ في مصنفاته بنقل أقوال المعليين، والتعليق عليها، وتأييدها، أو

تعقبها، ومن ذلك تصريحه بعلّة (سلوك الجادة) فيما أعله الأئمة، دون أن يصرحوا بها:

انظر في الفتح ٩٩/١١ (٦٣٠٦) قال:

((وقال النسائي: حسين المعلم: أثبت من الوليد بن ثعلبة، وأعلم بعبد الله بن بريدة،

وحديثه أولى بالصواب. قلت: كأن الوليد (سلك الجادة) لأنّ جلّ رواية عبد الله بن بريدة، عن

أبيه))١١هـ.

وفي إتحاف المهرة ٥٤٢/١٤ (١٨١٧٩) قال:

((وذكر الدارقطني في العلل: أنه اختلف فيه على: أبي حازم، فقال مصعب بن ثابت: عنه

عن سهل بن سعد وهو: خطأ؛ لأنه (سلك الجادة) إذ جلّ رواية أبي حازم بن دينار، عن سهل...))١٢هـ.

وكذلك في الفتح أيضاً ٦٣٢/٩ (٥٥٠٥):

نقل تعليق الدارقطني، قال: ((قال الدارقطني: (وكذا قال محمد بن إسحاق، عن

نافع، وهو أشبه) وسلك الجادة قوم، منهم: يزيد بن هارون، فقال...)) هكذا أدخل

تفسيره لكلام الدارقطني في العلل ٩٥/١٣ (٢٩٧٥).

وقد وهم د. حمزة المليباري في رده على الشيخ د. ربيع المدخلي، فظن أن الجملة

كلّها من قول الدارقطني، فنسبها إليه، وكان في غنى عنها بما أورده سواها.

الموقف الثاني: ما اختلف في إعلاله ب(لزوم الطريق) فصاروا إلى تصحيحه بالوجهين جميعاً: ما لزم الجادة، وما خالفها.

وهذا النوع موجودٌ عند كثيرٍ من الأئمة: من المدققين والمتساهلين:

١- أما من المدققين، فأبو حاتم الرازي:

قال ابنه في العلل ٥٩٦/٤ (١٦٦٧):

«سألت أبي عن حديث رواه سفيان الثوري، عن معاوية بن صالح، عن عبد الرحمن

بن جبير، عن عقبة بن عامر رضي الله عنه، قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن المعوذتين؟

فقال لأبي: إن أبا زرعة، قال: هذا خطأ.

قال أبي: الذي عندي أنه ليس بخطأ، وكنت أرى قبل ذلك أنه خطأ.

إنما هو: معاوية بن صالح، عن العلاء بن الحارث، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن

معاوية رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

قيل لأبي: كذا قاله أبو زرعة، قال أبي: وليس هو عندي كذا، الذي عندي أنه صحيح، الذي

كان: الحديثين جميعاً، كانا عند معاوية بن صالح، وكان الثوري حافظاً، فكان حفظ هذا

أسهل على الثوري من حديث العلاء، فحفظ هذا، ولم يحفظ ذاك، ومما يدل على أن هذا

الحديث صحيح: أن هذا الحديث يرويه الحمصيون: عن عبد الرحمن بن جبير،

عن عقبة.

ومحال أن يغلط بين هذا الإسناد إلى إسناد آخر، وإنما كان أكثر ما يغلط الناس إذا كان حديثاً

واحداً، من اسم شيخ إلى شيخ آخر، فأما مثل هؤلاء فلا أرى يخفى على الثوري رضي الله عنه.

هكذا قال أبو حاتم مخالفاً صاحبه أبا زرعة الرازي، ووافقه ابن خزيمة مخالفاً أصحابه،

كما قال في صحيحه ٥٨٠/١ (٥٣٦):

«قال أبو بكر: أصحابنا يقولون: الثوري أخطأ في هذا الحديث، وأنا أقول: غير مستنكر

لسفيان أن يروي هذا: عن معاوية، وعن غيره رضي الله عنه.

وكذلك قال أبو زرعة الدمشقي في تاريخه ٥٠٠/١ (١٣١٠):

«وهاتان الراويتان عندي صحيحتان، لهما جميعاً أصل بالشام: عن جبير بن نفير،

عن عقبة، وعن: القاسم، عن عقبة رضي الله عنه.

وقد سبق أيضاً أن ظاهر إخراج البخاري في صحيحه (٦٠١٦) تصحيح الوجهين، كما تقدم شرحه في الضابط الثامن.

قال ابن حجر في الفتح ٤٤٤/١٠:

«ومع ذلك، فصنيع البخاري يقتضي تصحيح الوجهين، وإن كانت الرواية: عن أبي شريح أصح» اهـ.

٢- وأما من المتساهلين، فحدّث ولا حرج:

وقد سبقت الإشارة إلى جملة ممن تساهلوا في قبول الطريقين، واعتبار الإسنادين، وتسامحوا في هذا كثيراً، كما سبق نقله في الضابط العاشر.

❖ وفي العلل لابن أبي حاتم (٢٢٣٧) مثال واضح: أعله أبو حاتم بـ (لزوم الطريق) ومع هذا لم يلتفت إلى هذا التعليل لا أبو حاتم ابن حبان. ولا أبو عبد الله الحاكم، بل كلاهما خرّجه وصحّحه:

- ابن حبان: من طريق الحسين بن واقد.

- والحاكم: من طريق مبارك بن فضالة.

كلاهما: عن ثابت، عن أنس، مرفوعاً.

وكذلك في العلل لابن أبي حاتم (٢٢٩٦) مثال آخر، وقع فيه اختلاف أبي حاتم مع شيخه محمد بن يحيى الذهلي، حيث صحّح أبو حاتم الحديث: من حديث عائشة رضي الله عنها، وأعله من حديث أبي هريرة: بلزوم الطريق، وخالفه شيخه الذهلي، بقوله:

«أرجو أن يكونا محفوظين: عن أبي هريرة، وعائشة» اهـ.

كما خالفه كذلك - كالعادة - الترمذي، وابن حبان، والحاكم، كما في تخريجه هناك.

❖ ومثال آخر بين ابن عبد البر وابن حجر:

قال ابن عبد البر بالأخذ بالإللال بالجادة، وتعقبه ابن حجر بجواز تصحيح الطريقين.

قال ابن عبد البر في التمهيد ١٧/١٤٥ الحديث (١٦) عن عبد الله بن دينار:

«قال أبو عمر: وهذا الحديث أيضاً موقوف في الموطأ، غير مرفوع، وقد أسنده

عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار أيضاً: عن أبيه، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي

ﷺ، بالإسناد الأول، ورواه عبد العزيز بن الماجشون، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر،

عن النبي ﷺ، وهو عندي؛ خطأً منه في الإسناد، والله أعلم!! اهـ. وانظر الاستذكار له
١٧٧/٣.

ونقله الحافظ ابن حجر في الفتح ٢٦٩/٣ هكذا: ((خطأ بين)) ثم زاد ابن حجر عنه،
قوله: ((لأنه لو كان عند عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، ما رواه عن أبي صالح أصلاً انتهى)).
فتعقبه ابن حجر، بقوله:

((وفي هذا التعليل نظر. وما المانع أن يكون له فيه شيخان؟ نعم الذي يجري على طريقة
أهل الحديث: أن رواية عبد العزيز شاذة، لأنه (سلك الجادة) ومن عدل عنها دلّ على مزيد
حفظه)). اهـ.

وقال في العجاب في بيان الأسباب ٨٠١/٢ (٢٦١):

((وابن أبي سلمة -يعني ابن الماجشون- (سلك الجادة) وهذا من دقيق نظر البخاري،
ويحتمل أن يكون عند عبد الله بن دينار بالوجهين، ويؤيده أن رواية ابن عمر ليس فيها للآية ذكر)). اهـ.
وللحافظ ابن حجر عذرٌ في تعقبه هذا، فقد وافق فيه إخراج البخاري، وترجيح
النسائي لطريق عبد الله بن دينار، فهو في البخاري (١٤٠٢) (٤٥٦٥)، وفي السنن الكبرى
للنسائي ٢٩/٣ (٢٢٧٣):

((قال أبو عبد الرحمن: عبد العزيز بن أبي سلمة: أثبت عندنا من عبد الرحمن بن
عبد الله بن دينار، ورواية عبد الرحمن: أشبهه عندنا بالصواب، والله أعلم، وإن كان
عبد الرحمن: ليس بذاك القوي في الحديث)). اهـ.

ولهذا قال ابن حجر في الفتح في الموضوع السابق: ((أخرجه النسائي ورجّحه)). اهـ.

❖ وكذلك وقع عند الحافظ ابن حجر في مقدمة الفتح (هدي الساري) ص ٣٥٢،
٣٥٣ الحديث (٩) في الفصل الثامن: في سياق الأحاديث التي انتقدها الدارقطني وغيره،
قال:

((ورواية عبد الله بن رجاء -إن كانت محفوظة- فقد سلك الجادة، في أحاديث
المقبري، فقال: عن أبي هريرة، فيجوز أن يكون للمقبري فيه إسنادٌ آخر. وقد وجدته في
صحيح ابن خزيمة: من رواية صالح بن كيسان، عن سعيد المقبري، عن أبيه، عن أبي
هريرة، وإذا تقرر ذلك: عُرف أن الرواية التي صحّحها البخاري أتقن الروايات، والله
أعلم)). اهـ.

هذا ما وقفت عليه - ولم أقف على سوى هذين الموقفين - من صنيع الأئمة المتقدمين والمتأخرين ؛ من أهل الحديث، ولهم فيها أربع صور:

١- إما أن يُعملوا هذه العلة ؛ صرّحوا بها، أو لم يُصرّحوا.

٢- أو أن يُعملوا غيرها من العلل ؛ ويكتفوا بها عن الإعلال بـ (لزوم الطريق).

٣- أو أن يُصحّحوا الإسنادين، ويُجوّزوا الوجهين.

٤- أو أن يتردد الناظر بين هذا وهذا ؛ على سبيل الاحتمال.

فِيرِجِحُون ما (لزم الطريق) وبعُلوْن ما (خالف الجادة) ليس لشيء إلا لهذا المعنى خاصة، ولهذا الاعتبار فقط - فهذا ما لم أقف عليه ؛ لا نظرياً. ولا تطبيقياً

وأما ما ذكره بعض النبلاء الباحثين ؛ بأن للأئمة النقاد موقفاً آخر يعكسون فيه الأمر-

نعم ؛ قد وقرينة أو قرائن أخرى، وهذا خارج يُرِجِحُون الطريق الذي (سلك الجادة) على الطريق الذي (تنكب الجادة) وخالفها ؛ لكن ليس لهذا المعنى، وإنما لمعنى آخر، محل البحث والنظر.

وأخيراً ؛ فإن أدنى التأمل والتدبر في هذا ؛ يؤدي بطالب العلم إلى إدراك أنه لو صحَّ هذا الموقف ؛ لما صحَّ - أصلاً - أن يستقيم الإعلال بـ (لزوم الطريق) و(سلوك الجادة) لأنه كيف ينعكس ؟ نعم يمكن الإعلال ؛ لكن لمعنى آخر، وقرينة أخرى ؛ خارجة عن محل البحث، وهكذا الشأن في أيّ علةٍ أخرى.

والمثال الذي ذكره من رواية البخاري (٦٠١٦) ليس فيه شيء من هذا الذي ذكره، وإنما هو عكس ما أرادوا، ولهذا تقدم ذكره؛ في الضابط العاشر، في بيان أن هذه العلة قد تقع من الجماعة.

وصنيع البخاري في هذا المثال تصحيح الوجهين جميعاً، مع ترجيح الرواية من حديث أبي شريح على حديث أبي هريرة، كما هو ظاهر منه، وكما نص عليه الحافظ في الفتح

٤٤٤/١٠.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث نسأل الله تعالى حسن الختام وأعرض للقارئ الكريم أهم فوائده وثماره:

- ١- لزوم الطريق: هو ((مخالفة الراوي، بسياق الإسناد على ما جرت به عادة الإسناد: وهماً أو تلقيناً)).
- ٢- الذي وقفت عليه من عبارات المحدثين عن هذه العلة (٢٤) تعبيراً، وأشهرها: (لزوم الطريق) و(سلوك الجادة).
- ٣- لزوم الطريق: - قسيمه: (الإسناد الشديد)، وعبروا عنه أيضاً: (من أين جاء بهذا الإسناد) (من أين يقع على هذا).
- ٤- وضه: ما عبروا عنه بقولهم: (لا يجيء) (لم يرو) (لا يكون) ونحوها.
- ٤- (لزوم الطريق) يدخل في أنواع شتى من علوم الحديث، وقد بلغت - فيما وقفت عليه - اثنا عشر نوعاً.
- ٥- ذكرت للتعليل بـ (لزوم الطريق) عشرة ضوابط، من أهمها: أن الإعلال بهذه العلة لا يستلزم تصحيح قسيمه، شأنه شأن سائر العلل.
- ٦- مواقف الأئمة النقاد من الإعلال بهذه العلة:
- أ- الموقف الأول: ما أُعلِّب (لزوم الطريق) وهو كثير، ومنه نماذج هذا البحث.
- ب- الموقف الثاني: ما اختلف في إعلاله بهذه العلة، وقد وقع هذا عند المدققين والمتساهلين.

والله الموفق لا إله غيره، ولا رب سواه.

* * *

المراجع :

- ١- الأذكار للنووي تحقيق الأرنؤوط. دار الملاح ١٣٩١هـ.
- ٢- الإرشاد للخليلي تحقيق محمد إدريس مكتبة الرشد ط١. ١٤٠٩هـ.
- ٣- إرواء الغليل للألباني - طبع المكتب الإسلامي، ط١، بيروت ١٣٩٩هـ.
- ٤- الاستذكار لابن عبد البر تحقيق عبد المعطي قلعجي دار قتيبة ط١، ١٤١٤هـ.
- ٥- أعلام الحديث للخطابي على مختصر سنن أبي داود، تحقيق شاكر والفقي دار المعرفة ط١، ١٤٠٠هـ.
- ٦- إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي، تحقيق عادل بن محمد، دار الفاروق ط١، ١٤٢٢هـ.
- ٧- بيان الوهم والإيهام لابن القطان تحقيق د. الحسين آيت، طيبة ط١، ١٤١٨هـ.
- ٨- تاج العروس للزبيدي المطبعة الجمالية بمصر ط١، ١٣٠٦هـ.
- ٩- تاريخ أبي زرعة الدمشقي تحقيق د. شكر الله.
- ١٠- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت - -
- ١١- التحجيل على إرواء الغليل عبد العزيز الطريفي مكتبة الرشد ط٢، ١٤٢٧هـ.
- ١٢- تحرير علوم الحديث لعبد الله الجديع، مؤسسة الريان بيروت ط١، ١٤٢١هـ.
- ١٣- تحفة الأشراف للمزي تحقيق عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي ط١، ١٤٠٣هـ.
- ١٤- تدريب الراوي للسيوطي تحقيق نظر الفارابي، مكتبة الكوثر ١٤١٥هـ ط١.
- ١٥- التقريب ومعه الكاشف (لابن حجر والذهبي) جمع حسن عبد المنان دار الأفكار ط١.
- ١٦- التمهيد لابن عبد البر - وزارة الأوقاف بالمغرب ١٣٨٧هـ تحقيق جماعة.
- ١٧- التمييز للإمام مسلم، تحقيق عبد القادر مصطفى، دار ابن الجعفري، ط١ ١٤٢٠هـ.
- ١٨- التنكيل للمعلمي مع تخريج الألباني المكتب الإسلامي ط١، ١٤٠٦هـ.
- ١٩- جامع التحصيل للعلائي تحقيق حمدي السلفي الدار الأغطية ط١، ١٣٩٨هـ.
- ٢٠- الجامع الصحيح للبخاري تحقيق البغا- دار ابن كثير - اليمامة - بيروت ١٤٠٧هـ.
- ٢١- الجامع في العلل والفوائد د. ماهر الفحل، دار ابن الجوزي ط١، ١٤٣١هـ.
- ٢٢- الجامع لأخلاق الراوي للخطيب البغدادي تحقيق الطحان، مكتبة المعارف ١٤٠٣هـ.
- ٢٣- سؤالات البرقاني للدارقطني تحقيق عبد الرحيم القشقرى ط١ باكستان ١٤٠٤هـ.
- ٢٤- السلسلة الصحيحة للألباني طبع المكتب الإسلامي ط١ بيروت.
- ٢٥- السلسلة الضعيفة والموضوعة للألباني المكتب الإسلامي ط١ بيروت.

- ٢٦- سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي - دار الفكر - بيروت.
- ٢٧- السنن الصغرى للنسائي (المجتبى) مكتب المطبوعات الإسلامية ط١ - حلب ١٤٠٦هـ.
- ٢٨- السنن الكبرى للبيهقي - مكتبة دار الباز بمكة ١٤١٤هـ.
- ٢٩- شرح علل الترمذي لابن رجب، تحقيق نور الدين عتر ط١، ١٣٩٨هـ. دار الملاح.
- ٣٠- صحيح ابن خزيمة تحقيق الأعظمي ط٣، ١٤٣٠هـ. مكتبة الأعظمي.
- ٣١- صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٣٢- الضعفاء الكبير، للعليني، دار المكتبة العلمية بيروت ١٤٠٤هـ ط١، تحقيق: قلنجي.
- ٣٣- العجب العجاب لابن حجر، تحقيق عبد الحكيم الأنيس دار ابن الجوزي ط١، ١٤١٨هـ.
- ٣٤- العلل الكبير للترمذي ترتيب أبي طالب، تحقيق حمزة ديب، مكتبة الأقصى ط١، ١٤٠٦هـ.
- ٣٥- العلل لابن أبي حاتم تحقيق د. الحميد ط١ الحميضي الرياض.
- ٣٦- العلل للدارقطني تحقيق محفوظ الرحمن ١٤٠٥هـ ط١ طيبة بالرياض.
- ٣٧- العلل ومعرفة الرجال رواية عبد الله عن أبيه الإمام أحمد تحقيق وصي الله دار القيس ط٢، ١٤٢٧هـ.
- ٣٨- علوم الحديث لابن الصلاح ومعه التقييد والإيضاح تحقيق أسامة خياط دار البشائر ط١، ١٤٢٥هـ.
- ٣٩- عمل اليوم والليلة للنسائي تحقيق فارق حماده، مؤسسة الرسالة ط٢، ١٤٠٦هـ.
- ٤٠- فتح الباري لابن حجر العسقلاني، تحقيق محب الدين الخطيب - دار المعرفة بيروت.
- ٤١- فتح المغيث للسخاوي، تحقيق د. الخضير والفهيدي دار المنهاج الرياض ط١، ١٤٢٦هـ.
- ٤٢- الفصل للوصل المدرج في النقل للخطيب البغدادي تحقيق محمد الزهراني، دار الهجرة ط١، ١٤١٨هـ.
- ٤٣- قواعد العلل وقرائن الترجيح عادل الزرقي دار المحدث ط١، ١٤٢٥هـ.
- ٤٤- الكامل لابن عدي - تحقيق يحيى مختار - دار الفكر بيروت ط١، ١٤٠٩هـ.
- ٤٥- الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي تحقيق ماهر الفحل، دار ابن الجوزي ط١، ١٤٣٢هـ.
- ٤٦- لسان العرب للعلامة ابن منظور، دار المعارف بمصر.
- ٤٧- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جمع ابن قاسم ط١ الإفتاء السعودية.
- ٤٨- مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود عناية محمد رشيد رضا ط١ دار المعارف.
- ٤٩- مسند الإمام أحمد، تحقيق جماعة بمؤسسة الرسالة ط١، ١٤١٣هـ.
- ٥٠- مسند الشهاب للقساضي، تحقيق السلفي، ط١، مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٧هـ.
- ٥١- المصباح المنير للفيومي عناية د. خضر الجواد ط١ مكتبة لبنان ١٩٨٧م.

- ٥٢- المعجم الأوسط للطبراني - دار الحرمين بالقاهرة - ١٤١٥هـ.
- ٥٣- معجم مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، إيران.
- ٥٤- معرفة السنن والآثار للبيهقي تحقيق عبدالمعطي قلعجي، دار الوعي ط١، ١٤١٢هـ.
- ٥٥- معرفة علوم الحديث للحاكم، تحقيق أحمد السلوم، دار ابن حزم ط١، ١٤٢٤هـ.
- ٥٦- المعرفة والتاريخ للفسوي تحقيق أكرم العمري مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٠١هـ.
- ٥٧- المنتخب لعبد بن حميد، تحقيق السامرائي، ط١ مكتبة السنة بالقاهرة ١٤٠٨هـ.
- ٥٨- منهج الإمام أحمد في التعليل د. أبوبكر بن الطيب دار ابن حزم ط١، ١٤٢٦هـ.
- ٥٩- منهج النقد في علوم الحديث لنور الدين عنتر، دار الفكر ط٢، ١٣٩٩هـ.
- ٦٠- موسوعة المعلمي لإبراهيم الصبيحي، طيبة ط١، ١٤٣١هـ.
- ٦١- موضح أوهام الجمع والتفريق للخطيب البغدادي تحقيق المعلمي دائرة المعارف العثمانية بالهند ط١، ١٣٧١هـ.
- ٦٢- نتائج الأفكار لابن حجر تحقيق حمدي السلفي دار ابن كثير ط٢، ١٤٢٩هـ.
- ٦٣- النكت على ابن الصلاح لابن حجر تحقيق د. ربيع مدخلي ط١، ١٤٠٨هـ دار الراجعية.
- ٦٤- النكت على نزهة النظر للحافظ ابن حجر لعلي حسن عبد الحميد، ابن الجوزي ط١، ١٤١٣هـ.

* * *



الإطعام في الكفارات بالمقادير المعاصرة

د. فهد بن عبد الرحمن المشعل
قسم الفقه – كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

الإطعام في الكفارات بالمقادير المعاصرة

د. فهد بن عبد الرحمن المشعل

قسم الفقه – كلية الشريعة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة، وأربعة مباحث: المبحث الأول: تعريف الكفارات وأقسامها. المبحث الثاني: مقدار الإطعام عند الفقهاء، المبحث الثالث: تقدير المطعم بالمعايير المعاصرة، وفيه أربعة مطالب. وأهم النتائج المتحصلة هي: ١- أن الفقهاء مختلفون في القدر الواجب إعطاؤه لكل مسكين في الكفارة والراجح أنه نصف صاع مطلقاً. ٢- أن الصاع النبوي وحدة كيل مقدارها أربعة أمداد. ٣- أن معرفة الدينار الإسلامي توصل إلى معرفة الدرهم لثبات النسبة بينهما، وكانت الحصيلة أن أكثر الباحثين توصلوا إلى أن الدينار بالجرامات المعاصرة يزن ٤.٢٥ جراماً، والدرهم ٢,٩٧ جراماً. ٤- أن الدرهم يعادل سبعة أعشار الدينار بالإجماع. وهذا يوافق ما توصلت إليه. ٥- الحصيلة النهائية أن الصاع يساوي ٢٠٣٦ غراماً من البر الجيد، ومثله الأرز، وبالتقريب والاحتياط تكون كيلوين وأربعين جراماً، ويكون المد ربعها ٥١٠ جرامات. والله تعالى أعلم وأحكم.

المقدمة:

الحمد لله الذي له ما في السماوات والأرض، وله الحمد في الأولى والآخرة وهو العليم الحكيم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فهذا بحث بعنوان (الإطعام في الكفارات بالمقادير المعاصرة) • قصدت به الإجابة على تساؤلات كثير من الناس في القدر المخرج في كفارة اليمين ونحوها من الكفارات، وربط ذلك بالمقادير المتعارف عليها في هذه الأزمان. ويستفاد من ذلك تلقائياً معرفة مقادير شرعية أخرى ربطت بنفس المعيار • ولا أعلم أحداً أفرد هذا العنوان بالبحث، وإن كان هناك دراسات عامة في الكفارات وأحكامها •

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة، وأربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الكفارات وأقسامها.

المبحث الثاني: مقدار الإطعام عند الفقهاء.

المبحث الثالث: تقدير المطعم بالمعايير المعاصرة،

وفيه أربعة مطالب: •

المطلب الأول: مقدار الصاع عند الفقهاء.

المطلب الثاني: مقداره بالأرطال البغدادية.

المطلب الثالث: مقداره بالدرهم الإسلامية.

المطلب الرابع: مقدار الصاع بالأمداد اليدوية والمسندة •

ثم النتائج.

منهج البحث :

قد سلكت لإخراج هذا البحث منهجاً وسطاً بين التطويل والايجاز، وقد حرصت فيه على استقصاء مذاهب أهل العلم وأدلتهم مستقاة من مراجعهم الأصلية، وأعزو الآيات الكريمات، وأخرج الأحاديث الشريفة، وأذكر وجه الاستدلال من كل دليل، وما نوقش به، وما يجاب، ما وجدت ذلك، ثم أذكر الراجح من أقوالهم، ثم ختمت البحث بأهم النتائج.

وفي الختام أسأل الله العليّ القدير أن يهديني وإخواني المسلمين لما اختلفوا فيه من الحق إنه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .
وصلّى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

* * *

المبحث الأول :

تعريف الكفارات وأنواعها

الكفارات لغة : جمع كفارة ، وهي مأخوذة من الكفر وهو: الستر والتغطية ، ومنه سمي الكافر كافرا لجهوده وستره حق الله تعالى ، وسمي الزارع كافر ، لأنه يستر البذر بالتراب ، وفي التنزيل (يعجب الكفار نباته) أي الزراع ، ومنه قول الشاعر (في ليلة كفر النجوم غمامها) أي ستر^١

وفي اصطلاح الفقهاء:

عرفت الكفارة : بأنها مال أوبدله يخرج به الشخص بسبب ظهار أو قتل أو جماع في رمضان أو حنث في يمين^٢

وعرفت: بانها التزام مالي أوبدني وجب بسبب انتهاك شرعي^٣

وهذا التعريف أقرب لاختصاره ، وكونه جامعا مانعا ، والمراد بالالتزام المالي : العتق والإطعام . والبدني : الصيام . وأما الانتهاك الشرعي فهو الحنث في اليمين أو القتل الخطأ أو الظهار أو الوطء في نهار رمضان .

أنواع الكفارات:

الكفارات التي يكون فيها الإطعام هي:

١- كفارة اليمين: وفيها يقول الله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرتَهُمْ بِطَعَامٍ عَشْرَةَ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتَهُمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَتُهُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^٤

٢- كفارة القتل: فيها الإطعام عند البعض وفيها قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَتْ لِلمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا مَا

١- مقاييس اللغة ١٩١/٥ ، لسان العرب ٣٨٩٧/٥ ، المصباح المنير /٥٣٥ ، أساس البلاغة ٢١٣/٢ (مادة كفر في الكل)

٢- حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ٤٠٣/١ ، حاشية الباجوري ١٦٠/٢

٣- التشريع الجنائي لعبد القادر عودة ٦٨٣/١ الإعجاز التشريعي في الكفارات ٧/

٤- سورة المائدة آية (٨٩)

أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوِّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا، وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾

٢- كفارة الظهار: وفيها قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ أَذِلَّةٌ نَوْعَطُونَ بِهَا ۗ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣٠﴾ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَأَطْعَامٌ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٣١﴾

٤- كفارة الوطء في نهار رمضان .

وفيها أحاديث، منها حديث أبي هريرة، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَجُلًا آتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ قَالَ وَيْحَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَىٰ أَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ أَعْتَقَ رَقَبَةً قَالَ مَا أَجِدُهَا قَالَ فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ : لَا أَسْتَطِيعُ قَالَ فَأَطْعِمُ سِتِّينَ مَسْكِينًا قَالَ مَا أَجِدُ فَأَتِي بِعَرَقٍ فَقَالَ خُذْهُ فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْلَىٰ غَيْرِ أَهْلِي فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا بَيْنَ طَنْبِي الْمَدِينَةَ أَحْوَجُ مِنِّي فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّىٰ بَدَتْ أُتْيَابُهُ قَالَ خُذْهُ^٢.

والإطعام المذكور في النصوص معناه إخراج الطعام، والطعام: اسم جامع لكل ما يؤكل - وقال ابن الأثير: الطعام عام في كل ما يقتات من الحنطة والشعير والتمر وغير ذلك^٤.

وسأركز في هذا البحث على مقدار ما يعطى لكل مسكين من غالب ما يقتات الناس في هذه الأزمنة مثل البر والأرز.

* * *

١-سورة النساء آية(٩٢)

٢-سورة المجادلة آية (٣،٤)

٣-صحيح البخاري ٧/٤٧(كتاب بدء الوحي- باب نفقة المعسر)

٤-النهاية في غريب الحديث ٢/١١٢، لسان العرب ٩/١١٩ (مادة طعام)

المبحث الثاني

مقدار الإطعام في الكفارات عند الفقهاء

اختلف الفقهاء في تقدير الواجب إخراجاً من الطعام في الكفارات التي ورد الشرع بالإطعام فيها إلى خمسة أقوال:

القول الأول:

أن الواجب في الكفارات: إطعام كل مسكين نصف صاع من البر، أو صاعاً من غيره، وهذا مذهب الحنفية^(١).

وهو مروى عن عمر، وعلي، وعائشة، وسعيد بن المسيب، ومجاهد^(٢).

القول الثاني:

أن مقدار الواجب هو مدان (نصف صاع) لكل مسكين من غالب قوت البلد. وهذا مذهب بعض المالكية^(٣)، كابن حبيب، ورواية عند الحنابلة^(٤)، وهو مروى عن مجاهد، وعكرمة، والشعبي، والنخعي^(٥).

القول الثالث:

أن الواجب إطعام كل مسكين مداً واحداً من غالب قوت البلد. وهو المشهور عند المالكية^(٦)، والشافعية^(٧)، وبه قال أبو هريرة، وابن عمر، وابن عباس، وعطاء، والأوزاعي^(٨)، ونسبه الماوردي للجمهور^(٩).

(١) المبسوط (٧٤/٤)، المحيط البرهاني (٣٩/٤)، التجريد (٥١٢٣/١٠)، فتح القدير (٨٠/٥)، البدائع (١٠٢/٥)، تبيين الحقائق (١٠/٣)، حاشية ابن عابدين (٤٧٨/٣).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٣٨٠/٦) (١٠٢/٥).

(٣) البيان والتحصيل (١٧٠/٥)، مقدمات ابن رشد (٤٠/٢)، القوانين الفقهية (١٦١)، الفواكه الدواني (١٥/٢)، حاشية الدسوقي (٦٣/٢)، حاشية العدوي (٢١/٢)، ويقول الباجي في المنتقى ٤٥٦/٤ (حقيقة الأمر أن مالكا يوجب في كفارة الظهار مدين من قوت البلد ففسر ذلك للناس بالمعروف في المدينة وهو مد هشام بن اسماعيل) وهو عامل عبد الملك بن مروان على المدينة.

(٤) الفروع (٢٥٩/٢)، شرح الزركشي (٣٢٩/٣)، الإنصاف (٤٥٨/٣).

(٥) المغني (٩٤/١١)، الشرح الكبير (٣٥٤/٢٣).

(٦) وهذا مشهور المذهب في سائر الكفارات، ينظر: المدونة (٤٥٧/٦، ١٨٥/٣) شرح الخرشي (١٤٢/٤)، المقدمات (١٤٠/٢)، أحكام القرآن للقرطبي (٢٧٦/٦)، الفواكه الدواني (٧٥/٢)، التاج والإكليل (٤٥٦/٤)، ويراجع التلقين (١٠١، ٧٦)، حاشية الصاوي (٦/٦)، ويسمونه المد المشامي إلا كفارة الظهار فإنه يزيد مداً وثلاثاً.

(٧) الأم (٦٤/٧)، الحاوي الكبير (٣٠٩/١٣)، المهذب (١١٧/٢)، روضة الطالبين (٣٠٧/٨)، مغني المحتاج (٣٢٧/٤)، تكملة المجموع (١٤٣/١٦)، نهاية المحتاج (٣٢٧/٤)، البيان (٣٩٠/١٠).

(٨) الشرح الكبير لابن قدامة (٣٥٣/٢٣٠).

(٩) الحاوي الكبير (٤٤٠/٣).

القول الرابع:

أن القدر الواجب إطعام كل مسكين مد بر أو نصف صاع غيره، وهذا هو المذهب عند الحنابلة^(١).

ومنقال مدبر: زيد بن ثابت، وابن عباس، وابن عمر، وعطاء، وسليمان بن موسى^(٢).
القول الخامس:

أن كفارة الإطعام غير مقدرة بشيء فترد إلى العرف، فكل ما حصل به إطعام المسكين من أوسط ما يطعم أجزأ.

وهذا اختيار ابن حزم^(٣) وشيخ الإسلام^(٤) وتلميذه ابن القيم^(٥).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل الحنفية ومن وافقهم بالآتي:

١- قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ

آهْلِيكُمْ﴾^(٦).

وجه الاستدلال:

أن الصاع أو نصف الصاع هو أوسط ما يطعم الأهل في اليوم بخلاف المد فهو قليل، وليس الوسط، وهذا في اليمين، ويقاس عليها سائر الكفارات^(٧).

(١) الهداية (٦٦/١)، الكافي (٥٧٠/٤)، المغني (٣٨٤/٥)، شرح الزركشي (٥٩٦/٢)، الفروع (٢٥/٣).

الإنصاف (٢٥٧/٣)، كشاف القناع (٣٨٧/٥)، الروض المربع (٢٧٨/٩)، تحقيق د. خالد المشيقح.

(٢) الشرح الكبير (٣٥٣/٢٣).

(٣) المحلى (٧٢/٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٣٤٩/٣٥).

(٥) زاد المعاد (٣٣٩/٥).

(٦) المائدة (٨٩).

(٧) التجريد (٥١٢٦/١٠).

٢- حديث سلمة بن صخر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له لما ظاهر من امرأته، ولم يستطع العتق ولا الصيام: "فأطعم وسقاً من تمر بين ستين مسكيناً"^(١).

وجه الاستدلال:

أن الوسق ستون صاعاً فيكون لكل مسكين صاعاً من التمر^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال بأمرين:

أولاً: ضعف الإسناد، فقد أعله عبد الحق بالانقطاع^(٣)، وقال البخاري سليمان بن يسار لم يسمع من سلمة بن صخر عندي^(٤)، وفي سننه محمد بن إسحاق، وهو مدلس، وقد عنعن^(٥).

ويمكن الجواب:

بأن الحديث صححه غير واحد من أهل العلم، فقد سكت عنه أبو داود، وصححه ابن الجارود، والحاكم، وحسنه الألباني^(٦).

الثاني: أنه على تقدير صحته بحمل على الجواز، وأنه زاده على القدر الواجب وهو خمسة عشر صاعاً تطوعاً جمعاً بين الأحاديث^(٧).

ونوقش هذا:

بعدم التسليم بحمله على التطوع، إذ كيف يأمره بإخراج التطوع مع فقره وحاجته، ثم وإن ظاهر الأمر الوجوب^(٨).

-
- (١) أخرجه أبو داود (١٣/٣) كتاب الطلاق، باب في الظهار، وسكت عنه، وحسنه الألباني والترمذي (٧٤٦) كتاب التفسير، باب تفسير سورة المجادلة، والدارمي (٢١٧/٢)، كتاب الطلاق، باب في الظهار، والدارقطني (٣١٧/٣)، وأحمد (٣٧/٤)، وصححه الحاكم (٢٢١/٢)، وابن الجارود في المنتقى (١٨٥/١).
 - (٢) نيل الأوطار (٥٣/٧)، عون المعبود (٢١٥/٦).
 - (٣) التخليص الحبير (٢٢١/٣)، إرواء الغليل (١٧٧/٧).
 - (٤) سنن الترمذي (٧٤٦)، تنقيح التحقيق (٤٢٤/٤)، جامع الأصول (٧٤٦/٧).
 - (٥) التقريب (ص١٠٤) وينظر الرأية (٢٤٧/٣).
 - (٦) يراجع ما تقدم في تخريجه، ويذكر أن ابن حجر حسنه في فتح الباري ولم أجده.
 - (٧) البيان في مذهب الشافعي (٣٩٢/١٠)، الشرح الكبير لابن قدامة (٣٥٧/٢٣).
 - (٨) التجريد للقدوري (٥١٢٥/١٠).

٢- حديث خولة بنت ثعلبة رضي الله عنها قالت: ظاهر مني أوس بن الصامت، فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم أشكو إليه... إلى أن قال صلى الله عليه وسلم: "فليطعم ستين مسكيناً. قالت: ما عنده من شيء فيتصدق به" قالت: فإنني سأعيته بعرق من تمر قال: أحسنت، اذهبي فأطعمي عنه ستين مسكيناً وارجعي إلى ابن عمك، قال: "والعرق ستون صاعاً"^(١).

وجه الاستدلال:

أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرها أن تتصدق عنه بعرق - وهو ستون صاعاً بنص الرواية - على ستين مسكيناً، فيكون لكل مسكين صاعاً.

وإن كان العرق ثلاثين فإنها قالت: سأعيته بعرق آخر^(٢).

ونوقش بأربعة أمور:

الأول: أن رواية: العرق ستون صاعاً ضعيفة^(٣).

الثاني: أن المشهور عند الفقهاء أن العرق مکتل يسع خمسة عشر صاعاً كما روى

ذلك الترمذي بإسناد صحيح من حديث سلمة نفسه^(٤).

(١) أخرجه أبو داود (٢٦٦/٢)، كتاب الطلاق، باب الظهار واللفظ له. وأحمد في مسنده (٤١٠/٦)، وابن الجارود (٧٤٦)، والبيهقي (٣٨٩/٧)، وابن حبان (١٣٣٤).

قال الشوكاني: سكت عنه أبو داود والمنذري، وفي إسناده محمد بن إسحاق، وقد عنعن، نيل الأوطار (٧٩٢/٦).

وقال ابن البناء في بلوغ الأماني (٢٢/١٧) صرح ابن إسحاق بالتحديث في رواية أحمد، فانتفتت علة التدليس، فالحديث صحيح. وحسنه الألباني دون موضع الشاهد وهو قوله (والعرق ستون) تحقيق الألباني

لسنن أبي داود ص ٢٨٦

(٢) التجريد للقدوري (٥١٢٤/١٠)، ونيل الأوطار (٥٥/٧).

(٣) قال أبو داود: غيرها أصح منها، وقال الشوكاني: (هذه الرواية تفردها معمر بن عبد الله قال الذهبي: "لا يعرف، وفيها محمد بن إسحاق وقد عنعن").

واستثنى الألباني هذه اللفظة من تحسين الحديث، (انظر المواضع السابقة في تخريج الحديث)

(٤) النهاية لابن الأثير (٣/٢١٩)، سنن الترمذي (٢٨٥) (باب ما جاء في كفارة الظهار)، وصححه الألباني، نيل الأوطار (٧٩٢/٦)، أضواء البيان (٢٢٨/٦).

الثالث: أن في الحديث ما يدل على ضعف الرواية، وضعف الاستدلال وهو قولها: "فإني أعينه بعرق آخر" إذ لو كان العرق ستين صاعاً لكان العرقان مائة وعشرين، ولم يقل بذلك أحد^(١).

الرابع: أنه محمول على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه العرق ليخرج منه الواجب عليه - وهو خمسة عشر صاعاً - ويأكل الباقي^(٢).

ثم أن هذه حادثة عين فلا دلالة فيها على التحديد.

٤- ما أثار عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال ليرفأ مولاه: إني لأحلف على قوم لا أعطيهم، ثم يبدولي فأعطيهم، فإذا أنا فعلت ذلك، فأطعم عشرة مساكين كل مسكين نصف صاع من حنطة أو صاعاً من تمر^(٣).

وجه الاستدلال:

أن ابن عمر رضي الله عنه عدل نصف الصاع من الحنطة بصاع التمر...^(٤).

٥- وعن علي رضي الله عنه أنه قال "في كفارة اليمين إطعام عشرة مساكين نصف صاع من حنطة"^(٥).

وجه الاستدلال:

ووجه الاستدلال به ظاهر في الاقتصار على نصف صاع من البر^(٦).

٦- وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كُفّر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصاع من تمر، وأمر الناس، فمن لم يجد فنصف صاع من بر^(٧).

(١) المغني (٩٦/١١).

(٢) الحاوي الكبير (٤٤٢/١٣).

(٣) أخرجه البيهقي (٥٥/١٠)، وعبد الرزاق في المصنف (٥٠٧/٨)، وسنده صحيح، ورواه الأثرم بإسناده الشرح الكبير لابن قدامة (٣٥٥/٢٣)، وأخرجه ابن أبي شيبة (٧٤/١).

(٤) البدائع (١٠٢/٥)، شرح معاني الآثار (٦/٣).

(٥) أخرجه الطبري في تفسير سورة المائدة (١٩/٥)، وصححه ابن حزم في المحلى (٧٣/٨)، وأخرجه عبد الرزاق (٥٠٦/٨)، والبيهقي (٥٥/١٠)، وابن أبي شيبة (٧٤/١).

(٦) البدائع (١٠٢/٥).

(٧) أخرجه ابن ماجه (٦٨٢/١) (كتاب الكفارات، باب كم يطعم في كفارة اليمين).

ونوقش: بأنه ضعيف^(١) - يرويه عمر بن عبد الله بن يعلى - وهو ضعيف^(٢).
٧- أن المعتبر في الكفارات رفع حاجة اليوم لكل مسكين، ولا يتأدى ذلك بالمد، بل بالأكثر وهو الصاع كصدقة الفطر^(٣).

ونوقش: بعدم التسليم بأن المقصود رفع حاجة، وإنما يكفي سد الجوعة فحسب، وهذا يكفي فيه المد^(٤).

وتمت فرق بين الكفارة وصدقة الفطر، وهو أن العدد معتبر في الكفارات، وليس بمعتبر في زكاة الفطر، فلو أعطى في الكفارات ما يقل عن الواجب لفقير، وأعطى باقيه لفقير آخر لا يجوز، ويجوز ذلك في زكاة الفطر؛ لأن المقصود فيها المقدار لا عدد المساكين^(٥). فلو وزع الصاع بين مسكينين جاز ذلك في الفطر.

٨- أن التقدير بالصاع له نظير في الشرع متفق عليه، وهو صدقة الفطر - بخلاف التقدير بالمد - فليس له نظير متفق عليه، فكان إثبات الصاع أولى^(٦).

ويمكن أن يناقش بأمرين:

أحدهما: أن هذا قياس في مقابل النصوص الواردة في الاكتفاء بالمدين والمد.
والثاني: أن هذا القياس مع الفارق - وذلك أن زكاة الفطر إنما تجب صاعاً واحداً لقلتها بخلاف الكفارات، فالمخرج فيها كثير فناسبها التخفيف.

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بأن مقدار الإطعام نصف صاع بالآتي:

١- حديث كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع" متفق عليه^(٧).

(١) ضعفه الألباني، سنن ابن ماجه (٣٦٤)، الموضع السابق.

(٢) التقريب (٢٦٨/١)، (٥٩/٢).

(٣) المبسوط (١٦/٧)، العناية على الهداية (٢٧/٦)، الاختيار (١٦٥/٣).

(٤) الحاوي الكبير (٤٤١/١٠).

(٥) العناية على الهداية (٢٦٩/٤).

(٦) المبسوط (١٥/٧)، البنائة (٧٢٠/٤)، التجريد (٥١٢٩/١٠).

(٧) صحيح البخاري (٥٣٦/١) (كتاب المحصر، باب الإطعام في الفدية)، صحيح مسلم (٨٦٢/٢) (كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس...).

وجه الاستدلال:

أن فدية الأذى مقدرة شرعاً بنصف صاع لكل مسكين فيلحق بها سائر الكفارات.
٢- عن أوس بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إني سأعينه بعرق من تمر، قلت: يا رسول الله! فإني سأعينه بعرق آخر، قال: "أحسننت اذهبني، فأطعمني بها عنه ستين مسكيناً وارجعي إلى ابن عمك".

وروى أبو داود عن أبي سلمة أنه قال: "العرق زنبيل يأخذ خمسة عشر صاعاً"^(١).
ولمسلم من حديث عائشة فيمن جامع أهله في رمضان "فجاء عرقان فيهما طعام، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتصدق به"^(٢).

وجه الاستدلال:

أن العرقين على هذه الرواية ثلاثون صاعاً، فيكون لكل مسكين نصف صاع^(٣).
ونوقش هذا:

بأن التمر كان قدر عرق، لكنه وضع في عرقين حال تحمل الدابة؛ ليكون أسهل في الحمل، ثم أفرغ أحدهما في الآخر فصار عرقاً واحداً جمعاً بين الروايات^(٤).

٣- ما روى عطاء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لخولة امرأة أوس بن الصامت: "أذهبني إلى فلان الأنصاري فإن عنده شطر وسق من تمر أخبرني أنه يريد أن يتصدق به، فلتأخذ به فليتصدق به على ستين مسكيناً" فجعل يطعم مدين من تمر كل مسكين^(٥).
٤- وعن زيد بن ثابت أنه قال في كفارة اليمين: "مدين من حنطة لكل مسكين"^(٦).

(١) رواه أبو داود (٥١٤/١) (كتاب الطلاق، باب الظهار)، وحسنه الألباني (٣٨٦) دون قوله: (والعرق ستون صاعاً).

(٢) صحيح مسلم (٤٩٦) (كتاب الصيام، باب تغليظ الجماع في نهار رمضان على الصائم).

(٣) أضواء البيان (٢٢٨/٦)، الشرح الكبير (٣٥٦/٢٣).

(٤) فتح الباري (١٦٩/٤).

(٥) أخرجه البيهقي (٣٨٩/٧)، وسعيد بن منصور في سننه (١٥/٢)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٥٤٨/٣)، والطبراني في الكبير (٤٦٤/٩)، وحكم ابن الملقن في البدر المنير بالضعف لأبي حمزة الثمالي، (١٥٠/٨).

(٦) أخرجه عبد الرزاق (٥٠٦/٨) قال أخبرنا معمر عن يحيى بن أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن بن زيد عن زيد، وسنده صحيح.

وجه الاستدلال من الحديثين ظاهر من أن لكل مسكين مدين.

٥- أنها كفارة تشتمل على صيام وإطعام فكان لكل مسكين نصف صاع كفدية الأذى^(١).

ونوقش:

بأن فدية الأذى المعني فيها أنه لما قل عدد المساكين فيها جاز أن يزداد فيها في قدر الطعام، ولما كثر عدد المساكين في كفارة الظهر ونحوها جاز أن يقل قدر الطعام فيها^(٢).

فالتقياس مع الفارق.

ويجاب:

بأن فدية الأذى مطلقة في القرآن الكريم "فدية من صيام أو صدقة أو نسك" وبينتها السنة.

وكفارة الظهر واليمين مطلقة في القرآن الكريم. فيحمل فيها على المقيد في كفارة الأذى.

أدلة القول الثالث:

١- قول الله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾^(٣). وقوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾^(٤).

وجه الاستدلال:

أن لفظ الإطعام يصدق على القليل والكثير - إلا ما خصه الإجماع - وحصل الإجماع على المد، واختلف فيما فوقه^(٥).

(١) الشرح الكبير (٣٥٤/٢٣).

(٢) الحاوي الكبير (٤٤٢/١٣).

(٣) سورة المائدة، آية (٨٩).

(٤) سورة المجادلة، آية (٤).

(٥) المهذب (١٥٠/٢)، وينظر: الحاوي الكبير (٤٤٠/١٣).

ونوقش:

بأن الجواب في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ﴾ وهذا يقيد الإطلاق، وهو الوسط هو ما ندعيه، وهو الصاع ونحوه، ويؤيده أننا أجمعنا على قدر مخصوص، وجنس مخصوص، ولم ندع الآية على إطلاقها.

والأحاديث التي ذكرنا في الصاع تقيد إطلاق الآيات^(١).

٢- حديث أوس بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى المظاهر خمسة عشر صاعاً من شعير إطعام ستين مسكيناً^(٢).

وجه الاستدلال:

أن الصاع أربعة أمداد، فيصير نصيب كل مسكين مدأ واحداً فقط.

٣- حديث أبي هريرة رضي الله عنه في حديث المجامع في رمضان أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بعرق فيه خمسة عشر صاعاً، فقال: "خذه وتصدق به"^(٣).

وجه الاستدلال:

دل الحديث على أن لكل مسكين مدأ واحداً في الكفارة؛ لأن الخمسة عشر صاعاً ستون مدأ^(٤).

(١) التجريد (٥١٢٦/١٠). وتراجع أدلة الحنفية السابقة.

(٢) أخرجه أبو داود (٥١٤/٨) (كتاب الطلاق، باب الظهار) وصححه الألباني (٣٨٧) من سنن أبي داود، والبيهقي (٦٤٣/٧).

وقال أبو داود: عطاء لم يدرك أوساً.

(٣) أخرجه أبو داود (٤١٩/١) (كتاب الصيام، باب كفارة من أتى أهله في رمضان) وصححه الألباني (الموضع السابق)، وأخرجه أحمد في مسنده (٢٠٨/٢)، وأخرجه الأثرم بإسناده كما في الشرح الكبير (٣٥٤/٢٣)، وأخرجه ابن خزيمة برقم [١٩٥١]، والدارقطني (٢١٠/٢)، وابن عبد البر في التمهيد (١٧٣/٧). قال الخطابي: "حديث أبي هريرة أجود وأحسن اتصالاً من حديث سلمة بن صخر" معالم السنن (٢٥٢/٣).

(٤) الحاوي الكبير (٤٤١/١٣)، المهذب (١١٧/٢)، البيان (٣٩٢/١٠).

ونوقش بثلاثة أمور:

الأمر الأول: الضعف:

أما الحديث الأول فقال عنه أبو داود: مرسل، عطاء لم يدرك أوساً^(١).

وأما الحديث الثاني فقال عنه ابن حجر: "أخطأ فيه هشام بن سعد"^(٢).

وأجيب: بأن الحديثين لهما شواهد كثيرة تقوي الاكتفاء بالعرق، وهو (خمسة عشر صاعاً)^(٣) لستين مسكيناً، منها:

أ- ما روى الترمذي وحسنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعروة بن عمرو: "أعطه ذلك العرق - وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر - إطعام ستين مسكيناً"^(٤).

ب- لما روى أبو داود من حديث المجادلة زوجها "فأتي النبي صلى الله عليه وسلم بتمر فأعطاه إياه وهو قريب من خمسة عشر صاعاً، فقال: "تصدق بهذا"^(٥).

ج- وبما روى مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم: "أتي بعرق فيه تمر فقال: تصدق به"^(٦).

قال القاضي عياض: قوله: "بعرق من تمر": حجة لعامة العلماء أنه مد لكل مسكين، لأن العرق تقديره عندهم خمسة عشر صاعاً، وهو مفسر في الحديث، وهذا كالنص^(٧). وقال سعيد بن المسيب: العرق ما بين خمسة عشر صاعاً إلى عشرين، فدل على أنه لا يلزم إعطاء المسكين صاعاً ولا نصفه، فلم يبق إلا المد^(٨).

(١) سنن أبي داود (٥١٤/١)، وينظر: التجريد للقدوري (٥١٢٤/١٠).

(٢) فتح الباري (١٩٣/٤).

(٣) ينظر ما يأتي.

(٤) سنن الترمذي (٢٨٥) (كتاب الطلاق، باب ما جاء في كفارة الظهار) وصححه الألباني، الموضوع السابق، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي (٢٤/٢).

(٥) سنن أبي داود (٣٨٧)، وسكت عنه، وحسنه الألباني.

(٦) صحيح مسلم (٤٩٥) (كتاب الصيام، باب تغليظ الجماع في نهار رمضان).

(٧) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض (٢٨/٤).

(٨) الحاوي الكبير (٤٤١/١٣).

الأمر الثاني: على فرض صحتها، فإنه يحتمل أنه أعانه بهذا القدر ليتم باقيه من عنده، ولا يدل على أنها تجزيه بل يكون الباقي ديناً عليه حتى يجده^(١).
أجيب:

بأن هذا لا يصح من وجهين:

أحدهما: أنه أخيره أنه لا يملك شيئاً.

الثاني: أنه قال له صريحاً أطعمه ستين مسكيناً^(٢).

الأمر الثالث: أنه يتعارض مع الحديث الذي فيه أنه أمره باخرا جوسق.

والأخذ بالزيادة أولى وألزم احتياطاً، أو أنه أعطاه خمسة عشر صاعاً في الابتداء، ثم

كررها مرة أخرى، أو أنه أمره بالذهاب إلى صاحب الصدقة من بني زريق، ليكمل الباقي^(٣).

وتعقب هذا:

بأن الأحوط اتباع النص الأصح، وما ذكر بعد ذلك احتمال لا يسنده دليل.

٤- عن سليمان بن يسار قال: أدركت الناس إذا هم أعطوا في كفارة اليمين

أعطوا مداً من حنطة بالمد الأصغر، ورأوا ذلك مجزئاً عنهم^(٤).

ونوقش:

بأنه مرسل، وعمل أهل المدينة مختلف فيه في علم الاصول.

٥- عن ابن عمر رضي الله عنه قال: "مد لكل مسكين يكفر عن يمينه بإطعام

عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة"^(٥).

٦- عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: "يجزئ طعام المساكين في كفارة اليمين

مد من حنطة لكل مسكين"^(٦).

(١) شرح معاني الآثار ٣/ ١١٩، معالم السنن (٢٥٢/٣).

(٢) الحاوي الكبير (٤٤١/١٣).

(٣) إعلاء السنن (٢٥٩/١١).

(٤) أخرجه البيهقي (٥٥/١٠)، وأخرجه مالك في الموطأ ص ٢٦٨ وإسناده صحيح إلى سليمان وهو تابعي.

(٥) أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح (٥٠٧/٨).

(٦) البيهقي (٥٥/١٠)، وسنده صحيح، وأخرجه ابن أبي شيبة (٨٤/١).

٧- ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: "ثلاثة أشياء فيها مد في كفارة اليمين، وفي كفارة الظهر، وفدية طعام مسكين"^(١).

وجه الاستدلال:

دلت هذه الآثار على أن القدر المخرج في الكفارات مد واحد^(٢).

ويناقش هذا الاستدلال:

بأنها آثار صحابة، ورد عنهم وعن غيرهم ما يعارضها، فلا تكون حجة كما هو مقرر في الأصول.

٨- أن الله تعالى جعل إطعام ستين مسكيناً بدلاً من صيام ستين يوماً، فجعل ما يخرجه من الإطعام مقابل ما كان يعاينه من الصيام، والذي كان يعاينه جوعه في صيامه في نهاره ترفه فيها بغذائه، فلزم أن يسد جوعه المسكين بمثله، والغذاء الذي يسد الجوعة في الأغلب مد فاقتضى أن يكون هذا القدر المدفوع إلى كل مسكين أن هذا القدر الذي كان يترفه به في صيامه، وهو القدر الذي يحتاج إليه في إفطاره^(٣).

ونوقش:

بما تقدم في أدلة الحنفية بأن المقصود عندهم دفع جاحة اليوم الواحد لكل مسكين، لا مجرد سد جوعة واحدة.

ثم أن ذلك منتقض بكفارة اليمين، فالمساكين فيها عشرة، والصيام ثلاثة أيام^(٤).

٩- وعللوا لعدم التفريق في المقدار بين الأجناس بأنه إطعام واجب، فلم يختلف باختلاف الأنواع المخرجة كالفطرة^(٥).

أدلة القول الرابع:

(١) أخرجه البيهقي (٥٥/١٠) في سند ابن لهيعة والحجاج بن أرطاة وهما مشهوران بالضعف عند أهل الحديث.

(٢) ينظر: الحاوي الكبير (٤٤١/١٣).

(٣) الحاوي الكبير (٤٤١/١٣).

(٤) التجريد (٥١٢٦/١٠).

(٥) الشرح الكبير (٣٥٤/٢٣).

استدل الحنابلة ومن وافقهم على تقديرهم للمخرج في الكفارات بمد من قمح أمر نصف صاع من غيره بالآتي:

١- ما روى أبو يزيد المدني قال: جاءت امرأة من بني بياضه بنصف وسق من شعير، فقال النبي صلى الله عليه وسلم للمظاهر: "أطعم هذا فإن مدي شعير مكان مد بر"^(١).
وجه الاستدلال:

أن الحديث نصّ في تفضيل البر على الشعير، ويلحق بالشعير غيره^(٢).
ونوقش:

بأنه حديث مرسل يرويه أبو يزيد المدني، وهو تابعي معروف^(٣).
لكن قال البهوتي: وهو مرسل جيد^(٤).

٢- وعن سلمة بن صخر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه مكتلاً فيه خمسة عشر صاعاً، فقال: "أطعمه ستين مسكيناً، وذلك لكل مسكين مد"^(٥).
وجه الاستدلال من الحديث ظاهر، ويحمل على البر جمعاً بين الأحاديث^(٦).
٣- أن هذا قول زيد وابن عباس وابن عمر وأبي هريرة^(٧)، ولا يعرف لهم في الصحابة مخالف فكان إجماعاً^(٨).

ويمكن أن تناقش بأنها أقوال صحابة لها ما يعارضها فلا تكون حجة.

(١) أخرجه أحمد بنقل ابن قدامة في المغني (١١/٩٥)، ولم أجده في المسند، ولا في غيره. وأخرجه البيهقي (٧/٣٩٢). وكذا في شرح الزركشي (٢/٥٩٧) مع تحقيقه، وينظر: الإرواء (٧/١٨١)، قال الألباني: ضعيف ولم أقف على إسناده، وضعفه من جهة إرساله، وقال في التكميل (١٤٧): "عزاه السيوطي في الدر المنثور (٦/١٨١) إلى عبد بن حميد.

(٢) الشرح الكبير (٢٣/٣٥٥)، الكافي (٤/٥٧٠)، شرح الزركشي (٥/٥٩٨)، وهو مرسل كما ترى.

(٣) سنن البيهقي (٧/٣٩٢).

(٤) كشاف القناع (٥/٣٨٧).

(٥) أخرجه البيهقي (٧/٣٩٠) في السنن الصغرى، وفي المعرفة (٥/٥٣٣) واللفظ له، وأخرجه الدار قطني (٢/٣١٦)، والطبراني في المعجم الكبير (٧/٤٣).

(٦) شرح الزركشي (٢/٥٩٦)، كشاف القناع (٥/٥١٦).

(٧) هذه الآثار أخرجه الطبري في تفسيره (٥/٢١)، وصحح ابن حزم في المحلى أسانيداً (٨/٧٣).

(٨) المغني (١١/٩٥)، الكافي (٤/٥٧٠).

٤- ولأنها كفارة تشمل على صيام وإطعام فكان لكل مسكين نصف صاع من التمر كفدية الأذى^(١).

ويمكن أن يناقش بأن هذا القياس يصدق على التمر، ولا يصدق على البر. واستدل الحنابلة على التفريق بين البر وغيره وتفضيل البر، بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في زكاة الفطر: "كنا نعطيها زمان النبي صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو من زبيب، فلما جاء معاوية، وجاءت السمراء قال: أرى مداً من هذه يعدل مدين^(٢)، وقال ابن عمر: "فأخذ الناس بذلك"^(٣). وقال أبو سعيد: "أما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه في عهده صلى الله عليه وسلم صاعاً...^(٤)".

وجه الاستدلال:

دل رأي معاوية رضي الله عنه على تفضيل السمراء - وهي القمح - على سائر الأصناف^(٥)، وهو يعمر زكاة الفطر وغيرها.

ويمكن أن يناقش:

بأن الحجة بما كان عليه العمل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لا ما أحدث بعده لا سيما وهو قول صحابي خالفه صحابي آخر، وهو أبو سعيد فلا يكون حجة، والله أعلم. أدلة القول الخامس:

١- قول الله تعالى: ﴿مِن أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].
وقوله تعالى: ﴿فَأَطْعَمَ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤].

وجه الاستدلال:

أن الله تعالى أمر بالإطعام ولم يقيد به بشيء إلا الوسط والوسط لا يعرف إلا من جهة العرف.

(١) الكافي (٤/٥٧٠).

(٢) أخرجه البخاري (١٦٢/٢) (كتاب الزكاة، باب صاع من زبيب).

(٣) صحيح مسلم (٤٣٨) (كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر).

(٤) صحيح مسلم، الموضوع السابق.

(٥) ينظر: الشرح الممتع (٢٧٥/١٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومقدار ما يطعم مبني على أصل وهو أن الإطعام: هل هو مقدر بالشرع أو العرف...؟
الأول: أن ذلك مقدر بالشرع.
الثاني: أن ذلك مقدر بالعرف، فيطعم أهل كل بلد من أوسط ما يطعمون أهلهم قدرأ ونوعاً، وهذا معنى قول مالك.
وهو المنقول عن أكثر الصحابة والتابعين، ولهذا كانوا يقولون: الأوسط خبز ولبن والأعلى خبز ولحم....

وهذا هو القول الصواب الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار وهو قياس مذهب أحمد وأصوله، فإن أصله أن ما لم يقدره الشرع فإنه يرجع فيه لا سيما مع قوله تعالى: ﴿مَنْ أَوْسَطَ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ ولهذا فمن البلاد ما يكون أوسط طعام أهله مدأ من حنطة، كما يقال عن أهل المدينة... وهذا لا يكفي أكثر أهل الأمصار، ولهذا قال الجمهور: يطعم في غير المدينة أكثر من هذا إما مدان أو مد ونصف على قدر طعامهم.... فالمختار أن يرجع في ذلك إلى عرف الناس وعاداتهم، فقد يجزئ في بلد ما أوجه أبو حنيفة وفي بلد ما أوجه أحمد وفي بلد آخر ما بين هذا وهذا على حسب عاداته عملاً بقوله تعالى: ﴿مَنْ أَوْسَطَ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ (١) .هـ.
ويمكن أن يناقش هذا:

بأن رد ذلك إلى العرف حسن من حيث التعيد، لكن من حيث التطبيق يصعب ذلك، فيحتاج الناس إلى ضابط مجرد، ومقدار معين، يرجعون إليه عند الاختلاف، فقد يرى البعض أن هذا المقدار كاف في حين يرى آخر أنه غير كاف، لكن إذا حدد بمقدار معين زال ذلك الاختلاف لا سيما، وقد ورد في الشرع تحديدات كثيرة:
ففي صحيح مسلم حدد النبي صلى الله عليه وسلم الإطعام بمدين لكل مسكين، وأعطى المظاهر "خمسة عشر صاعاً" في رواية، وفي رواية "وسق" وفي رواية وجاء عن الصحابة نحوه هذا، وكل هذا تحديد للمقدار الواجب.

(١) انتهى باختصار من كلام شيخ الإسلام، مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٤٩/٢٥ - ٣٥٢)، وينظر: المحلى (٢٠٢/٦)، (٧٣/٨).

الترجيح:

بالنظر إلى الأقوال السابقة يلاحظ رجوعها إلى قولين:

التحديد بمقدار معين، وهو ما عليه عامة أهل العلم. الثاني: عدم التحديد وهو قول شيخ الإسلام، ومن وافقه.

والقول بالتحديد أرجح لاعتضاده بأدلة كثيرة تحدد المقدار.

لكن المحددين اختلفوا فيه من مد إلى صاع، وهذا خلاف كبير، لا سيما إذا كثر عدد المساكين، وأقرب الأقوال في نظري تحديد ذلك بمدين (نصف صاع)؛ وذلك لأمر: أحدهما؛ وروده في حديث صحيح، وهو وإن كان في فدية الأذى إلا أن مبدأ الإطعام في الشرع واحد.

قال الطحاوي^١: (وَقَدْ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِقْدَارُ مَا يَجِبُ مِنَ الطَّعَامِ فِي كَفَّارَةِ مِنَ الْكُفَّارَاتِ ، وَهِيَ مَا يَجِبُ فِي حَلْقِ الرَّأْسِ فِي الْإِحْرَامِ مِنْ أَدَى ، فَجَعَلَ ذَلِكَ مَدِينٍ مِنْ حِنْطَةٍ لِكُلِّ مِسْكِينٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ ، لِكُلِّ مِسْكِينٍ ، وَاجْتَمَعُوا عَلَى الْعَمَلِ بِذَلِكَ ، فِي كَفَّارَةِ حَلْقِ الرَّأْسِ)

الثاني: أن هذا وهو المدان هو ما عليه أكثر الروايات وأصحها في الكفارات.

الثالث: أن هذا قول وسط بين الأقوال، فالصاع كثير، والمد قليل والمدان هما الوسط. وأما التفريق بين البر وغيره فلا بسنده دليل قوي.

قال الشيخ محمد بن عثيمين: "الصواب أننا إذا أردنا أن نقدر، فأما أن نقدر بنصف صاع، أو نقدر بما يكفي الفقير من كل الأصناف من البر وغيره، أما أن نفرق بدون دليل فهذا لا ينبغي"^(٢).

* * *

١- شرح معاني الآثار ٣/ ١١٩-١٢١

(٢) الشرح الممتع (١٣/ ٢٧٦).

هذا وقد شدد ابن العربي المالكي على ما يذكر في كتب المالكية من مد هشام وقال ((وددت أن بهشم الزمان ذكره ويمحى من الكتب ويكون المد مد النبي صلى الله عليه وسلم فحسب)) أحكام

القرآن ٤/ ١٧٥٦

المبحث الثالث

تقدير الإطعام في الكفارة بالمعايير السابقة والمعاصرة

مقدمة: حيث تقرر عند أغلب الفقهاء من أن كفارة الإطعام مقدرة بالمكيال، وهو الصاع وما تفرع منه – فلا بد من معرفة ما يعادل ذلك بالمعايير الجديدة ليسهل الإخراج. فالصاع: وحدة للكيل، وهو مكيال معروف.

وجمعه: صيعان، وأصع، وأصواع. وكان العرب والمسلمون يتعاملون به، وعنه تفرع سائر المكيال^(١) العربية والإسلامية كالمد والقسط والمكوك، والفرق، والعرق، والقفيز، الخ.

وكان الصاع موجوداً عند العرب قبل الإسلام، وكان لأهل المدينة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم صاع معروف أطلق عليه فيما بعد اسم "الصاع النبوي، أو الصاع الشرعي" وعليه تحمل جميع النصوص التي جاء فيها ذكر الصاع أو ما تفرع منه.

كما كان لكل قطر وبلد صاعه الخاص به كالصاع العراقي. لكن الذي يهمناهو الصاع النبوي لارتباطه بالنصوص الشرعية.

وقد اهتم الفقهاء بالصاع اهتماماً بالغاً، واجتهدوا في محاولة تقديره ومعادلته بما في أزمانهم من المعايير. وهذا ما أبينه في هذه المطالب الآتية:

المطلب الأول:

مقدار الصاع بالرطل العراقي

الرطل: معيار يوزن به^(٢) وكسره أشهر من فتحه، وإذا أطلق في كتب الفروع فالمراد به رطل بغداد (وهو اثنا عشر أوقية، والأوقية أربعون درهماً)^(٣).

وقد اختلف الفقهاء في تحديد مقدار الصاع النبوي بالأرطال العراقية الشهيرة إلى قولين:

(١) لسان العرب (٣٠٦/٨). مادة [صوع]. المصباح المنير (٢٨٨). نفس المادة.

(٢) قال ابن قدامة: الأصل في الصاع الكيل، وإنما قد روه بالوزن ليحفظ، المغني (٤/٢٨٧).

(٣) المصباح المنير (١٩١) مادة [رطل]. مقاييس اللغة (٤٠٣/٢).

القول الأول:

أن الصاع النبوي وعاء يسع من الحب - كالبر والشعير - ما زنته ثمانية أرطال بالرطل العراقي البغدادي.

وهذا مذهب الحنفية^(١).

القول الثاني:

أن الصاع النبوي يزن خمسة أرطال وثلاث بالرطل العراقي، وهذا مذهب الجمهور، أبي يوسف من الحنفية^(٢)، ومذهب المالكية^(٣).

والشافعية^(٤)، والحنابلة^(٥).

قال أبو داود: سمعت أحمد يقول: "من أعطى في صدقة الفطر برطلنا هذا خمسة أرطال وثلاثاً فقد أوفى"^(٦).

وقال أبو عبيد: "وأما أهل الحجاز فلا خلاف بينهم في أن الصاع خمسة أرطال وثلاث"^(٧).

ولعل سبب الخلاف في هذه المسألة هو أن الحنفية اعتمدوا الصاع الحجاجي لا النبوي^(٨).

(١) المبسوط (٣٢٥/٢)، البدائع (٧٣/٢)، فتح القدير والهداية (٢٩٦/٢)، المحيط البرهاني (٧٨/١)، البحر الرائق (٢٧٣/٢)، الاختيار لتعليل المختار (١٣٢/١)، وينظر: الأموال لأبي عبيد (٦٢٢).

(٢) المحيط البرهاني (٧٨/١)، البدائع (٥٩/٢).

(٣) الذخيرة (٧٨/٣)، والاستذكار (٢٦/٩)، جامع الأمهات (٧٥/١)، مواهب الجليل (٥٧٨/٦)، كفاية الطالب الرياني (٢٠٥/١)، الفواكه الدواني (٤٩٦/١).

(٤) المهذب (١٦٥/١)، الحاوي الكبير (٨٢٤/٣)، روضة الطالبين (٢٣٣/٢)، مغني المحتاج (٤٠٥/١)، نهاية المحتاج (١٢١/٣)، فتح الوهاب (١٩٨/١).

(٥) المحرر (٢٢٠/١)، الكافي لابن قدامة (٣٢٤/١)، الشرح الكبير (٢٢١/١)، الفروع (١٧٧/١)، شرح الزركشي (٧٨/١)، كشاف القناع (٢٠٧/٢).

(٦) سنن أبي داود (ص ٤٥)، باب الغسل.

(٧) الأموال لأبي عبيد (٥١٧).

(٨) فتح القدير (٢٩٨/٢)، العناية (٢٤٦/٣).

ويؤيد ذلك ما نقل أن أبا يوسف - صاحب أبي حنيفة - لما حج مع الرشيد اجتمع بمالك، وتكلما في الصاع فقال أبو يوسف: ثمانية أرطال. وقال مالك: صاع النبي صلى الله عليه وسلم خمسة أرطال ثم أحضر مالك جماعة معهم عدة أصواع كان أباؤهم يخرجون بها الفطرة للنبي صلى الله عليه وسلم فغايروها جميعاً، فكانت خمسة أرطال وثلاث، فرجع أبو يوسف عن قوله إلى قول أهل المدينة^(١).

وروى الدارقطني والبيهقي مثل هذه الحكاية عن إسحاق الرازي عن مالك...^(٢). قال ابن حجر: "وبهذا احتج مالك على أبي يوسف في القصة المشهورة بينهما"^(٣). قال الشوكاني: "هذه القصة مشهورة أخرجهما الدارقطني بإسناد جيد"^(٤). ورجوع أبي يوسف دليل قوي في هذه الخصومة، وإن كان الحنفية يعترضون على هذه الرواية من جهة أن الجماعة الذين لقيهم أبو يوسف مجهولون^(٥). ولكن يمكن الجواب بأن أبا يوسف لم يعترض على مالك بذلك ولم يطلب تعديلهم، ويندر أن يتفق أمثال هؤلاء على الخطأ أو الكذب لا سيما مع كثرتهم، ولذلك قبل أبو يوسف قولهم ورجع إليه^(٦).

وسبب هذه الزيادة في صاع أهل العراق ما حكاه الخطابي وغيره من أن الحجاج لما ولي العراق كبر الصاع ووسعه على أهل السوق، فجعله ثمانية أرطال وصاع الحرمين إنما هو خمسة أرطال وثلاث^(٧).

(١) ينظر: عمدة القارئ (٣٠٦/١)، المنتقى شرح الموطأ (٣١٠/١)، المصباح المنير للفيومي (٢٨٨)، الفتاوى الكبرى (٢١٩/١)، رفع أعلام (١٤٩/١).

(٢) سنن الدارقطني (٨٦/٢)، وسنن البيهقي (١٧١/٤).

(٣) فتح الباري (٥٩٨/١١).

(٤) نيل الأوطار (٢٥٦/٤)، وشهرها شيخ الإسلام في الفتاوى الكبرى (٢١٩/١).

(٥) فتح القدير (٢٩٨/٢)، شرح معاني الآثار.

(٦) وقال الماوردي في الحاوي الكبير (٤٢٤/٢): "رجوع أبي يوسف إلى هذا الظهور في الصحابة واشتهاره في المدينة وتواتر نقل الخلف عن السلف".

(٧) غريب الحديث للخطابي (٢٩٧/١)، شرح السنة (٧٦/٦)، دليل الفالحين لابن علان (٦٦/٢)، معالم السنن (٥٥/٣).

وكان الأمراء يتفاخرون بذلك^(١).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل الحنفية على مذهبهم في الصاع بحديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد رطلين، ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال^(٢).

وجه الاستدلال:

أن الحديث نص في محل النزاع، وقد بين أن قدر الصاع ثمانية أرطال^(٣). ونوقش: بأن الحديث ضعيف^(٤) وعلى فرض صحته فإن ذكر المقدار إدراج من الراوي، ولا يوجد في كتب الصحاح ذكر للقدر بالأرطال.

أدلة القول الثاني:

استدل الجمهور على تقديرهم للصاع بخمسة أرطال وثلاث بالآتي:

١- ما روى البخاري من حديث كعب بن عجرة لما حلق رأسه وهو محرم... أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يطعم فرقاً بين ستة مساكين^(٥). وما روى مسلم أنه قال: "فاحلق رأسك وأطعم فرقاً بين ستة مساكين (والفرق ثلاثة أصع) أو صم ثلاثة أيام"^(٦).

وفي رواية له: "أو تصدق بفرق بين ستة مساكين".

وفي رواية: "أو أطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين"^(٧).

(١) فتح القدير (٢/٢٩٨)، العناية على الهداية (٣/٢٤٦).

(٢) أخرجه الدار قطني (١/٢٦٦)، وأخرجه البيهقي (٤/٧٠) وضعفاه. كما ضعفه الزيلعي في نصب الراية

(٣/٤٣٠). والكمال ابن الهمام في فتح القدير (٢/٢٩٨). وأخرج أبو عبيد في الأموال (١/٦٩٦) نحوها.

(٣) بدائع الصنائع (٢/٧٣)، فتح القدير (٢/٢٩٧). الاختيار (١/٣٢)، العناية (٣/٢٤٦).

(٤) ينظر ما تقدم في تخريجه.

(٥) صحيح البخاري (٤/٤٤٨) (باب غزوة الحديبية)، وينظر: فتح الباري (٣/١٢).

(٦) صحيح مسلم (٥٤٢) (كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس).

(٧) صحيح مسلم، الموضوع السابق.

وجه الاستدلال:

أن القصة واحدة، وهي ثابتة وصحيحة، وفيها ثلاثة أصع، وفرق / فلماً لم يختلف أحد من أهل العلم أن الفرق ستة عشر رطلاً بالعراقي ثبت أن الصاع خمسة أرطال وثلاث^(١).
حاصل القسمة $١٦ \div ٣ = ٥ \frac{١}{٣}$

قال أبو عبيد: "وذلك أن الفرق ثلاثة أصع وهي ستة عشر رطلاً لا اختلاف بين الناس أعلمه في ذلك"^(٢).

٢- حديث أبي هريرة قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم قال: "أصغر الصيعان صاعنا" فقال: "اللهم بارك لنا في صاعنا ومدنا"^(٣).

وجه الاستدلال:

أننا أجمعنا على عدم صاع ثالث، وصاعنا هو الأصغر فيكون هو الموافق لصاع النبي صلى الله عليه وسلم بنص إقرار النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث^(٤).

الترجيح:

يترجح لي، والله أعلم قول الجمهور من أن الصاع النبوي وعاء يزن خمسة أرطال وثلاث عراقي، وذلك لما تقدم ذكره في سبب الخلاف، ولأن أهل المدينة ومن حولهم أدرى بصاع النبي صلى الله عليه وسلم من أهل العراق لقرب الزمان والمكان.
وإذا تقرر تقدير الصاع بالأرطال العراقية فما مقدار الرطل العراقي عند الفقهاء؟
اختلف فيه الفقهاء أيضاً إلى أقوال أذكرها في المطلب الثاني إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني

مقدار الرطل العراقي عند الفقهاء

-
- (١) الحاوي الكبير (٤٢٣/٣)، التحقيق لابن الجوزي، صحيح ابن خزيمة (١٩٦/٤)، عون المعبود (٢٧٨/١).
(٢) الأموال (ص ٦٢٠)، وكذا قال ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث (١٩٦/٣)، مادة [فرق]، المقادير الشرعية للكردي (ص ١٦٨).
(٣) أخرجه ابن حبان (٧٨/٨)، والبيهقي (١٧٠/٤)، باب صاع النبي صلى الله عليه وسلم، وصححه ابن حبان والشيخ شعيب الأرنؤوط (٧٨/٨).
(٤) الحاوي الكبير (٤٢٤/٢)، صحيح ابن حبان (٧٨/٨)، وراجع: فتح القدير (٢٩٨)، البدر المنير (٦٣٥/٥).

حيث علم مما تقدم أن مقدار الصاع النبوي خمسة أرتال وثلث بالرطل العراقي، فما مقدار هذا الرطل؟ اختلف الفقهاء في تقدير الرطل البغدادي بالدراهم الإسلامية إلى ثلاثة أقوال متقاربة.

القول الأول:

قدّره الحنفية بمائة وثلاثين درهماً إسلامياً^(١).

القول الثاني:

قدره المالكية بمائة وثمانية وعشرين ١٢٨ درهماً إسلامياً^(٢).

القول الثالث:

وقدره الشافعية^(٣) والحنابلة^(٤) بمائة وثمانية وعشرين درهماً وأربعة أسباع الدرهم، ورجحه شيخ الإسلام^(٥).

ولا توجد أدلة للأقوال، لأن هذا سبيله التجربة والمعايينة للواقع ثم تسجيل النتائج.

لكن قال ابن قدامة:

”والرطل العراقي مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع الدرهم، ثم زيد في الرطل مثقال آخر وهو درهم، وثلاثة أسباع، فكملت زنته مائة وثلاثين درهماً – والاعتبار بالأول قبل الزيادة”^(٦).

(١) ينظر: الباب شرح الكتاب (٧٧/١)، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر (٣١٩/١)، حاشية الطحاوي

(٢) حاشية ابن عابدين (٤٩٩/١)، الإيضاح والتبيان لابن الرفعة (٦)، موسوعة وحدات القياس (٢٥٨).

(٣) الذخيرة (٤٦١/٢)، منح الجليل (١٦٤/٩)، شرح الخرشي (٤١٦/٦)، حاشية الدسوقي (٢٧٧/٤)، بلغة السالك (٣٩٢/١).

(٤) ينظر: المجموع (٤٥٨/٥)، روضة الطالبين (٩٤/٢)، مغني المحتاج (٢٥/١) (٤٢٦/٣)، أسنى المطالب (٣٦٨/١)، كفاية الأختيار (١٨٨/١).

(٥) الكافي (٣٠٢/١)، الشرح الكبير (٢٥٦/٢)، العدة (١١١/١)، الفروع (٥٩/١)، شرح منتهى الإرادات (٢٥/١).

(٥) مجموع فتاوى الشيخ (٥٣/٢١).

(٦) المغني (٥٥٦/٢)، ونقله عنه في فتح الباري (٣٦٥/١).

وبهذا يترجح القول الثالث من أن الرطل يزمنائة وثمانية وعشرين وأربعة أسباع الدرهم .

ويبقى وزن الدرهم الإسلامي لتكتمل عملية الحساب، وهذا ما سأبينه فيما يلي إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث

وزن الدرهم والدينار الإسلاميين

حيث علم مما تقدم مقدار الرطل العراقي بالدرهم الإسلامية، وهو أن الرطل يزن مائة وثمانية وعشرين وأربعة أسباع الدرهم على الراجح، فما وزن هذا الدرهم . كي نصل من خلاله إلى وزن الصاع؟ هذا ما أبينه في الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول

مقدار الدينار الإسلامي

لمعرفة مقدار الدرهم الشرعي نحتاج بداية إلى معرفة الدينار الإسلامي وهو المسمى ب (الشرعي) لثبات النسبة بينهما بحيث إذا عرف أحدهما عرف الآخر.

فالدينار: اسم للقطعة النقدية المضروبة من الذهب^(١)، وهو المتقال^(٢)، وأصله من الروم^(٣)، وقد ورد ذكره في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ ﴾^(٤).

والدينار الشرعي هو المطابق للأوزان المكية التي أقرها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "الوزن وزن مكة والمكيال مكيال المدينة"^(٥)، وذلك لأن أهل مكة أهل وزن، وأهل المدينة أهل مكيال لكثرة ما يكال عندهم.

(١) لسان العرب، مادة [دينار] حاشية ابن عابدين (٢٩٦/٢).

(٢) لكن المتقال مجرد معيار وزن، والدينار يكون من ذهب، فتح القدير (٢١٢/٢). تبين الحقائق (١٠٦/٢).

مواهب الجليل (٢٧٩/٢). أسنى المطالب (١٣٧/٤). الشرح الكبير (٤٩٥/٢). كشاف القناع (٢٢٩/٢).

وانظر: موسوعة وحدات القياس العربية (٣٢).

(٣) مقدمة ابن خلدون (١٨٣). فتوح البلدان (٤٥٢).

(٤) سورة آل عمران، آية (٧٥).

(٥) أخرجه أبو داود (١٠١٧/٢) الحديث رقم [٣٣٤٠] [كتاب الإجارة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم...].

والنسائي (١٠١٧/٢) [كتاب الزكاة، باب كم الصاع وفي كتاب البيوع باب الرجحان في الوزن]. قال النووي

والدينار الشرعي لم يتغير في جاهلية ولا إسلام^(١).

وهو الذي يعادل السبعة منه زنة عشرة دراهم بالإجماع^(٢).

أي أنه ٧.٧ درهم.

وقد ذكر الرواة أن عبد الملك بن مروان قد جدد ضربه مطابقاً للأوزان المكية. قال ابن الأثير: "في سنة ست وسبعين ضرب عبد الملك بن مروان الدراهم والدنانير، وكان هو أول من أحدث ضربها في الإسلام فانتفع الناس بذلك... وصار وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل"^(٣).

وقال الخطابي: "أما الدنانير فكان يسمونها الهرقلية". ثم روي بإسناده أن عبد الملك بن مروان لما أراد ضرب الدنانير والدراهم سأل فأجمعوا له على أن المثقال اثنان وعشرون قيراطاً إلا حبة بالشامي، وأن العشرة دراهم وزن سبعة مثاقيل"^(٤).

وقال أبو عبيد: "لم يزل المثقال - وهو الدينار - في أباد الدهر مؤقتاً محدوداً لا يزيد ولا ينقص"^(٥).

وقال الرافعي: "المثقال لم يختلف في جاهلية ولا إسلام، أما الدراهم فكانت مختلفة، والذي استقر عليه الأمر في الإسلام أن وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل ذهب"^(٦).

وقال البهوتي: "ولم تتغير المثاقيل في جاهلية ولا إسلام بخلاف الدراهم"^(٧).

في المجموع (٢/٦) أسانيده صحيحة على شرط البخاري ومسلم. وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (١٧٥/٢) (صححه الدار قطني وابن حبان والنووي) و صححه ابن حزم (٣٥٣/١١). و صححه الألباني في

صحيح سنن أبي داود (١٠٠/٢). وفي سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢) الحديث رقم [١٦٤].

(١) الأموال لأبي عبيد (١٠٠/١). مغني المحتاج (٣٨٩/١). كشف القناع (٢٩٩/٢).

(٢) البدائع (١٦٠/٢). فتح العزيز (٥/٦). الهداية وفتح القدير (٢١٥/٢). البحر الرائق (٨٥/٥). الذخيرة (١٠/٣).

شرح الخرشبي (١٧٧/٢). حاشية العدوي (٢٣/١). الأحكام السلطانية للماوردي (٢١٥). المجموع (١٥/٦).

مغني المحتاج (٣٨٩/١). المستوعب (٢٧٩/٣). الشرح الكبير (٤٩٥/٢٦). كشف القناع (٢٢٩/٢).

(٣) الكامل في التاريخ (١٦١/٤).

(٤) معالم السنن (١٣/٥ - ١٤).

(٥) الأموال (٥٢٢). وفتح القدير (٢١٢/٢).

(٦) فتح العزيز (٥/٦). وكذا في روضة الطالبين (٢٥٧/٢) للنووي. الإيضاح والتبيان لابن الرفعة (٥٢).

(٧) كشف القناع (٢٩٩/٢).

وقال المناوي: "المتقال أصل متفق عليه لم يختلف في جاهلية ولا إسلام"^(١).

أما وزنه بالحبوب:

فقد قدر أكثر الفقهاء وزن الدينار الشرعي بزنة اثنتين وسبعين حبة شعير متوسطة لم تقشر وقطع من طرفيها ما امتد^(٢).

وقيل: مائة شعيرة^(٣).

وقيل: اثنتان وثمانون^(٤).

أما بحب الخردل - وهو أدق من الشعير - فقدره بعضهم بستة آلاف (٦٠٠٠) حبة^(٥).

لكن الاعتماد على وزن الحبوب ليس بدقيق للتفاوت الكبير بين أنواعها.

الفرع الثاني

مقدار الدرهم الإسلامي عند الفقهاء:

الدرهم: مفرد دراهم، وهو لفظ يوناني معرب، وهو نوع من النقد يضرب من الفضة^(٦). وقد ورد ذكره في قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾^(٧)، وهو مختلف الأنواع والأوزان.

لكن الدرهم الإسلامي الشرعي هو المطابق للأوزان المكية التي أقرها النبي صلى الله عليه وسلم لأهل مكة كما تقدم.

(١) النقود والمكاييل والموازين (ص ٣٦).

(٢) فتح البلدان (٤٥٣)، مقدمة ابن خلدون (٤٥٣)، مواهب الجليل (٢٩٠/٢)، بلغة السالك (٢١٧/١)، كشف القناع (٢٢٩/٢).

(٣) البحر الرائق (٣٩٦/٢)، اللباب (١٤٨/١)، الدر المختار (٢٩٦/٢).

(٤) المجموع (١٦/٦)، نيل الأوطار (٢٥٧/٥)، كشف القناع (٢٢٩/٢)، المحلى (٣٥٣/١).

(٥) تحرير الدرهم والمتقال للذهبي - بواسطة فقه الزكاة للقراضوي (٢٥٧/١).

ويقول القراضوي: "الاعتماد على حب الخردل في امتحان الدرهم والدينار لا يكفي للتفاوت الملحوظ في

حيات الخردل كما جربت ذلك بنفسي، فقه الزكاة (٢٥٨/١).

(٦) الصحاح ولسان العرب، مادة [درهم]، والمصباح المنير، مادة [دره].

(٧) سورة يوسف، الآية (٢٠).

وهو الذي يزن العشرة منه سبعة مثاقيل باتفاق العلماء^(١)، وعليه هكذا في عامة البلاد^(٢)، وعليه فإن الدرهم سبعة أعشار المثقال^(٣)، وتسمى الأربعون منه أوقية بلا خلاف^(٤).

وجدد عبد الملك بن مروان ضربه بحسب أوزان الجاهلية وصدر الإسلام مع الدينار. قال الخطابي: "وزن أهل مكة هي دراهم الإسلام المعادلة العشرة منها بسبعة مثاقيل، والدراهم مختلفة الأوزان، لكن منها الدرهم الوزان^(٥)."

وقال ابن خلدون: "الإجماع منعقد منذ عصر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين على أن الدرهم الشرعي هو الذي تزن العشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب، أي أنه سبعة أعشار الدينار^(٦)."

وقال النووي: "الصحيح الذي يتعين اعتماده من الدراهم المطلقة في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت معلومة الوزن معروفة المقدار، وهي السابقة إلى الأفهام، وبها تتعلق الزكاة وغيرها من المقادير الشرعية، ولا يمنع هذا من كونه كان هناك دراهم أخرى."

وكل درهم ستة دوانيق، وكل عشرة سبعة مثاقيل، وأجمع أهل العصر الأول فمن بعدهم على هذا، ولا يجوز أن يجمعوا على خلاف ما كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين والله أعلم^(٧).

(١) البدائع (١٦/٢)، الهداية وفتح القدير (١٥/٢)، البحر الرائق (٨٥/٥)، الذخيرة (١٠/٢)، شرح الخرشي

(٢) (١٧٧/٢)، حاشية العدوي (٤٢٣/١)، الأحكام السلطانية للماوردي (٢١٥)، المجموع (١٥/٦)، مغني المحتاج

(٣) (٣٨٩/١)، المستوعب (٢٧٩/٢)، الشرح الكبير (٤٩٥/٢٦)، الفروع (٤٥٥/٢)، كشاف القناع (٢٢٩/٢).

(٤) (٢٨٠/٦)، الهداية (٣٨٠/٦).

(٥) (٢٥٧/٥)، الإيضاح والتبيان (٥٢).

(٦) (٣٩٣)، كفاية الطالب الرباني (٤٢٣/١)، معالم السنن (١٣/٥)، فتح العزيز (٢٣/٦)، المغني

(٧) (٢٠٩/٤)، كشاف القناع (٢٢٩/٢)، النقود والمكاييل (ص ٤٧).

(٨) معالم السنن (١٣/٥).

(٩) مقدمة ابن خلدون (١٨٤).

(١٠) (١٥٩/١)، وانظر: الحاوي للفتاوى للسيوطي (١٥٩/١)، قطع المجادلة عند

تغيير المعاملة.

وقال ابن قدامة: "والدراهم التي يعتبر بها الأنصاب هي الدراهم التي كل عشرة منها وزن سبعة مثاقيل بمقال الذهب.

وهي الدراهم الإسلامية التي تقدر بها نصب الزكاة ونصاب القطع في السرقة وغير ذلك، وكل درهم ستة دوانيق^(١).

أما وزنه بالحبوب:

فقد قدر جمهور الفقهاء وزن الدرهم بخمسين حبة شعير وخمسين، من النوع المتوسط^(٢).

قال ابن خلدون: "... فالدرهم الذي هو سبعة أعشار المثقال وزنه خمسون حبة وخمسا حبة وهذا المقادير ثابتة بالإجماع^(٣) وقدره آخرون بسبعين حبة^(٤).

أما بحبوب الخردل فقدره بعضهم بـ ٤٢٠٠ حبة^(٥).

الفرع الثالث

مقدار الدرهم والدينار بالوزن المعاصر:

انقطعت الصلة بين المسلمين وبين درهمهم ودينارهم الذي أحالهم عليه الشرع، وهو ما كان متعارفاً بينهم إبان نزول الوحي، وذلك بسبب تغيير الخلفاء والحكام للنقود المتداولة بين الناس.

وهذا أمر خطير دعا علماء الأمة إلى الاهتمام بهذا الموضوع لصلته الوثيقة بالأحكام الشرعية: كنصب الزكاة، ومقادير الديات والقطع في السرقة ونحو ذلك. ولقد بذل أولئك جهوداً شتى لمحاولة الوصول إلى حقيقة وزن الدينار والدرهم الشرعيين.

(١) المغني (٢٠٩/٤)، المبدع (٣٦٤/٢).

(٢) الأم للشافعي (٣٣/٢)، مغني المحتاج (٣٨٩/١)، التاج والإكليل (٢٧٩/٢)، مواهب الجليل (٢٧٩/٢)، بلغة السالك (٢١٧/١)، المبدع (٣٦٤/٢)، كشاف القناع (٢٢٩/٢)، النقود والمكاييل (٥٢).

(٣) مقدمة ابن خلدون (١٨٤).

(٤) وهم الحنفية: فتح القدير (٢١٣/٢)، البحر الرائق (٣٩٦/٢)، حاشية ابن عابدين (٢٩٦/٢)، اللباب (١٤٦/١).

(٥) كتاب الإيضاح والتبيان لابن الرفعة (ص٣)، المقادير الشرعية (ص٩٦).

وسلكوا في سبيل ذلك مناهج مختلفة منها:

أولاً: الرجوع إلى الوزن بالحبوب:

جعل بعض الباحثين الحبة هي الأساس فقاموا بوزن حبات الشعير أو القمح أو الخردل التي حددها الفقهاء بالغرامات، فظهر لبعضهم أن وزن الدينار الذي هو على مذهب الجمهور ٧٢ حبة شعير متوسطة يعادل ٣,٠٧ من الغرامات، وعند آخرين ٣,٥ غرام.

ووزن الدرهم الذي هو على مذهب الجمهور $\frac{2}{3}$ حبة يعادل ٢,١٥ من الغرامات، وعند آخرين ٢,٣٠ غرام.

وبحبوب القمح كانت النتيجة أن وزن الدينار ٣,١٥ من الغرامات.

ووزن الدرهم ٢,٢٠ من الغرامات^(١).

لكن هذا المسلك غير مرتضي عند أكثر الباحثين نظراً للفتاوت الكبير في أوزان الحبوب تبعاً للنوع والبلد والوقت، وهو الأمر الذي تيقنت منه بنفسي^(٢).

ثانياً: الاعتماد على الصنج الزجاجية:

من الباحثين من اهتم بالصنج الزجاجية التي كانت تستعمل معياراً لسك العملة. فذكروا أنه يوجد في المتحف البريطاني صنجة للدرهم الشرعي تعطي وزن ٢,٩٨ من الغرامات للدرهم للواحد.

لكن هذا المسلك غير دقيق أيضاً نظراً للفتاوت في الوزن بين الصنج المختلفة^(٣).

ثالثاً: الاعتماد على حقيقة وزن الدرهم والدينار الشرعيين:

وهذا المسلك ارتضاه أكثر الباحثين – وهو يعتمد على أن الدينار والدرهم الذين ضربهما عبد الملك بن مروان شرعيان – وهما موجودان في متاحف ودور الآثار،

(١) ينظر: كتاب المقادير الشرعية للكردي (١٠٦)، كيف تزكي أموالك (٢٢)، وقد قال الدكتور عبد الله الطيار: "قمت بنفسي بوزن حبات الشعير أكثر من مرة في أكثر من ميزان من موازين الصباغة فظهر لي أن الدينار يتراوح بين $\frac{3}{4}$ جرام إلى $\frac{3}{2}$ ووزن الدرهم $\frac{2}{3}$... المرجع السابق.

(٢) ينظر: فقه الزكاة (٢٥٨/١)، المقادير الشرعية (١٠٦)، المكايل والموازين لعلي جمعة (ص٧).

(٣) ينظر هذا المسلك مع رده في كتاب المقادير الشرعية للكردي (ص١١٦).

ويستفيد هذا المنهج من اتفاق العلماء على ثبات النسبة بين وزن الدرهم والدينار بحيث إذا علم أحدهما علم بالآخر قطعاً^(١).

وقد تقدم أنه لا خلاف بين فقهاء المذاهب الأربعة في أن درهم ودينار عبد الملك يمثلان الدرهم والدينار الشرعيين^(٢).

يؤكد ذلك أن أبا عبيد ذكر في كتابة الأموال أن درهم بني أمية موافق لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصدقة ولا وكس ولا شطط، وأن الأمة أجمعت على هذا^(٣).

وذكر أن العشرة دراهم تساوي سبعة مثاقيل، وكذا فعل المقريزي^(٤). وقال القاضي أبو يعلى: "قد استقر في الإسلام على أن وزن الدرهم ستة دوانيق، وكل عشرة منها وزنها سبعة مثاقيل^(٥)."

وحيث تبوأ دينار عبد الملك هذه المكانة فلا بد من معرفة أوزانه.

وقد قام مجموعة من الباحثين بوزن دينار عبد الملك من المتاحف الإسلامية والعالمية ومنهم:

١- الأستاذ: ناصر النقشبندي مدير المسكوكات والأبحاث الإسلامية بالمتحف العراقي: قام بوزن أربعة دنانير من دنانير عبد الملك، ضربت عام ٨٠-٨٦ هـ فوجد أن متوسط وزنها بلغ ٤,٢٦٧ جرام^(٦).

٢- المؤرخ علي باشا مبارك قام باستقراء النقود الإسلامية المحفوظة في المتاحف الأجنبية، وقام بوزن سبعة دنانير من دنانير عبد الملك، فوجد متوسطها ٤,٢٥٥ جرام^(٧).

(١) وهي أن الدرهم سبعة أعشار الدينار فكل عشرة دراهم تساوي سبعة دنانير.

(٢) ينظر: (ص ٣٦٤).

(٣) الأموال لأبي عبيد (٥٢٢) فقرة [١٦٢٤].

(٤) النقود للمقريزي (ص ٣٠).

(٥) الأحكام السلطانية (١٧٤)، وتقدم تقرير ذلك.

(٦) الدينار الإسلامي (ص ٢٤-٢٥) بواسطة كتاب موسوعة وحدات القياس (ص ٢٠٠)، وكتاب المقادير الشرعية (ص ١٢٢).

(٧) كتاب الميزان لعلي باشا مبارك بواسطة كتاب فقه الزكاة (١/٢٥٩)، وكتاب المقادير الشرعية (ص ١٢٢)، وارتضاه القرظاوي.

٣- ووزنه بعض الغربيين فوجده ٤.٢٣٣ جرام^(١).

٤- محمد نجم الدين الكردي، ذكر في كتابه أنه قام بوزن ٣٢ ديناراً ضربت في عهد عبد الملك يوجد منها في المتحف العراقي (٤)، وفي المتحف الإسلامي (١٩)، وفي متحف لندن (٧)، ومن متاحف أجنبية أخرى.

فصارت النتيجة أن متوسط أوزانها ٤.٢٤ بالتقريب.

ونقل الكردي أن متوسط وزن ٢٦ ديناراً من دينار عمر بن عبد العزيز هو ٤.٢٥ غرام في المتاحف الأوروبية.

وفي المتحف العراقي دينار واحد زنته ٤.٢٦ جرام^(٢)، فمتوسط الجميع ٤.٢٥ وهو ما أرجحه.

أما الدرهم:

فإذا أخذنا بالنسبة التي ذكرها الفقهاء بين الدرهم والدينار وجدنا أن الدرهم: يزن

$$٢.٩٧ \text{ غرام على اعتبار أن الدينار } ٤.٢٥ \text{ غرام حاصل } ٤.٢٥ \times \frac{٧}{١٠} = ٢.٩٧.$$

وإذا رجعنا إلى الأوزان الحقيقية لما هو موجود في المتاحف المختلفة من دراهم عبد الملك بن مروان، فقد ذكر الكردي أن متوسط أوزان ٣٢ درهماً هو ٢.٧٧ جرام، وأرجع الباحث سبب هذا النقص إلى ما ثبت علمياً من سرعة تآكل الفضة أكثر من الذهب بسبب العوامل الخارجية^(٣).

وهو قريب مما ذكر الفقهاء، ولا يستغرب اختلاف أوزان الدراهم والدينار القديمة نظراً لبداية الآلات التي سككت بها، وفي المتاحف بعض هذه الآلات.

وبهذا تكون المحصلة الأخيرة هي أن وزن الدينار ٤.٢٥ بالجرامات ذهباً ووزن الدرهم ٢.٩٧ من الجرامات فضة.

(١) المقادير الشرعية (١٢٥).

(٢) المقادير الشرعية (١٣٣).

(٣) المرجع السابق (ص ١٤٣).

وهذا الذي اختار الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله تعالى^(١)، والدكتور يوسف القرظاوي^(٢).

واعتمده الموسوعة الفقهية الكويتية^(٣)، ودائرة المعارف^(٤)، وموسوعة وحدات القياس العربية^(٥) وغيرهم^(٦).

النتائج

وعلى ما تقدم يكون تقدير الصاع بالأوزان الحديثة كما يأتي:

١- عند جمهور الحنفية ٣.١٢ كغم. وذلك حاصل ضرب ثمانية أرتال (٨) في مائة وثلاثين درهماً (١٣٠) في وزن الدرهم ٢.٩٧ جرام.

$$= ٢,٩٧ \times ١٣٠ \times ٨$$

$$\text{وعند أبي يوسف } \frac{١}{٣} \times ٢,٩٧ =$$

٢- وعند المالكية: كيلوان وثمان وعشرون غراما حاصل ضرب:

$$\frac{١}{٣} \times ١٢٨ \times ٢,٩٧ =$$

٣- وعند الشافعية والحنابلة: كيلوان وست وثلاثون جراما

$$\frac{١}{٣} \times ٥ \times \frac{٤}{٧} \times ١٢٨ = ٢,٣٦ \text{ جرام}^{(٧)}$$

(١) مجالس شهر رمضان ٧٧. الشرح الممتع (٣٠/١).

(٢) فقه الزكاة (٢٦٠/١).

(٣) الموسوعة الفقهية (٢٩/٢١).

(٤) دائرة المعارف الإسلامية (٢٢٦/٩).

(٥) موسوعة وحدات القياس العربية (٢٧. ٢٠٠).

(٦) ينظر: تحقيق الدكتور الخاروف على كتاب الإيضاح والتبيان (٤٩). تحديد الصاع النبوي - رسالة ماجستير لخالد السرهيد ص (٦٣). الصاع بين المقاييس القديمة والحديثة للشيخ عبد الله الغضلي. بحث في عشر صفحات.

(٧) هذا مقداره بالوزن. أما بالحجم فيذكر الباحث خالد السرهيد أن قاس ذلك القدر في إناء يقيس الحجم. فكانت النتيجة ٢٤٣٠ مليلتر من البر الجيد.

وتجعل الست والثلاثين غراما: أربعين احتياطاً وجبراً للحساب كما هي عادة

الفقهاء

وهذا هو الراجح كما تقدم - وهو مطابق لما رجحه الشيخ محمد بن عثيمين حيث
توصل إلى ان الصاع يزن ٢٠٤٠ غرام. وهو اقرب مما قدرته اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة
العربية السعودية وهو (ثلاثة كيلوات) تقريباً^١

ولكي يحصل الاطمئنان لهذه النتائج يحسن مقارنتها بما ذكره الفقهاء في مقدار
الصاع بالأمداد، وهي الحففات اليدوية، والأمداد المسندة، وهذا ما أبينه في المطلب الآتي.

المطلب الرابع: مقدار الصاع بالأمداد:

اتفق الفقهاء على أن الصاع أربعة أمداد^(٢).

١- ففي السؤال الثالث من الفتوى رقم (١٢٥٧٢) مانصه:

(في عيد الفطر المبارك أعطيت الزكاة عن هذه العائلة المكونة من اثنين وعشرين فرداً من الأرز.
وكان مقدارها كيسين أرز وهي تحوي (٩٠) تسعين كيلو جرام. فلا أدري هل هي تجزئ أم لا؟ وهل لنا
أن نعرف الصاع النبوي؟ جزاكم الله خيراً وأثابكم وأحسن ختامكم.

ج ٣: القدر الواجب في زكاة الفطر عن كل فرد صاع واحد بصاع النبي صلى الله عليه وسلم، ومقداره
بالكيلو ثلاثة كيلو تقريباً، وعلى ذلك فما أخرجتم في زكاة الفطر قدر تسعين كيلو يكفي عن العائلة
المذكورة، والزيادة صدقة.

وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

ينظر فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٣٧١/٩

(٢) حاشية ابن عابدين (١/٤٩٩)، البيان والتحصيل (٢/٤٩٣)، الأمر للشافعي (٢/٣٠)، المبدع (٢/٣٩٤).

كشاف القناع (١/١٥٥).

ونقل الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم كالنووي^(١)، وابن الرفعة^(٢)، والشوكاني^(٣)، وغيرهم^(٤).

والمد هو الحفنة، وهي: ملء كفي الرجل المتوسط، وهو رطل وثلاث بالعراقي^(٥).
قال الداودي: معياره الذي لا يختلف أربع حفنات بكفي الرجل الذي ليس بعظيم الكفين ولا صغيرهما إذ ليس كل مكان يوجد فيه صاع النبي صلى الله عليه وسلم^(٦).
وقال الحطّاب: قدر الصاع أربعة أمداد بمدّه صلى الله عليه وسلم، ونقل عن بعض أشياخه أن قدره الذي لا يختلف ولا يعدم في سائر الأمصار أربع حفنات بحفنة الرجل المتوسط لا بالطويل جداً، ولا بالقصير جداً، ليست بالمبسوط الأصابع جداً ولا بقبوضتها جداً، لأنها إن بسطت فلا تحمل إلا قليلاً، وإن قبضت فكذلك، قال الرجراجي، وقد عارضنا ذلك بما يوجد اليوم بأيدي الناس مما يزعمون أنه مد النبي صلى الله عليه وسلم فوجدناه صحيحاً لا شك فيه.

وكان عند شيخنا أبي محمد الدكالي عيّر بمد زيد بن ثابت رضي الله عنه بسند صحيح مكتوب عنده فعايرناه على هذا التعبير فكان ملؤه ذلك القدر^(٧).

(١) شرح صحيح مسلم (٤/٢٧٠).

(٢) فيض الباري (١/٤٣٧).

(٣) الإيضاح والتبيان (٦٣).

(٤) نيل الأوطار (٤/٢٥٦).

(٥) منح الجليل (٤/٥٦)، شرح الخرشبي (٦/١١٤)، الحاوي الكبير (٤/٤٢٢)، تحفة الحبيب على شرح

الخطيب (٣/٢٧٥)، حاشية البجيرمي (٦/٣٥٣)، النهاية في غريب الحديث (١١/٨٦١).

(٦) القاموس المحيط، مادة [صوع].

(٧) مواهب الجليل (٦/٣٣١).

وبتجربة ذلك على أنواع من الحنطة الرزينة والأرز تبين لي أن وزن المد منها يتراوح بين ٤٥٠ - ٤٦٠ غرام، وهذا ليس بعيداً عن وزنه بطريق الدراهم الإسلامية حيث بلغ المد منها ٥٠٨ غرام، فالفارق تقريبا ٥٠ غراماً فقط، وهذا يسير في نظري^(١).
وبعد هذا كله تكون المحصلة النهائية أن القدر الواجب إخراجه في الكفارات كلها هو (كيلو وعشرين غراماً فقط) من البر الجيد أو الأرز لكل مسكين .

(١) توصل الباحث خالد السرهيد في رسالته المتعلقة بالأحكام الفقهية المرتبطة بالصاع إلى أنه وقف على أمداد يسندها أصحابها إلى مد النبي صلى الله عليه وسلم.
منها مد لدى الشيخ عبد الله الغفيلي ومد لدى الشيخ حمود التويجري ومد لدى الشيخ بكر أبو زيد، ومد لدى أبي عبد الرحمن ابن عقيل، ومد لدى الشيخ صالح العصيمي، وجميعهم يسندونها إلى مد النبي صلى الله عليه وسلم، فوجد أنها متفاوتة بعض الشيء ومتوسط أحجامها ٧٧٤ مليلتر، وهو ما يقارب ٦٤٨ جرام.
ينظر: (ص ٦٣) من الرسالة المذكورة.

كما أنني وقفت بنفسني على مد من الشيخ محمد بن فهد الفريح، وقد عدله بمد الشيخ محمد بن عبد الله السبيل - إمام الحرم - المعروف وهو عدله بمد الشيخ عبد الحق الهاشمي ٠٠٠ ومعه سند معادلة طويل يصله إلى مد زيد بن ثابت رضي الله عنه .
وقد وجدته يسع ماوزنه ٦٠١٥ غراما من الأرز الجيد فيكون الصاع منه ٢٤٦٠ غراما - ولعل هذه الزيادة عما توصلت اليه ربما نتجت عن عدم دقة الصناعة في تلك الأزمان المتباعدة . مع تكرار المعادلة كثيرا وربما عمد كل صاحب مد إلى الأخذ بالأحوط في مده فيجبر الكسر فتنتجت هذه الزيادة حتما - والعلم عند الله تعالى .

في ختام هذا البحث أحمد الله العليّ القدير إذ أعاني على إتمامه ويسر، ثم أضع بين يدي القاري الكريم أهم ماتوصلت إليه من نتائج مرقمة حسب ورودها في البحث :

- ١- أن الكفارة: التزام مالي أو بدني وجب بسبب انتهاك شرعي .
- ٢- أن الكفار اتعد الفقهاء أربع كفارة اليمين، وكفارة القتل، وكفارة الظهار، وكفارة الوطاء في رمضان وأما النذر فملحق باليمين - وأما ما يجب بالإحرام فيسمى فدية أو جزاء .
- ٣- أن الفقهاء مختلفون في القدر الواجب إعطاؤه لكل مسكين في الكفارة، فذهب الحنفية إلى انه صاع من غير البر ونصف صاع من البر، وذهب المالكية والشافعية إلى أن الواجب مد من غالب قوت البلد وذهب الحنابلة أن الواجب مد من البر وأنصف صاع من غيره، وقيل مقدرة بالعرف وقيل نصف صاع مطلقا وهو الراجع .
- ٤- أن الصاع النبوي وحدة كيل مقدارها أربعة أمداد، وقد اختلف الفقهاء في تقديره بالأرطال العراقية المعروفة فقدره الحنفية بثمانية أرطال، وقدره الجمهور بخمسة أرطال وثلاث - وهو الراجع .
- ٥- واختلف الفقهاء في تقدير الرطل العراقي بالدرهم الإسلامية المعروفة - فقدره الحنفية ب ١٣٠ درهما وقدره الشافعية والحنابلة ب ١٢٨ وأربعة أسباع وهو الراجع .
- ٦- أن معرفة الدينار الإسلامي توصل إلى معرفة الدرهم لثبات النسبة بينهما والدينار نقد من الذهب كان موجودا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ووزنه مثقال، وقد جدد عبد الملك بن مروان ضربه موافقا للأوزان النبوية، وقد وجد بحمد الله نسخ من هذا الدينار في المتاحف العربية والغربية، وساعد ذلك الباحثين على الوقوف على الوزن الحقيقي للدينار الإسلامي والدرهم، وكانت الحصلة أنهم توصلوا إلى أن الدينار بالجرامات المعاصرة يزن ٤.٢٥ جرام . والدرهم ٢.٩٧ جرام .
- ٧- أن الدرهم يعادل سبعة أعشار الدينار بالإجماع، وهذا يوافق ما توصلت إليه .
- ٨- أن الفقهاء قدروا وزن الدينار والدرهم بالحبوب - لكن اتضح بعد البحث عدم دقه ذلك للتفاوت الكبير في وزن الحبوب تبعا للزمان والمكان . وأفضل وسيلة لمعرفة

وزن الدينار -هي الاستفادة مما يوجد في المتاحف العالمية من دنائير مطابقة للأوزان النبوية كما تقدم .

٩- إذا كان الصاع خمسه أرتال وثلث بالعراقي والرطل ١٢٨ وأربعة أسباع درهم والدرهم ٢,٩٧ جرام كانت الحصيلة النهائية أن الصاع يساوي ٢,٠٣٦ غراما من البر الجيد , ومثله الارز . وبالتقريب والاحتياط تكون كيلوين وأربعين غراما ويكون المد ربعها ٥١٠ غرام .

١٠- أني قمت بوزن المد المقدر بملء كفي الرجل المتوسط فوجدت انه يزن من ٤٥٠ إلى ٤٦٠ جراما من البر الجيد والأرز الجيد . وهذا لا يبعد كثيرا عما توصلت اليه بطريق الدراهم .

والله تعالى أعلم وأحكم . وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

* * *

قائمة المراجع:

١. الإجماع: لأبي بكر بن محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٥٣١هـ). دار طبية بالرياض. الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ.
٢. الاصل لمحمد بن الحسن الشيباني(ت١٨٩هـ) دار عالم الكتب بيروت - الطبعة الاولى .
٣. الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان - لأبي العباس نجم الدين بن الرفعة ت(٧١٠م) مطبوعات جامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة. الطبعة الأولى.
- ٤ -الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم: لمحمد بن عبد الواحد الحنبلي (ت ٦٤٣م) مكتبة النهضة الحديثة. مكة المكرمة .
- ٥ - الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: للأمير علاء الدين الفارسي (ت ٧٣٩هـ). تحقيق: شعيب الأرنؤوط . مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ
- ٦ -إحكام الأحكام . شرح عمدة الأحكام: للشيخ تقي الدين أبي الفتح الشهير بابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ). دار الكتب العلمية. طبع سنة ١٤٠٩هـ .
- ٧ -الأحكام السلطانية -للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت٤٥٨هـ)دار الكتب العلمية.
- ٨ -الأحكام السلطانية والولايات الدينية: لأبي الحسن علي بن حبيب الماردوي ت ٤٥٠هـ دار الكتاب العربي بيروت
- ٩ -أحكام القرآن: لأبي بكر احمد بن علي الجصاص ت(٣٧٠هـ) دار احياء التراث . الطبعة الأولى .
- ١٠ - اختلاف العلماء للإمام محمد بن نصر المروزي(ت٢٩٤هـ) - دار عالم الكتب بيروت، لبنان.
- ١١ - الاختيار لتعليل المختار: لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلني الحنفي (ت ٦٨٢هـ)، المكتبة الإسلامية، تركيا. الطبعة الثالثة ١٣٩٥هـ .
- ١٢ -إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: للشيخ محمد ناصر الدين الألباني . الطبعة الثانية عام ١٤٠٥هـ. المكتب الإسلامي.

١٣- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمطار وعلماء الاقطار فيما تضمنه الموطن من معاني الرأي والآثار، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت ٤٦٣هـ). تحقيق عبد المعطي قلعة جي. دار قتيبة بدمشق. الطبعة الأولى.

١٤- أسد الغابة في معرفة الصحابة: لأبي الحسن علي بن محمد الجزري (ت ٦٣٠هـ). تحقيق خليل شيجا. الطبعة الأولى ١٤١٨هـ. دار المعرفة، بيروت، توزيع دار المؤيد بالرياض.

١٥- أسنى المطالب (شرح روض الطالب): للإمام أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي (ت ٩٢٦هـ). نشر المكتبة الإسلامية.

١٦- السيل الجرار: لمحمد بن علي الشوكاني (١٢٥٢هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧- الإشراف على مسائل الخلاف: للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت ٤٢٢هـ). مطبعة الإدارة الطبعة الأولى.

١٨- إغلاء السنن: لظفر بن أحمد العثماني التهانوي، المتوفى سنة ١٣٩٤هـ. منشورات إدارتي القرآن والعلوم الإسلامية بباكستان.

١٩- اعلام الموقعين عن رب العالمين: لمحمد بن أبي بكر شمس الدين ابن القيم (ت ٧٥١هـ) دار الحديث مصر.

٢٠- الافصاح عن معاني الصجاج- للوزير يحيى بن هبيرة الحنبلي (ت ٥٦٠هـ) المؤسسة السعيدية بالرياض.

٢١- الأم: للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ). دار المعرفة. بيروت.

٢٢- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل: للعلامة علاء الدين الحسين علي بن سليمان المرديوي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ). تحقيق محمد حامد الفقي. دار إحياء التراث العربي. الطبعة الثانية عام ١٤٠٦هـ.

٢٣- الأموال- لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي مطبعة دار الكتب العلمية الطبعة الاولى

- الأموال- لحميد بن زنجويه مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات. الرياض

- ٢٤- البحر الرائق شرح كنز الدقائق : لزين الدين إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠ هـ) . دار الكتاب الإسلامي . الطبعة الثانية .
- ٢٥- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الملقب بملك العلماء (ت ٥٨٧ هـ) . دار الكتاب العربي . الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ .
- ٢٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد : للإمام القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي الشهير (بابن رشد الحفيد) (ت ٥٩٥ هـ) . مكتبة الرياض الحديثة .
- ٢٧- البناية شرح الهداية : (لأبي محمود العيني) (ت ٨٥٥ هـ) . دار الفكر .
- ٢٨- بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك : للشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي (ت ١٢٤١ هـ) وهو علي الشرح الصغير للدردير . دار المعرفة (١٣٩٨ هـ) .
- ٢٩- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة : لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد " الجد " . (ت ٥٢٠ هـ) . تحقيق د . أحمد أحمد الشرقاوي . دار الغرب الإسلامي . الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ .
- البيان في مذهب الامام الشافعي لأبي الحسين بنسالم العمراني (٥٥٨ هـ) دار المنهاج للنشر .
- ٣٠- التجريد في الفقه - لابي الحسين القدوري ت (٥٤٢٨ هـ) دار السلام - القاهرة . الطبعة الاولى .
- ٣١- التاج والإكليل شرح مختصر خليل : لمحمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق (ت ٨٩٧ هـ) . دار الكتب الطبعة الثانية .
- ٣٢- تحفة الفقهاء : لعلاء الدين السمرقندي (٥٣٩ هـ) . دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ .
- ٣٣- التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير / لأحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) طبعة دار أحد . المدينة المنورة .
- ٣٤- التفریع : لأبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري (ت ٣٧٨ هـ) . دار الغرب الإسلامي . بيروت . الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ .

- ٣٥- تقريب التهذيب: للحافظ احمد بن علي بن حجر (ت ٨٥١هـ) طبعة دار المعرفة تحقيق خليل شيحا - بيروت .
- ٣٦- التلخيص على مستدرک الحاكم : للحافظ شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، مطبوع بهامش المستدرک للحاكم .
- ٣٧- التلقين في الفقه المالكي : للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت ٤٢٢هـ) طبع وزارة الأوقاف بالمغرب .
- ٣٨- تمام المنة في التعليق على فقه السنة - لمحمد ناصر الدين الاباني - المكتب الاسلامي - بيروت .
- ٣٩- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق : للحافظ شمس الدين بن أحمد بن عبد الهادي (ت ٧٤٧هـ)، تحقيق الدكتور عامر حسن صبري ، نشر المكتبة الحديثة بالإمارات العربية المتحدة .
- ٤٠- تنوير المقالة بحل أفاض الرسالة - لابي عبد الله محمد التتائي المالكي (ت ٩٤٢) تحقيق محمد عليش .
- ٤١- التمهيد لها في الموطأ من المعاني والأسانيد : لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، مطابع فضالة بالمحمدية ، بالمغرب .
- ٤٢- الجوهرة النيرة على شرح القدوري ٠٠ لأبي بكر بن علي العبادي (الحدادي) (ت ٨٠٠) النشر ميرمحمد كتب خانة - كراتشي ٣٠
- ٤٣- تهذيب الأسماء واللغات: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦) دار الفكر الطبعة الأولى
- ٤٤- جامع البيان عن تأويل القرآن / لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠) دار المعرفة - بيروت - لبنان .
- ٤٥- الثقات : للإمام محمد بن حبان البستي (ت ٩٦٥) دار الفكر .
- ٤٦- الجامع لأحكام القرآن : لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ) دار احياء التراث، الطبعة الثانية
- ٤٧- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: للعلامة محمد عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ)، دار الفكر للطباعة .



٤٨- حاشية العدوي : للشيخ علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي ، مطبوع بهامش شرح الخرشي، دار صادر .

٤٩- الحاوي الكبير- لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت ٤٥٠هـ)

دار الكتب العلمية بيروت لبنان . الطبعة الأولى .

٥٠- الدر المختار شرح تنوير البصائر : لمحمد علاء الدين الحصكفي (ت ١٠٨٨هـ). دار الفكر، بيروت .

٥١- الذخيرة : لشهاب الدين أحمد إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ) . دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٤م .

٥٢- روضة الطالبين وعمدة المفتين : للإمام أبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) . المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية عام ١٤٠٥هـ .

٥٣- الروضة الندية- شرح الدرر البهية / لأبي الطيب محمد صديق خان (ت ١٣٠٧) دار الندوة الجديدة- بيروت

٥٤- سبل السلام . شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام : للعلامة محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت ١١٨٢هـ) . مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

٥٥- سنن ابن ماجه : للحافظ أبي عبد الرحمن يزيد القزويني (٢٧٥هـ) . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . المكتبة العلمية . بيروت . طبع عام ١٣٩٥هـ .

٥٦- سنن أبي داود : للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ) . ترتيب محمد محيي الدين عبد الحميد . دار إحياء السنة النبوية .

٥٧- سنن البيهقي (السنن الكبرى) : للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ) . مطبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند . الطبعة الأولى .

٥٨- سنن الترمذي (الجامع الصحيح) : لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ) . مطبعة مصطفى البابي الحلبي . القاهرة . الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ .

٥٩- سنن الدارقطني : للإمام علي بن عمر الدارقطني (٢٨٥هـ) دار المحاسن للطباعة بمصر .



- ٦٠- سنن الدارمي : للحافظ أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، ترتيب عبد الله هاشم يماني المدني ، حديث أكادمي ، باكستان .
- ٦١- سنن النسائي : للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن بحر النسائي (ت ٢٠٢هـ) بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- ٦٢- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية تحقيق بشير عيون مكتبة دار البيان دمشق .
- ٦٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب : لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، المكتب التجاري ، بيروت .
- ٦٤- شرح الخرشي ، على مختصر خليل : لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي المالكي (ت ١١٠١)، دار صادر ، بيروت، طبع دار الفكر ، بيروت .
- ٦٥- شرح السنة : للإمام الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٦هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، وزهير الشاويش ، المكتب الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ
- ٦٦- الشرح الكبير (على متن المقنع) : للإمام شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر بن أحمد بن قدامه المقدسي (٦٨٢هـ) ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة ، الرياض .
- ٦٧- الشرح الكبير : لأبي البركات أحمد الدردير المالكي (ت ١٢٠١هـ)، مطبوع بهامش حاشية الدسوقي .
- ٦٨- شرح معاني الآثار : لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي (ت ٢٢٩هـ)، توزيع دار الباز بمكة المكرمة ، مطبعة دار الكتب العلمية .
- ٦٩- الشرح الممتع : للشيخ محمد بن صالح العثيمين ، مؤسسة أسام ، الرياض ، اعتنى بإخراجه د. سليمان أبا الخيل . ود . خالد المشيقح .
- ٧٠- صحيح البخاري : الجامع الصحيح : لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية ومكتبها .

- ٧١- صحيح ابن حبان (التقاسيم والأنواع) : لأبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٢٥٤هـ) . مكتبة ابن تيمية .
- ٧٢- صحيح ابن خزيمة : للإمام أبي بكر محمد بن إسحق السلمي (ت ٣١١هـ) . تحقيق محمد مصطفى الأعظمي . المكتب الإسلامي . بيروت . الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ
- ٧٣- صحيح مسلم : للإمام أبي حسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ) . بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . دار إحياء الكتب العربية . مصر .
- ٧٤- طرح الثريب في شرح التريب لزين الدين أبي الفضل عبدالرحيم العراقي ت (٨٠٦هـ) مكتبة نزار الباز مكة المكرمة
- ٧٥- عارضة الاحوزي بشرح جامع الترمذي : لأبي بكر الاشبيلي المعروف بابن العربي المالكي ت (٥٤٣هـ) . دار العلم للجميع . سوريا
- ٧٦- عمدة الفقه : للإمام موفق الدين عبد الله أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ) ، مطبعة المدني - القاهرة .
- ٧٧- عمدة القاري شرح صحيح البخاري : لبد الدين محمود بن احمد العيني (ت ٨٥٥هـ) . إدارة الطباعة المنيرية . بمصر . الطبعة الأولى عام ١٣٩٢هـ .
- ٧٨- العناية على الهداية : للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابر ت (٧٨٦هـ) . مطبوع بهامش شرح فتح القدير . مطبعة مصطفى البابي الحلبي . بمصر .
- ٧٩- فتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة - للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند - دار احياء التراث العربي - بيروت . لبنان .
- ٨٠- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء جمع وترتيب الشيخ أحمد بن عبدالرزاق الدويش - طبع ونشر مؤسسة الأميرة العنود بنت عبد العزيز الخيرية
- ٨١- فتاوى اركان الاسلام للشيخ محمد بن عثيمين - دار الثريا للنشر والتوزيع - طالاولى
- ٨٢- فتاوى أحكام الزكاة للشيخ محمد بن عثيمين - دار الثريا للنشر والتوزيع - طالاولى .

- ٨٢- فتوى جامعة في زكاة العقار- كتبها بكر بن عبد الله أبوزيد- دار العاصمة للنشر والتوزيع- الرياض .
- ٨٤- فتح الباري ، بشرح صحيح البخاري : للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) .
ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي . تعليق سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز . مكتبة الرياض الحديثة .
- ٨٥- فتح العزيز شرح الوجيز : وهو الشرح الكبير للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمود الرافعي (ت ٦٢٢هـ) . وهو مطبوع مع المجموع شرح المذهب ، طبعة دار الفكر .
- ٨٦- فتح القدير (شرح الهداية) : تأليف كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي (ت ٦٨١هـ) . مطبعة مصطفى البابي الحلبي . مصر . الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ .
- ٨٧- فتح القدير . الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير : لمحمد بن علي ابن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٢هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي . مصر . الطبعة الأولى ١٣٤٩هـ .
- ٨٨- الفروع : لشمس الدين المقدسي أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي (ت ٧٦٢هـ) . مكتبة المعارف . الرياض . الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ .
- ٨٩- فقه الزكاة دراسة مقارنة للدكتور يوسف القرضاوي مؤسسة الرسالة - بيروت .
- ٩٠- القاموس المحيط : لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ) ، مؤسسة الرسالة - بيروت .
- ٩١- القيسلأبي بكر محمد بن العربي (ت ٥٤٣هـ) - ضمن موسوعة شروح الموطأ - مركز هجر القاهرة - الطبعة الأولى .
- ٩٢- كشاف القناع عن متن الاقناع : للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ) . مكتبة النصر الحديثة .
- ٩٣- اللباب في شرح الكتاب : للشيخ عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي أحد علماء القرن الثالث عشر . دار الكتاب العربي .

- ٩٤- المبدع في شرح المقنع : لأبي اسحق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح المؤرخ الحنبلي (ت ٨٨٤هـ) . المكتب الإسلامي . بيروت . طبع عام ١٤٠٢هـ .
- ٩٥- المبسوط : لأبي بكر السرخسي (٤٨٣هـ) دار المعرفة للطباعة .
- ٩٦- المجموع شرح المذهب : للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) . مطبعة دار الفكر .
- ٩٧- مجموع الفتاوي : لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) . جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم وابنه محمد . مؤسسة الرسالة . بيروت .
- ٩٨- مجموع فتاوي الشيخ عبد العزيز بن باز : إعداد د . محمد بن سعد الشويعر . دار الإفتاء . الرياض . الطبعة الرابعة .
- ٩٩- المحرر في الفقه : للإمام مجد الدين أبي البركات (ت ٦٥٢هـ) . مكتبة المعارف . الرياض . الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ .
- ١٠٠- المحلى : لأبي محمد أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦هـ) دار الفكر بيروت
- ١٠١- المحيط البرهاني .
- ١٠٢- مختار الصحاح : لمحمد بن أبي بكر الرازي - المركز العربي للثقافة والعلوم - بيروت لبنان .
- ١٠٣- مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة : للعلامة خليل بن اسحق المالكي (ت ٧٧٦هـ) . مطبعة دار إحياء الكتب العربية .
- ١٠٤- المدونة الكبرى : لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي رواية سحنون عن ابن القاسم . مطبعة دار السعادة . الطبعة الأولى للكتاب .
- ١٠٥- مراتب الاجماع : لأبي محمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) ، دار الكتب العلمية .
- ١٠٦- المستدرک . علي الصحيحين : لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٥٠٤هـ) . دار الفكر . بيروت .

١٠٧- المستوعب : لنصير الدين محمد بن عبد الله السامري (ت ٦١٦ هـ) . رسالة دكتوراه من تحقيق مساعد بن قاسم الفالح ، بكلية الشريعة بالرياض ، مكتبة المعارف ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ .

١٠٨- المسند : للامام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) طبعة المكتب الإسلامي .

١٠٩- المصنف : لأبي بكر عبد الرازق بن همام الصنعاني (ت ٢١١ هـ) المكتب الإسلامي ، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ .

١١٠- معالم السنن / لأبي سليمان الخطابي (٣٨٨ هـ) المكتبة الأثرية . باكستان .

١١١- معجم مقاييس اللغة : لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ) ، دار الفكر - الطبعة الأولى .

١١٢- المعونه على مذهب عالم المدينة / للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت ٤٢٢) مكتبة نزار الباز . مكة .

١١٣- المغني على مختصر الحزقي : لأبي محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ) ، تحقيق د . عبد الله التركي ، ود . عبد الفتاح الحلو ، الطبعة الأولى عام ١٤٠٩ هـ مطابع هجر ، القاهرة .

١١٤- مغني المحتاج إلى معرفة معالي ألفاظ المنهاج / للشيخ محمد الشربيني الخطيب . مطبعة مصطفى الحلبي بمصر .

١١٥- المقادير الشرعية و الأحكام الفقهية المتعلقة بها - لنجم الدين الكردي مطبعة السعادة - بمصر

١٠٤- مقدمة ابن خلدون .

١١٦- الممتع شرح المقنع : تصنيف زين الدين المنجي التنوخي الحنبلي . دارخضر الطبعة الاولى ، بيروت ، لبنان

١١٧- المنتقى : لأبي محمد عبد الله بن الجارود النيسابوري (ت ٣٠٧ هـ) ، مؤسسة الكتب الثقافية ، لبنان .

١١٨- المنتقى شرح الموطأ : لأبي الوليد سليمان محمد الباجي (ت ٤٩٤)

مطبعة السعادة - مصر .

- ١١٩- مواهب الجليل . لشرح مختصر خليل : لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالخطاب (ت ٩٥٤هـ) . الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ دار الفكر ، بيروت .
- ١٢٠- نصب الرواية . للأحاديث الهداية : للحافظ جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت ٧٦٢هـ) . دار المأمون ، القاهرة ، الطبعة الثانية
- ١٢١- موسوعة وحدات القياس العربية .
- ١٢٢- النجم الوهاج في شرح المنهاج لكمال الدين محمد بن موسى الدميري دار المنهاج-بيروت-الطبعة الاولى .
- ١٢٣- النهاية في غريب الأثر والحديث- لمجد الدين أبي السعادات الجزري ابن الاثير (٦٠٦) مطبعة أنصار السنة المحمدية- باكستان .
- ١٢٤- النقود والمكاييل والموازين- للمناوي .
- ١٢٥- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج : لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي المنوفي المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير (ت ١٠٠٤) ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين بن علي (ت ١٠٨٧) . مطبعة البابي الحلبي بمصر ، عام ١٣٨٦هـ .
- ١٢٦- نيل الأوطار ، شرح منقى الأخبار : للشيوخ محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ) ، مكتبة دار التراث ، مصر .
- ١٢٧- الهداية: تأليف برهان الدين أبي الحسين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت ٥٩٩هـ) . تحقيق : حسنين مخلوف ، الناشر المكتبة الإسلامية ، الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ .
- ١٢٨- الوسيط في المنهاج: للإمام محمد بن محمد بن محمد أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) . مطبوعات الجمهورية العراقية ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

* * *



تطبيقات السياسة الشرعية
عند ابن القيم – رحمه الله -

د. حسن تيسير عبدالرحيم شموط
قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة
جامعة جرش-الأردن

11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

تطبيقات السياسة الشرعية عند ابن القيم - رحمه الله -

د. حسن تيسير عبد الرحيم شَمُوط

قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة

جامعة جرش - الأردن

ملخص البحث:

تكمن أهمية هذا الموضوع في أنه يتكلم عن منهج عالم من العلماء في السياسة الشرعية، هذا العالم الذي اتبع منهجه وفتاواه كثير من الناس في زماننا دون أن يفهموا مذهبهم وآراءه، ودون أن يعرفوا كيف كان يسقط الحكم الشرعي على الواقع، وكيف كان ينظر من خلال إطار الشريعة بمنظار المصلحة. وقد اتبع الباحث في دراسته المنهج الاستقرائي التحليلي، وقد التزم الباحث بما يلي:

١- الاعتماد على كتابي الطرق الحكمية وإعلام الموقعين لابن القيم - رحمه الله .

٢- نقل الرأي أو القول من مصدره الذي أخذ منه.

٣- عزو الآيات القرآنية وتخريج الأحاديث الشريفة من مصادرها الرئيسية.

٤- إذا قمت بذكر المصدر لأول مرة ذكرت معلوماته كاملة، فإذا عزوت إليه مرة أخرى اكتفيت

بذكره حالياً عن معلوماته الأخرى.

٥- ذكر أقوال الفقهاء دون الدخول في الأدلة والترجيح.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد النبي الأُمي وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين... وبعد

فإن العلم الشرعي من أعظم العلوم على الإطلاق وأشرفها، ويكفي طالب العلم الشرعي فخراً أنه يدرس شرع ربه، ويتعلم أحكامه - سبحانه وتعالى -، ومن المسائل الشرعية التي يغفل عنها كثير من العلماء، موضوع السياسة الشرعية، وقد تنبه إليها علماءنا الأفاضل، وإن لم يكونوا قد صرحوا بها، لكن نجدهم قد عملوا بها في طيات كتبهم، ومن هؤلاء العالم الجليل ابن قيم الجوزية، الذي تميز بنظرته الثاقبة، ومرورته في الفتاوى الشرعية، لذا جاء هذا البحث بعنوان "تطبيقات السياسة الشرعية عند ابن القيم - رحمه الله -".

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا الموضوع في أنه يتكلم عن منهج عالم من العلماء في السياسة الشرعية، هذا العالم الذي اتبع منهجه وفتاواه كثير من الناس في زماننا دون أن يفهموا مذهبه وآراءه، ودون أن يعرفوا كيف كان يسقط الحكم الشرعي على الواقع، وكيف كان ينظر من خلال إطار الشريعة بمنظار المصلحة.

منهج البحث:

- اتبع الباحث في دراسته على المنهج الاستقرائي التحليلي، وقد التزم الباحث بما يلي:
- 1- الاعتماد على كتابي الطرق الحكمية وإعلام الموقعين لابن القيم - رحمه الله.
 - 2- نقل الرأي أو القول من مصدره الذي أخذ منه.
 - 3- عزو الآيات القرآنية وتخريج الأحاديث الشريفة من مصادرها الرئيسية.
 - 4- إذا قمت بذكر المصدر لأول مرة ذكرت معلوماته كاملة، فإذا عزوت إليه مرة أخرى اكتفيت بذكره خالياً عن معلوماته الأخرى.
 - 5- ذكر أقوال الفقهاء دون الدخول في الأدلة والترجيح.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة.

أما المقدمة فذكرت فيها أهمية الموضوع وخطة البحث.

المبحث الأول: وتكلمت فيه عن مفهوم السياسة الشرعية وأدلتها عند ابن القيم.

– المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية عند ابن القيم

– المطلب الثاني: أدلة ابن القيم على مفهومه للسياسة الشرعية.

– المطلب الثالث: تغير الفتوى وعلاقتها بالسياسة الشرعية عند ابن القيم.

المبحث الثاني: أمثلة على تطبيق ابن القيم للسياسة الشرعية.

– المطلب الأول: حكم قطع الأيدي في الحرب.

– المطلب الثاني: حكم إنكار المنكر إذا أدى إلى ما هو أعظم منه.

– المطلب الثالث: حكم طواف الحائض طواف الإفاضة.

– المطلب الرابع: المراد بالبيننة الشرعية في الإثبات.

– المطلب الخامس: التعزير بالعقوبة المالية.

– المطلب السادس: الضمان على من أحرق الكتب المضلة.

الفرع السابع: حبس المتهم.

– المطلب الثامن: طلاق الثلاث بلفظ واحد.

الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج.

أرجو الله أن أكون قد وفقت في كتابة هذا البحث عرضاً وشرحاً وترجيحاً. وأن

ينفعنا الله به وينفع بنا، ويجعله في ميزان حسناتنا، إنه سميع مجيب الدعاء.

* * *

المبحث الأول: مفهوم السياسة الشرعية وأدلتها عند ابن القيم^(١).

– المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية عند ابن القيم.

قبل أن نذكر مفهوم السياسة الشرعية عند ابن القيم، لا بد من أن نسلك طريقته ونعرض المناظرة التي جرت بين ابن عقيل (ت ٥١٣ هـ) وأحد الشافعية في مفهوم السياسة الشرعية. وقد ذكر ابن القيم – رحمه الله – هذه المناظرة في مقدمة بيانه لمفهوم السياسة الشرعية، ومن ثم استطرده مبيناً المراد منها، حيث جاء في إعلام الموقعين: "وجرت في ذلك مناظرة بين أبي الوفاء ابن عقيل^(٢) وبين بعض الفقهاء^(٣) فقال ابن عقيل: العمل بالسياسة هو الحزم ولا يخلوا منه إمام. وقال الآخر: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع: أي لم يخالف ما نطق به

(١) هو العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي ثم الدمشقي الفقيه الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية، وقيم الجوزية هو والده. رحمه الله. فقد كان قيماً على المدرسة الجوزية بدمشق مدة من الزمن. ولد سنة إحدى وتسعين وستمائة، قيل أنه ولد في زرع وقيل في دمشق، ولازم الشيخ تقي الدين بن تيمية، توفي سنة ٧٥١ هـ.

انظر: ابن العماد، شهاب الدين أبا الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية بيروت، (١٦٧/٦ فما بعدها)

(٢) هو الإمام العلامة أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عبد الله البغدادي، الحنبلي، ولد سنة إحدى وثلاثين وأربع مائة، شيخ الحنابلة في وقته ببغداد وكان حسن المناظرة سريع الخاطر وكان قد اشتغل بمذهب المعتزلة في حداثة على أبي الوليد فأراد الحنابلة قتله فاستجار بباب المراتب عدة سنين ثم أظهر التوبة حتى تمكن من الظهور، وله مصنفات من جملتها: كتاب الفنون، توفي سنة ثلاث عشرة وخمسمائة.

انظر: الأوكسي، أبا البركات، عمان بن محمود بن عبد الله، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٨١م، ص ١٨٥، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٩/٤٤٣-٤٥١).

(٣) جاء في كتاب الطرق الحكمية أنه شافعي، انظر: ابن القيم، أبا عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت، ص ١٣.

الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة وكذلك تحريق علي كرم الله وجهه الزنادقة في الأخاديد ونفى عمر لنصر بن حجاج^(١).

ثم استطرد ابن القيم - رحمه الله - بعد ذكره لعبارات ابن عقيل في بيان أن الناس انقسموا في مفهوم السياسة الشرعية ومجالات تطبيقها إلى قسمين^(٢):

القسم الأول: وهم العلماء الذين جمدوا أمام الأحكام الشرعية، وتوقفوا عند ظواهرها، فكان نتيجة ذلك أنهم عجزوا عند بعض المستجدات والمسائل الحديثة ولم يجدوا لها حلاً وبالتالي أدى ذلك إلى جعل الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد. ولما شاهد ولاة الأمور ذلك وكيف أنهم عجزوا عن الوصول إلى كثير من الحقائق والحلول للمشكلات الواقعة في زمانهم وضعوا القوانين والأحكام الوضعية التي تعالج هذه المشكلات مما أدى إلى ضياع الدين وفساد الناس.

يقول - رحمه الله - في ذلك: "وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وسخا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع قصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياساتهم شراً طويلاً وفساداً

(١) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت ١٩٧٢م، (٤/٢٧٢). وانظر: ابن القيم، الطرق الحكمية، ص ١٣.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤/٢٧٢-٢٧٣). ابن القيم، الطرق الحكمية ص ١٣-١٤.

عريضاً، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك محبطاً من تلك المهالك^(١).

القسم الثاني: وهم العلماء الذين أفرطوا في جانب مفهوم السياسة الشرعية وسعوا من مجالاتها. فسوغوا من الأحكام ما خالف الشرع. يقول ابن القيم عنهم: "وأفرط طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله"^(٢).

ومن خلال كلام ابن القيم السابق وتقسيماته للناس أمام فهمهم للسياسة الشرعية نرى أن ابن القيم قد أيد رأي ابن عقيل، وانتقد من قال إن السياسة هي فقط ما نطق بها الشرع. حتى اتهمهم بأنهم ضيعوا حقوق الناس وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد. وقرر أن السياسة مالم يخالف الشرع لا ما نطق الشرع. وقال قوله الشهيرة: "إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض. فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط. فأى طريق استخراج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها"^(٣).

إن ابن القيم - رحمه الله - لم يضع تعريفاً محدداً للسياسة الشرعية بل إنه اعتبر تسمية السياسة بهذا الاسم من باب الاصطلاح. حيث يرى أن السياسة جزء من أجزاء الشرع وقسم من أقسامه ولا تعتبر قسيماً له، ثم يقول عنها - رحمه الله - : "هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات"^(٤).

(١) ابن القيم. الطرق الحكمية ص ١٣-١٤، ابن القيم، إعلام الموقعين (٤/٣٧٢-٣٧٣).

(٢) ابن القيم. الطرق الحكمية ص ١٤، ابن القيم، إعلام الموقعين (٤/٣٧٣).

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤/٣٧٣)، ابن القيم، الطرق الحكمية ص ١٤.

(٤) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ١٤.

فهو يرى أن تطبيق السياسة الشرعية يحقق عدل الله - سبحانه وتعالى - في الأرض، لذا سمّاها السياسة العادلة، لأنّ الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق العدل وتحقيق مصالح العباد، فإذا حققت السياسة ذلك الأمر ضمن إطار الشريعة الإسلامية، كانت حينئذ جزءاً من الشريعة.

يقول ابن القيم: "ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق وأنّه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح: تبين له أنّ السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأنّ من أحاط علماً بمقاصدها ووضعها وحسّن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة. فإنّ السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرّمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر؛ فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها"^(١).

- المطلب الثاني: أدلة ابن القيم على مفهومه للسياسة الشرعية.

كما ذكرنا سابقاً، فإنّ ابن القيم - رحمه الله - يرى أنّ السياسة الشرعية تطبيق لعدل الله - سبحانه وتعالى - وأنها تحقق مصالح العباد، وأنّ السياسة ما لم يخالف شرع الله وإن لم ينطق به الشرع صراحة. وقد استدل ابن القيم على صحة ما يقول بمجموعة من الأدلة والآثار سأذكر بعضاً منها^(٢):

١- أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حبس في تهمة وعاقب في تهمة لَمّا ظهرت أمارات الريبة على المتهم^(٣).

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ٤-٥.

(٢) انظر: ابن القيم، الطرق الحكمية ص ١٤ وما بعدها.

(٣) أصل الحديث عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلاً في تهمة. والحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الديات، باب ما جاء في الحبس في التهمة (٢٨/٤)، وأخرجه أبوداود في سننه، كتاب، باب في الحبس في الدين وغيره (٣/٣١٤)، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب التفليس، باب حبسه إذا اتهم وتخلّيته متى علمت عسرته (٥٣/٦)، وأخرجه الحاكم في مستدركه (١١٤/٤).

ثم يقول ابن القيم: "فمن أطلق كل متهم وحلّفه وخلّى سبيله مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته وقال: لا آخذه إلا بشاهدي عدل، فقولته مخالف للسياسة الشرعية"^(١).

وجه الدلالة: يرى الباحث أنّ الأصل عدم معاقبة المتهم أو حبسه دون أن يشهد عليه شاهدي عدل، لكن يرى ابن القيم رحمه الله أنّ السياسة الشرعية العادلة تقتضي حبس المتهم ومعاقبته لظهور أمارات الريبة عليه، ولا يجوز التمسك بضرورة ثبوت التهمة عليه بشاهدي عدل، وهذا الحكم نابع عن فهم ابن القيم للسياسة الشرعية التي يرى أنها عدل الله الذي ظهر بالأمارات والعلامات، وهذا ما أكدّه فقال: "فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره"^(٢).

٢- أنّ الرسول - صلى الله عليه وسلم - منع القاتل من السلب لما أساء شافعه على أمير السرية، فعاقب المشفوع له عقوبة للشفيح.

وأصل القصة ما رواه مسلم في صحيحه: "عن عوف بن مالك قال: ثم قتل رجل من حمير رجلاً من العدو فأراد سلبه فمنعه خالد بن الوليد - وكان والياً عليهم - فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم عوف بن مالك فأخبره، فقال لخالد: ما منعك أن تعطيه سلبه. قال: استكثرته يا رسول الله. قال: ادفعه إليه. فَمَرَّ خَالِدٌ بِعُوفٍ فَجَرَّ بِرِدَائِهِ ثُمَّ قَالَ: هل أنجزت لك ما ذكرت لك من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستغضب فقال: لَا تُعْطِهِ يَا خَالِدُ لَا تُعْطِهِ يَا خَالِدُ هَلْ أَنْتُمْ تَارِكُونَ

والحديث صحيح، قال عنه الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" انظر: الحاكم، أبا عبداله لمحمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، (تحقيق مصطفى عبدالقادر)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠، (١١٤/٤)، وحسنه الترمذي، انظر: الترمذي، سنن الترمذي (٢٨/٤)، وحسنه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، دار الفكر، بيروت (٣/٣١٤).

(١) الطرق الحكمية، ص ١٩.

(٢) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ١٤.

لِي أَمْرَائِي إِنَّمَا مِثْلَكُمْ وَمِثْلَهُمْ كَمِثْلِ رَجُلٍ اسْتُرِعِيَ إِيْلًا أَوْ غَنَمًا فَرَعَاهَا ثُمَّ تَحَيَّنَ سَقِيهَا فَأَوْرَدَهَا حَوْضًا فَشَرَعَتْ فِيهِ فَشَرِبَتْ صَفْوَهُ وَتَرَكَتْ كَدْرَهُ فَصَفْوَهُ لَكُمْ وَكَدْرَهُ عَلَيْهِمْ^(١).

وجه الدلالة: يرى الباحث أن الأصل استحقاق القاتل لسلب القاتل، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم منعه عنه لما رأى من التعدي والاستهزاء بأحد أمرائه، فوجد المصلحة في المنع أولى في التقديم، وذلك زجراً عن معارضة الأمراء ومغاضبتهم وعصيان أوامرهم. وفي ذلك جاء في عوون المعبود: "وفي الحديث دليل على أن للإمام أن يعطي السلب غير القاتل لأمر يعرض فيه مصلحة من تأديب أو غيره"^(٢).

٢- أن النبي - صلى الله عليه وسلم - منع الغال من الغنيمة سهمه، وحرّق متاعه هو وخلفاؤه من بعده. وأصل ذلك ماروي عن صالح بن محمد بن زائدة^(٣) قال: دخلت مع مسلمة بن عبد الملك^(٤) أرض الروم فأتي برجل قد غل فسأل سالماً عنه فقال: سمعت أبي يحدث عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه واضربوه^(٥).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب استحقاق القاتل سلب القاتل (١٤٩/٥).

(٢) العظيم آبادي، بوالطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، (تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان)، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م، (٣٩١/٧).

(٣) هو صالح بن محمد بن زائدة، أبو واقد الليثي المدني، روى أحمد بن أبي مريم، عن ابن معين أنه ضعيف، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال أحمد: ما أرى به بأساً، وقال الدارقطني: ضعيف، توفي سنة خمس وأربعين ومائة أو بعدها، انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (تحقيق علي معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، (٤١١/٣-٤١٢).

(٤) هو مسلمة بن عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي، من تابعي أهل الشام، وكان يلقب الجرادة الصفراء وله آثار كثيرة في الحروب ومكانة في الروم، وله أخوه يزيد أمره العراقيين ثم أرمينية، مات سنة عشرين ومائة في وقيل مات سنة إحدى وعشرين ومائة، انظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤م (١٣١/١٠).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الجهاد، باب في عقوبة الغال (٦٩/٣)، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب السير، باب لا يقطع من غل في الغنيمة ولا يحرق متاعه ومن قال يحرق (١٠٢/٩)، وأخرجه الحاكم في مستدركه (١٣٨/٢)، والحديث ضعيف، فقد علق ابن حجر - رحمه الله - على

وجه الدلالة: يرى الباحث أن الأصل في المقاتل في سبيل الله استحقاق سهمه من الغنيمة، لكن بسبب ما ارتكب من غل للغنيمة كانت عقوبته حرمانه من سهمه، بل وتحريق متاعه، فمن السياسة الشرعية أن للإمام أن يعزز الغال بما يراه مناسباً، بما في ذلك تحريق متاعه عند الاقتضاء، ليكون فيه معتبر لغيره ومزجر.

٤- أن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - حرق اللوطية وأذاقهم حرّ النار في الدنيا قبل الآخرة. وأصل ذلك أن خالد بن الوليد رضي الله عنه كتب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه وجد في بعض نواحي العرب رجلاً ينكح كما تنكح المرأة فاستشار الصديق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكان أشدهم قولاً فقال: إن هذا الذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا واحدة فصنع الله بهم ما صنع كما قد علمتم؛ أرى أن يحرقوا بالنار، فكتب أبو بكر إلى خالد أن يحرق، فحرقه^(١).

قال ابن القيم: "وكذلك قال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللوطيّ فله ذلك"^(٢).
وجه الدلالة: أن ابن القيم رأى أن للإمام أن يحرق اللوطي، وله أن يختار ما يشاء من عقوبة تعزيرية، وذلك راجع إلى المصلحة التي يقررها الحاكم، واختيار نوع العقوبة وجعلها للحاكم من السياسة الشرعية.

حديث تحريق متاع الغال مبيناً ضعفه فقال: "والأمر بحرق رحل الغال أخرجه أبو داود من طريق صالح بن محمد بن زائدة الليثي المدني أحد الضعفاء قال دخلت مع مسلمة بن عبد الملك أرض الروم فأتى برجل قد غل فسأل سالماً أي ابن عبد الله بن عمر عنه فقال سمعت أبي يحدث عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه ثم ساقه من وجه آخر عن سالم موقوفاً قال أبو داود هذا أصح وقال البخاري في التاريخ يحتجون: بهذا الحديث في إحراق رحل الغال وهو باطل ليس له أصل وروايه لا يعتمد عليه، وروى الترمذي عنه أيضاً أنه قال صالح منكر الحديث وقد جاء حديث ذكر الغال وليس فيه الأمر بحرق متاعه". انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب)، دار المعرفة ببيروت ١٣٧٩ هـ (١٨٧/٦)، كما ضعفه البيهقي، انظر: البيهقي، السنن الكبرى (١٠٢/٩).

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الحدود، باب ما جاء في تحريم اللواط (٢٣٧/٨)، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٣٥٧/٤).

(٢) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، بدائع الفوائد، (تحقيق هشام عبد الحميد عطا)، مكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م (٦٩٤/٢)، ابن القيم، الطرق الحكمية ص ٢١.

٥- حلق عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - رأس نصر بن حجاج ونفيه من المدينة لتعلق النساء به، وأصل القصة عن عبد الله بن بريدة الأسلمي قال: بينما عمر بن الخطاب يعس ذات ليلة إذا امرأة تقول: هل من سبيل إلى خمر فأشربها، أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج؟

فلما أصبح سأل عنه، فإذا هو من بني سليم فأرسل إليه فاتاه، فإذا هو من أحسن الناس شعرا وأصبحهم وجها، فأمره عمر أن يطم شعره^(١) ففعل، فخرجت جبهته فازداد حسنا، فأمره عمر أن يعتم ففعل، فازداد حسنا، فقال عمر: لا والذي نفسي بيده لا تجمعي بأرض أنا بها، فأمر له بما يصلحه وسيره إلى البصرة^(٢)، ويرى ابن القيم أن فعل عمر رضي الله عنه من باب السياسة الشرعية^(٣)، ويرى الباحث أن ذلك سبب اعتباره من السياسة الشرعية أن التشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد، ومصالح العباد مقدمة على مصلحة الفرد وهذا ما أكده ابن القيم فقال: "فإن التشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"^(٤).

والحقيقة أن الأدلة التي ذكرها ابن القيم في كتبه كثيرة وليس هنا مجال لذكرها كلها، لذا اكتفي بما ذكرت من أدلة.

- المطلب الثالث: تغير الفتوى وعلاقتها بالسياسة الشرعية عند ابن القيم

أفرد ابن القيم - رحمه الله - في كتابه إعلام الموقعين فصلاً يبين فيه كيف أن الفتوى يمكن أن تتغير وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات

(١) يطم شعره أي يجزه ويستأصله، انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر ببيروت، الطبعة الأولى (١٣/٣٧٠)

(٢) أخرج هذه الرواية ابن سعد في الطبقات، انظر: ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٨م، (٣/٢٨٥)، وأخرجها أبو نعيم في الحلية، انظر: أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ (٤/٣٢٢)

والرواية صحيحة، صححها ابن حجر، انظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (تحقيق علي البجاوي)، دار الجيل ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ (٦/٨٥٤).

(٣) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ٢٢.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين (٣/٣).

والعوائد، وشرع من خلال هذا الفصل في بيان أن الشريعة مبناها على المصالح، وأن أحكام الشريعة تحقق هذه المصالح. وذهب إلى أن هذه المصالح ترمي إلى تحقيق العدل والبعد عن الظلم والجور، فإن أدت أي مسألة إلى الخروج عن تحقيق العدل، وأدت إلى تحقق المفساد فإنها حينئذ تخرج عن حكم الشرع.

يقول - رحمه الله -: "فصل في تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وبناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد. هذا فصل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، وأوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم"^(١).

وقد ذكر ابن القيم مجموعة من الأمثلة على تغيير الفتوى بتغيير الزمان لوجود المصلحة، منها:

طواف الحائض في الحج^(٢). فقال: "قد كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين تحتبس أمراء الحج للحيض حتى يطهرن ويطفن ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في شأن صفية وقد حاضت: أحابستنا هي. قالوا: إنها قد أفاضت، قال: فلتنفر إذا"^(٣). وحينئذ كانت الطهارة مقدورة لها يمكنها الطواف بها، فأما في هذه الأزمان التي يتعذر إقامة الركب لأجل الحيض، فلا تخلو من ثمانية أقسام، أحدها: أن يقال لها

(١) ابن القيم، المرجع السابق.

(٢) سيأتي الحديث عنها في المطلب الثالث من المبحث الثاني.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت، (٦٢٥/٢)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، (٩٦٣/٢).

أقيمي بمكة وإن رحل الركب حتى تطهري وتطوئي، وفي هذا من الفساد وتعريضها للمقام وحدها في بلد الغربية مع لحوق غاية الضرر لها ما فيه. الثاني: أن يقال يسقط طواف الإفاضة للعجز عن شرطه. الثالث: أن يقال إذا علمت أو خشيت مجيء الحيض في وقته جاز لها تقديمه على وقته. الرابع: أن يقال إذا كانت تعلم بالعادة أن حيضها يأتي في أيام الحج، وأنها إذا حجت أصابها الحيض هناك سقط عنها فرضه حتى تصير آيسة وينقطع حيضها بالكلية. الخامس: أن يقال بل تحج، فإذا حاضت ولم يمكنها الطواف ولا المقام رجعت وهي على إحرامها تمتنع من النكاح ووطء الزوج حتى تعود إلى البيت فتطوف وهي طاهرة، ولو كان بينها وبينه مسافة سنين، ثم إذا أصابها الحيض في سنة العود رجعت كما هي، ولا تزال كذلك كل عام حتى يصادفها عام تطهر فيه. السادس: أن يقال بل تتحلل إذا عجزت عن المقام حتى تطهر كما يتحلل المحصر مع بقاء الحج في ذمتها فمتى قدرت على الحج لزمها ثم إذا أصابها ذلك أيضا تحللت، وهكذا أبدا حتى يمكنها الطواف طاهرا. السابع: أن يقال يجب عليها أن تستنيب من يحج عنها كالمعضوب وقد أجزأ عنها الحج وإن انقطع بعد ذلك. الثامن أن يقال بل تفعل ما تقدر عليه من مناسك الحج ويسقط عنها ما تعجز عنه من الشروط والواجبات^(١).

ومن الأمثلة التي ذكرها أيضا على تغير الفتوى بتغير الزمان فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما جعل طلاق الثلاث يقع ثلاثاً^(٢)، يقول رحمه الله: "إذا عرف هذا؛ فهذه المسألة مما تغيرت الفتوى بها بحسب الأزمنة كما عرفت لما رأته الصحابة من المصلحة، لأنهم رأوا مفسدة تتابع الناس في إيقاع الثلاث لا تندفع إلا بامضائها عليهم، فرأوا مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع..... فهذا مما تغيرت به الفتوى لتغير الزمان"^(٣).

* * *

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٣/١٥-١٦).

(٢) سيأتي الحديث عنها في المطلب الثامن من البحث الثاني.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين (٣/٤١) بتصرف.

المبحث الثاني: أمثلة على تطبيق ابن القيم للسياسة الشرعية.

إنّ المستقرئ لكتب ابن القيم - رحمه الله - يجد كيف أنّها زاخرة بتطبيقات للسياسة الشرعية، وكيف أنّه غلب - من خلال الفتاوى والأحكام التي أصدرها - جانب المصلحة فيما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وقبل الخوض في بعض الأمثلة عند ابن القيم - رحمه الله - أذكر له عبارة جميلة فيما يجب على الفقيه أن يفعل وكيف يتعامل مع الواقع، حيث يقول: "والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب وينفذ الواجب بحسب استطاعته لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع فلكل زمان حكم"^(١). فكانت في هذه العبارة يريد أن يبين أنّ على الفقيه أن ينزل الشريعة على أرض الواقع، فيجمع في فتواه بين ماهو واجب عليه وبين الواقع الذي يعيش فيه، وكيف أنّ لكل زمان حكماً خاصاً به.

المطلب الأول: حكم قطع الأيدي في الحرب.

- الفرع الأول: فهم ابن القيم لحديث النهي عن قطع الأيدي في الحرب

يرى ابن القيم - رحمه الله - أنّه يصح للحاكم من باب السياسة الشرعية أن يؤخر إقامة الحد في وقت ما لوجود مصلحة شرعية في ذلك الوقت، ولا يقصد من رأيه هذا تعطيل الشريعة للأحكام الشرعية بدعوى المصلحة، بل يقصد منه تأخير تنفيذ الحكم الشرعي لوجود مصلحة تقتضي ذلك، وقد أورد الإمام ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين ما جاء من النهي عن قطع الأيدي في الغزو^(٢) قال: "فهذا حد من حدود الله تعالى وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغبضاً". ثم قال بعد أن ذكر أمثلة على ذلك: "وليس في هذا ما يخالف نصاً ولا قياساً، ولا قاعدةً من قواعد الشرع ولا إجماعاً... وأكثر ما فيه تأخير الحد لمصلحة راجحة إمّا من حاجة المسلمين إليه أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار وتأخير الحد لعارضي، أمرٌ وردت به الشريعة كما يؤخر عن

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤/٢٢٠).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق بالغزو أيقطع (٤/١٤٢).

الحامل، والمرضع، وعن وقت الحر والبرد والمرض فهذا تأخير لمصلحة المحدود فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى^(١).

فابن القيم يرى أنّ الرسول - صلى الله عليه وسلم - نهى عن قطع الأيدي في الغزو^(٢) لوجود حكم عديدة، ولتحقيق مصلحة أعظم من تطبيق هذا الحد، ولا يرى أنّ الإسلام عطلّ هذا النص وإنّما كان فيه تأخير التنفيذ تطبيقاً للسياسة الشرعية حيث كان تأخير إقامة الحد إمّا لحاجة المسلمين له في الجيش، لأنّ الجيش بحاجة إلى كل فرد من أفراده، وإمّا خوفاً من أن يهرب إلى أرض العدو فيفتتن في دينه، وتتحقق مفسدة أعظم وهي خروج هذا الشخص من دين الإسلام^(٣).

وقد ساق ابن القيم هذا المثال لبيان أنّ هذا المنهج في الموازنة بين المصالح من غير تعطيل للشريعة هو عين مفهوم السياسة الشرعية.

- الفرع الثاني: آراء الفقهاء في حكم قطع الأيدي في الحرب:

اختلف الفقهاء في حكم إقامة الحدود - ومنها قطع يد السارق - في الحرب، فذهب الحنفية إلى التفريق بين أمرين: الأول: أن يكون الخليفة أو من ينوب عنه قائداً

(١) ابن القيم. إعلام الموقعين (٣/٥-٨).

(٢) أصل ذلك ما روي عن عن بسر بن أرطاة أنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تقطع الأيدي في الغزو". وقد أخرج هذه الرواية الترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو (٤/٥٣)، وأخرجها الطبراني في المعجم الأوسط (٩/٦٧)، والحديث صحيح، صححه الألباني في تحقيقه لكتاب مشكاة المصابيح، انظر: التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م.

وفي رواية أخرى للحديث عن جنادة بن أبي أمية رضي الله عنه قال: كنا مع بسر بن أبي أرطاة في البحر، فأتني بسارق يقال له مصدّر قد سرق بُخَيْتَةً، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تقطع الأيدي في السفر" ولولا ذلك لقطعته، وأخرج هذه الرواية البيهقي في سننه الكبرى، كتاب السير، باب من زعم لا تقام الحدود في أرض الحرب حتى يرجع (٩/١٠٤)، وأخرجها أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب السارق يسرق في الغزو أيقطع (٤/٢٤٦)، وأخرجها النسائي في سننه، كتاب قطع السارق، باب القطع في السفر (٤/٣٤٩)، والحديث صحيح، صححه ابن حجر فقال عنه: "وفي سنن أبي داود بإسناد مصري قوي". انظر، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة (١/٢٨٩).

(٣) ابن القيم، المرجع السابق.

مباشراً للجيش، فحينئذ يقيم الخليفة أو نائبه الحدود، أما إن كان قائد الجيش أمير
عسكر أو سرية، فليس له أن يقيم الحد لعدم الولاية^(١).

وذهب المالكية إلى وجوب إقامة الحد من قطع يد السارق وغيرها من حدود، في
السفر وفي الحرب سواء أكان الخليفة قائداً للجيش أم كان غيره^(٢).

وذهب الشافعية إلى أن استيفاء الحدود في السفر أو الحرب ليس معلقاً على وجود
الإمام أو أمير الإقليم من عدمه ولكنه معلق على تولية الإمام أمير الجيش إقامة الحدود،
فإن كان كذلك فيقيمها عليهم كما يقيمها الإمام سواء بسواء^(٣).

أما الحنابلة فذهبوا إلى عدم جواز إقامة الحدود في الحرب والسفر^(٤).

المطلب الثاني: حكم إنكار المنكر إذا أدى إلى ما هو أعظم منه.

– الفرع الأول: رأي ابن القيم في حكم إنكار المنكر إذا أدى إلى ما هو أعظم منه.

ذهب ابن القيم – رحمه الله – إلى أن على الداعية إلى الله أن يوازن بين المصالح
والمفاسد، فإن أدت المصلحة إلى مفسدة فلا اعتبار حينئذ لتلك المصلحة حتى تمنع
تحقق المفاسد، ويبرز ذلك في النهي عن المنكر، فإنه من أكبر مهام المسلم، ولكن إن
أدى إنكار المنكر إلى مفسدة أعظم ومنكر أكبر فحينئذ لا يسوغ إنكار هذا المنكر،
وضرب لذلك أمثلة من الواقع تبين صحة ما يقول^(٥). والحقيقة أن الباحث يرى أن هذا الأمر،

(١) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة ببيروت (١٨٠/٥).
المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الهداية شرح بداية المبتدي، المكتب الإسلامي
ببيروت، (١٠٢/٢).

(٢) الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (تحقيق محمد عليش)، دار الفكر
ببيروت (١٨٠/٢)، العبدري، محمد بن يوسف بن أبي القاسم، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الفكر
ببيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ (٣٥٥/٢).

(٣) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة ببيروت، ١٣٩٢هـ (٣٥٤/٧)، الماوردي، أبو الحسن علي بن
محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، (٢١٠/١٤).

(٤) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي
ببيروت، (٢٨٠/٤)، البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، (تحقيق هلال
مصليحي)، دار الفكر ببيروت ١٤٠٢هـ، (٨٨/٦).

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤/٣).

وهو الموازنة بين المفاصد والمصالح، وترك المصلحة إذا أدت إلى مفسدة أعظم. من أهم أعمال الفقيه في السياسة الشرعية.

يقول ابن القيم: "المثال الأول أن النبي صلى الله عليه وسلم شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره وإن كان الله يبيغضه ويمقت أهله"^(١).

– ومن الأمثلة التي ذكرها ابن القيم – رحمه الله – تأييداً لما يقول^(٢):
أ – عدم جواز الإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم^(٣)، لأن هذا الخروج سيؤدي إلى فتنة ومفسدة أعظم.

ب – فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث كان يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت ورده

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤/٣).

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤/٣-٥).

(٣) ويقصد ابن القيم بالخروج أي الخروج على الحكام بالسيف، وهو يرى أن الخروج سيؤدي إلى مفسدة وفتنة أعظم من سفك الدماء، وغياب للأمن والأمان، وهذه الفكرة أكدها كثير من العلماء، قال ابن بطال رحمه الله: "وفى هذا الحديث أيضاً حجة لجماعة الأمة في ترك القيام على أئمة الجور ووجوب طاعتهم والسمع والطاعة لهم، ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم قد أعلم أبا هريرة بأسمائهم وأسماء آبائهم، ولم يأمره بالخروج عليهم ولا بمحاربتهم، وإن كان قد أخبر أن هلاك أمته على أيديهم، إذ الخروج عليهم أشد في الهلاك وأقوى في الاستئصال"، انظر: ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، (تحقيق ياسر بن إبراهيم)، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية ٢٠٠٣م، (١٠/١٠)، وقال الشوكاني رحمه الله: "ينبغي لمن ظهر له غلط الإمام في بعض المسائل أن ينصحه ولا يظهر الشناعة عليه على رؤوس الأشهاد بل كما ورد في الحديث أنه يأخذ بيده ويخلوبه ويبدل له النصيحة" انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، (تحقيق محمود إبراهيم زايد)، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ (٤/٥٥٦).

وقد وضع العلماء ضوابط وشروط للخروج على الحكام الظلمة، يمكن الرجوع فيها إلى كتب أهل السنة.

على قواعد إبراهيم؛ ومنعه من ذلك مع قدرته عليه خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قرينش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام، وكونهم حديثي عهد بكفر^(١).

ج- إذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو ولعب، أو سماع مكاء وتصدية^(٢)، فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد وإلا كان تركهم على ذلك خيراً من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك فكان ما هم فيه شاغلاً لهم عن ذلك^(٣).

د- إذا كان الرجل مشتغلاً بكتب المجنون^(٤) ونحوها، وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر فدعه وكتابه الأولى^(٥).

هـ- ذكره لفتوى شيخه ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) - رحمه الله - حينما مرّ هو وبعض أصحابه في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر فأنكر عليهم من كان معه، فأنكر عليه شيخ الإسلام ذلك وقال له: "إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدّهم الخمر عن قتل النفوس وسبب الذرية وأخذ الأموال فدعهم"^(٦) - الفرع الثاني: رأي العلماء في حكم إنكار المنكر إذا أدى إلى ما هو أعظم منه.

ذهب جمهور أهل العلم إلى المبدأ الذي قرره ابن القيم رحمه الله، وهو ترك إنكار المنكر إذا أدى إلى منكر أكبر منه، يقول القرافي: "الولاية السابعة ولاية الحسبة وهي

(١) وأصل ذلك ما جاء في الحديث الصحيح عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : "يَا عَائِشَةُ لَوْلَا أَنْ قَوْمَكَ حَدِيثُوا عَهْدَ بِشْرِكٍ لَهَدَمْتُ الْكُعْبَةَ فَأَلَزَقْتُهَا بِالْأَرْضِ وَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ بَابًا شَرْفِيًّا وَبَابًا غَرِيًّا، وَزِدْتُ فِيهَا سِتَّةَ أَذْرُعٍ مِنَ الْحِجْرِ، فَإِنْ قُرَيْشًا اقْتَصَرَتْهَا حَيْثُ بَنَتْ الْكُعْبَةَ". والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه (٥٩/١)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها (٩٦٨/٢)، واللفظ لمسلم.

(٢) المكاء هو الصفير، والتصدية هو التصفيق باليد. انظر: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية ببيروت (٢٦٨/٨).

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين (٥/٣).

(٤) الماجن عند العرب الذي يرتكب المقابح المرذبة والفضائح المخزية. انظر: ابن منظور، لسان العرب (٤٠٠/١٣).

(٥) المرجع السابق.

(٦) انظر فتوى ابن تيمية - رحمه الله - في إعلام الموقعين (٥/٣).

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو وإن كان واجبا على كل مسلم بثلاثة شروط: أن يكون عالما به، وأن لا يؤدي إلى مفسدة أعظم، وأن يفيد إنكاره^(١)، ويقول النووي: "واعلم أنه لا يسقط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بأن يخاف منه على نفسه أو ماله، أو يخاف على غيره مفسدة أعظم من مفسدة المنكر الواقع"^(٢)، ونقل الشرييني الشافعي إجماع العلماء على هذه المسألة، فقال: "والنهي عن المنكر من محرماته بالإجماع إذا لم يخف على نفسه أو ماله أو على غيره مفسدة أعظم من مفسدة المنكر الواقع، أو غلب على ظنه أن المرتكب يزيد فيما هو فيه عناداً"^(٣).

– المطلب الثالث: حكم طواف الحائض طواف الإفاضة.

– الفرع الأول: رأي ابن القيم في حكم طواف الحائض طواف الإفاضة.

ذهب ابن القيم – رحمه الله – إلى أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها حينما حاضت، أن تفعل ما يفعله الحاج إلا الطواف^(٤)، ليس حكماً عاماً، بل يختلف باختلاف الزمان والأحوال، يقول ابن القيم: "المثال السادس أن النبي صلى الله عليه وسلم منع الحائض من الطواف بالبيت حتى تطهر، وقال اصنعي ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت، فظن من ظن أن هذا حكم عام في جميع الأحوال والأزمان، ولم يفرق بين حال القدرة والعجز، ولا بين زمن إمكان الاحتباس لها حتى تطهر وتطوف، وبين

(١) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، (تحقيق محمد حجي)، دار الغرب ببيروت ١٩٩٤م. (٤٧/١٠).

(٢) النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٥هـ (٢٢١/١٠).

(٣) الشرييني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر ببيروت، (٢١٧/٤).

(٤) الحديث صحيح، وأصله ما جاء عن عائشة – رضي الله عنها – قالت خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – لَا تَذَكُرُ إِلَّا الْحَجَّ حَتَّى جِئْنَا سَرَفَ فَطَمِئْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – وَأَنَا أَبْكِي فَقَالَ: "مَا بِيُكِيكِ". فَقُلْتُ وَاللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ خَرَجْتُ الْعَامَ، قَالَ: "مَا لَكَ لَعَلَّكِ نَفْسَتْ". قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: "هَذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ أَدَمَ، أَفْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي" أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، باب كيف كان بدء الحيض وقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا شيء كتبه الله على بنات آدم، (١١٣/١)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران وجواز إدخال الحج على العمرة ومتى يحل القارن من نسكه، (٨٧٠/٢).

الزمن الذي لا يمكن فيه ذلك. وتمسك بظاهر النص ورأى منافاة الحيض للطواف كمنافاته للصلاة والصيام، إذ نهي الحائض عن الجميع سواء ومنافاة الحيض لعبادة الطواف كمنافاته لعبادة الصلاة^(١).

ومن ثم ساق ابن القيم آراء وأقوال العلماء فيما يجب على الحائض فعله إن حاضت قبل طواف الإفاضة^(٢). ورجح - رحمه الله - القول بأنها تطوف مع وجود الحيض، وتكون هذه ضرورة مقتضية لدخول المسجد مع الحيض والطواف معه، ويرى أنه ليس في هذا ما يخالف قواعد الشريعة بل يوافقها، إذ غايته سقوط الواجب أو الشرط بالعجز عنه، ولا واجب في الشريعة مع عجز، ولا حرام مع ضرورة^(٣).

- الفرع الثاني: رأي العلماء في حكم طواف الحائض طواف الإفاضة.

اختلف الفقهاء في حكم طواف الحائض لطواف الإفاضة، وخلافهم مبني على الخلاف في اشتراط الطهارة لصحة الطواف:

فذهب جمهور الفقهاء - من مالكية^(٤) وشافعية^(٥) وحنابلة^(٦) - إلى اشتراط الطهارة في الطواف، فلا يصح للحائض أن تطوف طواف الإفاضة. بينما ذهب الحنفية^(٧) إلى أن الطهارة واجبة، لكنها ليست شرط صحة، فإن طافت الحائض فتطوافها صحيح لكن يجب في حقها دم.

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (١٤/٣).

(٢) انظر: ابن القيم، المرجع السابق (١٤/٣ - ٢٠).

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين (١٩/٣ - ٢٠).

(٤) العبدري، التاج والإكليل (٦٧/٢)، الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، (تحقيق زكريا عميرات)، عالم الكتب ببيروت ٢٠٠٣م، (٩٦/٤).

(٥) النووي، روضة الطالبين (٧٩/٣)، الشربيني، معني المحتاج (٤٨٥/١).

(٦) البهوتي، كشف القناع (٤٨٥/٢)، ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر ببيروت ١٤٠٥هـ (٣٩٧/٢).

(٧) ابن نجيم، البحر الرائق (٢٧/٣)، ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، دار الفكر ببيروت، (٥٢/٣ - ٥٣).

المطلب الرابع: المراد بالبينة الشرعية في الإثبات.

- الفرع الأول: رأي ابن القيم في المراد بالبينة الشرعية في الإثبات.

إن هذه المسألة من أكثر المسائل التي تكلم عنها ابن القيم - رحمه الله - بل إنه قد ألف كتابه الطرق الحكمية في الشياصة الشرعية من أجل هذا الأمر، حيث يرى رحمه الله أن وسائل الإثبات ليست مقيدة بعدد معين، وأن وسائل الإثبات ليست محصورة في عدد معين بل تشمل كل ما يمكن أن يثبت به الحق ويطمئن به القاضي، ويدخل في ذلك القرائن.

يقول - رحمه الله -: "وبالجملة فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره ومن خصها بالشاهدين أو الأربعة أو الشاهد لم يوف مسمائها حقه، ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان مفردة ومجموعة، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "البينة على المدعي"^(١)، المراد به أن عليه بيان ما يصحح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البينة، ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها لدلالة الحال على صدق المدعي فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد، والبينة والدلالة، والحجة والبرهان، والآية والتبصرة، والعلامة والأمانة، متقاربة في المعنى"^(٢).

وقد ضرب ابن القيم أمثلة كثيرة لجواز القضاء بغير الشاهدين واليمين، كالحكم بشاهد ويمين، والحكم بالنكول، وقبول شهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال،

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه (٦٢٦/٢)، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الدعوى والبيانات، باب البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه (٢٥٢/١٠)، وأخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الوصايا، باب خبر الواحد يوجب العمل (١٥٧/٤)، واللفظ للبيهقي.

والحديث صحيح، صححه الصنعاني، انظر: الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، (تحقيق محمد عبد العزيز)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة ١٣٧٩هـ (١٣٢/٤)، و صححه الشوكاني في الدراري المضية، انظر: الشوكاني، محمد بن علي، الدراري المضية شرح الدرر البهية، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧م، (٤١٨/١).

(٢) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ١٢.

والأخذ بالفرائض ودلالة الحال، وغيرهم الكثير. يقول رحمه الله: "وليس في القرآن ما يقتضي أنه لا يحكم إلا بشاهدين أو شاهد وامرأتين. فإن الله سبحانه إنما أمر بذلك أصحاب الحقوق أن يحفظوا حقوقهم بهذا النصاب ولم يأمر بذلك الحكام أن يحكموا به، فضلاً عن أن يكون قد أمرهم ألا يقضوا إلا بذلك ولهذا يحكم الحاكم بالنكول واليمين المردودة والمرأة الواحدة والنساء المنفردات لا رجل معهن وبمعاقد القمط ووجوه الأجر وغير ذلك من طرق الحكم التي لم تذكر في القرآن"^(١).

إذن فإن ابن القيم - رحمه الله - يرى أن الجمود أمام وسائل الإثبات وحصرها بالشهادة واليمين فقط قد يؤدي إلى تضييع حقوق كثير من الناس، ومعروف ما لهذا الأمر من أثر على الاستقرار القضائي للناس، وما يؤدي للوقوع في الظلم، ويرى أيضاً أن كل ما يمكن أن يبين الحق يمكن أخذه والعمل به في مجال الإثبات.

وهذا الذي ذهب إليه أقرب إلى روح التشريع، وأدعى لتحقيق العدل الذي تكلم عنه في بداية كلامه عن السياسة وتسميته لها بالسياسة العادلة، فالمقصد من الإثبات هو تحقيق العدل من خلال إيصال كل حق متنازع فيه إلى صاحبه ودفع يد الظلم والعدوان عنه، وبالتالي يؤدي ذلك إلى حصول الناس على الاستقرار والأمن على أموالهم وأنفسهم وأعراضهم.

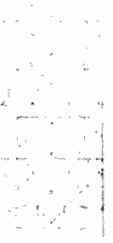
- الفرع الثاني: رأي العلماء في المراد بالبيئة الشرعية في الإثبات.

اختلف الفقهاء في المراد بالبيئة الشرعية في الإثبات، هل هي محصورة بالبيئة والشهادة، أم يمكن توسيع المفهوم ليدخل في كل ما يبين الحق ويظهره، على قولين:

الأول: يرى أصحاب هذا القول أن وسائل الإثبات مقيدة ومحصورة، ولا يحق للخصوم أو القاضي الاستناد إلى غير ما ورد في الشرع. وذهب إلى هذا القول جمهور الفقهاء على اختلاف بينهم في عدد وسائل الإثبات^(٢).

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ١٣٥.

(٢) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م. (٣٥٤/٥). ابن نجيم، البحر الرائق، (٢٠٥/٧). ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن



الثاني: ويرى أصحاب هذا القول أن البيئة اسم لكل ما يبين به الحق، وبالتالي فإن طرق الإثبات ووسائله ليست محصورة أو مقيدة.

وذهب إلى هذا القول كل من ابن فرحون من المالكية^(١)، وابن تيمية^(٢) من الحنابلة، والشوكاني^(٣).

المطلب الخامس: التعزير بالعقوبة المالية.

– الفرع الأول: رأي ابن القيم في التعزير بالعقوبة المالية.

ذهب ابن القيم – رحمه الله – إلى مشروعية التعزير بالعقوبات المالية، وساق مجموعة من الأدلة من فعل النبي – صلى الله عليه وسلم – في هذا الشأن، كما ردّ على من ذهب إلى أن هذا الحكم منسوخ^(٤)، ومن الأدلة التي ساقها:

١- إباحته صلى الله عليه وسلم سلب الذي يصاد في حرم المدينة لمن وجدته^(٥).

محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر ببيروت، ١٩٩٥م، (٣٧٩/٢)، ابن جزيء، محمد بن أحمد الكلبي، القوانين الفقهية، مكة المكرمة، ص ١٩٤، جعيط، محمد العزير، الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية، مطبعة الإرادة، بتونس، الطبعة الثانية، ص ٨١، الشربيني، مغني المحتاج، (٤/٦١٤)، ابن مفلح، أبواسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي ببيروت، ١٤٠٠هـ، (٣/٤٨٨).

(١) ابن فرحون، أبوالوفاء إبراهيم بن محمد، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م، (١/١٧٢).

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموعة الفتاوى، دار الوفاء بالمنصورة، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، (٣٥/٢٢٠).

(٣) الشوكاني، الدراري المضية، (١/٢٠٠).

(٤) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ٢٦٦-٢٧٤.

(٥) وأصل ذلك ما جاء في الحديث الصحيح، عن عامر بن سعد أن سعدا ركب إلى قصره بالعقيق، فوجد عبدا يقطع شجرا أو يخبطه فسلبه، فلما رجع سعد جاءه أهل العبد، فكلّموه أن يرد على غلامهم أو عليهم ما أخذ من غلامهم، فقال: معاذ الله أن أرد شيئا نفلني رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبى أن يرد عليهم. والحديث بهذا اللفظ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالبركة وبيان تحريمها وتحريم صيدها وشجرها وبيان حدود حرمها (٢/٩٩٢)، وفي رواية عند غير مسلم: عن سليمان بن أبي عبد الله قال: رأيت سعد بن أبي وقاص أخذ رجلا يصيد في حرم المدينة الذي حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسلبه ثيابه، فجاء مواليه،

- ٢- أمره صلى الله عليه وسلم بكسر دنان الخمر وشق ظروفها^(١).
- ٣- أمره صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمرو أن يحرق الثوبين المعصفرين^(٢).
- ٤- أمره صلى الله عليه وسلم يوم خيبر بكسر القدور التي طبخ فيها لحم الحمر الإنسانية^(٣).
- ٥- تحريق متاع الغال^(٤).

فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم هذا الحرم. وقال: "من رأيتموه يصيد فيه شيئا فله سلبه". فلا أورد عليكم طعمة أطعمنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولكن إن شئتم أعطيتمكم ثمنه. أخرجهما أحمد في مسنده (١٧٠/٨). وأخرجهما أبو داود في سننه. كتاب المناسك. باب في تحريم المدينة (٢١٧/٢).

(١) وأصل ذلك ما جاء في الحديث عن أبي طلحة أنه قال: يا نبي الله إني اشتريت خمرا لأيتام في حجري. قال: "أهرق الخمر. واكسر الدنان". رواه الترمذي في سننه. كتاب البيوع عن رسول الله. باب ما جاء في بيع الخمر والنهي عن ذلك (٥٨٨/٣). ورواه الطبراني في معجمه الكبير (٩٩/٥). والحديث صحيح. صححه الشوكاني. انظر: الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار. دار الكتب العلمية ببيروت. (٥/٣٣٠). وفي حديث آخر عن عبد الله بن عمر قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المرصد فخرجت معه. فكنت عن يمينه. وأقبل أبو بكر فتأخرت له فكان عن يمينه. وكنت عن يساره. ثم أقبل عمر فتنحيت له. فكان عن يساره. فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم المرصد. فإذا بأزقاق على المرصد فيها خمر. قال ابن عمر: فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة. قال: وما عرفت المدينة إلا يومئذ. فأمر بالزقاق فشققت. رواه أحمد في مسنده (٧١/٢). وقد ضعف الألباني هذه الرواية. انظر: الألباني، محمد ناصر الدين. إرواء الغليل في تحريج أحاديث منار السبيل. المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ. (٥/٣٦٥).

(٢) وأصل الحديث: عن عبد الله بن عمرو قال: رأى النبي صلى الله عليه وسلم عليّ ثوبين معصفرين. فقال: أمك أمرتك بهذا؟ قلت: أغلسهما. قال: بل احرقهما. والحديث صحيح. أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب اللباس والزينة. باب النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر (١٦٤٧/٣).

(٣) وأصل الحديث: عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى نيرانا توقد يوم خيبر. فقال: على ما توقد هذه النيران. قالوا: على الحمر الإنسانية. قال: اكسروها. وأهرقوها. قالوا: ألا نهريقها ونغسلها. قال: اغسلوا. والحديث صحيح. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب المظالم والغصب. باب هل تكسر الدنان التي فيها الخمر أو تحرق الزقاق (٨٧٦/٢). وأخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الصيد والذبايح. باب تحريم أكل اللحوم الإنسانية (١٥٤٠/٣).

(٤) سبق ذكر الحديث وتخرجه.

٦- إضعاف الغرم على سارق ما لا قطع فيه من الثمر والكثرة^(١).

٧- أخذَه صلى الله عليه وسلم شطر مال مانع الزكاة عزمة من عزمات الرب تبارك وتعالى^(٢).

٨- تحريق عمر رضي الله عنه المكان الذي يباع فيه الخمر^(٣).

وهناك أمثلة أخرى ذكرها ابن القيم - رحمه الله - وللاستزادة يمكن الرجوع إلى كتابه الطرق الحكمية^(٤).

(١) الكثر: بفتحين جمار النخل، وهو شحمه الذي في وسط النخلة، وهو شيء أبيض وسط النخل يؤكل. انظر: المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية بيروت (٩/٥)، وأصل ذلك حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الثمر في أكمامها، قال: يضرب ضربات ويضعف عليه الغرم. والحديث رواه الدارقطني في سننه (١٩٤/٣)، وأخرجه الحاكم في مستدركه (٤/٢٢٢)، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب جماع أبواب زكاة الثمار، باب من قال المعدن ركاز فيه الخمس (٤/١٥٣)، وأخرجه النسائي في سننه، كتاب، باب الثمر يسرق بعد أن يؤويه الجرين (٤/٣٤٤). والحديث حسن، حسنه ابن القيم، انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، حاشية ابن القيم، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٥ م. (٧/٢٠٢).

(٢) أصل ذلك ما جاء عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: سمعت نبي الله صلى الله عليه وسلم يقول: "في كل إبل سائمة في كل أربعين ابنة لبون، لا تفرق إبل عن حسابها، من أعطاها مؤتجرا فله أجرها، ومن منعها فانا أخذوها منه وشطر إبله، عزمة من عزمات ربنا عز وجل، لا يحل لآل محمد منها شيء". أخرجه أحمد في مسنده (٥/٢)، وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة السائمة (٢/١٠١)، وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الزكاة، باب جماع أبواب صدقات المواشي (٤/١٨)، وأخرجه النسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب عقوبة مانع الزكاة (٢/٨)، وأخرجه الحاكم في مستدركه (١/٥٤٤). والحديث صحيح، صححه ابن حجر، انظر: ابن حجر، فتح الباري (١٣/٣٥٥).

(٣) وأصل ذلك ما روي عن سعد بن إبراهيم عن أبيه أن عمر بن الخطاب حرق بيت رويشد الثقفي وكان حانوتا للشراب، وكان عمر قد ناهاه، فلقد رأيت يلهب كأنه جمرة. أخرها ابن سعد، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى (٥/٥٦)، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٦/٧٧).

(٤) الطرق الحكمية ص ٢٦٦-٢٧٤.

وينبغي الإشارة إلى أن التعزير بالعقوبة المالية عند من قال بجوازه له شروطه وضوابطه التي لا بد من الالتزام بها، وهي: ١. أن يكون التعزير بالمال راجعا إلى نظر الإمام أو نائبه، ولا يوكل إلى الأفراد لأن ذلك يؤدي إلى أكل أموال بعضهم بالباطل. ٢. أن يكون التعزير بالمال على جنابة لم يرد فيها حد شرعي أو كفارة، أما ما ورد فيه حد شرعي أو كفارة فلا يجوز استبدلها أو الزيادة عليهما أو نقصانها. ٣. أن

– الفرع الثاني: رأي العلماء في التعزير بالعقوبة المالية.

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

الأول: ذهب جمهور الفقهاء من حنفية^(١) ومالكية^(٢) وشافعية^(٣) وحنابلة^(٤) إلى عدم جواز التعزير بالعقوبة المالية.

الثاني: جواز التعزير بالعقوبة المالية، وذهب إليه أبو يوسف من الحنفية^(٥)، والمالكية في قول^(٦)، والشافعية في قول^(٧)، وابن تيمية من الحنابلة^(٨).

المطلب السادس: إتلاف وإحراق الكتب المضلة.

– الفرع الأول: رأي ابن القيم في إتلاف وإحراق الكتب المضلة.

ذهب ابن القيم – رحمه الله – إلى أنّ من أحرق الكتب المضلة أو أطفأها لا ضمان عليه، واعتبر أنّ مثل هذه الكتب ضارة مضرة للأمة، حيث يقول: "وكل هذه الكتب

يكون التعزير بالمال متناسباً مع الجناية ومرتكبها، لتتحقق العدالة. ٤. أن تورّد أموال التعزير بالمال إلى بيت مال المسلمين، فلا يجوز للحاكم أخذها أو صرفها في مصالحه الشخصية. ٥. أن لا تطال العقوبة بالمال الحاجات الأساسية والضرورية للإنسان، كالمسكن والمأكل والمشرب. لمزيد من الاستزادة في الموضوع انظر: الخاشب، محمد أحمد يحيى. أحكام التعزير بالمال في الشريعة الإسلامية مقارنة بالقانون اليمني. رسالة ماجستير غير منشورة في الفقه في كلية الشريعة في جامعة الإيمان في اليمن ٢٠١٠م.

(١) ابن نجيم، البحر الرائق (٤٤/٥)، ابن عابدين، رد المحتار (٦١/٤)

(٢) الدسوقي، حاشية الدسوقي (٣٥٥/٤)، الصاوي، أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، تحقيق محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٥م، (٢٦٨/٤).

(٣) الشافعي، الأم (٢٥١/٤)، الشيراملي، أبوالضياء نور الدين علي بن علي، حاشية الشيراملي على نهاية المحتاج، مطبوع مع نهاية المحتاج للرملي، دار الفكر بيروت، الطبعة الأخيرة ١٩٨٤م، (٢٢/٨).

الجمل، سليمان بن منصور، حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب، دار الفكر بيروت، (١٦٤/٥).

(٤) ابن قدامة، المغني (٣٢٤/١٠)، البهوتي، كشاف القناع (١٢٤/٦)

(٥) ابن نجيم، البحر الرائق (٤٤/٥)، ابن الهمام، شرح فتح القدير (٣٤٥/٥)

(٦) ابن فرحون، تبصرة الحكام (٢١٩/٢ – ٢٢٠).

(٧) الشيراملي، حاشية الشيراملي (٢٢/٨).

(٨) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، (تحقيق حسنين محمد مخلوف)، دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ (٥/٢٩٩د).

المتضمنة لمخالفة السنة غير مأذون بها، بل مأذون في محققها وإتلافها، وما على الأمة أضر منها، وقد حرق الصحابة جميعاً المصاحف المخالفة لمصحف عثمان لما خافوا على الأمة من الاختلاف فكيف لورأوا هذه الكتب التي أوقعت الخلاف والتفرق بين الأمة^(١).
ويقول في موضع آخر: "والمقصود أن هذه الكتب المشتلمة على الكذب والبدعة يجب إتلافها وإعدامها وهي أولى بذلك من إتلاف آلات اللهو والمعازف وإتلاف آنية الخمر، فإن ضررها أعظم من ضرر هذه، ولا ضمان فيها كما لا ضمان في كسر أواني الخمر وشق زقاقها"^(٢).

– الفرع الثاني: رأي العلماء في إتلاف وإحراق الكتب المضلة.

ذهب الفقهاء إلى جواز إتلاف الكتب المضلة مثل كتب التوراة والإنجيل المحرفة، وكتب الكفر والسحر والشعوذة^(٣). يقول النووي: "قال أصحابنا ولا يجوز بيع كتب الكفر لأنه ليس فيها منفعة مباحة بل يجب إتلافها وقد ذكر المصنف المسألة في أواخر كتاب السير وهكذا كتب التنجيم والشعوذة والفلسفة وغيرها من العلوم الباطلة المحرمة فبيعها باطل لأنه ليس فيها منفعة مباحة"^(٤).

ويرى الباحث أن المسألة بحاجة إلى بعض التفصيل وبعض الضوابط، فالكتب التي اشتملت على الكفر والسحر والشعوذة، يجب إتلافها والتخلص منها، أما الكتب التي يمكن الانتفاع بها ويغلب عليها الحق، وإن اشتملت على بعض المخالفات، فلا يجوز إتلافها، بل الانتفاع بها أولى. فلم يثبت عن أهل السنة إتلاف مثل تلك الكتب، جاء في كتاب الدرر السنية ضمن رسالة عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: "ثم إننا نستعين على فهم كتاب الله، بالتفاسير المتداولة المعتمدة، ومن أجلها لدينا؛ تفسير ابن جرير، ومختصره لابن كثير الشافعي، وكذا البغوي، والبيضاوي، والخازن، والحداد، والجلالين،

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ٢٧٥.

(٢) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ٢٧٧.

(٣) النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، دار الفكر ببيروت، (٢٥٣/٩)، المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ (١٨١/٦).

(٤) النووي، المجموع (٢٥٣/٩).

وغيرهم. وعلى فهم الحديث، بشروح الأئمة المبرزين: كالعسقلاني، والقسطلاني، على البخاري، والنووي على مسلم، والمنائي على الجامع الصغير. ونحرص على كتب الحديث، خصوصاً: الأمهات الست، وشروحها، وعتني بسائر الكتب، في سائر الفنون، أصولاً، وفروعاً، وقواعد، وسيراً، ونحوها، وصرفاً، وجميع علوم الأمة. ولا نأمر بإتلاف شيء من المؤلفات أصلاً، إلا ما اشتمل على ما يوقع الناس في الشرك، كروض الرياحين، أو يحصل بسببه خلل في العقائد، كعلم المنطق، فإنه قد حرّمه جمع من العلماء، على أن لا نفحص عن مثل ذلك، وكالدلائل، إلا إن تظاهر به صاحبه معانداً، أتلّف عليه، وما اتفق لبعض البدو، في إتلاف بعض كتب أهل الطائف، إنما صدر منه لجهله^(١).

المطلب السابع: حبس المتهم.

– الفرع الأول: رأي ابن القيم في حبس المتهم.

يرى ابن القيم – رحمه الله – أنّ الدعاوى تنقسم إلى قسمين^(٢):

- القسم الأول: دعوى التهمة؛ وهي التي يدعى فيها على شخص بفعل محرم يوجب عقوبة، كالقتل أو قطع الطريق أو السرقة.
- القسم الثاني: دعوى غير التهمة؛ كأن يدعى عقداً من بيع أو قرض أو رهن أو ضمان وغير ذلك.

وجعل لكل قسم منهما حكمه في جواز حبس المتهم أو عدمه، وساق رأي شيخه ابن تيمية – رحمه الله – في هذا الشأن، وذهب إلى مايلي^(٣):

– أمّا دعوى غير التهمة فلا يجوز أن يحبس فيها المتهم لمجرد التهمة والشك، ولا يحكم فيه إلا بإقامة البينة من المدعي أو يمين المدعى عليه إن عجز المدعي عن البينة. لكنّه توسع كما قلنا سابقاً في نوع البينة التي يمكن أن يثبت فيها المدعي دعواه ولم

(١) قاسم، عبد الرحمن بن محمد، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، دون دار نشر، الطبعة السادسة ١٤١٧هـ، (٢٢٨/١).

(٢) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ٩٣-١٠٠.

(٣) ابن القيم، الطرق الحكمية ص ٩٣-١٠٦.

يحصرها بالشهادة. يقول ابن القيم: " وهذا القسم لا أعلم فيه نزاعاً أن القول فيه قول المدعى عليه مع يمينه إذا لم يأت المدعى بحجة شرعية وهي البينة"^(١).

– أمّا في دعاوى التهمة فقد قسم المتهم – المدعى عليه – إلى ثلاثة أقسام^(٢):

١– أن يكون المتهم بريئاً ليس من أهل التهمة؛ وحينئذ لا يجوز عقوبته بالحبس أو الضرب بالاتفاق، وذهب إلى أن المتهم له – أي المدعى – يعاقب على اتهامه في أصح الأقوال صيانة لتسلط أهل الشر والعدوان على أعراض الناس.

٢– أن يكون المتهم مجهول الحال، لا يعرف ببر ولا فجور؛ وهذا المتهم يُحبس حتى ينكشف حاله، ويعرف بره من فجوره.

٣– أن يكون المتهم معروفاً بالفجور كالسرقة والقتل وقطع الطريق وغيرها؛ فإن حبسه يكون أولى من حبس مجهول الحال.

بل ذهب – رحمه الله – إلى أبعد من ذلك فأجاز ضرب هذا القسم الثالث من المتهمين^(٣).

– الفرع الثاني: رأي العلماء في حبس المتهم.

ذهب جمهور الفقهاء إلى ما ذهب إليه ابن القيم في مسألة حبس المتهم، فذهبوا إلى عدم جواز حبس المتهم البريء، كما أنهم ذهبوا إلى جواز حبس المتهم مجهول الحال حتى ينكشف حاله. كذلك الأمر في المتهم المعروف بالفجور^(٤).

وذهب ابن حزم الظاهري إلى عدم جواز حبس المتهم حتى تثبت إدانته^(٥).

(١) ابن القيم. الطرق الحكمية ص ٩٦.

(٢) ابن القيم. الطرق الحكمية ص ١٠١ وما بعدها.

(٣) ابن القيم. الطرق الحكمية ص ١٠٤.

(٤) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي ببيروت ١٩٨٢م، (٥٣/٧)، ابن نجيم، البحر الرائق (٢٣٤/٦)، الدسوقي، حاشية الدسوقي (٢٤٥/٤)، ابن فرحون، تبصرة الحكام (٢٣٦/٢-٢٣٧)، الماوردي، الحاوي الكبير (٣٣٤/٦)، المرادوي، الإنصاف (١٦٤/١١)، البهوتي، كشاف القناع (٣٢٧/٦).

(٥) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، (تحقيق عبدالغفار البنداري)، دار الفكر ببيروت، (٢٤/١٢-٢٥).

المطلب الثامن: طلاق الثلاث بلفظ واحد.

- الفرع الأول: رأي ابن القيم في طلاق الثلاث بلفظ واحد.

يرى - رحمه الله - أنّ من طلق زوجته ثلاث طلاقات بلفظ واحد فإنّ ذلك يعتبر طلاقاً واحدة وليس ثلاث طلاقات كما فعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، واستدل على ذلك بأدلة كثيرة من السنة النبوية وفعل النبي - صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن. لكن وجه ذكر هذه المسألة في هذا المطلب هو تبرير ابن القيم فعل عمر - رضي الله عنه -، وكيف أنّ ابن القيم اعتبر فعله من باب السياسة التعزيرية وأنّ للحاكم أن يوقع مثل هذه العقوبات إذا شاهد من الناس تهاوناً فيها. حيث يقول في كتابه إغاثة اللهفان: "الناس هنا طائفتان: طائفة اعتذرت عن هذه الأحاديث لأجل عمر ومن وافقه، وطائفة اعتذرت عن عمر رضي الله عنه ولم ترد الأحاديث، فقالوا: الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك؛ فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهد يخالف ما وضع عليه، والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإنّ الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة..... وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً، ومن ذلك أنّه رضي الله عنه لما رأى الناس قد أكثروا من الطلاق الثلاث ورأى أنهم لا ينتهون عنه إلاّ بعقوبة فرأى إلزامهم بها عقوبة لهم ليكفوا عنها، وذلك إمّا من التعزير العارض يفعل عند الحاجة، كما كان يضرب في الخمر ثمانين، ويحلق فيها الرأس، وينفي عن الوطن، وكما منع النبي الثلاثة الذين خلفوا عنه عن الاجتماع بنسائهم، فهذا له وجه، وإمّا ظناً أنّ جعل الثلاث واحدة كان مشروعاً بشرط وقد زال، كما ذهب إلى ذلك في متعة الحج، إمّا مطلقاً وإمّا متعة الفسخ، فهذا وجه آخر، وإمّا لقيام مانع قام في زمنه منع من جعل الثلاث واحدة، كما قام عنده مانع من بيع أمهات الأولاد ومانع من أخذ الجزية من نصارى

بني تغلب وغير ذلك فهذا وجه ثالث، فإن الحكم ينتفي لانتفاء شروطه أو لوجود مانعه، والإلزام بالفرقة فسحاً أو طلاقاً لمن لم يقر بالواجب مما يسوغ فيه الاجتهاد^(١).
 فابن القيم يرى أنّ هذه الأحكام تعتبر من باب التعزيرات التي فيها مجال للاجتهاد، وليس فيها مخالفة للشريعة، بل إنّ المصلحة اقتضت مثل هذا الأمر تأديباً للناس لما كثر استعمالهم لمثل هذا الأمر، فلم يجد حينئذ رضي الله عنه إلا أن يوقع عليهم هذه العقوبة ليردعهم عن أفعالهم.

– الفرع الثاني: رأي العلماء في طلاق الثلاث بلفظ واحد.

ذهب جمهور العلماء من حنفية^(٢)، ومالكية^(٣)، وشافعية^(٤)، وحنابلة^(٥) إلى أن طلاق الثلاث بلفظ واحد يقع به ثلاث طلاقات، وليس طلاقة واحدة، واستدلوا على قولهم بعدة أدلة من السنة النبوية وفعل الصحابة.

وذهب ابن تيمية^(٦) والشوكاني^(٧) إلى أنه لا يقع بالطلاق الثلاث بلفظ واحد إلا طلاقة

* * *

-
- (١) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان. تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٥م، (١/٢٢٠-٢٢٦) باختصار.
 (٢) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين (٢/٢٢٣)، السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار الفكر ببيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠م، (٦/٥-٦).
 (٣) الحطاب، مواهب الجليل (٥/٣٠١)، الدسوقي، حاشية الدسوقي (٢/٢٨٢).
 (٤) الماوردي، الحاوي الكبير (١٠/١٢٠)، الشريني، مغني المحتاج (٣/٣١١).
 (٥) ابن قدامة، المغني (٨/٢٤١)، البيهوتي، كشاف القناع (٥/٢٤٠).
 (٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٣/١٢-١٣).
 (٧) الشوكاني، نيل الأوطار (٦/٢٣٠-٢٣١).

- بعد هذا العرض لمفردات هذا البحث توصل الباحث إلى النتائج التالية:
١- أن مفهوم السياسة الشرعية عند ابن القيم - رحمه الله - "هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات.

٢- أن ابن القيم يذهب مذهباً وسطاً في فهم السياسة الشرعية، فلا يقف جامداً أمام النصوص الشرعية بحيث يتقيد بظاهريتها، ولا يفرض في تقديم المصالح بحيث تعطل النصوص الشرعية، وإنما يرى العمل بالمصلحة فيما لا يتعارض مع شرع الله - سبحانه وتعالى -.

٣- يرى رحمه الله أن تغير الفتوى بحسب الزمان والمكان، وأثر العرف في إصدار الأحكام الشرعية هو عين تطبيق السياسة الشرعية.

٤- ذكر رحمه الله أدلة كثيرة على الأخذ بالسياسة الشرعية، كما كان له رحمه الله فتاوى عديدة في بطون كتبه تدل على عمله بالسياسة الشرعية، وأحياناً يسوغ فتوى غيره من العلماء تحت مبدأ السياسة الشرعية.

وختاماً أسأل الله أن أكون قد وفقت في كتابة هذا البحث عرضاً وإثراءً وتوضيحاً، وأسأل الله أن يجعله في ميزان حسناتنا يوم القيامة إنه سبحانه وتعالى سميع مجيب الدعاء، وآخردعواتنا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

المراجع والمصادر:

١. أحمد، أبو عبد الله بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة بمصر.
٢. الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.
٣. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، دار الفكر، بيروت.
٤. الألويسي، أبو البركات، عمان بن محمود بن عبد الله، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٨١م.
٥. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير ببيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٧م.
٦. ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، (تحقيق ياسر بن إبراهيم)، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية ٢٠٠٣م.
٧. اليهودي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، (تحقيق هلال مصيلحي)، دار الفكر ببيروت ١٤٠٢هـ.
٨. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز بمكة المكرمة ١٩٩٤م.
٩. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
١٠. التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب، مشكاة المصابيح، (تحقيق محمد ناصر الدين الألباني)، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م.
١١. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي ببيروت.
١٢. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، (تحقيق حسنين محمد مخلوف)، دار المعرفة ببيروت، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ.
١٣. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموعة الفتاوى، دار الوفاء بالمنصورة، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
١٤. ابن جزى، محمد بن أحمد الكلبي، القوانين الفقهية، مكة المكرمة.

١٥. جعيط، محمد العزيز، الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية، مطبعة الإرادة بتونس، الطبعة الثانية.
١٦. الجمل، سليمان بن منصور، حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب، دار الفكر ببيروت.
١٧. الحاكم، أبو عبدالله لمحمد بن عبدالله، المستدرک على الصحيحين، (تحقيق مصطفى عبدالقادر)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠.
١٨. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (تحقيق علي البجاوي)، دار الجيل ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
١٩. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار الفكر ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.
٢٠. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ومحب الدين الخطيب)، دار المعرفة ببيروت ١٣٧٩هـ.
٢١. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، (تحقيق عبدالغفار البنداري)، دار الفكر ببيروت.
٢٢. الخطّاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، (تحقيق زكريا عميرات)، عالم الكتب ببيروت ٢٠٠٣م.
٢٣. الخاشب، محمد أحمد يحيى، أحكام التعزير بالمال في الشريعة الإسلامية مقارنة بالقانون اليمني، رسالة ماجستير غير منشورة في الفقه في كلية الشريعة في جامعة الإيمان في اليمن ٢٠١٠م.
٢٤. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي ببيروت، ١٩٧٠م.
٢٥. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق عبدالله هاشم يمان، دار المعرفة ببيروت، ١٩٦٦م.
٢٦. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر ببيروت.
٢٧. الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (تحقيق محمد عليش)، دار الفكر ببيروت.
٢٨. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٩. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (تحقيق علي معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣٠. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
٣١. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية ببيروت.
٣٢. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٨م.
٣٣. السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار الفكر ببيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.
٣٤. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة ببيروت، ١٣٩٣هـ.
٣٥. الشبراملسي، أبو الضياء نور الدين علي بن علي، حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، مطبوع مع نهاية المحتاج للرملي، دار الفكر ببيروت، الطبعة الأخيرة ١٩٨٤م.
٣٦. الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر ببيروت.
٣٧. الشوكاني، محمد بن علي، الدراري المضية شرح الدرر البهية، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧م.
٣٨. الشوكاني، محمد بن علي، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، (تحقيق محمود إبراهيم زايد)، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٣٩. الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، دار الكتب العلمية ببيروت.
٤٠. الصاوي، أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، (تحقيق محمد عبدالسلام شاهين)، دار الكتب العلمية ببيروت ١٩٩٥م.
٤١. الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، (تحقيق محمد عبد العزيز)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة ١٣٧٩هـ.
٤٢. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد، مكتبة العلوم والحكم بالموصل، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
٤٣. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م.

٤٤. عبد الرزاق، أبو بكر بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
٤٥. العبدري، محمد بن يوسف بن أبي القاسم، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ.
٤٦. العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، (تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان)، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م.
٤٧. ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية بيروت.
٤٨. ابن فرحون، أبو الوفاء إبراهيم بن محمد، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.
٤٩. قاسم، عبد الرحمن بن محمد، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، دون دار نشر، الطبعة السادسة ١٤١٧هـ.
٥٠. ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي بيروت.
٥١. ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر بيروت ١٤٠٥هـ.
٥٢. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، (تحقيق محمد حجي)، دار الغرب بيروت ١٩٩٤م.
٥٣. ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت ١٩٧٣م.
٥٤. ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٥م.
٥٥. ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، بدائع الفوائد، (تحقيق هشام عبد الحميد عطا)، مكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
٥٦. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، حاشية ابن القيم، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.
٥٧. ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت.

٥٨. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي ببيروت ١٩٨٢م.
٥٩. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.
٦٠. المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية ببيروت.
٦١. المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
٦٢. المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الهداية شرح بداية المبتدي، المكتب الإسلامي ببيروت.
٦٣. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ببيروت.
٦٤. ابن مفلح، أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي ببيروت، ١٤٠٠هـ.
٦٥. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر ببيروت، الطبعة الأولى.
٦٦. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة ببيروت.
٦٧. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ.
٦٨. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٥هـ.
٦٩. النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، دار الفكر ببيروت.
٧٠. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، دار الفكر ببيروت.

* * *

التعليل بالعدم وأثره في المسائل الأصولية والفروع الفقهية

د. عبد السلام بن إبراهيم بن محمد الحصين
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

التعليل بالعدم وأثره في المسائل الأصولية والفروع الفقهية

د. عبد السلام بن إبراهيم بن محمد الحصين.

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

إن العلة في باب القياس من أهم أركانها، ومسائلها من أدق مسائله، وأكثرها أثراً في عدد من المسائل الأصولية، والفروع الفقهية، ومن أوصافها التي جرى حول صحتها خلاف طويل النفي أو العدم، فقد اختلف الأصوليون في صحة التعليل بالنفي أو بالعدم، سواء كان وصفاً، أو اسماً، أو حكماً، وكان لهذا الخلاف أثر في عدد من المسائل الأصولية، والفروع الفقهية.

إلا أن التعليل بالنفي أو العدم له صور كثيرة، بعضها محل اتفاق، وبعضها محل خلاف، فتتبع في هذا البحث صور التعليل بالعدم، وبينت محل النزاع من بين محال الوفاق فيها، ثم ذكرت أقوال العلماء في صحة التعليل بالعدم، وأدلتهم، وما دار حولها من نقاش طويل، حتى خلصت إلى بيان الراجح من بين تلك الأقوال.

وبعد ذلك بينت سبب الخلاف في هذه المسألة، وأنه مرتبط بمجموعة من الأسباب، ثم ذكرت حقيقة الخلاف، وهل هو لفظي أو معنوي.

ثم بعد ذلك بينت تشعب هذه المسألة بين عدد من المسائل الأصولية، وتأثيرها بها، وأثرها في الفروع الفقهية بين الحنفية والجمهور.

100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، أما بعد:

فإن المتأمل في باب القياس يرى شدة الحاجة إلى بحث كثير من مسائله، وتحريير القول فيها، وبيان أثرها في الفقه، وتخليص المقصود منها من بين النقاش والجدل الطويل حولها، كما يظهر له أثر كثرة المصطلحات وتعدد معانيها في صعوبة فهم بعض مسائله، ومعرفة حقيقة الخلاف، وفي هذا يقول الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في مسألة الاحتراز عما تنتقض به العلة^(١): "منشأ تخبط الناس في هذه المسألة، وسبب غموضها أنهم تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة، قبل معرفة حد العلة، وأن العلة الشرعية تسمى علة بأي اعتبار، وقد أطلق الناس اسم العلة باعتبارات مختلفة، ولم يشعروا بها، ثم تنازعا في تسمية مثل هذا علة، وفي تسمية مجرد السبب علة دون المحل والشرط".

ولقد استوقفني أثناء شرح باب القياس مسألة التعليل بالعدم، والنقاش الطويل الذي دار حولها، وتشعبها بين عدد من المسائل، حتى قال ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)^(٢): "والمسألة متعلقة بشعب كثيرة، وتحقيقها حسن"، فأردت أن أحرر القول فيها، لأصل إلى الغاية المقصودة منها، وأظهر محل النزاع فيها، وحقيقة الخلاف حولها، ولم أجد في الحقيقة من توسع في بحثها، وجمع أطرافها، وبين صورها، وحرر محل النزاع فيها، وأظهر حقيقة الخلاف حولها^(٣).

ولأجل ما سبق استعنت بالله تعالى في بحثها، وأسमित البحث: التعليل بالعدم، وأثره في المسائل الأصولية والفروع الفقهية.

(١) المستصفى (٣٦١/٢).

(٢) المسودة (٧٨٥/٢).

(٣) بعد الانتهاء من كتابة هذا البحث وقفت على بحث في مجلة الحكمة العدد ٤١ بعنوان: التعليل بالوصف العدمي، د. غازي بن مرشد بن خلف العتيبي.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق المسائل التالية:

- ١- معرفة صور التعليل بالعدم.
- ٢- معرفة العدم الذي وقع الخلاف في التعليل به.
- ٣- بيان محل الخلاف في هذه المسألة، وهل هو حقيقي أو لفظي.
- ٤- أثر هذه المسألة وعلاقتها بمسائل أصولية أخرى.
- ٥- أثرها في الفروع الفقهية.

الدراسات السابقة:

لم أقف أثناء البحث على دراسة مستقلة عن هذه المسألة، ولكن جرى بحث هذه المسألة بشيء من التوسع في بعض كتابات المعاصرين عن العلة، والقياس، والذي وقفت عليه من ذلك:

١- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، للدكتور عبد الحكيم السعدي، بحث هذه المسألة ضمن شروط العلة، وهو الشرط الثاني عشر: أن لا يكون الوصف المعلل به عدماً في الحكم الثبوتي، أو وصفاً إضافياً، وبحث هذا الشرط في ثلاثة مطالب: المطلب الأول: التعليل بالعدم، وتحرير محل النزاع فيه، المطلب الثاني: اشتراط وجود المقتضي عند التعليل بالمانع، المطلب الثالث: التعليل بالنسب والإضافات، ويلاحظ عليه في المطلب الأول أنه لم يستقص في بيان صور التعليل بالعدم، ولم يذكر جميع المحال التي وقع الاتفاق عليها، ولم يستوف ذكر الأدلة والمناقشات كلها، ولم يبين أثر المسألة في أصول الفقه، ولا في الفروع الفقهية، ولم يبين سبب الخلاف، ولا حقيقته، وأما المطلب الثاني فلا علاقة له بالمسألة، لأنه من تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، إذ التعليل بالمانع هو تعليل بأمر وجودي، كقولنا: لا يصح بيع السمك في الماء، لأنه مجهول، فالجهل مانع من صحة البيع، وهو تعليل بأمر وجودي، ومسألتنا في التعليل بالوصف العدمي لا الوجودي.

٢- تحرير محل النزاع في المسائل الخلافية المتعلقة بالقياس جمعاً ودراسة، رسالة دكتوراه من قسم أصول الفقه بجامعة الإمام، لم تنشر، إعداد الطالب: تراوري مامادو، وقد تحدث عن هذه المسألة عند كلامه على شروط العلة، ومع أنه قد بذل جهد

طبياً في جمع الأقوال. وتحرير محل النزاع، إلا أنه لم يستوعب كل ما قيل فيها من الاستدلال والمناقشة. وصور التعليل بالعدم، وتحرير محل النزاع، وأثرها في المسائل الأصولية والفروع الفقهية.

٣- النفي والإثبات عند الأصوليين، لمحمد سالم ولد محمد أحمد. وقد بحث مسألة التعليل بالعدم ضمن كلامه على النفي في القياس، وبحثه لها جيد، ولكنه لم يحزر محل النزاع، ولم يستوف صور التعليل بالعدم، ولا سبب الخلاف وحقيقته، كما أنه ذكر قولاً ثالثاً هو خارج عن النزاع، وفي بيان أثر الخلاف في الفروع الفقهية اعتمد على كتاب مفتاح الوصول لابن التلمساني (ت ٧٧١هـ)، ولم يبين صحة بناء هذه الفروع على التعليل بالعدم من كتب الفقهاء.

خطة البحث:

سرت في بحث هذه المسألة على خطة مشتملة على مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وفيها بيان سبب اختيار موضوع البحث، وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

المبحث الأول: تعريف التعليل والعدم والنفي، وصور التعليل بالعدم.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التعليل والعدم والنفي.

المطلب الثاني: صور التعليل بالعدم.

المبحث الثاني: خلاف الأصوليين في التعليل بالعدم، وسبب الخلاف، وحقيقته.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع.

المطلب الثاني: أقوال الأصوليين في التعليل بالعدم.

المطلب الثالث: الأدلة، والمناقشات، والترجيح.

المطلب الرابع: سبب الخلاف وحقيقته.

المبحث الثالث: أثر التعليل بالعدم في المسائل الأصولية.

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: حكم التعليل بالأوصاف الإضافية.

المطلب الثاني: اشتراط العكس لصحة العلة.

المطلب الثالث: الترجيح بالعدم.

المطلب الرابع: إضافة الحكم العدمي إلى عدم المقتضي أولى من إضافته إلى وجود

المانع.

المطلب الخامس: الاستدلال بالعدم.

المطلب السادس: استنباط العلة بمسلك الدوران.

المطلب السابع: قياس العكس.

المطلب الثامن: التعليل بالأوصاف التقديرية.

المبحث الرابع: أثر التعليل بالعدم في الفروع الفقهية.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موت ما يعيش في الماء في غير الماء هل يفسده؟

المطلب الثاني: قلب الرداء بعد دعاء الاستسقاء.

المطلب الثالث: عدم وجوب الخمس في العنبر.

المطلب الرابع: بيع الأرض التي فيها نبات.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

منهج البحث:

١- جمع الأقوال من مصادرها المعتبرة من كتب الأصوليين المتقدمة.

٢- توثيق النقول في الهامش، فإذا كان النقل بالنص وضعت العلامة المرجعية

في أول النقل، وذكرت المصدر مباشرة بدون كلمة انظر، وإن كان بالمعنى وضعت

العلامة في آخر النقل، مع ذكر كلمة "انظر" قبل ذكر المرجع.

٣- رتب ذكر المصادر الأصولية في الهامش عند توثيق المعلومة بحسب

الأقدمية في الوفاة، دون الترتيب المذهبي.

٤- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وذكر أرقام آياتها.

٥- تخريج الأحاديث من مصادرها المعتمدة، فإن كان في الصحيحين اكتفيت بعزوه إليهما عن الحكم عليه، وإن كان في غيرهما ذكرت من صححه من أهل الحديث.

والله أسأل أن ينفعني به ومن قرأه، وأن يجعله خالصاً لوجهه، موافقاً لسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم.

* * *

المبحث الأول: تعريف التعليل والعدم والنفي، وصور التعليل بالعدم.

المطلب الأول: تعريف التعليل والعدم والنفي.

هذه المسألة عبر بعض الأصوليين عنها بالتعليل بالعدم^(١)، وبعضهم بالتعليل بالنفي^(٢)، وبعضهم جمع بينهما^(٣)، ولهذا كان لا بد من تعريف التعليل، والعدم والنفي، وذكر الفرق بينهما، قبل الدخول في صورة المسألة.

تعريف التعليل:

التعليل مصدر علل، لأن فعَلَ المضاعف مصدره تفعيل^(٤).

وأصله العين واللام المضعفة، ويأتي على معاني كثيرة، منها: تكرار الشيء، تقول: علَّ، يعِلُّ، ويعِلُّ: إذا شرب مرة بعد أخرى، ومنها: المرض، أو ضعفٌ في الشيء، فالعلة بالكسر المرض، تقول: عل، يعِلُّ واعتل. وأعله الله، فهو مُعلٌّ وعليل^(٥).

وأما العلة في الاصطلاح فقد اختلفت في تعريفها اختلافاً كثيراً^(٦)، وليس المقصود هنا الحديث عنها خصوصاً، وإنما المقصود الحديث عن صفة من صفاتها، وهي العدمية. ولكن بسبب تعدد الاصطلاح في تعريف العلة ظهر أثر ذلك في هذه المسألة، كما سيأتي بيانه إن شاء الله في سبب الخلاف.

وأما التعليل اصطلاحاً فقليل في تعريفه: تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر.

وقيل: انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، كانتقال الذهن من النار إلى الدخان.

ويقابله الاستدلال. وهو: تقرير ثبوت الأثر لإثبات المؤثر.

وقيل: انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر.

(١) انظر: المحصول (٤٠٠/٢/٢).

(٢) انظر: أصول البزدوي المسمى كنز الوصول إلى معرفة الأصول (٢٧٠)، ميزان الأصول (٩٣١/٢).

(٣) انظر: أصول السرخسي (٢٢٨/٢).

(٤) انظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (١٢٨/٢).

(٥) انظر: مقاييس اللغة (١٢/٤ - ١٤)، القاموس المحيط (١٠٣٥).

(٦) يمكن مراجعة الكتب التالية للوقوف على هذه التعاريف، وما جرى حولها من نقاش: المحصول

(١٧٩/٢/٢)، تشنيف المسامع (٢٠٣/٣)، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول (٢١٦ -

٢٢٥)، تعليل الأحكام لشلبي (١١٢ - ١٢٦)، مباحث العلة في القياس (٧٠ - ٩٣).

وقيل فيه معنى أوسع من ذلك، وهو: تقرير الدليل لإثبات المدلول. سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، أو العكس، أو من أحد الأثرين إلى الآخر.

وقيل في تعريف التعليل أيضاً: هو إظهار عليية الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة^(١). والمقصود بالتعليل هنا جميع ذلك، فيقصد به إظهار عليية الشيء، ويقصد به تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر. كما يقصد به أيضاً تقرير ثبوت الأثر لإثبات المؤثر. تعريف العدم:

العدم لغة: مصدر عَدِمَ، عُدْمًا، وَعُدْمًا، وَعَدَمًا؛ فقدان الشيء وذهابه^(٢).

وهو ضد الوجود، وينقسم إلى قسمين:

الأول: العدم المطلق؛ وهو الذي لا يضاف إلى شيء، ويسمى عدماً محضاً، فلا يوصف بكونه قديماً ولا حادثاً، ولا شاهداً، ولا غائباً.

والثاني: العدم المقيد؛ وهو ما يضاف إلى شيء، نحو: عدم كذا^(٣).

وأما النفي لغة: فهو تعرية شيء من شيء وإبعاده منه، وحول هذا المعنى تدور استعمالاته في لغة العرب^(٤).

والعدم يقابله الوجود، والنفي يقابله الإثبات^(٥).

ويرى بعض العلماء أن العدم أعم من النفي، لأن النفي لا يكون إلا مقيداً، لأنه إبعاد شيء من شيء، وهذا لا بد فيه من تقييد، وأما العدم فقد يكون محضاً غير مقيد بشيء^(٦).

بينما يرى بعض العلماء أن لفظ النفي كلفظ العدم، فإذا قلت انتفى الشيء، فهو كقولك عدم الشيء، وإذا قلت عن الشيء أنه منفي، فهو بمعنى أنه معدوم، فهما مترادفان من هذا الوجه، لا من حيث إنهما بمعنى واحد مطلقاً^(٧).

(١) انظر: التعريفات (٥٤-٥٥)، الكليات (٢٩٤، ٤٣٩-٤٤٠).

(٢) انظر: مقاييس اللغة (٢٤٨/٤)، القاموس المحيط (١١٣٦).

(٣) انظر: الكليات (٦٥٥).

(٤) انظر: مقاييس اللغة (٤٥٦/٥)، القاموس المحيط (١٣٤٠).

(٥) انظر: الواضع لابن عقيل (١٤٧/١).

(٦) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٨٠/١)، الكليات (٦٩٤).

(٧) انظر: فتاوى السبكي (٣٣/١)، شرح المقاصد في علم الكلام (٧٩/١-٨٠).

وعلى هذا جرى استعمال كثير من الأصوليين في التعبير بهذين اللفظين عن معنى واحد، كما في هذه المسألة التي معنا.

المطلب الثاني: صور التعليل بالعدم.

إن التعليل بالعدم معناه: أن يجعل المعنى الذي يضاف الحكم إليه عدماً، سواء كان ذلك على سبيل المقايسة، بذكر الأصل والفرع والوصف الجامع والحكم، أو لا على سبيل المقايسة، وإنما تعليل مجرد، كنفي وصف أو اسم أو حكم أو شرط. وسواء كانت العلة كلها عدماً، أو كان العدم جزءاً منها.

وسياًتي التمثيل على التعليل بعلة كلها عدمية.

وأما كون العدم جزءاً منها فمثاله: تعليل تعيّن الدية المغلظة في شبه العمد بأنه: قتلٌ بفعل مقصود لا يقتل غالباً^(١).

وسواء كان الحكم الثابت بالعلة العدمية وجودياً أو عدمياً.

وهذا المعنى تفصيله بذكر الصور التي ذكرها الأصوليون عند بحث هذه المسألة، وهي:

الصورة الأولى: التعليل بالعدم المحض أو المطلق، ولم أقف على من مثل له بمثال، لكن الشوشاوي (ت ٨٩٩هـ) مثل للتعليل بالعدم بما يلي^(٢):

”لا علة تتقى في العصير؛ فبباح، كاللبن.

وقولك: لا علة تتقى في العصير؛ فلا يحرم، كاللبن.

فالمثال الأول: تعليل الحكم الثابت بالمعدوم.

والمثال الثاني: تعليل الحكم المعدوم بالمعدوم.”

فعلق محقق الكتاب على هذا المثال بقوله: ”هذا مثال للعدم المطلق“^(٣).

وإنما جعله المحقق مثالا للعدم المطلق؛ لأنه لم يصف نفي العلة إلى شيء، وإنما قال: لا علة تتقى، فلو أضافها إلى التحريم مثلاً. كما قال القرافي (ت ٦٨٤هـ)^(٤): ”عدم علة

(١) انظر: حاشية العطار على شرح المحلي (٢/٢٨٢).

(٢) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٥/٤١٨ - ٤١٩).

(٣) رفع النقاب (٥/٤١٩ حاشية رقم ٢).

(٤) شرح تنقيح الفصول (٤٠٧).

التحريم علة الإباحة في جميع موارد الشريعة؛ لأن الإسكار علة التحريم والتنجيس، فإذا عدم ثبت التطهير والإباحة، لكان ذلك عدماً مضافاً لا عدماً مطلقاً.

لكن يمكن أن يقال: إنه أضاف نفي العلة إلى الاتقاء، والمعنى: لا علة تقتضي اتقاء فعل هذا الشيء، وإذا انتفت العلة المقتضية للاتقاء ثبت حله.

الصورة الثانية: التعليل بالعدم المضاف إلى شيء، وهذا العدم المضاف يمكن أن يصدق بأمر وجودي، بمعنى أنه يمكن أن يعبر عن النفي أو العدم فيه بالوجود، كما قال المحلي (ت ٨٦٤هـ)^(١)؛

”ومن أمثلة تعليل الثبوت بالعدمي: ما يقال: يجب قتل المرتد؛ لعدم إسلامه، وإن صح أن يقال: لكفره، كما يصح أن يعبر عن عدم العقل بالجنون، لأن المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين: منفية ومثبتة، ولا مشاحة في التعبير”.

وقد لا يصدق بأمر وجودي، أي أنه عدم شيء فقط، ولو لم يستلزم وجود أمر آخر، كعدم الامتثال، فإنه قد يصدق بدون أمر وجودي، بأن لا ينصرف عنه بعد توجه له، ولا يكون منه كف النفس عن الفعل، بل ترك مطلق^(٢).

وصدقه بالأمر الوجودي كثير، حتى قال أبو الخطاب (ت ٥١٠هـ)^(٣): ”على أن كل نفي يتضمن إثباتاً، فيكون ذلك الإثبات علة في إثبات الحكم”، ويقول ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)^(٤): ”كل حكم له ضد؛ فالحل ضده الحرمة، والوجوب ضده براءة الذمة، والصحة ضدها الفساد، وكل ما نفي شيئاً أثبت ضده”.

ويرى بعض الأصوليين أن النفي الصادق بأمر وجودي تكون إضافة الحكم فيه إلى العدم لفظاً، وأما في الحقيقة فهو مضاف إلى علة وجودية، فمن علل قتل المرتد بعدم إسلامه، فإنه إنما يعلل بالكفر الذي هو ضد الإسلام؛ لأن عدم الضد يستلزم وجود الضد

(١) البدر الطالع (٢/٢٠٠).

(٢) انظر: تقرير الشربيني على حاشية البناني (٢/٣٦٨).

(٣) التمهيد (٤/٤٩).

(٤) روضة الناظر (٣/٩١٤).

الآخر. والكفر اعتقاد قائم بذات الكافر، وعلى هذا فليس من التعليل بالعدم إلا من حيث اللفظ^(١).

إلا أن صدق النفي أو العدم بالأمر الوجودي ينقسم إلى قسمين:
الأول: ما لا يصدق إلا بضد واحد، فيكون هو العلة، كعدم الإسلام والعقل، لا يصدق إلا بالكفر والجنون.

الثاني: ما يصدق بأكثر من أمر وجودي، كعدم القدرة على الوطاء مثلا، فإنها تصدق بالعنة، وبضعف البدن المانع من الوطاء، والأول يصلح علة لفسخ النكاح، والثاني لا يصلح علة عند بعض أهل العلم^(٢).

وهذه الصورة تتنوع بالنظر إلى ما يضاف العدم إليه إلى الأنواع التالية:
النوع الأول: عدم صفة، مثل أن يقال: يجوز بيع الرمان ببعضه متفاضلا، لأنه ليس بمكيل ولا موزون.

وهذا العدم قد يكون مناسباً، وقد يكون غير مناسب.
أما المناسب فذكر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) له تصويراً حسناً، فقال^(٣):
"الوصف إذا كان ضابطاً لمصلحة يلزم حصول المفسدة عند ارتفاعها، وكان^(٤) عدم ذلك الوصف ضابطاً لتلك المفسدة، فيكون ذلك العدم مناسباً للحرمة".

النوع الثاني: عدم اسم، مثل أن يقال:
يجوز شرب عصير الشعير؛ لأنه ليس بخمر.
لا يصح التيمم بالإسمنت؛ لأنه ليس بتراب.

(١) انظر: التحرير وشرحه التيسير (٤/٤).

(٢) انظر: فوائح الرحموت (٢٧٥/٢)، تقرير الشريبي على حاشية البناي (٣٦٩/٢).

(٣) الكاشف عن المحصول (٥٣٢/٦)، تشنيف المسامع (٢١٧/٣)، البحر المحيط (١٥٠/٥)، وكلام الرازي نقله من رسالة له في القياس بعنوان: النهاية البهائية في المباحث القياسية، قال طه جابر علواني في مقدمة تحقيقه للمحصول (١٨١/٥٣): "ولعله هو المعني بقول الفخر في المعالم -ص ١١٩ [١٦٥، مطبوع]-: "ولنا كتاب مفرد في مسألة القياس، فمن أراد الاستقصاء في القياس رجع إليه"، وقد أكثر شارح المحصول الأصفهاني من ذكرها والإشارة إليها.
(٤) في التشنيف: فكان.

لا يجوز الوضوء بنبذ التمر، لأنه ليس بماء ولا يقع عليه اسم الماء المطلق، كسائر الأنبذة.

النوع الثالث: عدم حكم، مثل أن يقال:

لا يجوز رهن الخمر، لأنه لا يجوز بيعه.

لا تصح هبة المجهول، لأنه لا يصح بيعه^(١).

النوع الرابع: عدم شرط، مثل أن يقال:

بيع الأبق باطل، لعدم القدرة على التسليم^(٢).

فالقدرة على التسليم شرط لصحة البيع.

يباح القصر لمن لم يكن عزم على المقام.

فالعزم على المقام شرط للزوم إتمام الصلاة وزوال أحكام السفر^(٣).

النوع الخامس: عدم الدليل، مثل أن يقال:

لا تقطع يد المختلس، لعدم الدليل على القطع^(٤).

النوع السادس: عدم المانع، مثل أن يقال:

إذا اشتد الخوف جازت الصلاة على الدواب، ويصلون فرادى، لوجود الطريق بينهم وبين الإمام، وهو يمنع صحة الاقتداء، إلا أن يكون شخص مع الإمام في دابة واحدة فيصح اقتداؤه به، لعدم المانع^(٥).

* * *

(١) انظر في هذه الأنواع الثلاثة وأمثلتها: العدة (٤/١٣٤٤-١٣٤٦)، التبصرة (٤٥٦)، اللمع (٢٢٠)، التمهيد

(٤٨/٤)، الكاشف عن المحصول (٥٣٤/٦).

(٢) انظر: تشنيف المسامع (٢١٦/٣).

(٣) انظر: البحر المحيط (١٤٩/٥).

(٤) انظر: ميزان الأصول (٩٣٢/٢).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٢٤٥/١).

المبحث الثاني: خلاف الأصوليين في التعليل بالعدم، وسبب الخلاف، وحقيقته.

المطلب الأول: تحرير محل النزاع.

أولاً: اتفقوا على عدم جواز التعليل بالعدم المطلق أو المحض^(١)، وهذا الاتفاق يظهر من حكاية بعضهم لأصل المسألة: كقول القرافي (ت ٦٨٤هـ)^(٢): "العدم الذي يقع التعليل به لا بد أن يكون عدم شيء بعينه، فهو عدم متميز، فيصح التعليل به، كما تقول: عدم علة التحريم علة الإباحة في جميع موارد الشريعة، لأن الإسكار علة التحريم والتنجيس. فإذا عدم ثبت التطهير والإباحة". كما يظهر أيضاً أثناء مناقشتهم للأدلة. كما في قول الجاربردي (ت ٧٤٦هـ)^(٣): "لا نسلم أن الأعدام لا تتميز إن أراد بها الأعدام المضافة... ونسلم إن عني به العدم الصرف، وليس الكلام فيه"، ولهذا قال المحلي (ت ٨٦٤هـ) بعد ذكره لبعض أدلة المسألة^(٤): "والخلاف في العدم المضاف، كما يؤخذ من الدليل وجوابه".

إلا أن الأمدي (ت ٦٢١هـ) يصرح بخلاف ذلك، ويجعل الخلاف في العدم المحض. حيث يقول^(٥): "وما ذكره على الوجه الثالث فحاصله راجع إلى التعليل بالإعدام المقدور، وهو أمر وجودي، لا بالعدم المحض، الذي لا قدرة للمكلف عليه، وذلك غير ما وقع فيه النزاع، وإذا عرفت امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض مما ذكرناه، فبمثله يُعلم أن العدم لا يكون جزءاً من العلة المقتضية للأمر الوجودي ولا داخلاً فيها".

وبهذا استدرك المحلي (ت ٨٦٤هـ) على كلامه السابق بقوله^(٦): "لكن الأمدي إنما منع العدم المحض أي المطلق، وأجاز المضاف بالوجودي، كالإمام والأكثر".

(١) انظر: البحر المحيط (د/١٥٠-١٥١)، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (٤/٢٦٦، ٢٦٩).

(٢) شرح تنقيح الفصول (٤٠٧).

(٣) السراج الوهاج في شرح المنهاج (٢/٩٥٨). وانظر: نفائس الأصول (٨/٣٥١٠)، ولاحظ مزيداً من ذلك عند عرض أدلة الأقوال وأجوبتها والاعتراضات عليها.

(٤) البدر الطالع في حل جمع الجوامع (٢/٢٠٠).

(٥) الإحكام (٣/٢٠٨-٢٠٩).

(٦) البدر الطالع (٢/٢٠٠).

وجعلُ الأمدى (ت ٦٣١هـ) الخلاف في العدم المحض لا يؤثر على الاتفاق؛ لأن المخالفين له يمنعون التعليل بالعدم المحض، ويحصرّون الخلاف في العدم المضاف، وعلى هذا فلا خلاف بينهم في ذلك.

ثانياً: اتفقوا على جواز التعليل بالعدم المضاف في الأحوال التالية:
الحال الأولى: إذا كان الحكم ثابتاً بعلّة متعينة، ليس له علة أخرى، فإذا انتفت هذه العلة انتفى الحكم الذي يثبت بها.

الحال الثانية: إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع ولا ثاني له، فانتهاء الدليل في هذه الحالة يدل على انتفاء الحكم^(١).

وهذا الاتفاق على التعليل بالنفي في هاتين الحالتين لا يصلح أن يكون دليلاً على جواز التعليل بالعدم مطلقاً، لأنه لا يرد عند المانع من التعليل بالعدم على سبيل المقايسة، وإنما يرد على وجه الاستدلال لإبداء العذر بعدم وجود دليل أو تعليل يفيد ثبوت الحكم، وليس حجة على الخصم؛ لأن حكم العلة لا بد من أن ينعدم إذا عدت العلة، كما كان معدوماً قبل العلة^(٢).

الحال الثالثة: إذا كان العدم المضاف يصدق بأمر وجودي واحد^(٣)؛ فإنه يصلح للتعليل، وتكون العلة في الحقيقة والمعنى هي الأمر الوجودي، والتعبير عنها بالعدم هو من باب التعبير عن المعنى الواحد بعبارتين منفية ومثبتة، ولا مشاحة في التعبير^(٤).

ويدل على اتفاقهم على ذلك: مناقشة المانع من التعليل بالعدم للأمثلة التي يذكرها المجوزون له، كتعليل الضرب بعدم الامتثال، فيقول المانعون: التعليل بالكف، وهو أمر وجودي لا عدمي^(٥).

(١) انظر: أصول البيزودي (٢٧٠)، أصول السرخسي (٢٣٠/٢)، ميزان الأصول (٩٣٧/٢-٩٣٢)، نفاس الأصول (٣٦٤٧/٨).

الكافي شرح أصول البيزودي (١٧٧٦/٤)، كشف الأسرار (٦٥٨/٣)، التقرير لأصول البيزودي (١٥١/٦).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢١٧/٢)، كشف الأسرار (٦٥٨/٣-٦٥٩).

(٣) قيده بالوحدة احترازاً من تعدد صدقه بأكثر من واحد، لأنه في هذه الحالة يقع النزاع في تحديد أي هذه الأشياء يصلح للتعليل، عند عدم صلاحيتها جميعاً للتعليل.

(٤) انظر: البدر الطالع (٢٠٠/٢)، التحرير مع شرحه التيسير (٤/٤).

(٥) انظر: الدليل الخامس للقول الأول، والجواب الثاني عنه، والدليل التاسع للقول الثاني والجواب الأول عنه.

وقد يقع نزاع بينهم في كون العدم صادقاً بأمر وجودي، فيكون التعليل مضافاً إليه، لا إلى العدم. كما قال ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) تعليقاً على قول المخالف: "إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام زجرًا له، وإعدام المضر يناسب حكمًا نافعًا في حق من وجد منه إعدامه حثًا له على تعاطي مثله، فالمناسبة في الموضوعين انتسبت إلى الإعدام، وهو أمر وجودي، لا إلى العدم". قال ابن قدامة^(١): "وقولهم: إن هذا إعدام، غير صحيح، بل هو مجرد عدم، إذ الإعدام إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها".

لكن هذا الاتفاق لا يعني جواز التعليل بالعدم هنا مطلقاً، ولكن يظهر منه أن الخلاف يكون في العبارة فقط، والمعنى واحد. فمن يرى التعليل بالعدم يضيف الحكم إلى عدم الوصف، ومن يرى عدم التعليل بالعدم يضيف الحكم إلى الوصف الوجودي.

ولأجل ذلك علق العطار (ت ١٢٥٠هـ) على قول المحلي (ت ٨٦٤هـ): "وأجاز المضاف الصادق بالوجودي"، بقوله^(٢): "وفي قوله: (الصادق بالوجودي) دفع لتوهم أن الصادق بالوجودي ليس من العدم الذي هو محل الخلاف، بل من الوجودي المتفق عليه، والحاصل أنه حيث عبر بالعدم الإضافي فهو محل الخلاف وإن صدق بالوجودي".

ثالثاً: حكى بعضهم الاتفاق على تعليل الحكم العدمي بعلة عدمية^(٣)، وبعض العلماء لم يصرح بذلك، ولكنه عند عرضه للمسألة يظهر منه أن ذلك متفق عليه، كالرازي (ت ٦٠٦هـ)، حيث يقول في المعالم^(٤): "التعليل إما أن يكون تعليلاً للوجود بالوجود، أو للعدم بالعدم، وهما جائزان.

وإما أن يكون تعليلاً للوجود بالعدم... وذلك لا يجوز".

والأمدي (ت ٦٣١هـ) بقوله^(٥): "اختلفوا في جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم".

(١) روضة الناظر (٣/٩١٥).

(٢) حاشيته على شرح المحلي (٢/٢٨٢)، وانظر: حاشية البناني (٢/٣٦٩)، نثر الورود (٢/٤٦٧).

(٣) انظر: نهاية الوصول (٨/٣٥٠٣)، شرح العبد على ابن الحاجب (٢/٣١٤)، البحر المحيط (٥/١٤٩).

(٤) (١٧٠).

(٥) الإحكام (٣/٢٠٦)، وانظر: الكاشف عن المحصول (٦/٥٣٢).

وكذا في استدلال المجيزين للتعليل بالعدم بجواز تعليل الحكم العدمي بالعدم على جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم - كما سيأتي عند ذكر أدلتهم - ما يدل على ذلك.

وبعض العلماء يرى أنه لا ينبغي أن يقع في هذه الحالة نزاع؛ لأن الحكم ينتهي بانتفاء مقتضيه^(١).

لكن الصحيح عدم وجود اتفاق على هذه الحالة، وقد صرح الحنفية بالمخالفة في ذلك، قال في التحرير، مع شرحه التقرير^(٢)؛
”والحنفية يمنعون العدم مطلقاً أي المطلق والمضاف أن يكون علة لوجودي أو عدمي”.

رابعاً: اتفقوا على أن العلة إذا كانت بمعنى الأمانة والعلامة والمعرف، جاز أن تكون عدماً، كعدم الشرط، وعدم الدليل، لأن العدم يصلح علامة ومعرفاً على الوجود أو العدم، فعدم الشرط علامة على البطلان، وعدم الدليل علامة على براءة الذمة، أو العفو. وهذا ظاهر جداً من استدلالات الفريقين وأجوبتهم^(٣).

ولهذا قال الزركشي (ت ٧٩٤هـ)^(٤)؛ ”وهو [أي جعل العلة بمعنى المعرف] بهذا التفسير لا ينبغي أن يقع فيه خلاف”.

لكن قد يقال: إن ابن السبكي (ت ٧٧١هـ) يرى أن العلة معرفة، ومع ذلك اختار اشتراط أن لا تكون العلة عدمية^(٥).

فيقال: اشتراطه لذلك مع اختياره أن العلة معرف مشكل، ولهذا استدرك بعض العلماء عليه اشتراطه في العلة أن لا تكون عدماً في الثبوتي، بناءً على أنه رجح أن العلة بمعنى المعرف، وأن القول بالاشتراط جار على القول بأنها بمعنى المؤثر^(٦).

(١) انظر: المسودة (٢/٧٨٤).

(٢) (١٦٩/٣). وانظر: تيسير التحرير (٤/٣-٤).

(٣) انظر الدليل الخامس للقول الأول والجواب الأول عنه، والجواب الثاني عن الدليل السادس للقول الأول، والدليل الثامن للقول الثاني والجواب عنه، والدليل الحادي عشر لهم والجواب الأول عنه.

(٤) تشنيف المسامع (٣/٢١٧).

(٥) انظر: جمع الجوامع مع شرحه البدر الطالع (٢/١٩٣، ١٩٩).

(٦) انظر: حاشية العطار على شرح المحلي (٢/٢٨١-٢٨٢)، حاشية البناني على شرح المحلي (٢/٣٦٧).

وبناءً على ما سبق، فالذي يظهر لي -والله أعلم- أن محل النزاع هو: التعليل بعلّة منفية لم يثبت اتحادها اتفاقاً، ولم تكن بمعنى الشرط أو عدم المانع، أو عدم الدليل، سواء كان الحكم مثبتاً أو منفيّاً، وسواء كانت مناسباً أو غير مناسب، وترد في معرض الحجة على الغير.

فقولي: "علّة منفية لم يثبت اتحادها اتفاقاً" يخرج ما ثبت اتحادها؛ فإنه يمكن الاستدلال بها على النفي.

وقولي: "لم تكن بمعنى الشرط أو عدم المانع"، يخرج التعليل بالشرط إذا كان عدماً، أو بعدم المانع، فهو وإن كان عدماً، ولكنه ليس بعلّة عند من يمنع التعليل بالنفي. وقولي: "عدم الدليل" المقصود به أن التعليل إذا كان بنفي وجود دليل يدل على الإثبات فإنه يصلح حجة عند بعض أهل العلم، ولكنه ليس بعلّة، فهو خارج عن محل النزاع.

وقولي: "وترد في معرض الحجة على الغير" معناه أن يكون إيراد التعليل بالنفي مقصوداً به الاحتجاج على الغير، وليس نفي العذر عن المجتهد.

وسياتي تفصيل هذا إن شاء الله في تضايف هذا البحث.

المطلب الثاني: أقوال الأصوليين في التعليل بالعدم.

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجوز التعليل بالعدم، فيكون علّة، وجزء علّة.

وهو قول أبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)^(١)، وأبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ)^(٢).

واختيار الرازي (ت ٦٠٦هـ) في المحصول^(٣)، والحنابلة^(٤)، ومحب الله بن عبد الشكور (ت

١١١٩هـ) من الحنفية^(٥)، وغيرهم، ونسبه الزركشي (ت ٧٩٤هـ) إلى أكثر المتقدمين^(٦).

(١) انظر: التبصرة (٤٥٦)، اللمع (٢٢٠)، شرح اللمع (٨٤٠/٢، ف ٩٧٤)، البحر المحيط (١٤٩/٥).

(٢) انظر: إحكام الفصول للباقي (٦٥٠/٢، ف ٦٨٤).

(٣) انظر: المحصول (٤٠٠/٢٢).

(٤) انظر: العدة (١٣٤٤/٤)، التمهيد لأبي الخطاب (٤٨/٤)، الواضح لابن عقيل (٧٧/٢)، روضة الناظر

(٣٢٣/١)، المسودة (٧٨٣/٢)، أصول ابن مفلح (١١٢/٣).

(٥) انظر: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢٧٤/٢).

(٦) انظر: البحر المحيط (١٤٩/٥).

القول الثاني: لا يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم، ولا يجوز أن يكون العدم جزءاً من العلة المفضية للأمر الوجودي، ولا داخلاً فيها، ويجوز التعليل بالعدم للحكم العدمي. وهو قول بعض الفقهاء^(١)، واختاره الرازي (ت ٦٠٦هـ) في المعالم^(٢)، وعند بحثه للاستدلال بالدوران على العلية في المحصول^(٣)، والآمدي (ت ٦٣١هـ)^(٤)، وابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)^(٥)، وغيرهم^(٦).

(١) انظر: التبصرة (٤٥٦)، شرح اللمع (٨٤٠/٢، ف ٩٧٤)، المحصول (٤٠٠/٢)، البحر المحيط (١٤٩/٥).
(٢) (١٧٠).

(٣) حيث قال: "وإذا ثبت أن التعيين أمر عدمي، والحصول في المحل المعين أمر عدمي، استحال كونه علة، ولا جزء علة، أما أنه لا يكون علة: فلأن قولنا في الشيء المعين إنه علة، نقيض لقولنا إنه ليس بعلة، وقولنا: إنه ليس بعلة يصح وصف المعدوم به في الجملة، ووصف المعدوم لا يكون موجوداً، فقولنا: ليس بعلة، أمر عدمي، وقولنا: علة مناقض له، ومناقض العدم ثبوت، فمفهوم قولنا: علة، أمر ثبوتي، فلو وصفنا العدم به لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض، وذلك محال". المحصول (٢٨٨/٢-٢٨٩).

وهذا التناقض في كلام الإمام هو الذي جعل ابن السبكي ينسب إليه في جمع الجوامع (١٩٩/٢) القول بعدم صحة التعليل بالعدم. وفي شرحه لمختصر ابن الحاجب (١٧٨/٤) نسب إليه القول بصحة التعليل بالعدم. وانظر: تشنيف المسامع (٢١٧/٣)، الغيث الهامع (١٧٧/٣-١٧٨)، البدر الطالع في حل جمع الجوامع (١٩٩/٢).

ونقل القرافي عن النقشواني محاولة دفع هذا التناقض، فقال في تفاسير الأصول (٣٥٠٨-٣٥٠٩): "قال النقشواني: قوله هاهنا: "يجوز التعليل بالعدم"، يناقضه ما تقدم له أن العدم لا يجوز أن يكون علة ولا جزء علة، قال: بل التحقيق أن التعليل في الحقيقة إنما هو بالحكمة والمصلحة، والأوصاف علامات لها، وضوابط لها، وهذه الأوصاف والضوابط تارة تكون حقيقية، وتارة تكون إضافية، وتارة تكون سببية، فلا يرد شيء من الأسئلة أصلاً، بل ذلك إنما يرد عليه على القول بأن الأوصاف مؤثرة".

وبدأ لي وجه آخر في الجمع بين كلام الإمام في جواز التعليل بالعدم وعدمه، وهو أنه يجوز التعليل بالعدم إذا اشتمل على مصلحة، أو أمكن تقديره بأمر وجودي، وحيث منعه فلعدم وجود مصلحة، أو لعدم تقديره بأمر وجودي، ويدل على ذلك قوله في المرحجات (٥٩٥/٢-٥٩٦): "العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة، فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم... والعدم المطلق لا يتقيد إلا إذا أضيف إلى الوجود، فهو في نفسه غير مضبوط، فالعدم ليس بمؤثر في الحقيقة، وليس بضابط في نفسه.... كون العلة والمعلول

القول الثالث: لا يجوز التعليل بالعدم مطلقاً، لا لحكم ثبوتي، ولا لحكم عدمي.
وهو قول الحنفية^(١).

قال في التحرير. مع شرحه التقرير^(٢):

”والحنفية يمنعون العدم مطلقاً أي المطلق والمضاف أن يكون علة لوجودي أو عدمي“.

وقال الأنصاري (ت ١٢٢٥هـ) معلقاً على اختيار ابن عبد الشكور (ت ١١١٩هـ) جواز التعليل بالعدم^(٣): ”أعلم أنه لا يوجد في كتب المشايخ الكرام إلا عداهم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة“.

هذه الأقوال الثلاثة هي التي ظهرت لي بعد البحث والنظر وتتبع كتب الأصوليين، وقد ذكر بعض الباحثين في هذه المسألة خمسة أقوال:

الأول: الجواز مطلقاً، ونسبه إلى الجمهور.

الثاني: المنع مطلقاً، ونسبه إلى الحنفية، والرازي (ت ٦٠٦هـ)، والأمدى (ت ٦٢١هـ)، وابن

الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، وابن السبكي (ت ٧٧١هـ)، وغيرهم.

الثالث: الجواز في قياس الدلالة دون قياس العلة، ونسبه إلى ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).

عدميين يستدعي تقدير كونهما وجوديين، لأننا بينا أن العلة والمعلول وصفان ثبوتيان، فحملهما على المعدوم لا يمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً^(٤). وانظر ما سبق في تصوير المسألة عند ذكر ضابط التعليل بالعدم المناسب.

(١) انظر: الإحكام (٣/٢٠٦).

(٢) انظر: مختصر منتهى السؤل والأمل (٢/١٠٤١).

(٣) انظر: تشنيف المسامع (٣/٢١٦).

(٤) انظر: أصول البيزودي مع شرحه الكافي (٤/١٧٧٣)، وشرحه كشف الأسرار (٣/٦٥٧)، أصول السرخسي (٢/٨١٢، ٢٢٨-٢٣٠): نهاية الوصول المعروف ببيديع النظام (٢/٥٩٠)، التحرير وشرحه التيسير (٤/٢)، فواتح الرحموت (٢/٢٧٤).

(٥) (٣/١٦٩).

(٦) فواتح الرحموت (٢/٢٧٤).

الرابع: عدم الجواز إن كان المراد بالعلة الوصف المناسب للتشريع، والجواز إن أريد بالعلة المعرف، ونسبه إلى ابن المنير (ت ٦٨٢هـ).

الخامس: الجواز في العلل الشرعية دون العقلية، ولم ينسبه إلى أحد^(١).

وفي حكاية هذه الأقوال إشكالات علمية، هي:

١- جمعه لقول الحنفية بالمنع مع قول الرازي والآمدّي ومن معهما، وبينهما فرق، فقول الحنفية أوسع من قول الرازي والآمدّي ومن معهما، كما سبق بيانه في عرض الأقوال، وهو ما يظهر جلياً من عرض الأدلة بعد قليل إن شاء الله.

٢- عده لرأي ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وابن المنير (ت ٦٨٢هـ) أقوالاً في المسألة، وليس ذلك بصحيح، لأن أقوالهما لا تخرج عن الأقوال الثلاثة في المسألة، وإنما هي تفصيل وبيان واختيار لأحد الأقوال في حال دون أخرى، فإن قيل: إن ابن تيمية ذكر هذا قولاً مستقلاً عن بعض العلماء، ثم اختاره^(٢)، قلت: وهذا الذكر منه لا يفيد استقلاله أيضاً، وإنما هو توسط بين الأقوال بالنظر إلى مراد أصحابها.

٣- عده للقول الخامس منفصلاً عن قول من يرى الجواز، وهو داخل فيه، ومع أن الباحث نبه على ذلك، لكن كان الأولى أن يدخله ضمن القول الأول، لأنه لا يخرج عنه. كما زاد بعض الباحثين هنا قولاً آخر، وهو: أن الحكم الذي له أوصاف متعددة لا يصح تعليقه بالنفي، والحكم الذي له علة واحدة متعينة يصح تعليقه بالنفي^(٣).

والحق أن هذا ليس بقول مستقل، ولم ينفرد به أحد من العلماء، وإنما هو محكي عن مشايخ الحنفية، كما سبق في تصوير المسألة وتحرير محل النزاع، فهو من المتفق عليه، كما سبق ذكره في تحرير محل النزاع.

المطلب الثالث: الأدلة، والمناقشات، والترجيح.

أدلة القول الأول.

استدلوا بما يلي:

(١) انظر: تحرير محل النزاع في المسائل الخلافية المتعلقة بالقياس (٢/٤٩٠-٤٩١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٥/١٤).

(٣) انظر: النفي والإثبات عند الأصوليين (٢٢٠).

الدليل الأول: قد حصل دوران بعض الأحكام مع بعض الأعدام، وجوداً وعدمًا، والدوران يفيد ظن العلية، والعمل بالظن واجب^(١).

وأجيب عن هذا الدليل بثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن أصحاب الدوران قيدوا دلالتهم بشرط عدم ما يدل على عدم العلية، وكونه عدمًا مما ينفي كونه علة، فإن منعوا فهو أول المسألة.

الوجه الثاني: أن الدوران إنما يدل على الملازمة، وهي أعم من العلية؛ فإنه القدر المشترك بين الدورانات.

الوجه الثالث: أنه لا يمكن حصر الاطراد في عدم معين؛ فإنه ما من شيء إلا ويقترن به عدم أشياء، فإن لم ينظر إلى ملاءمة، فلا فرق بين عدم وعدم^(٢).

واعترض على هذا الجواب بما يلي:

أما الوجه الأول: فإن أصحاب الدوران قالوا: إن شرط كون المدار علة أن لا يُقطع بعدم عليته، ومعنى هذا أنا إنما نستدل بكون الدوران دليلًا على علية المدار إذا لم يكن عدم عليته مقطوعاً به، وكون العدم هل يصلح لأن يكون أمانة على حكم وجودي ليس معلوماً قطعاً، بل هو من الظنيات جزماً، فشرط كونه علةً بالتفسير المذكور منحصرٌ فيه.

وأما الوجه الثاني: فإن الدوران لا يدل على الملازمة، وذلك لأنه عبارة عن وجود أمر مع أمر آخر، وعدمه عند عدمه، ولا يشترط أن يكون بين المدار والدائر لزوم أصلاً، ولا عدم لزوم، ويشترط في الملازمة بين شيئين اللزوم بينهما قطعاً^(٣).

(١) انظر: المحصول (٤٠٠/٢)، الحاصل من المحصول (١٩٩/٣)، نهاية الوصول (٣٥٠٣/٨).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٥١٠/٨)، الكاشف عن المحصول (٥٣٢/٥-٥٣٣).

(٣) وقد أغلظ الأصفهاني على القرافي عند ذكره لهذا الاعتراض على جواب القرافي عن دليل الإمام، فقال: "والعجب أن من رتبته في مبادئ العلوم هذه الرتبة القاصرة، كيف ينتصب مبيئاً فساد كلام المصنف، مع جلالة قدره في العلوم، ولا يغض منه إلا جاهل". قلت: وليس الظن بالقرافي في جوابه عن دليل الإمام أن يقصد الغض منه، وإنما المقصود بيان ما يرد على الدليل، وما يمكن أن يجاب به عنه، مما يضعف الاستدلال به.

وأما الوجه الثالث: فجوابه ما ذكر في صورة المسألة، من أن المقصود هو عدم شيء معين، وهذا العدم يمكن حصر اطرادَه، لأننا لا نجعل العدم المطلق علة^(١).

الدليل الثاني: إذا جاز أن تكون الأحكام تارة إثباتًا وتارة نفيًا جاز أن تكون عليها تارة إثباتًا وتارة نفيًا، لأن الأحكام تترتب على العلة^(٢).

الدليل الثالث: إذا جاز أن ينص الشارع على التعليل بالعدم جاز أن يستنبط بالدليل ويعلق عليه الحكم، كالإثبات^(٣).

الدليل الرابع: العلة العقلية يجوز أن تكون نفيًا، مع كونها موجبة، فالعلة الشرعية أولى أن تكون كذلك وهي موجبة للظن^(٤).

الدليل الخامس: لا معنى للعلة إلا المعروف، وهو غير منافي للعدم، فإن العدم قد يعرف وجود الحكم الثبوتي، والحكم العدمي، أما الحكم الثبوتي فمثاله: عدم امتثال العبد لأوامر سيده يعرفنا سخطه عليه، وأما الحكم العدمي فمثاله: عدم العلة يعرفنا عدم المعلول، وعدم اللازم يعرفنا عدم الملزوم، وعدم الشرط يعرفنا عدم المشروط^(٥).

وأجيب عن هذا الدليل بوجهين:

الأول: لا نسلم أن العلة معرفة فحسب، بل هي باعثة.

الثاني: إن تعليل الأمر الوجودي بالعدمي هنا ليس بصحيح؛ لأن المعلل به ليس هو العدم المحض، لأن العدم المحض لا ينتسب إلى فعل شخص، فلا يحسن جعله علة

(١) انظر: الكاشف عن المحصول (٥٣٣/٦).

(٢) انظر: التبصرة (٤٥٦)، إحكام الفصول (٦٥١/٢، ف ٦٨٤)، التمهيد (٤٩/٤)، أصول ابن مفلح (١٢١٣/٣).

(٣) انظر: العدة (١٣٤٦/٤)، التبصرة (٤٥٦)، شرح اللمع (٨٤٠/٢، ف ٩٧٤)، إحكام الفصول (٦٥٠/٢، ف ٦٨٤)، التمهيد (٤٩/٤)، أصول ابن مفلح (١٢١٣/٣).

(٤) انظر: العدة (١٣٤٦/٤)، التمهيد (٤٩/٤)، أصول ابن مفلح (١٢١٣/٣). وذكر ابن مفلح أنه يمكن الاعتراض على هذا الدليل والدليلين قبله بالمطالبة بصحة القياس، وبالمانع أو المنع.

(٥) انظر: روضة الناظر (٩١٣/٣)، نهاية الوصول (٣٥٠٣/٨)، البحر المحيط (١٤٩/٥).

للعقاب، لا عقلا ولا شرعاً، وإنما التعليل بالامتناع عن ذلك الفعل وكف النفس عنه، وهو أمر وجودي لا عدمي^(١).

الدليل السادس؛ قد وجد العدم جزءاً من العلة للتعليل بها لأمر وجودي، وذلك فيما يلي:

أولاً: إن معرفة كون المعجز معجزاً أمر وجودي، وهو مغلل بالتحدي بالمعجزة، مع انتفاء المعارض، فهذه علة جزؤها عدم، وما جزؤه عدم فهو عدم، وقد علل به وجودي. ثانياً: الدوران علة لمعرفة كون المدار علة، وهي وجودية، والدوران عدمي، لأنه عبارة عن الوجود مع الوجود، والعدم مع العدم، فأحد جزأيه عدم، فهو عدم^(٢).

وأجيب عن هذا الدليل بجوابين:

الأول: إن العدم في كلا صورتين شرط لا جزء^(٣).

واعترض على هذا الجواب:

إن المعجزة أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، فدعوى أن عدم المعارضة شرط دعوى مجردة.

والدوران هو ترتب الشيء على ما له صلوح العلية وجوداً وعدمًا، فكون العدم شرطاً كذلك.

فإن قيل: إن التعريف تم بقوله: مقرون بالتحدي، وبقوله: ما له صلوح للعية وجوداً، وما عدا ذلك شرط.

قلنا: هذا مع كونه ضعيفاً لما فيه من الالتباس، فهو نزاع لفظي، ولا جدوى له^(٤).

(١) انظر: الإحكام (٢٠٦/٣، ٢٠٨)، مختصر منتهى السؤل والأمل (١٠٤٢/٢).

(٢) انظر: مختصر منتهى السؤل والأمل (١٠٤٢/٢)، بيان المختصر للأصفهاني (٣٣/٣)، شرح العصد (٢١٦/٢) - (٢١٧)، أصول ابن مفلح (١٢١٦/٣)، تحفة المسؤول (٣٣/٤)، الردود والنقود (٤٧٦/٢ - ٤٧٧)، التحرير وشرحيه التقرير (١٧٠/٣)، والتيسير (٥/٤).

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) انظر: الردود والنقود (٤٧٧/٢).

الثاني: سلمنا أن التحدي لا يستقل لوحده في العلية بمعرفة المعجز، وأن العدم جزء معه لا شرط، لكنه معرف، والمعرف لا يكون علة، لأن العلة هي المعنى المشتمل على مناسب باعث على الحكم^(١).

أدلة القول الثاني.

استدلوا بما يلي:

الدليل الأول: إن العلة صفة وجودية، لأن نقيض العلة لا علة - وهذا صفة للعدم -، فيكون نقيضها - وهو العلة - وجودياً. فلو اتصف العدم بالعلية للزم حصول الصفة الوجودية في العدم، وهو محال، وللزم الشك في وجود الأجسام، لجواز أن تكون الصفات الموجودة لها قائمة بعموم، وهو سفسطة^(٢).
وأجيب عن هذا الدليل بجوابين:

الأول: ما ذكرتموه من الدلالة على أن العلة صفة ثبوتية معارض بما يدل على أن المفهوم من صفة العلة العدم، وذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: لو كانت صفة العلة أمراً وجودياً لم يخل؛ إما أن تكون واجبة لذاتها، أو ممكنة، الأول: محال؛ لأنها لو كانت كذلك لما افتقرت إلى الموصوف بها، لكنها مفتقرة إليه، والثاني - وهو كونها ممكنة -؛ يوجب افتقارها إلى علة مرجحة لها، زائدة عليها، والكلام في صفة تلك العلة كالكلام في الأولى، وهو تسلسل ممتنع.

الثاني: أنه يصح وصف الأمر العدمي بكونه علة للأمر العدمي، فيصح أن يقال: لم أسلم على فلان لأنني لم أره، ولم أفعل كذا لعدم الداعي له^(٣).

(١) انظر: التحرير وشرحيه التقرير (١٧٠/٣)، والتيسير (٥/٤)، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت (٢٧٥/٢).

(٢) انظر: المحصول (٤٠١.٢٨٨/٢/٢)، المعالم (١٧٠)، الإحكام للآمدي (٢٠٦/٢)، الحاصل من المحصول (١٩٩/٣)، شرح تنقيح الفصول (٤٠٧)، نهاية الوصول (٣٥٠٤/٨).

(٣) انظر: المحصول (٤٠٣/٢/٢ - ٤٠٤)، الإحكام للآمدي (٢٠٦/٢ - ٢٠٧)، الحاصل من المحصول (٢٠٠/٣٠)، نهاية الوصول (٣٥٠٤ - ٣٥٠٣/٨).

الثالث: إن العلة عندنا نسبة وإضافة، والنسب والإضافات عدمية عندنا. وعلى هذا فقولنا: "لا عليّة" حرف سلب دخل على اسم سلب، والسلب إذا دخل على السلب صار ثبوتاً، فقولنا: لا علة، هو ثبوت لا عدم^(١).

وقد اعتُرض على الوجه الأول من هذا الجواب بما يلي:

١- يجوز أن تكون العلة أمراً ثبوتياً، وعلة عليتها أمراً عدمياً، لأنها مخالفة لها، والأمور المختلفة بالذات يجب اختلافها في اللوازم والصفات الذاتية، فجاز أن يكون علة أحدهما زائدة عليه، وعليه الأخرى ليست زائدة عليه، فلا يلزم التسلسل^(٢).

٢- لا نسلم افتقار العلة الممكنة إلى علة أخرى، لأن الممكنات مضافة إلى قدرة الله تعالى، والله تعالى في ذاته ليس علة، ولا محتاجاً إلى علة، فلا يلزم التسلسل أيضاً^(٣).

٣- سلمنا لزوم التسلسل بتقدير كون العلة صفة وجودية، لكن يلزم مثله بتقدير كونها عدمية، لأن المفهوم من صفة العدمية إذا كان أمراً عدمياً إما أن يكون واجباً لنفسه ومفهومه، أو ممكناً، لا جائز أن يكون واجباً لنفسه ومفهومه، لأنه لو كان كذلك لما افتقر في تحقيقه إلى نسبته إلى ذات العلة وكونه وصفاً لها، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة مرجحة، فيلزمه التسلسل، فما كان جواباً لكم، كان جواباً لنا^(٤).

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه فاسد كله، وبيان ذلك بما يلي:

أما الأول: فإن العلة حقيقتها واحدة، سواء فسرت بالمعرف، أو بالداعي، أو بالمؤثر، لأن معنى التعريف والدعاء والتأثير واحد قطعاً، ومن المحال أن تكون إحداهما زائدة والأخرى ليست كذلك، أو تكون إحداهما ثبوتية والأخرى عدمية.

وأما الثاني: فإن العلية من ذات العلة، وليست عين الذات؛ لأننا نعقل الذات بدون العلية، ومن ذلك يلزم المغايرة، وهي صادقة على الذات غير قائمة بنفسها، فتكون من عوارض الذات بالضرورة، ويلزم من ذلك إمكانها وافتقارها إلى علة، والعلية صفة واحدة.

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤٠٧)، نهاية الوصول (٣٥٠٣/٨).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٥٠٨/٨).

(٣) انظر: نفائس الأصول (٣٥٠٨/٨).

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (٢٠٨/٣).

فلو كانت وجودية زائدة على ذات العلة لافتقرت إلى علة أخرى، والكلام فيها كالكلام في الأولى؛ فيلزم التسلسل، فلو كان واجب الوجود علة لنشيء، والعلية أمر وجودي زائد على تلك الذات فتصير مفتقرة معلولة قبلها علة، وتلك العلة عدمية لها زائدة عليها مفتقرة قبلها علة، فيتسلسل، فأى شيء فرضناه كونه علية لغيره، والعلية صفة وجودية زائدة على ذات العلة يلزم منه التسلسل، وهذا الجواب للعلية والتأثير والمعلولية والأثرية أمور ذهنية لا وجود لها في الخارج^(١).

وأما الثالث: ففاسد من وجهين:

الأول: أنه لا يلزم من كون العدم مضافاً إلى ذات العلة الإمكان، فإننا نقول: ذات الممتنع معدومة، ولا إمكان لذات الممتنع أصلاً، وإلا لما كان ممتنعاً.

الثاني: أن لزوم التسلسل على تقدير عدميتها واضح الفساد^(٢).

واعترض على الوجه الثاني - من الجواب الأول على أصل الدليل -؛ بأنه ليس بصحيح؛ لأن وجود الداعي إلى الفعل شرط وجود الفعل، لا علة له، وإنما أضيف عدم الأثر إليه بلام التعليل بجهة التجوز؛ لمشابهته للعلة في افتقار الأثر إلى كل واحد منهما، جمعاً بين الأدلة^(٣).

الجواب الثاني على أصل الدليل: إن الاستدلال بصورة النفي - اللاعلية - على الوجود يتوقف على العلم بأن ذلك المفهوم قبل دخول حرف النفي كان وجودياً، فإن بتقدير أن لا يعلم ذلك، بل يجوز أن يكون عدمياً، كان مفهومه حينئذ بعد دخول حرف النفي وجودياً، ضرورة أن عدم العدم ثبوت، وإذا كان كذلك كان العلم بكون ذلك المفهوم وجودياً قبل العلم بوجه دلالة صورة النفي على الوجود، فلو استدللنا بصورة النفي على الوجود لزم أن يكون العلم به حاصلًا قبل العلم بالوجود، ضرورة أن العلم بالدليل وبدلالته قبل العلم بالمدلول فيلزم الدور، وهو ممتنع^(٤).

(١) انظر: الكاشف عن المحصول (٥٣٤/٦).

(٢) انظر: الكاشف عن المحصول (٥٣٥/٦).

(٣) انظر: الإحكام للأمدى (٢٠٨/٣)، أصول الفقه لابن مفلح (١٣٦٤/٣).

(٤) انظر: نهاية الوصول (٣٥٠٤/٨).

الدليل الثاني: إن العلة لابد وأن تتميز عما ليس بعلة، سواء أريد بها المؤثر، أو المعرف، أو الداعي، والتمييز عبارة عن كون كل واحد من المتميزين مخصوصاً في نفسه، بحيث لا يكون تعيين هذا حاصلًا لذلك، ولا تعيين ذلك حاصلًا لهذا، وهذا غير معقول في العدم الصرف، لأنه نفي محض، ولأنه لو جاز وقوع التمييز في العدم لجاز أن يكون ما نراه من المحسوسات المتميزة بعضها عن البعض إعدامًا صرفًا، إذ لا طريق إلى العلم بوجودها إلا ذلك، ولجاز أن يقال: المؤثر في العالم عدم صرف، لأنه يجوز أن يتميز عن غيره بصفات مخصوصة كما هو على تقدير الوجود، وذلك مما يسد باب إثبات الخالق، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا^(١).

وأجيب عن هذا الدليل بثلاثة أوجه:

الأول: نسلم أنه لابد وأن تكون العلة متميزة عما ليس بعلة، لكن لا نسلم أن التمييز يستدعي كون المتميز ثبوتياً؛ فإن عدم أحد الضدين عن المحل يصحح حلول الضد الآخر فيه، وعدم ما ليس بحد ليس كذلك، وأيضاً عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، وعدم ما ليس بلازم لا يقتضي ذلك، فقد حصل الامتياز في العدمات^(٢).

الثاني: لا نسلم أنه يلزم تجويز كون هذه المحسوسات إعداماً؛ لأننا لا نقطع بوجودها بمجرد تميزها، بل لتمييزها بصفات محسوسة، مثل: الأكوان، والألوان، وكذا لا نسلم انسداد باب إثبات الخالق؛ لأن مجرد التمييز غير كاف في إثباته، بل لا يصلح ذلك طريقاً إلى العلم بالوجود، بل له طرق كثيرة، منها: مشاهدة آثاره من مخلوقاته ومصنوعاته^(٣).

الثالث: إن العدم الذي نصح وقوع التعليل به هو عدم شيء بعينه، فهو عدم متميز، وليس عدماً محضاً أو صرفاً^(٤).

(١) انظر: المحصول (٤٠١/٢ - ٤٠٢)، شرح تنقيح الفصول (٤٠٧)، نهاية الوصول (٣٥٠٥/٨).

(٢) انظر: المحصول (٤٠٤/٢ - ٤٠٤)، نهاية الوصول (٣٥٠٦/٨).

(٣) انظر: نهاية الوصول (٣٥٠٦/٨).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤٠٧)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٤٢٧/٥)، السراج الوهاج في شرح

المنهاج (٩٥٨/٢).

الدليل الثالث: إن العدم إما أن يكون عارياً عن النسبة من كل الوجوه، أو لا يكون. فإن كان الأول: لم يكن له اختصاص بذات دون ذات، وبوقت دون وقت، فلا يجوز جعله علةً لحكم معين في وقت معين وفي شخص معين. وإن كان له انتساب بوجه ما: كان ذلك الانتساب أمراً ثبوتياً، ضرورة كونه نقيضاً للاانتساب، فيلزم وصف العدم بالوجود، وهو محال^(١). وأجيب عن هذا الدليل:

بأن العلة عدم مخصوص، لكن لا نسلم أن الخصوصية أمر ثبوتي، فإنها لو كانت أمراً ثبوتياً لكانت في نفسها أمراً مخصوصاً، فلزم التسلسل^(٢). الدليل الرابع: إن المجتهد إذا بحث عن علة الحكم لم يجب عليه سبر الأوصاف العدمية؛ فإنها غير متناهية. مع أنه يجب عليه سبر كل وصف يمكن كونه علة، وذلك يدل على أن الوصف العدمي لا يصلح للعلة^(٣). وأجيب عن هذا الدليل بجوابين:

الأول: لا نسلم أن المجتهد لا يبحث في السبر والتقسيم عن الأوصاف العدمية. الثاني: سلمنا ذلك، لكن سقط عنه تكليف السبر لتعذره، فإن العدميات غير متناهية^(٤).

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(٥). ووجه الاستدلال: أن العدم نفي محض، فلا يكون من سعيه، فوجب أن لا يترتب عليه حكم، فإن كل حكم يثبت فإنه يحصل للإنسان بسببه إما جلب منفعة أو دفع مضرة، فثبت أن الوصف العدمي لا يمكن أن يكون علة.

(١) انظر: المحصول (٤٠٢/٢/٢)، نهاية الوصول (٣٥٠٦/٨).

(٢) انظر: المحصول (٤٠٤/٢/٢)، نهاية الوصول (٣٥٠٦/٨).

(٣) انظر: المحصول (٤٠٢/٢/٢)، نهاية الوصول (٣٥٠٦/٨).

(٤) انظر: المحصول (٤٠٥/٢/٢)، نهاية الوصول (٣٥٠٧/٨).

(٥) آية رقم ٣٩، من سورة النجم.

فإن قيل: الامتناع عن الفعل عدم، مع أنه قد يكون مأموراً به، ويكون منشأً للمصالح ودفوع المفسد.

قلنا: الامتناع عن الفعل عبارة عن أمر يفعله الإنسان، فيترتب عليه عدم ذلك الشيء، فثبت أن الامتناع ليس عدماً محضاً^(١).

وأجيب عن هذا الدليل بما يلي:

الأول: بأننا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع؛ فدل على أن العدم قد يكون متعيناً.

وقولكم: الامتناع عن الفعل عبارة عن أمر يفعله الإنسان، فيترتب عليه العدم.

قلنا: لو كان الامتناع عبارة عن فعل يترتب عليه العدم؛ لكان الممتنع عن الفعل فاعلاً، وذلك محال^(٢).

واعترض القرافي (ت ٦٨٤ هـ) على هذا بقوله^(٣):

”لا نسلم أنه محال، بل هو فاعل من حيث ملابسته للضد المستلزم لذلك العدم، وممتنع من جهة تلك المفسدة التي لزم عدها لهذا الفعل، والنقيضان باعتبار إضافتين لا يمتنع اجتماعهما“.

الثاني: ليس من شرط ما يترتب عليه الحكم من العلة أن يكون من سعي الإنسان، فإن كثيراً من العلة ليس من فعل الإنسان وسعيه.

الثالث: سلمنا اشتراط ذلك، لكن العدم الطارئ قد يكون من سعي الإنسان^(٤).

الرابع: إن لفظ الآية يتناول ما له دون ما عليه، فليست عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي.

(١) انظر: المحصول (٢/٢٠٢-٤٠٣)، نهاية الوصول (٨/٣٥٠٧).

(٢) انظر: المحصول (٢/٤٠٥).

(٣) نفائس الأصول (٨/٣٥٠٨)، وانظر: نهاية الوصول (٨/٣٥٠٧).

(٤) انظر: نهاية الوصول (٨/٣٥٠٧).

الخامس: إن الآية إنما يراد بها الثواب في الآخرة، دون أحكام الدنيا، بدليل أن فقره القريب صلح علة لإيجاب النفقة له، وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً للزكاة^(١).

الدليل السادس: إن الذي يوجب الحكم وجود معنى، فأما عدم المعنى فلا يجوز أن يوجب الحكم، والنفي عدم معنى فلا يجوز أن يوجب الحكم^(٢).
وأجيب عن هذا الدليل:

بأنه مجرد دعوى، وهو نفس الخلاف، فلا نسلم، بل الحكم تارة يثبت بوجود معنى، وتارة بنفي معنى^(٣).

على أن كل نفي يتضمن إثباتاً، فيكون ذلك الإثبات علة في إثبات الحكم^(٤).
الدليل السابع: العلة ما اشترك فيها الأصل والفرع، والنفي لا يصح أن يشتركا فيه^(٥).
وأجيب عن هذا الدليل بجوابين:

الأول: لا نسلم ذلك، فإن الاشتراك يحصل في النفي كما يحصل في الإثبات، فلا فرق^(٦).

الثاني: إن النفي يتضمن الإثبات، والاشتراك فيه يحصل^(٧).
الدليل الثامن: العلة يجب أن تكون منشأً للحكمة، كالسرقة المنصوبة علة للقطع، فإنها منشأً للحكمة، إذ كونها جنائية ومفسدة إنما نشأ من ذاتها لا من خارج عنها. والعدم لا تنشأ منه الحكمة^(٨).
وأجيب عن هذا الدليل:

(١) انظر: روضة الناظر (٩١٥/٣).

(٢) انظر: التبصرة (٤٥٦)، شرح اللمع (٨٤٠/٢، ف ٩٧٥)، التمهيد (٤٩/٤)، البحر المحيط (١٤٩/٥).

(٣) انظر: التبصرة (٤٥٧)، شرح اللمع (٨٤٠/٢، ف ٩٧٥)، التمهيد (٤٩/٤).

(٤) انظر: التمهيد (٤٩/٤).

(٥) انظر: التبصرة (٤٥٧)، شرح اللمع (٨٤٠/٢، ف ٩٧٦)، التمهيد (٤٩/٤).

(٦) انظر: التبصرة (٤٥٧)، شرح اللمع (٨٤٠/٢، ف ٩٧٦)، التمهيد (٤٩/٤).

(٧) انظر: التبصرة (٤٥٧)، شرح اللمع (٨٤٠/٢، ف ٩٧٦).

(٨) انظر: البحر المحيط (١٤٩/٥).

بأن هذا محل نزاع؛ فإن العلة لا يشترط فيها ذلك، بل يكفي كونها أمانة على الحكمة، والعدم يصلح أن يكون أمانة عليها، وقد ساعد الخصم على جواز تعليل العدم بالعدم^(١)، وهو اعتراف منه بإمكان جعل العدم أمانة، وإذا أمكن ذلك في طرف العدم أمكن في الطرف الآخر، لأن الظهور لا يختلف^(٢).

الدليل التاسع: قد ثبت أن العلة المستنبطة من الحكم لا بد وأن تكون بمعنى الباعث، لا بمعنى الأمانة، والباعث ما اشتمل على تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقييلها، فإذا كان الحكم ثابتاً بكتاب التكليف لمثل هذا الغرض، فلا بد وأن يكون ضابط ذلك الغرض مقدوراً للمكلف في إيجاد وإعدامه، وإلا لما شرع ذلك الحكم مفيداً لمثل ذلك الغرض؛ لعدم إفضائه إلى الغرض المطلوب، والعدم المحض لا انتساب له إلى قدرة المكلف لا بإيجاد ولا بإعدام، فجعله ضابطاً لغرض الحكم ومقصوده لا يكون مفيداً إلى مقصود شرع الحكم، فيمتنع التعليل به^(٣).

وأجيب عن هذا الدليل بثلاثة أوجه:

الأول: إن سلمنا أن العلة لا بد وأن تكون بمعنى الباعث، وأن الباعث عبارة عما ذكرتموه، فلا نسلم امتناع كون الوصف العدمي باعثاً، وذلك لأننا أجمعنا على جواز التعليل بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط إذا كان يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة ظاهراً، فالعدم المقابل له يكون أيضاً ظاهراً منضبطاً، ويكون مشتملاً على نقيض ما اشتمل عليه الوصف الوجودي، وهو لا يخرج عن المصلحة أو المفسدة، لأنه إن كان ما اشتمل عليه الوصف الوجودي مصلحة، فعدمه يلزمه عدم تلك المصلحة، وعدم المصلحة مفسدة، وإن كان ما اشتمل عليه الوصف الوجودي مفسدة، فعدمه يلزمه عدم تلك المفسدة، وعدم المفسدة مصلحة، وهو مقدور للمكلف، لأنه إذا كان مقابله وهو الوصف الوجودي مقدوراً فلا معنى لكونه مقدوراً إلا أنه مقدور على إيجاد وإعدامه، فإذا العدم المقابل للوجود مقدور، وإذا كان مقدوراً – وهو

(١) وهذا إنما يرد على من أجاز ذلك، وأما على قول الحنفية المانعين مطلقاً، فلا يرد عليهم ذلك.

(٢) انظر: البحر المحيط (١٤٩/٥).

(٣) انظر: الإحكام للأمدى (٢٠٦/٣)، نهاية الوصول (٣٥٠٨/٨).

ظاهر منضبط مشتمل على مصلحة أو مفسدة - فقد أمكن التعليل به، كما أمكن التعليل بالوصف الوجودي^(١).

واعترض على هذا الوجه:

بأنه تعليل بالإعدام المقذور، وهو وجودي، لا بالعدم المحض الذي لا قدرة للمكلف عليه، وذلك غير ما وقع فيه النزاع^(٢).

الثاني: إن كان المقصود بالعدم المحض العدم الأصلي الذي لا يخص ولا يميز فيه بوجه من الوجوه، فمسلم أنه لا انتساب له إلى شيء، لكن لا يلزم من نفي علته نفي عليه مطلق العدم الذي وقع فيه النزاع.

وإن كان المقصود به أنه الذي يصدق عليه أنه لا شيء، ولا ذات متقررة ثابتة، فممنوع أنه لا انتساب له إلى الحكم أو إلى غيره، وهذا لأن الأعدام المضافة ليست أشياء ولا ذوات متقررة، مع أن لها انتساباً وإضافة.

الثالث: سلمنا كل ما ذكرتم، لكنه إنما ينفي تعليل حكم الأصل به، دون تعليل حكم الفرع؛ فإنه لا يجب أن تكون العلة فيه بمعنى الباعث، بل يجوز أن تكون بمعنى الأمانة^(٣).

الدليل العاشر: يصح أن يقال: "أي شيء وجد حتى حدث هذا الأمر؟"، ولو لم يكن الحدوث متوقفاً على وجود شيء لما صح هذا الكلام، كما لو قال: "أي رجل مات حتى حدث لفلان هذا المال؟"، حيث لم يكن حدوث المال لفلان متوقفاً على ما قيل^(٤).
وأجيب عن هذا الدليل:

بأن لا نسلم أن صحته واستقامته بناء على خصوصية الوجود، بل لعموم الحدوث، ولهذا لو قال: "أي شيء حدث، حتى حدث هذا؟" لاستقام الكلام أيضاً، وحدوث الأمر يعم الوجود والعدم، ولهذا يصح أن يقال: "أي شيء عدم مما كان حتى وجد هذا الأمر؟"^(٥).

(١) انظر: الإحكام للأمدى (٢٠٧/٣ - ٢٠٨).

(٢) انظر: الإحكام للأمدى (٢٠٨/٣).

(٣) انظر: نهاية الوصول (٣٥٠٨/٨).

(٤) انظر: الإحكام للأمدى (٢٠٦/٣)، نهاية الوصول (٣٥٠٥/٨).

(٥) انظر: الإحكام للأمدى (٢٠٧/٣)، نهاية الوصول (٣٥٠٥/٨).

الدليل الحادي عشر: لو كان الوصف الجامع في الحكم الثبوتي عدماً، لكان مناسباً، أو مظنة مناسب، والتالي باطل.

أما الملازمة فلأن الوصف الجامع لا بد وأن يكون باعثاً، والباعث ينحصر في المناسب والمظنة.

وأما بطلان التالي: فلأن العدم إما أن يكون عدماً مطلقاً، أو مخصصاً بأمر. والأول باطل، لأن العدم المطلق لا يختص بمحل وحكم، وتستوي نسبته إلى الكل. والثاني باطل، لأن وجود الأمر الذي اختص العدم به إما أن يكون منشأً لمصلحة لذلك الحكم الثبوتي، أو لا.

والثاني إما أن يكون منشأً مفسدة له، أو لا.

والثاني إما أن يكون منافياً لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي، أو لا.

والجميع باطل.

أما الأول - وهو أن يكون وجود الأمر الذي اختص به العدم منشأً لمصلحة الحكم الثبوتي -؛ فلأن عدمه حينئذ لا يكون مناسباً للحكم الثبوتي، ولا مظنة مناسب، لأن إعتباره يستلزم تفويت تلك المصلحة، ولا يصلح مقصوداً للشارع.

وأما الثاني - وهو أن يكون وجود ذلك الأمر الذي اختص به العدم منشأً لمفسدة الحكم الثبوتي -؛ فلأنه حينئذ يكون وجود ذلك الأمر مانعاً من تحقق ذلك الحكم الثبوتي، فعدمه عدم المانع، وعدم المانع لا يكون علة بالاتفاق، بل لا بد معه من مقتض، كما يقال: أعطاه لعلمه، أو لفقره، وسافر للعلم، ولو علل شيء منها بعدم المانع لعد جنوناً وسخفاً.

وأما الثالث - وهو أن يكون وجود ذلك الأمر الذي اختص به العدم منافياً لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي، بحيث يقال: كلما عدم نقيض المناسب فالحكم كذا، ويجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب -؛ فلأن عدم ذلك الأمر المنافي للمناسب لا يصلح أن يكون مظنة للمناسب الذي هو نقيض ذلك الأمر المنافي، لأن نقيض المناسب إن كان ظاهراً تعين أن يكون بنفسه علة من غير احتياجه إلى مظنة، وإن كان خفياً فنقيضه - وهو ذلك الأمر المنافي للمناسب - أيضاً خفي، فعدم الأمر المنافي للمناسب أيضاً خفي، والخفي لا يصلح أن يكون مظنة للخفي.

وأما الرابع - وهو أن لا يكون وجود ذلك الأمر الذي اختص به منافياً للمناسب -، فلأن المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه، فيكون وجوده وعدمه سواء في تحصيل المصلحة. لا خصوصية لأحدهما به، فلا يكون عدمه مناسباً ولا مظنة مناسب^(١). مثال ذلك: أن يقال: المرتد يقتل؛ لعدم إسلامه، فذلك إما لأن في قتله مع الإسلام مصلحة؛ فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها، أو فيه مفسدة؛ فغايتها أن الإسلام مانع، فما المقتضي لقتله؟

والإجابة: فإما أن ينافي مناسباً للقتل، هو الكفر مثلاً، فإن كان الكفر ظاهراً؛ فليقل: يقتل لأنه كافر، وإن كان خفياً؛ فالإسلام كذلك، فعدمه كذلك، ولا فرق بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الإسلام في الخفاء، وإن كان لا ينافي مناسباً، إذ ليس الكفر هو المناسب، ولذلك يقال: يقتل وإن رجع إلى الإسلام؛ فالمناسب أمر آخر يجتمع مع الإسلام، فالإسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة، فلا يكون عدمه مظنة^(٢). وأجيب عن هذا الدليل بستة أوجه:

الأول: منع الملازمة، فلا نسلم أن العلة لا بد أن تكون مناسباً، أو مظنة مناسب، بل يكفي أن تكون أمانة وعلامة.

الثاني: منع كون أحد المتقابلين في حكم الآخر في الجلاء والخفاء؛ إذ قد يكون أحد الضدين أجلى من الآخر.

الثالث: نختار القسم الثالث، وهو: أن يكون وجود ذلك الأمر الذي اختص به العدم منافياً لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي، ويجوز أن يكون المناسب هو العدم بعينه؛ كالقتل لعدم الإسلام في مسألتنا، إذ فيه المصلحة المقصودة، وهو التزام الإسلام خوفاً من القتل.

(١) انظر: مختصر منتهى السؤل والأمل (١٠٤٢/٢)، بيان المختصر (٢٨/٣-٣١)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢١٤/٢-٢١٥)، أصول ابن مفلح (١٢١٤/٣)، تحفة المسؤول (٢٩/٤-٣٠)، رفع الحاجب (١٧٩/٤-١٨٠)، الردود والنقود (٤٧٤/٢-٤٧٥)، التحرير وشرحيه التقرير (١٦٨/٣-١٦٩)، والتيسير (٣-٢/٤).

(٢) انظر: شرح العضد (٢١٥/٢-٢٦١)، تحفة المسؤول (٣٠/٤-٣١)، التحرير وشرحيه التقرير (١٦٩/٣)، والتيسير (٣/٤). وينظر: تقرير الشريبي على حاشية البناي (٣٦٨/٢).

الرابع: نختر الرابع. وهو: أن لا يكون وجود ذلك الأمر الذي اختص به منافياً للمناسب، وقولك: وجوده كعدمه، ممنوع؛ إذ عدمه يستلزم المقصود، ووجوده وإن لم يناف، فلا يستلزم.

الخامس: إن هذا الدليل يجري في تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية.
السادس: إنه يقتضي أن لا يعلل بأمر وجودي أيضاً، إذ قد يقال: إن الوجود المطلق لا يكون علة، والوجود المضاف تردد فيما أضيف إليه، إلى آخر الدليل المذكور^(١).
وهذا الوجه الأخير ضعيف؛ لأن الوجود المطلق قد يكون داعياً وباعثاً، بخلاف العدم المطلق أو المحض^(٢).

الدليل الثاني عشر: لم يسمع أحد يقول: العلة كذا أو عدم كذا، مع كثرة السبر والتقسيم، ولو كان صالحاً لسمع ولو قليلاً^(٣).

وأجيب عن هذا الدليل بوجهين:

الأول: إنه مجرد دعوى، فقد سمع، إذ لا فرق بين أن يقال: علة الإجماع على النكاح عدم الإصابة، أو البكارة، وعلة تصرف الولي في مال وليه الجنون، أو عدم العقل، والتعبير عن العلة العدمية بالعبارات الوجودية واقع.

الثاني: لا يلزم من عدم السماع دليل الامتناع، وإلا لامتنع التمسك بدليل أو تأويل لم يسمع^(٤).

أدلة القول الثالث.

أدلة المانعين من التعليل بالعدم لحكم وجودي هي أدلة الحنفية على مذهبهم^(٥).
لكنهم يستثنون من ذلك صورتين سبق ذكرهما عند تحرير محل النزاع، ويرون أن هذا ليس من التعليل بالعدم، وإنما من انتفاء الحكم عند انتفاء سببه، وفرقوا بينه وبين

(١) انظر: شرح العوض (٢١٦/٢)، أصول ابن مفلح (١٢١٥/٣)، تحفة المسؤول (٣١٧/٤)، التحرير وشرحه التقرير (١٦٩/٣)، والتيسير (٣/٤).

(٢) انظر: تحفة المسؤول (٣١٧/٤)، المسودة (٧٨٥/٢).

(٣) انظر: مختصر منتهى السؤل والأمل (١٠٤٣/٢)، شرح العوض (٢١٦/٢)، تحفة المسؤول (٣٢٢/٤).

(٤) انظر: شرح العوض (٢١٦/٢)، تحفة المسؤول (٣٢٢/٤).

(٥) انظر: التحرير وشرحه التقرير (١٦٩/٣)، وشرحه التيسير (٤/٤).

استدلال الشافعي بالعلة المنفية بأن الشافعي جعل التعليل بالنفي شبيهاً بالعلل المؤثرة التي يثبت الحكم بها، والعدم لا يصلح به ذلك.

الترجيح:

إن المتأمل في أدلة الأقوال ومناقشاتهما، لا يستطيع أن يختار قولاً منها بإطلاق، ولكنه يحتاج إلى التفصيل ليصل إلى القول الصواب.

ولهذا لما تعرض ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) لهذه المسألة فرق بين أنواع العلل، فقال^(١):

”وأما تعليل الحكم الثبوتي به [أي بالعدم]: فالعلل ثلاثة أقسام:

أحدها: المعرف، وهو ما يعتبر فيه أن يكون دليلاً على الحكم فقط، فهذا لا ريب أنه يكون عدماً، فإن العدم يدل على الوجود كثيراً، وعلى هذا فيجوز في قياس الدلالة والشبه أن يكون العدم علة.

والثاني: الموجد، فهذا لا يقول أحد إن العدم يوجد وجوداً، لكن قد اختلف هل يكون شرطاً للعلة أو جزءاً منها، وهو مبني على العلة الكاملة والمقتضية....

والثالث: الداعي، فهذا محل الاختلاف، وهي العلل الشرعية ونحوها، والصواب أن العدم المخصوص يجوز أن يكون داعياً إلى أمر وجودي، كما أن عدم فعل الواجبات داع إلى العقوبة، فإن عدم الإيمان سبب لعذاب عظيم...

وحينئذٍ فقد صح قول أصحابنا: إن العلة يصح في الجملة أن تكون وصفاً عدماً، لأن هذا يصح في بعض المواضع، والمخالف إن لم يدع السلب العام فلا نزاع بيننا، وإن ادعاه انتقض قوله ولو بصورة.”

وفي موضع آخر فرق بين قياس الدلالة وقياس العلة، فقال^(٢): ”وهذا فصل الخطاب، وهو أن قياس الدلالة يجوز أن يكون العدم فيه علة وجزءاً من علة، لأن عدم الوصف قد يكون دليلاً على وصف وجودي يقتضي الحكم، وأما قياس العلة فلا يكون العدم فيه علة تامة، ولكن يكون جزءاً من العلة التامة، وشرطاً للعلة المقتضية التي ليست تامة، وقولنا:

(١) المسودة (٢/٧٨٤ - ٧٨٥).

(٢) قاعدة جامعة في توحيد الله (٨١ - ٨٢)، مجموع الفتاوى (١٤/٢٥ - ٢٦). وانظر: أصول ابن مفلح (٣/١٢٦).

جزء من العلة التامة، هو معنى كونه شرطاً في اقتضاء العلة الوجودية، وهذا نزاع لفظي، فإذا حققت المعاني ارتفع^١.

وهذا التفريق بين أنواع القياس هو في الحقيقة مبني على اختلاف العلل، فقياس الدلالة لا تكون العلة فيه منسثة لحكم، ولكنها دالة على وجود العلة التي هي المنسثة في الحقيقة، وأما في قياس العلة، فإن العلة تكون هي المنسثة، ولا تدل على علة أخرى، واختار في هذه العلة أن العدم لا يكون علة تامة، ولكنه يكون جزءاً من العلة التامة، أو شرطاً في المقتضية التي ليست تامة، وتفريقه هذا مبني على اختلاف الاصطلاح في العلة، هل تطلق على الموجبة للحكم، والتي لا يجوز أن يتخلف عنها، فيكون الأهل والشرط جزءاً منها، أو تطلق على العلة غير الموجبة، والتي يجوز أن يتخلف عنها الحكم، وهي المقتضية فقط، دون الأهل والمحل.

والظاهر أن مراده هنا العدم المحض، وليس العدم المخصوص، لأنه اختار في العدم المخصوص أنه يصلح أن يكون علة بمعنى الباعث، ولم يفرق بين قياس العلة والدلالة. وهذا التفريق يحل كثيراً من الإشكالات، ويزيل بعض الخلافات، كما سبق النقل عن الغزالي (٥٠٥هـ) في مقدمة هذا البحث.

وكذا أحمد ابن المنير (ت ٦٨٣هـ) احتاج إلى التفصيل في هذه المسألة، فقال^(١):
"المختار أن النفي لا يكون علة للحكم الثبوتي ولا للنفي؛ لأن النفي المفروض علته لا يجوز أن يكون النفي المطلق باتفاق، فتعين أن يكون نفيًا مضافاً إلى أمر، وذلك الأمر إن كان منشأً مصلحة استحالة أن يعلل بنفيه حكم ثبوتي؛ إذ عدم المصلحة لا يكون علة في الحكم، وإن كان منشأً مفسدة فهو مانع، ونفي المانع لا يكون علة.
وإن كانت العلة بمعنى المعرف، جاز أن يكون العدم علة للوجود.
وإن كان المراد جميع ما يتوقف عليه الشيء، جاز أن يكون بعض أجزاء العلة أمراً عديمًا؛ بدليل أن وجود الضد في المحل يقتضي عدم الضد الآخر في المحل، فقد صار العدم جزءاً من العلة، ولكن يمتنع أن يكون جميع أجزاءها عديمًا؛ لاستحالة كون العدم الصرف علة للأمر الوجودي والعلم به.

(١) البحر المحيط (٥/١٥٠).

وإن كان المراد بالعلة هو المعنى الموجود استحالة أن يكون شيء من أجزائه
عدمياً؛ لأن العدم لا يكون جزءاً من العلة المعينة الموجودة، والعلم به ضروريٌ.
ويلاحظ هنا أنه يريد في بعض التفاصيل العدم المحض، وليس العدم المضاف.
وهذا التفصيل في الحقيقة ليس قولاً جديداً، ولكنه اختيار من كل قول بحسب
المعنى الذي يريده بالعلة.

وبناءً على ما سبق، فالذي يظهر والله أعلم، هو جواز التعليل بالعدم المضاف إلى أمر
يصدق بأمر وجودي، وأما إذا كان التعليل بالعدم المضاف لا يصدق بأمر وجودي؛ فإنه يجوز
الاستدلال بالعلة كقول الحنفية، دون أن تكون علة منشئة، بمعنى أنه ينتفي الحكم
بانتفائها، ولكنها لا تقتضي وجود حكم.

وذلك أن التعليل بالعدم المضاف الذي يصدق بأمر وجودي يؤول إلى التعليل بالوجود،
ولكن التعبير عنه جاء بصيغة العدم، وهذا لا يضر، فالمقصود المعنى، ولا مشاحة في
الاصطلاح.

وأما العدم المضاف الذي لا يصدق بأمر وجودي؛ فإنه لا يتصور أن يوجد به حكم؛ لأن
العدم لا يوجد به شيء وجودي، ولكنه يصلح أن يكون دليلاً على انتفاء الحكم وعدم
وجوده، وهذا الحكم المنتفي قد يعبر عنه بصيغة وجودية، ولا يضر، فمثلاً: إذا قلنا: علة
تحريم الربا هي الطعم، والثوب ليس بمطعموم، فلا يبطل بيع بعضه ببعض متفاضلاً
ونسبته، يمكن أن يقال: يصح بيع بعضه ببعض متفاضلاً ونسبته.

فالصحة حكم وجودي، ولكن الصحة لم توجد من الوصف العدمي المضاف. وإنما
وجدت من جهة انتفاء المانع من صحة البيع، وإذا انتفى المانع ثبت الأصل، وهو الصحة.

المطلب الرابع: سبب الخلاف، وحقيقته.

أولاً: سبب الخلاف.

حين التأمل في أدلة الفريقين، وبعض ما وجه به بعض الأصوليين يظهر من ذلك أن
سبب الخلاف في هذه المسألة يمكن إرجاعه إلى عدد من الأمور:

**الأول: الخلاف في حقيقة العلة ما هي، هل هي باعثة فتقتضي التأثير والإيجاب، أم هي
معرفة فقط، فتكون أمانة وعلامة على الحكم؟**

قال الأصفهاني (ت ٦٥٣هـ) عند ذكره لهذه المسألة^(١): "المراد بالعلة: الأمانة المعروفة لا غير".

ويقول الهندي (ت ٧١٥هـ)^(٢):

"لولم يجز أن يكون العدم علة، فإما لأن العلية ثبوتية، ويستحيل قيام الصفة الثبوتية بما ليس بثابت، وهو باطل، أو لأن العلية تقتضي التأثير والإيجاب، وذلك في العدم لا يعقل، فهو أيضاً باطل، لما سبق أنفاً أنه لا معنى للعلة إلا لكونها معرفة للحكم".

ويقول الرهوني (ت ٧٧٣هـ)^(٣):

"واعلم أن من لم يشترط كون العلة باعثة، يجوز أن تكون العلة عدماً في الحكم الثبوتي، إذ لا امتناع في أن ينصب الشارع عدماً مضافاً على حكم، أما من شرط كونها باعثة، فلا بد أن تكون عنده وجودية، إذ الباعث أو الداعي لا بد أن يكون موجوداً".

ومن أجل ذلك استدرک بعض العلماء على ابن السبكي (ت ٧٧١هـ) اشتراطه في العلة أن لا تكون عدماً في الثبوتي، بناء على أنه رجح أن العلة بمعنى المعرف، وأن القول بالاشتراط جار على القول بأنها بمعنى المؤثر^(٤).

ولاحظ قول البخاري (ت ٧٣٠هـ) مفرقاً بين تعليل أئتمته بالعدم، وتعليل الشافعي به^(٥): "قول الشافعي: النكاح ليس بمال، فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، تعليلٌ بعدم الوصف، لا استدلال، لأن قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالأموال في الشرع، ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول، وإذا كان تعليلاً، لا يمنع كونه غير مال قيام وصف له أثر في صحة إثباته بشهادة النساء مع الرجال".

(١) الكاشف عن المحصول (٦/ ٣٢٢د).

(٢) نهاية الوصول (٨/ ٣٠٣ - ٣٠٤).

(٣) تحفة المسؤول (٤/ ٣٣).

(٤) انظر: حاشية العطار على شرح المحلي (٢/ ٢٨١ - ٢٨٢)، حاشية البنانى على شرح المحلي (٢/ ٣٦٧).

(٥) كشف الأسرار (٣/ ٦٥٩).

فالوصف إذا كان متحدًا لا بد أن ينتفي الحكم بانتفائه، ولكن هذا لا يكون عند الحنفية تعليلاً بل استدلالاً، وبعض العلماء يسميه علة، والمآل واحد، وإنما الخلاف في التسمية^(١).

ولهذا لما ذكر ابن الهمام (ت ٨٦١هـ) أن علة النجاسة في سؤر سباع البهائم منتفية في سؤر سباع الطير، فيكون سؤر سباع الطير طاهراً كالآدمي، أورد هذا الاعتراض^(٢): "فإن قلت: سبق عندهم أن لا تعليل بالعدم، وهذا الاستحسان قياسٌ علل فيه به، قلنا: تقدم استثناء علة متحدة، فيستدل بعدمها على عدم حكمها، لا تعليل حقيقي"، قال أمير بادشاه (ت ٩٧٢هـ) شارحاً^(٣): "إذ التعليل الحقيقي بإبراز علة مؤثرة، مستجمعة للشرائط المعتمدة في العلة المرعية، وذلك مفقود فيما نحن فيه".

الثاني: حكم تخصيص العلة. ذكر بعض الأصوليين بناء التعليل بالعدم على مسألة تخصيص العلة، فمن منع التخصيص جوز هنا، ومن جوز التخصيص يقول: العلة ضابط المصلحة وهي شيء، والعدم لا شيء فكيف يعلل به الشيء؟^(٤). ولم يظهر لي وجه بناء المسألة على هذا.

الثالث: جواز تعليل الحكم المنصوص بأكثر من علة، فمن أجاز تعليله بأكثر من علة فإنه لا يرى صحة التعليل بالعدم، لأنه لا يلزم من عدم علة انعدام سائر العلل، وأما من منع تعليل الحكم بأكثر من علة فقد يصح عنده جواز التعليل بالعدم، لأن عدم العلة يلزم منه عدم الحكم.

قال البزدوي (ت ٨٨٢هـ)^(٥):

"وأما العدم فليس بشيء، فلا يصلح دليلاً، وكيف يصلح مع احتمال أن يثبت بعلة أخرى".

(١) انظر: سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (٤/٢٦٩).

(٢) التحرير مع شرحه التيسير (٤/٨٠).

(٣) التيسير (٤/٨٠).

(٤) انظر: تصنيف المسامع (٣/٢١٨)، التحبير شرح التحرير (٧/٣٢٠٤).

(٥) أصول البزدوي (٢٦٩). وانظر: التقرير لأصول البزدوي (٦/١٥٠).

وقال السمرقندي (ت ٥٤٠هـ)^(١):

”أن يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من أوصاف المنصوص عليه، وهو فاسد؛ لأنه يجوز أن يكون الحكم متعلقاً بوصف آخر غيره“.

والمأمل في حجة الحنفية على منع جواز التعليل بالعدم يلحظ هذا المعنى. ولأجل ذلك قال المطيعي (ت ١٣٥٤هـ) بعد أن نقل هذا المعنى عن صاحب فواتح الرحموت^(٢): ”وهذا.. إنما يتم عند القائل بجواز التعليل بعلتين، لا عند القائل بعدم جوازه“.

وقد ذكروا هذا المعنى عند تفريقهم بين تعليل أئمتهم بالنفي، وتعليل الشافعي به. يقول السرخسي (ت ٤٩٠هـ)^(٣):

”وأما النوع الرابع [وهو الاستدلال بالنفي والعدم] فنحو تعليل الشافعي في النكاح؛ إنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال؛ لأنه ليس بمال، وفي الأخ؛ لا يعتق على أخيه؛ لأنه ليس بينهما بعضية، وفي المبتوتة؛ إنه لا يلحقها الطلاق؛ لأنه ليس بينهما نكاح، وفي إسلام المروي بالمروي؛ إنه يجوز؛ لأنه لم يجمع البديلين الطعم والثمنية.

وهذا فاسد؛ لأنه استدلال بعدم وصف، والعدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً.. فإن قيل: مثل هذا التعليل كثير في كتبكم؛ قال محمد رحمه الله: مُلِكَ النكاح لا يضمن بالإتلاف؛ لأنه ليس بمال، والزوائد لا تضمن بالغصب؛ لأنه لم يغصب الولد، وقال أبو حنيفة رحمه الله: العقار لا يضمن بالغصب؛ لأنه لم ينقله ولم يحوله، وقال فيما لا يجب فيه الخمس؛ لأنه لم يوجف عليه المسلمون، وقال في تناول الحصة؛ لا تجب الكفارة؛ لأنه ليس بمطعوم، وقال في الجد؛ لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة؛ لأنه ليس عليه ذلك، فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم.

قلنا: أولاً هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايسة، بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحداً معيناً بالإجماع؛ نحو الغصب؛ فإن ضمان الغصب سببه واحدٌ عينٌ، وهو

(١) ميزان الأصول (٢/٩٢١).

(٢) سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (٤/٢٦٨).

(٣) أصول السرخسي (٢/٢٢٩-٢٣١).

الغضب. فالاستدلال بانتفاء الغضب على انتفاء الضمان يكون استدلالاً بالإجماع، وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعي المماثلة بالنص، وله سبب واحد عين، وهو إتلاف المال، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية في المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان، وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع، نحو الخمس؛ فإنه واجب في الغنيمة لا غير، وطريق الاغتنام الإيجاف عليه بالخيل والركاب، فالاستدلال به لنفي الخمس يكون استدلالاً صحيحاً....

فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، يكون تعليلاً بعدم الوصف، وعدم الوصف لا يعدم الحكم، لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر، لأنه وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات، والأصل المتفق عليه: الحدود والقصاص، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات، بخلاف الحدود والقصاص، فعرفنا أن بعدم هذا الوصف لا يعدم وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته بشهادة النساء مع الرجال، وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت.

وعبارة السرخسي الأخيرة فيها شيء من الغموض، يزيد بها إيضاحاً قول البابرتي (ت ٧٨٦هـ) (١):

”قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالمال، لا بطريق الإلزام ولا بطريق الإجماع، ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول، فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له أثر في صحة إثباته كشهادة (٢) النساء مع الرجال، وذلك الوصف هو أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات، يعني إذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته، كما إذا رجع الشهود بعد القضاء به، ولو كان مما يسقط به لبطل القضاء به، كما في الحدود، بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات؛ لثبوته بالإكراه والهزل، وبالشهادة على الشهادة، وبكتاب القاضي إلى القاضي، مع أن فيها شبهة يمكن الاحتراز عنها، فصار النكاح فوق الأموال بدرجة، من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل والإكراه دون المال.”

(١) التقرير لأصول البيهقي (١٥١/٦ - ١٥٢). وانظر: كشف الأسرار (٣/٦٥٩).

(٢) هكذا في المطبوع، والصواب: بشهادة.

فيلاحظ هنا أن صورة التعليل واحدة في كلا القولين، قول محمد، وقول الشافعي، وإنما الفرق هو في اتحاد العلة وعدم تعددها بالإجماع، أو اتفاق الخصمين. فحيث لم يوجد ذلك لم يصح التعليل بالنفي.

لكن لا يلزم من القول بمنع تعدد العلل جواز التعليل بالنفي، فالآمدي (ت ٦٢١هـ) يرى عدم جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معاً^(١)، وهو لا يقول بصحة التعليل بالعدم لإثبات حكم وجودي، بل لحكم عدمي.

والمقصود بيان أثر هذه المسألة في التعليل بالعدم، وأنها أثرت في الخلاف فيها ولو بوجه ما، وليس المقصود تأثيرها في التعليل بالعدم طرداً وعكساً.

الرابع: جواز الاستدلال بالطرد على صحة العلة، أشار إلى هذا الزركشي (ت ٧٩٤هـ) فقال^(٢): "وجهه بعض الجدليين بأن العدم طرد. والتعليل بالطرد ممتنع". وقد صرح الحنفية بأن التعليل بالعدم هو من الطرديات الفاسدة^(٣).
ثانياً: حقيقة الخلاف.

نقل الزركشي (ت ٧٩٤هـ) عن بعض المتأخرين أن محل الخلاف لا يتصور، لأنه إن كان في العدم المحض الذي ليس فيه إضافة إلى شيء، فلا يعلل به قطعاً، وإن كان في الأعدام المضافة فيصح أن يعلل بها قطعاً، كما تكون شروطاً. خصوصاً في الشرعية فهي أمارات^(٤).

وفي هذا النقل إشارة إلى أمرين: الأول: أن العدم المحض لا يعلل به اتفاقاً، فالخلاف فيه مرتفع. الثاني: أن العلة بمعنى الأمانة، ويجوز أن يكون العدم أمانة، وهذا لا خلاف فيه.

(١) انظر: الإحكام (٢/٢٣٦).

(٢) تشنيف المسامع (٣/٢١٦).

(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/٢٢٨)، بديع النظام (٢/٦١١).

(٤) البحر المحيط (٥/١٥١).

وقد أشار إلى الأمر الأول المحلي (ت ٨٦٤هـ) بقوله^(١): "والخلاف في العدم المضاف، كما يؤخذ من الدليل وجوابه، لكن الأمدي إنما منع العدم المحض؛ أي المطلق، وأجاز المضاف الصادق بالوجودي، كالإمام والأكثر".

فعلق عليه العطار (ت ١٢٥٠هـ) بقوله^(٢): "قوله: (والخلاف) أي فرضاً وتقديراً، وقوله في الاستدراك: (إنما منع إلخ) نفي للخلاف في الواقع والحقيقة، ومراده بذلك الاعتراض بعدم تواردهم الخلاف على شيء واحد؛ لأن عدم الجواز في العدم المحض، والجواز في المضاف".

وأما الأمر الثاني فقد صرح به الزركشي (ت ٧٩٤هـ). ورأى أن في ثبوت الخلاف بين القولين نظراً، لعدم تواردهما على محل واحد، لأن القول الأول بنى رأيه على أن العلة بمعنى المعرف، وهو بهذا التفسير لا ينبغي أن يقع فيه خلاف، إذ لا امتناع في أن يكون العدم علة للموجود، والقول الثاني بناه على أن العلة بمعنى الباعث^(٣).
وتعقبه العراقي (ت ٨٢٦هـ) بأن الخلاف ثابت، ولو بنى كل منهما قوله على أصل يخالف أصل الآخر^(٤).

وقد سبق أن ذكرنا أن الحنفية يمنعون من التعليل بالنفي مطلقاً. مضافاً أو غير مضاف، ولا يفرقون بين الصادق بالوجودي أو عدم الصادق بالوجودي، وحينما أورد عليهم المخالف التعليل بالعدم في بعض الصور ذكروا أن الإضافة إلى العدم لفظية فقط، وأما في الحقيقة فالعلة هي الأمر الوجودي، كما في قتل المرتد لعدم إسلامه، فإن العلة في الحقيقة هي الكفر، وهو أمر وجودي.

وقد يقال على هذا: فالخلاف لفظي، لأن المعنى واحد، ولكن لفظ العلة عند كل فريق مختلف، فالمانع من التعليل بالعدم يصوغ العلة بصياغة مثبتة، والمجيز لا يهمله ذلك.

(١) البدر الطالع (٢/٢٠٠).

(٢) (٢/٢٨٢).

(٣) انظر: تشنيف المسامع (٣/٢١٧).

(٤) انظر: الغيث الهامع (٣/٦٧٨).

وقد مال بعض المحققين إلى ذلك، منهم المطيعي (ت ١٣٥٤هـ)، فقال^(١): "ولو قيل: إن الخلاف لفظي، لم يبعُد؛ لأن الحنفية لم ينكروا انتفاء المعلول لانتفاء العلة، وإنما جعلوه من قبيل الاستدلال عند اتحاد العلة، وغيرهم جعلوا الانتفاء علة الانتفاء، والمآل واحد، كما أن قتل المرتد متفق عليه، غاية الأمر أن الحنفية قالوا: إن العلة هي الكفر، لا عدم الإسلام، بل عدم الإسلام لازم العلة، وليس بعلة، والشافعية قالوا: إن الخلاف بين الكفر وعدم الإسلام إنما هو في العبارة فقط".

لكنه علّق على جواب المجيزين عن استدلال المانعين أن المجتهد لا يجب عليه سبر الأعدام بأن السبر إنما سقط لعدم القدرة على ذلك لكونها لا تنتهي، لا لكونها غير صالحة للعلية، بقوله^(٢): "هذا الذي قالوه هنا لا يدفع ما قاله الحنفية من أن كون العدم نفسه محضاً أو مضافاً مناسباً لم يتحقق، فيلزم من يدعي أن العدم يصلح أن يكون علة لوجودي أو لعدمي مثله أن يثبت أولاً وجود المناسبة في الفرع الذي يدعي عليته بمسلك من مسالك العلة، ودون ذلك أهوال، فتفكر: فإن المقام دقيق".

وهو بهذا يشير إلى ما سبق أن ذكره من سبب الخلاف في المسألة، وهو أن العلة هل يشترط فيها المناسبة، أم تكفي فيها الإخالة؟ فالحنفية يرون أنها لا بد أن تكون مناسبة، والعدم لا مناسبة فيه، والشافعية يكتفون بالإخالة، والعدم يمكن أن يكون مخيلاً^(٣).

ومما سبق يظهر لي -والله أعلم- أن الخلاف حقيقي، وله أثره، ولكنه منحصر في صورة دقيقة^(٤)، ومرتبطة بتعدد الاصطلاحات في العلة ما هي، وقد يرتفع الخلاف في كثير من الصور عند تحقيق المعاني، وتجريدها عن المصطلحات.

* * *

(١) سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (٤/٢٦٩). وانظر: تقرير الشربيني على حاشية البناني (٢/٣٦٩).

المهذب في علم أصول الفقه للنملة (٥/٢١٢٦).

(٢) سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (٤/٢٧٧).

(٣) انظر: سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (٢/٢٦٨ - ٢٦٩).

(٤) وهي ما سبق ذكره في تحرير محل النزاع.

المبحث الثالث: أثر التعليل بالعدم في المسائل الأصولية.

المطلب الأول: حكم التعليل بالأوصاف الإضافية.

الوصف الإضافي هو: ما يعقل باعتباره غيرهِ، كالأبوة والبسوة، والقبلية، والبعدية، والمعية^(١).

أو: نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى^(٢).

وقد اختلف أهل العلم في الأوصاف الإضافية هل هي موجودة أو معدومة؟^(٣).

والتعليل بالوصف الإضافي مبني على أنه أمر وجودي أو عدمي، إن قلنا: هو أمر وجودي جاز التعليل به جزماً.

وإن قلنا: هو عدمي، ففي التعليل به خلاف، مبني على جواز التعليل بالعدم. فإن قلنا بجواز التعليل بالعدم جاز التعليل بالأوصاف الإضافية، وإن قلنا بعدم الجواز بالتعليل بالعدم لم يجز التعليل بالأوصاف الإضافية^(٤).

قال الأمدي (ت ٦٣١هـ)^(٥):

"إذا عرف امتناع تعليل الحكم الثبوتي بالعدم المحض، وامتناع جعله جزءاً من العلة لزم امتناع التعليل بالصفات الإضافية، وذلك لأن المفهوم من الصفة الإضافية إما أن يكون وجوداً أو عدماً، لا جائز أن يكون وجوداً؛ لأن الصفة الإضافية لا بد وأن تكون صفة للمضاف، ويلزم من ذلك قيام الصفة الوجودية بالمعدوم المحض، وهو محال.. وإذا بطل أن يكون المفهوم من الإضافة وجوداً تعين أن يكون عدماً".

قال الزركشي (ت ٧٩٤هـ)^(٦):

(١) انظر: تشنيف المسامع (٢١٩/٣).

(٢) انظر: البدر الطالع (٤٥٩/٢).

(٣) انظر: جمع الجوامع وشرحيه تشنيف المسامع (٨٨٧/٤)، البدر الطالع (٤٥٩/٢)، نشر البنود (١٣٦/٢).

(٤) انظر: الكاشف عن المحصول (٥٣٦/٦)، نهاية الوصول (٣٥٠٨/٨)، البحر المحيط (١٥٢/٥).

(٥) الإحكام (٢٠٩/٣).

(٦) تشنيف المسامع (٢١٩/٣).

”ووجه التفريع ظاهر؛ فمن منع هناك. منع هنا؛ لاستوائهما في العدم في الخارج، وإنما يفترقان في أن الإضافة وجودها ذهني فقط، أي موجودة في الأذهان مقدرة في الأعيان، والأوصاف العدمية؛ عدم مطلقاً في الذهن والخارج”.

لكن نقل القرافي (ت ٦٨٤هـ) عن التبريزي (ت ٦٢١هـ) قوله^(١):

”ليس من فروع المنع من التعليل بالعدم امتناع التعليل بالأوصاف الإضافية؛ لأنها أمور محصلة، وهي منشأ الملاءمة التي هي جهة التأثير في الأكثر، فلو قطعنا النظر عن التخصصات وخصوص وصف الإضافات لطاحت معظم المناسبات، فلم يتميز بعض الأفعال عن بعض إلا بصفات الأجناس...”.

المطلب الثاني: اشتراط العكس لصحة العلة.

العكس معناه: انتفاء الحكم لانتفاء العلة^(٢).

وقد اختلف الأصوليون في اشتراط العكس لصحة العلة، وهل يؤثر وجود الحكم بدون العلة على صحتها؟^(٣).

وقد ذكر الغزالي (٥٠٥هـ) قولاً جامعاً في ذلك، فقال^(٤): ”اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية، وهذا الخلاف لا معنى له، بل لا بد من تفصيل..

إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة فالعكس لازم، لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم، بل لأن الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل، بل عند انتفاء جميعها”.

وعلاقة هذه المسألة بمسألة التعليل بالعدم من جهة أن النفي صلح أن يكون علة في انتفاء الحكم، أو من جهة الاستدلال بعدم الحكم عند عدم العلة على صحة العلة، وأنها صالحة للتعليل بها^(٥).

(١) نفائس الأصول (٨/٣٥١٤ - ٣٥١٥).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٣/٢٣٥)، البحر المحيط (٥/١٤٣).

(٣) انظر هذه الأقوال في: الإحكام للآمدي (٣/٢٣٤)، أصول ابن مفلح (٣/١٢٣١)، البحر المحيط (٥/١٤٣).

(٤) المستصفى (٢/٣٦٧)، وانظر: الإحكام للآمدي (٣/٢٣٥).

(٥) بل إن بعض الباحثين جعلهما مسألة واحدة، لشدة التصاقهما ووحدة مضمونهما. انظر: المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية التي خالف فيها ابن قدامة في الروضة الغزالي في المستصفى (٣/٩٧٧). والذي يظهر لي - والله أعلم - أنهما مختلفتان، ووجه الفرق ظاهر، وهو أن التعليل يختلف عن الاشتراط، والتعليل بالعدم أوسع أثراً وتطبيقاً واستدلالاً من اشتراط العكس.

وهذا المعنى قد جعله بعض من يرى جواز التعليل بالعدم دليلاً له في المسألة^(١).
وأما من لا يرى التعليل بالعدم فهو يجعله من باب انتفاء الحكم لانتفاء مقتضيه،
وليس علة بمعنى الباعث، كما سبق النقل عن الغزالي (٥٠٥هـ) قبل قليل، وكما سبق
نقله عن الحنفية في سبب الخلاف في المسألة وحقيقتها.

المطلب الثالث: الترجيح بالعدم.

يذكر الحنفية من مرجحات العلة: الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة، ولكنه
أضعف وجوه الترجيح عندهم، ومثاله: تعليل عدم تكرار مسح الرأس بأنه ممسوح
أرجح من تعليله بأنه ركن، لأن حكم ثبوت التكرار لا ينعدم بانعدام الركنية، كما في
المضضة والاستنشق، وحكم سقوط التكرار ينعدم بانعدام وصف المسح، كما في
اغتسال الجنب والحائض، فإنه يسن فيه صفة التكرار، لأنه ليس بمسح^(٢).

ويبين السرخسي (ت ٤٩٠هـ) وجه الترجيح به، مع أنهم لا يرون صحة التعليل
بالعدم فيقول^(٣): "بيناً أن العدم لا يوجب شيئاً، وأن العدم لا يكون متعلقاً بعلّة، ولكن
انعدام الحكم عند انعدام العلة يصلح أن يكون دليلاً على وكادة اتصال الحكم بالعلّة،
فمن هذا الوجه يصلح للترجيح".

ويقول الخبازي (ت ٦٩١هـ)^(٤): "وهذا أضعف وجوه الترجيح، لأن العدم لا يتعلق به
حكم، لكن الحكم إذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان أوضح لصحته".

كما يرى بعض الأصوليين ترجيح العلة العدمية على العلة الحكمية، أي المعللة
بحكم شرعي، الأمرين:

الأول: أن التعليل بالعدم أشبه بالأمر الحقيقية، فالعدم والوجود معلومان حقاً، يقع
أحدهما عند انتفاء الآخر، ولذلك يستحيل ارتفاعهما، فهما محققان، وأما الحكم فهو

(١) انظر الدليل الخامس للقول الأول.

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢/٢٦١)، المغني للخبازي (٣٢١).

(٣) أصول السرخسي (٢/٢٦١).

(٤) المغني (٣٢١)، وانظر: الإحكام للآمدي (٤/٢٧٤)، البحر المحيط (٦/١٨٥-١٨٦).

من شأنه أن يكون معلولاً، وشأن المعلول أن لا يكون علة، وأما الأمر المحقق فيمكن أن يكون علة.

الثاني: أن التعليل بالعدم يستدعي كونه مناسباً للحكم، والحكم الشرعي لا يكون إلا بمعنى الأمانة، والتعليل بالمناسب أولى من الأمانة^(١).

والوصف العدمي قد يكون مناسباً، كما ذكرنا في صورة المسألة، ولكنه قد يكون غير مناسب، وعلى هذا فيسقط التعليل الثاني.

المطلب الرابع: إضافة الحكم العدمي إلى عدم المقتضي، أولى من إضافته إلى وجود المانع.

امتناع الشيء متى دار استناده إلى عدم المقتضي، أو وجود المانع، فلا يهما يكون استناده أولى؟

ذكر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) أن استناده إلى عدم المقتضي أولى، لأننا لو أسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضي قد وجد وتخلف أثره، والأصل عدمه.

مثال ذلك: تعليل عدم صحة بيع الصبي بعدم التكليف، أولى من التعليل بالصبا. وتعليل منع إطلاق كلمة كافر على من أسلم باعتبار ما كان عليه، هل لوجود المانع

الشرعي، أو لعدم المقتضي، وهو عدم المشتق منه حالة الإطلاق؟^(٢)

وهذه المسألة يشير إليها بعض الأصوليين عند بحثهم لتعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي هل يتوقف على بيان ثبوت المقتضي لذلك الحكم؟ وعند الحديث عن المرجحات بين الأقيسة بالنظر إلى ذات العلة^(٣).

وعلاقة هذه المسألة بالتعليل بالعدم من جهة أن إضافة انتفاء الحكم لانتفاء مقتضيه هو تعليل له بالعدم، كما في الأمثلة السابقة، وأن هذا أولى من إضافته إلى العلة الوجودية، والتي هي المانع.

(١) انظر: المحصول (٥٩٧/٢/٢)، الحاصل (٢٥٦/٣)، نفائس الأصول (٣٧٤٦/٩)، نهاية الوصول (٣٧٤٩/٨)، البحر المحيط (١٨١/٦).

(٢) انظر: البحر المحيط (١٥٢/٥).

(٣) انظر: المحصول (٥٩٨، ٤٤٠/٢/٢)، الحاصل (٢٥٦/٣).

المطلب الخامس: الاستدلال بالعدم.

ومعناه: الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم، أو نفي الحكم لانتفاء مداركه.

كقولهم: الحكم الشرعي يستدعي دليلاً، والدليل إما نص أو إجماع أو قياس، ولم يوجد واحد من هذه الثلاثة، فلا حكم^(١).

وله أسماء كثيرة، وقد ذكر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في كتاب الأدلة المختلف فيها مجموعة منها، فقال^(٢): "الاستدلال على فساد الشيء بعدم الدليل على صحته، جوزة ابن القطان، قال: وكان شيخنا أبو علي بن أبي هريرة يستعمله كثيراً، إذا سئل عن مسائل، فقبل: ما أنكرت منها؟ يقول: لأنه لا دلالة تدل على صحته، انتهى. وهذه الطريقة اشتهرت بين المتأخرين، يستدلون بها في مسائل لا تحصى إلى طرق النفي..."

الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل، حق عند البيضاوي وغيره؛ لأنه لو ثبت حكم شرعي ولا دليل عليه للزم منه تكليف المحال...".

ولا أدري ما وجه التفريق بين هذين، وهما في الظاهر بمعنى واحد؟

ثم بعد أن ذكر مسألة النافي للحكم هل يلزمه دليل، ذكر مسألة تابعة لما سبق، لها تعلق بالاستصحاب، وهي: عدم الدليل هل هو حجة^(٣)، ثم ذكر بعد ذلك مسألة: إذا قال الفقيه: بحثت وفحصت فلم أظفر بالدليل، هل يقبل منه، ويكون من الاستدلال بعدم الدليل^(٤).

وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد، إذ المقصود بها الاستدلال بعدم الدليل أو العلة على عدم الحكم.

(١) انظر: المحصول (٣/٢ - ٢٢٥ - ٢٢٦)، الإحكام للأمدى (١١٩/٤).

(٢) البحر المحيط (٧/٦ - ٩).

(٣) انظر: البحر المحيط (٦/٣٥).

(٤) انظر: البحر المحيط (٦/٣٦).

وليس معنى ذلك أن النافي للحكم لا يلزمه دليل، بل هو مطالب بالدليل، ولكنه يجعل عدم الدليل دليلاً له على عدم الحكم^(١).

وقد اختلف الأصوليون في اعتبار هذا دليلاً، وفيما يستدل به عليه^(٢).
ولهذه المسألة علاقة بالتعليل بالعدم، بل بعضهم جعلهما مسألة واحدة، قال ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ) شارحاً كلام ابن الهمام (ت ٨٦١هـ)^(٣):
”الاستدلال بالعدم)، والظاهر أن المراد به التعليل بالعدم، فإنه الذي (نفاه الحنفية)، وتقدم في المرصد الثاني من شروط العلة الكلام فيه نفيًا له مطلقاً عنهم، إلا عدم علة متحدة..”.

والحق وجود فرق بينهما من جهتين:

الأولى: أن التعليل بالعدم يشمل تعليل حكم ثبوتي وعدمي، وأما الاستدلال بالعدم فالمقصود به الاستدلال به على النفي والعدم.

الثانية: التعليل بالعدم يقصد به أن تكون العلة التي هي أحد أركان القياس نفيًا، وأما الاستدلال بالعدم فالمقصود به أن يكون عدم الدليل دليلاً على نفي الحكم، ولا شك بوجود فرق بين العلة والدليل.

ولهذا ترى الأمدي (ت ٦٢١هـ) مثلاً ينفي التعليل بالعدم، ويجعل الاستدلال بالعدم استدلالاً صحيحاً^(٤).

(١) انظر: قواطع الأدلة (٣/٣٨٨)، الإحكام للأمدي (٤/٢٢٠). وانظر في مسألة النافي هل يلزمه دليل بحث الدكتور عبد اللطيف الصرامي في مجلة جامعة الإمام (ع ٤٨، ص ١٥٣-٢١٥). ولم يتعرض للتفريق بينها وبين الاستدلال بالعدم، بل ظاهر صنيعة أنهما بمسألة واحدة. وهذا مشكل، لأن الجمهور يرون أن النافي عليه الدليل، ثم يجعلون الاستدلال بالعدم دليلاً صحيحاً، فلا بد من وجود فرق بين المسألتين.

(٢) انظر: تقويم أصول الفقه للذبوسي (٣/١٤٧)، العدة لأبي يعلى (١/١٣١)، أصول السرخسي (٢/٢١٥)، الإبهاج شرح المنهاج (٦/٢٦٥٦)، البحر المحيط (٦/٣٥-٣٨)، تيسير التحرير (٤/١٧١)، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (٤/٢٩٥-٣٩٨).

(٣) التقرير والتحبير (٣/٢٨٦).

(٤) هذا ظاهر صنيعة في الإحكام (٤/١١٩). حيث عده من أنواع الاستدلال، وبين أنه يرد عليه اعتراضات. ولكنه في المنتهى (٣/٤٩) لم يذكره ضمن أنواع الاستدلال.

وهذا القدر من الاستدلال يظهر أنه متفق عليه، لكن وقع الخلاف في تسميته دليلاً^(١)، قال التفتازاني (ت ٧٩٢هـ)^(٢): "واعلم أنه لا قائل بأن التعليل بالنفي إحدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب، حتى يُعدَّ في هذا الفصل^(٣)، بل هو تمسك بقياس فاسد، بمنزلة الأقيسة الطردية وغيرها، وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة، وأما إذا ثبت بنص أو إجماع أن العلة واحدة فهو استدلال صحيح؛ مرجعه إلى النص أو الإجماع، كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف؛ فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم، أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر".

قال ابن أمير بادشاه (٩٧٢هـ) بعد أن نقل كلام التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) مختصراً^(٤):
 "وفيه ما فيه".

ولعل استشكله لأن من أهل العلم من عده أحد الأدلة الشرعية، كما سبق النقل عن الرازي (ت ٦٠٦هـ) والأمدي (ت ٦٣١هـ) والزرکشي (ت ٧٩٤هـ)، وغيرهم^(٥).
 وأما ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ) فإنه بعد أن نقل كلام البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) في عده عدم الدليل بعد الفحص والطلب دليلاً علق عليه بقوله^(٦):
 "غير أن عده إياه من الأدلة المقبولة الشرعية للأحكام الشرعية غير ظاهر، فإن الظاهر أن عدم الحكم الشرعي الخاص أو مطلقاً ليس بحكم شرعي، فصدق أن العلة ليست من الأدلة الشرعية للأحكام الشرعية، فلا جرم أن في التلويح: لا قائل بأن التعليل

(١) ولهذا يسميه الحنفية: الاحتجاج بلا دليل.

(٢) التلويح شرح التوضيح (١٠٢/٢).

(٣) أي فصل الحجج الفاسدة.

(٤) تيسير التحرير (١٧١/٤).

(٥) ولاحظ ما ذكره ابن عقيل في الواضح (٧٩/٢) حين أورد اعتراض من منع أن يكون هذا النظم دليلاً، وأنه عدم دليل، فبين أنه يمكن أن يكون العدم دليلاً للنطق بأحد أصليين: الأول: دليل الخطاب، من جهة أن الشارع إذا علق الحكم على اسم أو صفة دل على نفي الحكم عما عداه، وهذا إنما يصلح عند من يرى حجية مفهوم المخالفة، والثاني: أن الأصل نفي الأحكام عند عدم الدليل الخاص عليها.

(٦) التقرير والتحبير (٢٨٧/٣).

بالنفي أحد الحجج الشرعية اهـ. وإنما هو نفي الحكم الشرعي لنفي المدرك الشرعي،
فليحمل كلام البيضاوي عليه".

فالإشكال جاء من جهة تسميته دليلاً، ولهذا حكى الجويني (ت ٤٧٨هـ) إطباق
المحققين على الاستدلال بالعدم، فقال^(١):

"أطبق أرباب التحقيق على أن الدلالة لا تتخصص بوجود وعدم، وحدوث وقدم.
يسوغ الاستدلال بالقدم والحدوث والعدم والوجود، وهذا وإن كان متفقاً عليه،
فربما يقرع مسامعك من بعض الجهلة المصير إلى منع الاستدلال بالعدم^(٢)، والدليل على
تثبيت ذلك أن نقول: ألسنا نستدل بعدم الآيات على كذب المتنبى؟ وكذلك نستدل
لعدم الأدلة والعلوم الضرورية على انحصار أوصاف الأجناس فيما أدركناه".
ولا أظن وجود مخالف في هذا القدر الذي ذكره الجويني (ت ٤٧٨هـ).
ولكن يقع النزاع من جهة أخرى عدا ما ذكرت في تسميته دليلاً، وهي: أن عدم
الحكم ما المقصود به؟

إن كان المقصود عدم الحكم الشامل للأحكام الشرعية المقررة في كتب
الأصوليين فغير مسلم، لأنه بعد الشرع لا يخلو فرع من حكم.
وإن كان المقصود بعدم الحكم البقاء على الأصل، فمسلم، ولكن هذا الأصل
حكم ثبت بالدليل الشرعي، فلم ينعدم الحكم.
ثم إن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول باتفاق أهل العلم، إلا بالشرع، لدلالة
القواعد الشرعية على أن ما لم يقع فيه دليل بخصوصه فهو على الإباحة^(٣).

(١) التلخيص (١١٩/١)، وانظر: التقريب والإرشاد (٢٠٢/١ - ٢٠٣).

(٢) قال ابن عقيل في الواضح (٨١/٢): "فلا تغتر بقول مهول يقول لك: العدم ليس بشيء، وكيف يدل ما
ليس بشيء على حكم أو حال؟".

(٣) انظر: ميزان الأصول (٩٣٦/٢ - ٩٣٧)، فواتح الرحموت (٣٥٨/٢)، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل
(٣٩٦/٤ - ٣٩٨).

المطلب السادس: استنباط العلة بمسلك الدوران.

الدوران في اصطلاح الأصوليين هو: أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف، وينتفي عند انتفائه^(١).

وعلاقته بالتعليل بالعدم من جهة أن انتفاء الحكم بانتفاء الوصف جزء الدليل على صحة كون هذا الوصف علة، ولهذا استدل من يرى صحة التعليل بالعدم به على كون العدم يصلح أن يكون علة^(٢).

وقد اختلف الأصوليون في صحة استنباط العلة به^(٣).

والخلاف فيه مبني عند بعض الأصوليين على عدم صحة التعليل بالعدم، ولهذا نفى حجيته كثير من الحنفية معللين بذلك. قال السرخسي (ت ٤٩٠هـ)^(٤): "من حيث الظاهر الوصف صالح، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالاً على صحته بعدم التقوض والعوارض لم يصلح أن يكون حجة لإثبات الحكم".

لكن لا يلزم من ذلك أن من أثبت صحة الدوران يلزمه القول بأن النفي يصلح التعليل به، ولا من عدم القول بالدوران عدم صحة التعليل بالعدم.

ولهذا فابن السبكي (ت ٧٧١هـ) مثلاً يرى أن الدوران يفيد ظن العلية، وهو ممن يشترط في العلة أن لا تكون عدماً لثبوتها^(٥).

وقد يعتبر بعض الأصوليين العدم عند العدم شرطاً، وليس بعلة، ولا جزءاً من العلة^(٦).

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٢٠٢)، أصول ابن مفلح (٣/١٢٩٧).

(٢) انظر: الدليل السادس للقول الأول.

(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/٢٢٧)، المستصفي (٢/٣١٥)، المحصول للرازي (٢/٢٨٥-٢٨٦)، أصول ابن مفلح (٣/١٢٩٧)، تيسير التحرير (٤/٤٩)، نشر البنود على مراقبي السعود (٢/٢٠٠).

(٤) أصول السرخسي (٢/٢٢٧).

(٥) انظر: جمع الجوامع مع شرحه البدر الطالع (٢/٢٥٢).

(٦) انظر: بديع النظام (٢/٦١١). وانظر الجواب الأول عن الدليل السادس للقول الأول.

والمقصود بيان العلاقة بين المسألتين، وأثر التعليل بالعدم في مسلك الدوران، ولو بوجه من الوجوه.

المطلب السابع: قياس العكس.

قياس العكس في اصطلاح الأصوليين هو: ثبوت نقيض حكم محل في محل آخر، لمنافاته له أو لملازمه في العلة^(١).

مثاله: قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((وفي بضع أحدكم صدقة))، قالوا: يا رسول الله! أيأتي أحدنا شهوته، ويكون له فيها أجر؟! فقال: ((أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟! فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر))^(٢).

فوضع الشهوة في الحرام اقتضى وجود الوزر، فعكسه وضعها في حلال يقتضي وجود الأجر، لأن العلة في حصول الوزر معدومة، فينتج ذلك حصول الأجر.

وقد اختلف في تسميته قياساً، وفي صحة الاستدلال به^(٣).

وعلاقته بالتعليل بالعدم أن العلة في قياس العكس ثبوتية في محل وعدمية في محل آخر، كما في هذا المثال:

تصح المساقاة والمزارعة بدون العلم بالمنفعة، لعدم وجود الغرر فيها، كما أن الإجارة الخاصة يشترط فيها العلم حتى لا يكون العوض غرراً، قياساً على الثمن، فالمعنى الموجب لكون الأجرة يجب أن تكون معلومة منتف في باب المزارعة والمساقاة؛ لأن المقتضى لذلك أن المجهول غرر، فيكون في معنى بيع الغرر، وهذا المعنى منتف في الفرع، فيبقى على أصل الحل^(٤).

(١) انظر: قياس العكس حقيقته وحكمه (مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة، ج ١٦، ع ٢٨، ص ٤٣٩)، وقد ذكر مجموعة من تعريفات الأصوليين، والاعتراضات التي وردت عليها، والموازنة بينها، ثم خرج بهذا التعريف.

(٢) رواه مسلم في صحيحه (كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم ١٠٠٦) عن أبي ذر.

(٣) انظر: قياس العكس حقيقته وحكمه (مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة، ج ١٦، ع ٢٨، ص ٤٣٩)، ٤٤٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٢٩/١٠٥-١٠٦).

فهنا نفى التحريم لانتفاء العلة، فثبت الحل؛ لأنه الأصل.
ومثاله أيضًا: لا يجوز أن تؤم المرأة الرجال؛ لأن صوتها عورة، وتأمل النظر فيها محظور إلا للضرورة، ويجوز أن تؤم النساء؛ لعدم العلة المقتضية للمنع من إمامة الرجال، فهي معدومة في النساء، فلم يبق إلا الجواز^(١).
وقد يمكن التعبير عن عدم العلة بصورة وجودية، فيكون من العدم الصادق بأمر وجودي، والخلاف فيه في العبارة فقط.

والحنفية ينسب إليهم صحة قياس العكس^(٢)، مع قولهم بعدم صحة التعليل بالنفي؛ لأن حقيقة قياس العكس هي الملازمة، وإنما جيء بالقياس لبيانها^(٣)، والملازمة يصح الاستدلال بها عندهم، وليست من التعليل بالنفي، وإنما من باب انتفاء الحكم لانتفاء مدركه أو مقتضيه.

ثم إن المساواة بين الأصل والفرع في قياس العكس حاصلة ضمناً، وإن كان التعبير في الظاهر بالعدم، لكنه متضمن للإثبات^(٤).

وأيضاً: في قياس العكس انتفاء الحكم لانتفاء علته، وهذا مما يرى الحنفية جوازه عند اتحاد العلة، وليس من التعليل بالعدم المختلف فيه، وإنما هو من الاستدلال على انتفاء الحكم بانتفاء دليله.

المطلب الثامن: التعليل بالأوصاف التقديرية.

الوصف التقديري هو: الوصف المعطى حكم الموجود وهو معدوم.

مثاله: تعليل ثبوت الولاء للمعتق عنه بتقدير ثبوت الملك له.

فالمعتق عنه قبل ملك الرقبة لا يستحق الولاء، ولا يمكن تملكه لها بعد العتق.

فيقدر ملكه لها قبل العتق؛ ليصح كون الولاء له.

(١) انظر: مناهج التحصيل شرح المدونة (٣٠٠/١-٣٠١).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢٤١/٢)، المسودة (٧٩٢/٢)، تيسير التحرير (١٦٤/٤).

(٣) انظر: تيسير التحرير (٢٧٣/٣)، إجابة السائل شرح بغية الأمل (١٦٩). ولهذا يذكر عدد من الأصوليين

قياس العكس في باب الاستدلال لا في باب القياس، انظر: جمع الجوامع مع شرحه البدر الطالع

(٣١٣/٢)، نشر البنود (٢٥٥/٢).

(٤) انظر: تيسير التحرير (٢٧٢/٣، ٢٧٤).

وتعليل توريث الدية بتقدير ثبوت الملك للمقتول قبل موته.

فالمقتول قبل موته لا يستحق الدية. وبعد موته يستحيل تملكه. فيقدر ملكه لها قبل موته، ليصح إرث الوارث لها^(١).

واختلّف في صحة التعليل به؟ فالرازي (ت ٦٠٦هـ) منع من التعليل به، وجعل من شروط العلة أن لا تكون وصفاً تقديرياً، وشدد في ذلك، وتبعه جمع من الأصوليين، ومنهم من صحح التعليل به^(٢).

لكن المشكل في ذلك ما ذكره الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في شروط العلة، حيث يقول^(٣): "يشترط أن تكون وصفاً مقدرًا، خلافاً للرازي"، فليست أعلم من يقول باشتراط أن تكون العلة وصفاً مقدرًا، بل ما وجدته هو إما اشتراط عدم التقدير، أو جواز أن تكون العلة مقدرّة، فكأن العبارة فيها خلل، ولهذا لما نقل الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) هذه الشروط ذكر هذا الشرط بقوله^(٤): "أن لا يكون وصفاً مقدرًا"، فلا أدري أخالف الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في ذلك، أم أن عبارة الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في البحر دخلها التحريف؟!

ثم إن الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ذكر أن الوصف التقديري كالعدمي، لأنه معدوم في الخارج، وإنما قُدِّر له وجود لضرورة إخراجة عن كونه عدمياً، لكن الخلاف فيه أضعف من الخلاف في العدمي^(٥).

ولأدري ما وجه بناء التعليل بالوصف المقدر على التعليل بالعدم؟، لأن الخلاف هو في كون هذه المقدرات موجودة فعلاً، حتى يصح التعليل بها، فالرازي (ت ٦٠٦هـ) ينفي التقدير من أصله. ويجعل تقديراتهم أموراً موجودة في الحقيقة لا معدومة، وأن هذه

(١) انظر: البحر المحيط (٥/١٤٨، ١٥٨)، حاشية البناني على شرح المحلي (٢/٣٨٨).

(٢) انظر: المحصول (٢/٤٣١/٢)، نفائس الأصول (٨/٣٥٤٥)، شرح تنقيح الفصول (٤١٠)، الكاشف عن المحصول (٦/٥٦٤)، نهاية الوصول (٨/٣٥٣٠)، جمع الجوامع وشرحه البدر الطالع (٢/٢١٢)، البحر المحيط (٥/١٤٨)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٥/٤٣٥)، شرح الكوكب المنير (٤/٩٠).

(٣) البحر المحيط (٥/١٤٨).

(٤) إرشاد الفحول (٢/٨٧٤).

(٥) انظر: البحر المحيط (٥/١٥٢). ولأجل كلام الزركشي هنا ذهب بعض الباحثين إلى أن الخلاف المذكور في التعليل بالنفي يجري في الأوصاف التقديرية. انظر: النفي والإثبات عند الأصوليين (٢١٩).

المقدرات هي خرافات وترهات لا حاجة في العقل والشرع إليها^(١)، وهو يقول بجواز التعليل بالعدم.

والصفي الهندي كذلك، موافق له في عدم صحة التعليل بالوصف التقديري، ويرى صحة التعليل بالعدم.

كما أن الوصف التقديري كما يكون بتقدير وجود المعدوم، يكون كذلك بتقدير انعدام الموجود^(٢)، فلا يتعين كونه معدوماً دائماً، حتى يكون الخلاف فيه مبنياً على التعليل بالعدم.

لكن قد يظهر بناء هذه المسألة على التعليل بالعدم عند من صحح التعليل بالوصف المقدر، وأنه مستعمل في الشريعة، فيحتاج إلى التقدير ليخرجه من العدم، والمقصود بالعدم في الوصف التقديري العدم المحض، غير المضاف إلى شيء، وهذا متفق على عدم صحة التعليل به، وعليه فلا بد من تقديره بشيء موجود ليصح التعليل به.

ومما يدل على العلاقة بين المسألتين قول الرازي (ت ٦٠٦ هـ) معدداً أنواع المرجحات بين العلل^(٣): "ورابعها: التعليل بالعدم أولى، أم بالصفات التقديرية؟ والأشبه هو الأول؛ لأن المقدر معدوم أعطي حكم الموجود، فكل ما في المعدوم من المحذورات فهو حاصل في المقدر، مع مزيد محذور آخر، وهو أنه كونه معدوماً أعطي حكم الموجود، فكان المعدوم أولى".

* * *

(١) انظر: المحصول (٢/٢٠٢، ٤٣٤)، الكاشف عن المحصول (٦/٥٦٦).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤٢٧)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٥/٤٣٤).

(٣) المحصول (٢/٢٠٢، ٥٩٥).

المبحث الرابع: أثر التعليل بالعدم في الفروع الفقهية.

المطلب الأول: موت ما يعيش في الماء في غير الماء هل يفسده؟
إذا مات ما يعيش في الماء كالسمك أو الضفدع أو السرطان في مائع غير الماء.
فهل يفسده ويكون نجساً؟ فيه خلاف عند الحنفية على قولين:
الأول: يفسد بذلك، ما عدا السمك فلا يفسده؛ لانعدام معدنه^(١)، وهو الماء.
الثاني: لا يفسد؛ لعدم الدم.

وقد استُشكل كلا التعليلين، أما الأول، فلأن التعليل بالعدم على وجود الشيء لا يجوز، وأما الثاني، فلأن انتفاء العلة لا يستلزم انتفاء المعلول؛ لجواز أن يثبت بعلّة أخرى.
وقد أُجيب عن الأول: بأنه ليس بتعليل، بل هو بيان انتفاء المانع؛ لأن النجاسة لا تُعطى حكم النجاسة في معدنها، فكان المعدن مانعاً من ترتب الحكم عليها، وهو معدوم هنا.

وأجيب عن الثاني: بأن العلة المتحددة يستلزم انتفاؤها انتفاء الحكم، وهاهنا كذلك؛ لأن كونه دمًا مسفوحاً هو المنجس لا غير^(٢).

فتلاحظ هنا أن القول بعدم صحة التعليل بالعدم أثر في هذه المسألة، فاحتاج الحنفي إلى بيان أن بناء الحكم في المسألة ليس على التعليل بالعدم، وإنما هو إما انتفاء مانع، أو من باب انتفاء الحكم لانتفاء مقتضيه، الذي ليس له غيره.
المطلب الثاني: قلب الرداء بعد دعاء الاستسقاء.

لا يستحب عند الحنفية للمأموم بعد فراغه من دعاء الاستسقاء أن يقلب رداءه؛ لأنه لم ينقل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر أصحابه بذلك^(٣).

ذكر البابرتي (ت ٧٨٦هـ) استشكالا على هذا الاستدلال، فقال^(٤): "فيه نظر، لأنه استدلال بالنفي، وهو باطل؛ لأنه احتجاج بلا دليل..."

(١) والتعليل لفساده بغير السمك، لا لاستثناء السمك.

(٢) انظر: العناية شرح الهداية (١/٨٤)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (١/٩٥)، وحاشية ابن عابدين عليه.

(٣) انظر: بدائع الصنائع (١/٢٨٤)، العناية شرح الهداية (٢/٩٥).

(٤) العناية شرح الهداية (٢/٩٥).

والجواب: أن التعليل بالنفي لا يصح إذا لم تكن العلة متعينة، أما إذا كانت فلا بأس به، لأن انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء الحكم^(١).

المطلب الثالث: عدم وجوب الخمس في العنبر.

ذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن إلى عدم وجوب الخمس في العنبر^(٢)، لأن الأثر لم يرد به، ولأنه لم يرد عليه القهر^(٣).

وهذا ليس استدلالاً منهم بالعدم، أو تعليلاً بالعدم، بل يرد عندهم بهذا اللفظ على وجه بيان العذر للمجتهد، ولهذا لا يجعلون هذا اللفظ بهذه الصورة حجة على الخصم، أما حين الاحتجاج فإنهم يعللون بعله مؤثرة.

وقد نقل السرخسي (ت ٤٩٠هـ) عن محمد بن الحسن (ت ١٨٧هـ) احتجاجه بالعلة المؤثرة في نفي الخمس في العنبر، بأنه بمنزلة السمك، فلما قيل له: وما بال السمك لا يجب فيه الخمس؟ قال: لأنه بمنزلة الماء، قال السرخسي (ت ٤٩٠هـ)^(٣): "وهو إشارة إلى مؤثر، فإن الأصل في الخمس الغنائم، وإنما يوجب الخمس فيما يصاب مما كان أصله في يد العدو، ووقع في يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب، فيكون في معنى الغنيمة، والمستخرج من البحار لم يكن في يد العدو قط، لأن قهر الماء مانع قهراً آخر على ذلك الموضوع، ثم القياس أن لا يجب الخمس في شيء، وإنما أوجب الخمس في بعض الأموال بالأثر، فبين أن ما لم يرد فيه الأثر يؤخذ فيه بأصل القياس، وهذا لا يكون احتجاجاً بلا دليل".

(١) هو نوع من المعدن النفيس يستخرج من البحر، قيل: نبت نبت في البحر بمنزلة الحشيش في البر، وقيل: إنه شجرة تنكسر فيصيبها الموج فيلقبها على الساحل. وهذا هو المقصود هنا، وقد يطلق على نوع من أنواع الطيب، وعلى نوع من السمك الكبار. انظر: المبسوط (٢/٢١٣)، المغرب (٣٢٨)، مختار الصحاح (٤٠٩).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢/٢١٧)، العناية شرح الهداية (٢/٢٤٠).

(٣) أصول السرخسي (٢/٢١٧).

المطلب الرابع: بيع الأرض التي فيها نبات.

ذكر الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) أن من باع أرضاً وفيها نبات غير الشجر، وكان مما لا يحمل إلا مرة، كالحنطة والشعير؛ لم يدخل في بيع الأصل؛ لأنه نماء ظاهر لا يراد للبقاء؛ فلم يدخل في بيع الأصل، كالطلع المؤبر^(١).

فالعلة هنا مركبة من وصفين: الأول: نماء ظاهر، وهو وصف وجودي، والثاني: لا يراد للبقاء، وهو وصف عدمي.

وقد سبق أن الخلاف في المسألة يشمل ما إذا كانت العلة كلها عدمية، أو كان جزء منها عدمياً.

وذكر النووي (ت ٦٧٦هـ) أن الرافعي (ت ٦٢٣هـ) اقتصر على التعليل بعدم الدوام والثبات فقط^(٢).

وجمهور الشافعية يرون صحة هذا التعليل، كما سبق.

ومن تتبع كتب الفقهاء سيجد كثيراً من العلل العدمية المنفية، بينون عليها الفروع الفقهية.

وظهر بهذا العرض أثر القول بالتعليل بالعدم في الفروع الفقهية، وأن من منع من التعليل بالعدم فإنه يحتاج لبيان خروج الصورة التي علل بها بلفظ عدمي عما يرى عدم صحة التعليل به، وأما من يجيز التعليل بالعدم فإنه لا يبالي على أي لفظ كانت العلة، ما دام أن الدليل قد دل على صحة التعليل بها.

* * *

(١) انظر: المذهب مع شرحه المجموع (٧٨/١١).

(٢) انظر: المجموع (٩٠/١١).

إن من أهم نتائج هذا البحث ما يلي:

- ١- إن التعليل بالعدم معناه أن يُجعل المعنى الذي يضاف الحكم إليه عدماً، سواء كان ذلك على سبيل المقايسة، بذكر الأصل والفرع والوصف الجامع والحكم، أو لا على سبيل المقايسة، وإنما تعليل مجرد؛ كنفي وصف أو اسم أو حكم أو شرط.
- ٢- لا فرق في اصطلاح الأصوليين عند بحث هذه المسألة بين النفي والعدم.
- ٣- اتفقوا على عدم جواز التعليل بالعدم المطلق أو المحض.
- ٤- اتفقوا على جواز التعليل بالعدم المضاف في الأحوال التالية:
الحال الأولى: إذا كان الحكم ثابتاً بعلة متعينة، ليس له علة أخرى، فإذا انتفت هذه العلة انتفى الحكم الذي يثبت بها.
الحال الثانية: إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع ولا ثاني له، فانتفاء الدليل في هذه الحالة يدل على انتفاء الحكم.
الحال الثالثة: إذا كان العدم المضاف يصدق بأمر وجودي واحد.
- ٥- اتفقوا على أن العلة إذا كانت بمعنى الأمانة والعلامة والمعرف، جاز أن تكون عدماً، كعدم الشرط، وعدم الدليل.
- ٦- لا تصح دعوى الاتفاق على تعليل العدمي بالعدمي، لتصريح الحنفية بالمخالفة في ذلك.
- ٧- محل النزاع هو: التعليل بعلة منفية لم يثبت اتحادها اتفاقاً، ولم تكن بمعنى الشرط أو عدم المانع، أو عدم الدليل، سواء كان الحكم مثبتاً أو منفيّاً، وسواء كانت مناسبة أو غير مناسبة، وترد في معرض الحجة على الغير.
- ٨- الأقوال في هذه المسألة ثلاثة: الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً، والجواز في تعليل العدمي دون الثبوتي.
- ٩- اختيارات بعض العلماء في هذه المسألة، بالتوسط بين الأقوال، والتفصيل بحسب المراد بالعلة، جعلتها ضمن الترجيح، ولم أعدها أقوالاً مستقلة.

١٠- ظهر من خلال عرض أدلة الأقوال، وما ورد عليها من أجوبة واعتراضات أن كثيراً منها لم تكن متوجهة على محل النزاع في ذاته، وأن بعضهم يجيب عن الدليل بعدم وروده على محل النزاع.

١١- الراجع في هذه المسألة هو التفصيل، فيقال: يجوز التعليل بالعدم المضاف إلى أمر يصدق بأمر وجودي، وأما إذا كان التعليل بالعدم المضاف لا يصدق بأمر وجودي، فإنه يجوز الاستدلال بالعلة كقول الحنفية، دون أن تكون علة منشئة، بمعنى أنه ينتفي الحكم بانتفائها، ولكنها لا تقتضي وجود حكم.

١٢- سبب الخلاف في المسألة يمكن إرجاعه إلى ما يلي:

الأول: حقيقة العلة ما هي، هل هي معرفة، أم باعثة مشتملة على معنى مناسب. الثاني: حكم تخصيص العلة.

الثالث: حكم تعليل الحكم بأكثر من علة.

الرابع: الاستدلال بالطرد على صحة العلة.

١٣- الخلاف حقيقي، وله أثره، ولكنه منحصر في صورة دقيقة، ومرتبطة بتعدد الاصطلاحات في العلة ما هي، وقد يرتفع الخلاف في كثير من الصور عند تحقيق المعاني، وتجريدها عن المصطلحات.

١٤- ظهر أثر هذه المسألة في عدد من المسائل الأصولية وتعلقها بها، إما بناء على الخلاف فيها، أو ترجيحاً لها على غيرها، أو استدلالاً بها.

١٥- ظهر أثر الخلاف في الفروع في الفقهية، من حيث إن من منع من التعليل بالعدم فإنه يحتاج كثيراً لبيان خروج الصورة التي يعلل بها بلفظ عدمي عما بين عدم صحة التعليل به، وأما من يجيز التعليل بالعدم فإنه لا يبالي على أي لفظ كانت العلة، ما دام أن الدليل قد دل على صحة التعليل بها.

والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وسلم.

* * *

المراجع:

- ١- الإيهاج في شرح المنهاج، لشيخ الإسلام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي / ت ٧٥٦.
- ٢- وولده تاج الدين / ت ٧٧١. تحقيق: د. أحمد جمال الزمزمي. ود. نور الدين عبد الجبار صغيري. دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي. ط ١. ١٤٢٤.
- ٣- إجابة السائل شرح بغية الأمل، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني / ت ١١٨٢. تحقيق: حسين بن أحد السياغي. ود. حسن محمد مقبولي الأهدل. مؤسسة الرسالة. بيروت. مكتبة الجيل الجديد. صنعاء. ط ١. ١٤٠٦.
- ٤- إحكام الأصول في أحكام الأصول، لسليمان بن خلف الباجي / ت ٤٧٤. تحقيق: عبد المجيد تركي. دار الغرب، ط ٢. ١٤١٥.
- ٥- الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين علي ابن أبي علي الآمدي / ت ٦٣١. تعليق: عبد الرزاق عفيفي. المكتب الإسلامي. ط ٢. ١٤٠٢.
- ٥- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. لمحمد بن علي الشوكاني / ت ١٢٥٠. تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري. دار الفضيلة. الرياض. ط ١. ١٤٢١.
- ٦- أصول البزدوي، لفخر الإسلام لعلي بن محمد البزدوي الحنفي / ت ٤٨٢. مطبعة مير محمد. كتب خانة. كراتجي.
- ٧- أصول الفقه، لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي / ت ٧٦٣. تحقيق: د. فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان. ط ١. ١٤٢٠.
- ٨- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم. المعروف بابن نجيم ت ٩٧٠. دار الكتاب الإسلامي.
- ٩- البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي / ت ٧٩٤. تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني. ود / عبد الستار أبو غدة. ود / عمر سليمان الأشقر. دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالغرقة. ط ٢. ١٤١٣.
- ١٠- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني / ت ٥٨٧. دار الكتاب العربي. بيروت. ط ٢. ١٤٠٢.
- ١١- البدر الطالع في حل جمع الجوامع، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي / ت ٨٦٤. تحقيق: مرتضى علي بن محمد الداغستاني. مؤسسة الرسالة. ط ١. ١٤٢٩.

- ١٢- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني / ت ٧٤٩، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي، في جامعة أم القرى، ط ١٤٠٦، ١.
- ١٣- التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي / ت ٤٧٦، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠.
- ١٤- التخبير شرح التحرير. لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي / ت ٨٨٥، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، و د. عوض القرني، و د. أحمد السراج، مكتبة الرشد، ط ١٤٢١، ١.
- ١٥- التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، لكامل الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين الأسكندري / ت ٨٦١، مطبوع مع شرحه التيسير، وشرحه التقرير.
- ١٦- تحرير محل النزاع في المسائل الخلافية المتعلقة بالقياس جمعاً ودراسة، رسالة دكتورا من قسم أصول الفقه بجامعة الإمام، لم تنشر. إعداد الطالب: تراوري مامادو.
- ١٧- تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، لأبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني / ت ٧٧٣، تحقيق: د. الهادي بن الحسين شبيلي، و د. يوسف الأخضر القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط ١، ١٤٢٢.
- ١٨- تصنيف المسامع بجمع الجوامع، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي / ت ٧٩٤، تحقيق: د. عبد الله ربيع، و د. سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، المكتبة المكية، ط ١، ١٤١٩.
- ١٩- التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني / ت ٨١٦، تصحيح: أحمد سعد علي، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر ط ١، ١٣٥٧.
- ٢٠- التقريب والإرشاد (الصغير)، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني / ت ٤٠٣، تحقيق: د. عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٨.
- ٢١- التقرير لأصول فخر الإسلام البزدي، لأكمل الدين محمد بن محمود بن أحمد البابرني الحنفي / ت ٧٨٦، تحقيق: د. عبد السلام صبحي حامد، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، ط ١، ١٤٢٦.
- ٢٢- التقرير والتخبير في شرح كتاب التحرير، لمحمد بن محمد بن محمد ابن أمير الحاج / ت ٨٧٩، دار الكتب العلمية.

- ٢٣- توفيم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي / ت ٤٣٠، تحقيق: د. عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٣٠.
- ٢٤- التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني / ت ٤٧٨، تحقيق: د. عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري، مكتبة دار الباز، والبشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٧.
- ٢٥- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني / ت ٧٩٢، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- ٢٦- التمهيد في أصول الفقه، لمحموظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوزاني / ت ٥١٠، تحقيق: د. مفيد محمد أبو عمشة، ود. محمد علي إبراهيم، دار المدني، جدة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٦.
- ٢٧- تيسير التحرير، لمحمد أمين بن محمود الحسيني الحنفي، الشهير بأمير باد شاه / ت ٩٧٢، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١.
- ٢٨- جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي / ت ٧٧١، ومعه شرح المحلي البدر الطالع، تحقيق: مرتضى علي الداغستاني، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٩.
- ٢٩- حاشية البناني عبد الرحمن بن جاد الله / ت ١١٩٨ على شرح المحلي لجمع الجوامع، وبهامشها تقرير عبد الرحمن الشربيني / ت ١٣٢٦، مكتبة دار الباز، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨.
- ٣٠- حاشية حسن العطار / ت ١٢٥٠، على شرح المحلي لجمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣١- الحاصل من المحصول، لتاج الدين أبي عبد الله محمد بن الحسين الأرموي / ت ٦٥٣، تحقيق: د. عبد السلام محمود أبو ناجي، دار المداد الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢.
- ٣٢- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، لأكمل الدين محمد بن محمود بن أحمد البابرّي الحنفي / ت ٧٨٦، تحقيق: د. ترحيب بن ربيعان الدوسري، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٦.
- ٣٣- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي / ت ٧٧١، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، لبنان، ط١، ١٤١٩.
- ٣٤- رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي علي حسين بن علي بن طلحة الرجرجي الشوشاوي / ت ٨٩٩، تحقيق: د. أحمد بن محمد السراج، ود. عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٥.

- ٣٥- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن محمد بن قدامة المقدسي / ت ٦٢٠، تحقيق: د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، ط ٩، ١٤٣٠.
- ٣٦- السراج الوهاج في شرح المنهاج، لفخر الدين أحمد بن حسن الجاربردي / ت ٧٤٦، تحقيق: د. أكرم بن محمد أوزيقان، دار المعراج الدولية، ط ٢، ١٤١٨.
- ٣٧- سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، لمحمد بخيت المطيعي / ت ١٣٥٤، مطبوع مع نهاية السؤل، عالم الكتب.
- ٣٨- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لبهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري / ت ٧٦٩، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار العلوم الحديثة، لبنان.
- ٣٩- شرح تنقيح الفصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي / ت ٦٨٤، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية، ط ٢، ١٤١٤.
- ٤٠- شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوح، المعروف بابن النجار / ت ٩٧٢، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠.
- ٤١- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي الشافعي / ت ٧٥٦، تصحيح: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية في مصر، ١٣٩٣، مع حواشي التفتازاني والجرجاني والهروي.
- ٤٢- شرح اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي / ت ٤٧٦، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٨.
- ٤٣- شرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني / ت ٧٩٢، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط ١، ١٤٠١.
- ٤٤- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري / ت ٢٦١، دار السلام للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢١.
- ٤٥- العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد الفراء القاضي / ت ٤٥٨، تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي، ط ٢، ١٤١٠.

- ٤٦- العناية شرح الهداية، لأكمل الدين محمد بن محمود بن أحمد البابر الحنفي / ت ٧٨٦، دار الفكر.
- ٤٧- الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، لولي الدين أي زرة أحمد العراقي / ت ٨٢٦، تحقيق: مكتبة قرطبة، الفاروق الحديثة، ط١. ١٤٢٠.
- ٤٨- فتاوى السبكي، لتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي / ت ٧٥٦، دار المعرفة، بيروت.
- ٤٩- فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري / ت ١٢٢٥، ط ٢، دار الكتب العلمية، مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية، ١٣٢٤.
- ٥٠- قاعدة جامعة في توحيد الله وإخلاص الوجه والعمل له عبادة واستعانة، لتقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية / ت ٧٢٨، تحقيق: د. عبد الله بن محمد البصري، دار العاصمة، ط١. ١٤١٨.
- ٥١- القاموس المحيط والقابوس الوسيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي / ت ٨١٧، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٧.
- ٥٢- قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعي / ت ٤٨٩، تحقيق: د. عبد الله بن حافظ الحكمي، و د. علي بن عباس الحكمي، مكتبة التوبة، ط١. ١٤١٩.
- ٥٣- الكاشف عن المحصول في الأصول، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عباد العجلي الأصفهاني / ت ٦٥٣، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١. ١٤١٩.
- ٥٤- الكافي شرح البيهقي، لحسام الدين حسين بن علي السغناقي / ت ٧١٤، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد، ط١. ١٤٢٢.
- ٥٥- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيهقي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري / ت ٧٣٠، ضبطه وعلق عليه: محمد المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١. ١٤١١.
- ٥٦- الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي / ت ١٠٩٤، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١. ١٤١٢.
- ٥٧- اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي / ت ٤٧٦، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، ط١. ١٤١٨.
- ٥٨- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، دار البشائر الإسلامية، ط١. ١٤٢١.

- ٥٩- المبسوط شرح الكافي، لمحمد بن أحمد السرخسي / ت ٤٩٠، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩.
- ٦٠- مجلة جامعة الإمام (ع ٤٨)، بحث مسألة النافي هل يلزمه دليل؟، د. عبد اللطيف الصرامي.
- ٦١- مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة، (ج ١٦، ع ٢٨)، بحث قياس العكس حقيقته وحكمه، د. سعد الشثري.
- ٦٢- المجموع شرح المذهب، لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي / ت ٦٧٦، المطبعة المنيرية.
- ٦٣- مجموع فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية / ت ٧٢٨، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ومساعدة ابنه محمد، دار عالم الكتب، ١٤١٣.
- ٦٤- المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي / ت ٦٠٦، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٣٩٩.
- ٦٥- مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب / ت ٦٤٦، تحقيق: د. نذير حمادو، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٧.
- ٦٦- المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية التي خالف فيها ابن قدامة في الروضة الغزالي في المستصفي، د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢٦.
- ٦٧- المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي / ت ٥٠٥، تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٧.
- ٦٨- مسلم الثبوت، لمحِب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي / ت ١١١٩، مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت.
- ٦٩- المسودة في أصول الفقه، تتابع على تأليفه ثلاثة من آل تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر / ت ٦٥٢، وولده شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحلیم / ت ٦٨٢، وحفيده تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم / ت ٧٢٨، تحقيق: د. أحمد بن إبراهيم الذروي، دار الفضيلة، ط ١، ١٤٢٢.
- ٧٠- المعالم في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي / ت ٦٠٦، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة، مصر، ١٤١٤.
- ٧١- المغرب في ترتيب المعرب، لناصر بن عبد السيد أبو المكارم المطرزي، ت ٦١٠، دار الكتاب العربي.

- ٧٢- المغني في أصول الفقه، لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد الخبازي / ت ٦٩١، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، ط ٢، ١٤٢٢.
- ٧٣- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا / ت ٣٩٥، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٤١١.
- ٧٤- مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، لأبي الحسن علي بن سعيد الرجرجي / ت ٩، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٨.
- ٧٥- منتهى السؤل في علم الأصول، لسيف الدين علي ابن أبي علي الأمدي / ت ٦٣٦، مصور عن الطبعة القديمة، بدون معلومات طباعية.
- ٧٦- المذهب في علم أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢٠.
- ٧٧- ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي / ت ٥٤٠، تحقيق: د. عبد الملك عبد الرحمن السعدي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق، ط ١، ١٤٠٧.
- ٧٨- نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، لعيسى بن منون / ت ١٣٧٦، مكتبة المعارف، الطائف، بدون تاريخ.
- ٧٩- نثر الورد على مراقبي السعود، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي / ت ١٣٩٣، حققه وأكمله: د. محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط ١، ١٤١٥.
- ٨٠- نشر البنود على مراقبي السعود، لسدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي / ت ١٢٣٣، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية والإمارات العربية.
- ٨١- نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي / ت ٦٨٤، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١، ١٤١٦.
- ٨٢- النفي والإثبات عند الأصوليين، لمحمد سالم ولد محمد أحمد، مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢٧.
- ٨٣- نهاية الوصول إلى علم الأصول، المعروف ببيدع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام لأحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي / ت ٦٩٤، تحقيق: د. سعد بن غرير السلمي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث بأمر القرى، ط ١، ١٤١٨.

- ٨٤ - نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفى الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي / ت ٧١٥، تحقيق: د. صالح بن سليمان اليوسفي، ود. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦.
- ٨٥ - الواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل / ت ٥١٣، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠.

* * *

مقومات أمن الإنسان في القرآن الكريم

د. عبد الله بن عبد الرحمن الشثري
قسم القرآن وعلومه – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقومات أمن الإنسان في القرآن الكريم

د. عبد الله بن عبد الرحمن الشثري
قسم القرآن وعلومه – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

الأمن دعامة عظيمة من دعائم الحياة وضرورة جعله الله من أعظم النعم على العباد، فلا تطمئن النفوس، ولا تستقيم الحياة، ولا يهنأ العيش، ولا تظهر المصالح، ما لم يكن هناك أمن بين الناس، وبغيره تضطرب الحياة، ولما كان الأمن بهذه المثابة للإنسان فإن الله قد أنزل في كتابه على لسان نبيه ﷺ سبل الهداية إلى تحقيق والاطمئنان في حياته، فبين في كتابه الأسباب والوسائل التي تعين الإنسان على أن يكون آمناً في نفسه مطمئناً في حياته وبين مجتمعه، وقد ذكرت في هذا البحث المقومات التي يجب على الإنسان القيام بها، فعزفت أولاً الأمن لغة اصطلاحاً، وذكرت مجالاته، وبينت عناية القرآن بالإنسان من حيث إنسانيته ومراحل خلقه، والفطرة التي فُطر عليها، وتكريم الله له، وتشريفه بوصفه بالعبودية لربه، ثم عددت المقومات الكبرى لتحقيق الأمن، وهي طلب العلم، وتحقيق الإيمان، واجتناب الشرك بأنواعه، وإقامة الحدود الشرعية، وأداء الفرائض، والاتباع لهدي النبي ﷺ واجتماع كلمة المسلمين، والسمع والطاعة لولي أمرهم بالمعروف، وتحقيق الأخلاق الإسلامية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واستقرأت ذلك من الآيات الدالة على كل مقوم من مقومات تحقيق الأمن للإنسان، وغلبت في البحث الجانب التفسيري الذي هو هدف الأمن ومقصوده، مع الاستشهاد والبيان بما ثبت في سنة النبي ﷺ وأكثرت من إيراد النصوص الشرعية، والنقل عن أهل العلم المحققين، بما يدعم البحث ويقويه، وسلكت في البحث المسلك العلمي من التوثيق والتخريج للأحاديث، والله ولي التوفيق.

الحمد لله الذي خلق الإنسان علمه البيان، وشرع له ديناً قويمًا ومنهجاً مستقيماً، والصلاة والسلام على خاتم النبيين وإمام المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الله أنزل كتابه المبين، وجعله نوراً وهدى للناس، من تمسك به فقد اعتصم بحبل متين، وهدى إلى صراط مستقيم، ومن أعرض عنه فقد ضل وسلك طريق الغاوين، وجعل الله في هذا القرآن خيراً ممدوداً للعباد، ومائدة يتغذى منها العقل والروح، بها يسمو الإنسان على كل الشهوات، وبها ينتصر على كل الشبهات والضلالات، وفي ظلال هدايات القرآن ينعم الناس بنعم عظيمة متعددة، من أعظمها نعمة الأمن والاطمئنان والاستقرار وبذلك يسعد المجتمع وتستقيم الحياة، وحاجة الناس إلى الأمن في كل شيء ضرورة ملحة، ولن يكون ذلك إلا بالإيمان الصادق والعمل الصالح والتوحيد الخالص، مصداقاً لقوله - تعالى -: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ءَأُولَٰئِكَ لَهُمُ ءَلْمَنٌ وَهُمْ مُسْتَدُونَ﴾ [الأنعام، الآية: ٨٢].

ولا ريب أن الأمن دعامة عظيمة من دعائم الحياة، وضرورة للإنسان، جعله الله من أعظم النعم الدنيوية على العباد الموجبة لشكركه، فقال - سبحانه -: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا ءَلْبَٰتٍ ۖ ۝٢ ۚ الَّتِي ءَأَطَعَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَءَأَمَنَّهُمْ مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قريش، الآية: ٤]. فلا تطمئن النفوس، ولا تستقيم الحياة، ولا يهنا العيش، ولا تقوم المعالم، ما لم يكن هناك أمن بين الناس، وبغير الأمن تضطرب الحياة، ويخاف الناس، وتقطع المصالح، وتتعطل المنافع، ويحل الخوف والرعب، وحاجة الإنسان إلى الأمن في حياته حاجة فطرية ملحة لا تقل أهميته عن حاجته للطعام والشراب والمأوى، ولهذا قدّمه إبراهيم عليه السلام في الدعاء في قوله - تعالى -: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَأَمِنًا وَءَأَزُقْ ءَأَهْلَهُ مِنَ الشَّرْمَتِ﴾ [البقرة، الآية: ١٢٦].

ولما كان الأمن بهذه المثابة للإنسان فإن الله - تعالى - قد أنزل في كتابه وشرّعه الحكيم، على لسان نبيه الكريم - صلى الله عليه وسلم - سبل الهداية إلى الصراط المستقيم، ليتحقق له الأمن والاطمئنان في حياته، فبين الله في كتابه الأسباب والوسائل التي تعين الإنسان على أن يكون آمناً في نفسه، مطمئناً في حياته، وبين مجتمعه.

ولما للأمن من أهمية بالغة في واقع الحياة وبين المجتمعات رأيت أن أتناول في هذا البحث ما يكون سبباً للإنسان في تحقيق الأمن لنفسه ولغيره وجعلت عنوانه: المقومات أمن الإنسان في القرآن الكريم.

وبقدر تمسك الإنسان بهذه المقومات والعمل بها وتطبيقها في واقع الحياة يكون نصيبه من الخير والأمن والسلامة في النفس والمال والأهل والأوطان.

خطة البحث:

تتألف خطة البحث من مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة وفهارس. المقدمة: تحدثت فيها عن أهمية الموضوع وسبب اختياره، ثم ذكرت خطة البحث، ومنهجي فيه.

التمهيد: وفيه:

- تعريف الأمن لغة واصطلاحاً.
- مجالات الأمن وميادينه.

الفصل الأول : عناية القرآن بالإنسان وفيه مبحثان :

- المبحث الأول : عناية القرآن بالإنسان من حيث إنسانيته وفيه ثلاثة مطالب :
- المطلب الأول : مراحل خلق الإنسان
- المطلب الثاني : الفطرة التي خلق عليها الإنسان.
- المطلب الثالث : تكريم الله للإنسان وتفضيله على كثير من المخلوقات.
- المبحث الثاني : عناية القرآن بالإنسان من حيث وصفه بالعبودية.

الفصل الثاني: مقومات أمن الإنسان في القرآن. وفيه تسعة مباحث:

- المبحث الأول : طلب العلم.
- المبحث الثاني : تحقيق الإيمان بأركانه.
- المبحث الثالث : اجتناب الشرك بأنواعه.
- المبحث الرابع : إقامة الحدود الشرعية.
- المبحث الخامس : أداء الفرائض في الإسلام.
- المبحث السادس : الاقتداء والاتباع ولزوم هدي النبي - صلى الله عليه وسلم - وترك مخالفته.

المبحث السابع	:	الاجتماع والسمع والطاعة.
المبحث الثامن	:	تحقيق الأخلاق الإسلامية.
المبحث التاسع	:	القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
الخاتمة	:	وفيها أهم نتائج البحث ثم فهارسه.

منهج البحث:

هذا البحث دراسة موضوعية لمقومات أمن الإنسان في القرآن الكريم سلكت فيها المنهج التالي:

١. استقراء الآيات القرآنية الدالة على كل مقوم من مقومات تحقيق الأمن للإنسان، وغلبت في البحث الجانب التفسيري الذي هو هدف الأمن ومقصوده مع الاستشهاد والتبيين لذلك بما ثبت في سنة النبي - صلى الله عليه وسلم -.

٢. تتبعت في كتابة البحث الدليل من القرآن الكريم الدال على كل مقوم من مقومات الأمن وعُدت بعد التأمل والدراسة إلى هذا الدليل بالاستنباط على ضوء ما قلته علماء السلف وأكثرت من إيراد النصوص الشرعية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتأصيل البحث.

٣. لم أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في البحث لأن الترجمة هي عمل فني قد تأخذ حيزاً كبيراً من مساحة البحث وتخرجه عن مقصوده وكثفت بذكر الوفاة لكل علم يرد في متن البحث في الموضع الأول.

٤. عزوت الآيات إلى سورها في أعلى البحث وجعلت ترقيمها بعد ذكرها وخرجت الأحاديث النبوية من الآثار من مصادرها المعتمدة وكثفت بذكر رقم الحديث فقط.

٥. وثقت كلام أهل العلم المنقول في البحث المتعلق بمسائله وعأقت على ما يحتاج إلى تعليق منها.

وأسأل الله - تعالى - أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ومنه استمد العون والتوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

* * *

التمهيد

وفيه:

- تعريف الأمن لغة واصطلاحاً.
- مجالات الأمن وميادينه.

أولاً: تعريف الأمن لغة واصطلاحاً:

تعريف الأمن في اللغة:

أما في أصل كلمة الأمن من حيث الدلالة اللغوية فقد قال ابن فارس (ت: ٣٩٥):
«أمن» الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان.

أحدهما: الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر: التصديق،
والمعنيان كما قلنا متدانيان. قال الخليل: الأمنة من الأمن، والأمان إعطاء الأمانة، والأمانة
نقيض الخيانة. يقال: أمّنت الرجل أمناً: وأمنة وأماناً^(١).

والأمن مصدر، وهو ضد الخوف قال الراغب (ت: ٥٠٢): «أصل الأمن طمأنينة النفس
وزوال الخوف، والأمن والأمان في الأصل مصادر، ويجعل الأمان تارة اسماً للحالة التي
يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارة اسماً لما يؤمن عليه الإنسان»^(٢).

تعريف الأمن في الاصطلاح:

يتضح من عرض التعريف اللغوي، أن المادة اللغوية تدور على معنى السكون
والمطمأنينة وذهاب الفزع والخوف، الذي من شأنه أن يحقق للناس الراحة والسعادة في
حياتهم، وعلى هذا فيكون تعريف الأمن في الاصطلاح:

حفظ حياة الناس من الأضرار والمفاسد والمخاوف بحيث يسود فيهم الأمان
والاستقرار والطمأنينة.

(١) مقاييس اللغة، مادة: ((أمن)) (١٣٣/١)، وانظر: العين للخليل بن أحمد (٨/٣٨٨)، وتهذيب اللغة (١٥/٥١٠).

ولسان العرب (١/١٤٠)، مادة: ((أمن)).

(٢) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ((أمن)) (ص: ٢٥)، وانظر: عمدة الحفاظ للسمين الحلبي
((أمن)) (١/١٣٧).

وبيان ذلك أن يعيش الإنسان في الحياة آمناً على نفسه ودينه وعرضه وماله من أي اعتداء عليها، فتمهيد السبل وإنارة الطريق أمن، ومعاقبة الجناة والظلمة، وإرجاع الحقوق إلى أهلها أمن، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمن، ولا يقوم سلطان الأمن إلا إذا حافظ كل فرد عليه، فهو شعار المسلم الذي يُعرف به والوصف الغالب عليه، وثبت في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه))^(١).

فالمسلم كامل الإسلام هو الذي لا يعتدي على أحد بلسانه ولا يحرض على المعصية والإثم والفجور والتجاوز لحدود الله، وهو الذي كف يده فلا يؤدي بها أحداً من البشر، فكل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه.

ثانياً: مجالات الأمن وميادينه:

الأمن مطلب عام، ومجالاته شاملة لكل نواحي الحياة وميادينها، ومن الضرورات لاستقامة الحياة واستقرارها، ومن أجل النعم وأشملها نفعاً على الناس، وقد ذكره الله - تعالى - في معرض الوعد بالحياة الطيبة في الدنيا، وحسن الجزاء والعاقبة في الآخرة في قوله - تعالى -: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأُنعام، الآية: ٨٢].

فالأمن يأخذ مجال الشمولية التامة في الحياة التي لا يمكن حصرها، لكن يمكن أن يقال: إن الأمن ينبغي أن يتحقق وجوده للضرورات الخمس التي تؤكد النصوص الشرعية على حفظها ورعايتها، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض، ولكن لما استجد في واقع الناس كثير من النوازل والحوادث والقضايا المعاصرة التي لم تكن من قبل، أصبح الباحثون يُفرضون الحديث عن مجالات الأمن وميادينه، فكل جهة تهتم بجانب من جوانب الحياة تجعل للأمن مجالات في تخصصها، وتتوسع في الحديث عن هذا الجانب بتشخيص المشكلة الأمنية، وتضع ذلك العلاج والحل من خلال دراسات وأبحاث ولقاءات وندوات ومؤتمرات، فهناك الأمن الفكري الذي يعني في تصوري ((الأمن العقدي))، وهناك الأمن

(١) أخرجه البخاري (١١، ١٠)، ومسلم (٤٠، ٤١، ٤٢).

الاجتماعي. والأمن الغذائي. أو ما يسمى بالأمن الاقتصادي والأمن الصحي، والأمن البيئي، وما أشبه ذلك.

فهذه معظم مجالات الأمن التي وسعتها شريعة الإسلام السمحة، حيث أحكامها تحمل صفة العموم والشمول والبقاء والدوام؛ ليقوم الناس بعبادة الله على الوجه الصحيح، وليسعوا في عمارة الأرض بما يعود عليهم بالنفع والمصالح.

* * *

الفصل الأول : عناية القرآن بالإنسان .

المبحث الأول

عناية القرآن بالإنسان من حيث إنسانيته.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مراحل خلق الإنسان.

خلق الله -تعالى- في هذا الكون الفسيح كثيراً من أنواع المخلوقات، وحينما بدأ القرآن الكريم ينزل على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بدأ بذكر خلق الإنسان في أول آيات نزلت، في قوله -تعالى- مخاطباً نبيه -صلى الله عليه وسلم- ﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ② أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ③ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ④ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق، الآيات ١-٥].

فهذه الآيات الخمس هي أول ما نزل من القرآن على الصحيح من أقوال أهل العلم، لما ورد في الصحيحين من حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: أول ما بُدئَ به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، حتى قالت: حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فقال له الملك «اقرأ» قال: «لما أنا بقارئ» إلى أن قال: ﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾. حتى بلغ: ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾^(١).

وأصل خلق الإنسان من تراب، وقد ذكر الله -تعالى- في القرآن الكريم أطوار ذلك الخلق. قال الشنقيطي: «أوضح الله -تعالى- في كتابه أطوار هذا الطين الذي خلق منه آدم فبين أنه أولاً خُلِقَ من تراب، قال -تبارك وتعالى-: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ﴾ [آل عمران، الآية ٥٩]. وقال -تعالى-: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفٍ ﴾ [غافر، الآية ٦٧]».

ثم أشار -سبحانه- في مواضع أخر أن ذلك التراب بُلِّ، فصار طيناً يعلق بالأيدي، فقال -تبارك وتعالى-: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ ﴾ [الصافات، الآية ١١]. وقال -تبارك وتعالى-: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴾ [المؤمنون، الآية ١٢].

(١) أخرجه البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠).

وقال - تبارك وتعالى -: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة، الآية ٧]. إلى غير ذلك من الآيات.

وبين أن ذلك الطين أسود وأنه متغير بقوله هنا ﴿مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر، الآية ٢٦]. وبين - أيضاً - أنه ليس حتى صار صلصالاً أي: تسمع له صلصلة من ييسه، بقوله - تعالى -: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر، الآية ٢٦]. وقوله - تعالى -: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن، الآية ١٤]. والعلم عند الله ^(١).

ثم يعود الحديث عن خلق الإنسان وتكوينه، والتنقل به من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى عظم إلى لحم، إلى بشر سوي يمشي على الأرض، بصورة دقيقة محكمة معجزة للطاقت مَحِيْرَة للأبواب في آيات متفرقة في سور القرآن الكريم.

ففي سورة الحج بين الله - تعالى - الأطوار التي مرَّ بها خلق الإنسان في قوله - جل ذكره -: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْتَبَتْ مِن كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٍ﴾ [الحج، الآية: ٥].

ففي هذه الآية بيان لتلك المراحل الخلقية والتكوينية التي مرَّ بها خلق الإنسان. فأصل خلق البشر من تراب، وهو الذي خُلق منه آدم عليه السلام، ثم خُلق الله ذريته من النطفة كما قال - سبحانه -: ﴿ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ﴾ وهي الماء المهين الوارد في قوله - تعالى -: ﴿ثُمَّ جَعَلْ سَلَمَةً مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة، الآية: ٨]. أي ضعيف، وهذه النطفة تخرج من بين صلب الرجل وتراثب المرأة فيبدأ - بإذن الله - تكوين خلق الإنسان كما قال الله - تعالى -: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۗ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۖ﴾ يخرج من بين الصلب والترائب ﴿[الطارق، الآيات: ٥-٧].

(١) أضواء البيان (١٦٨/٣) سورة الحجر.

وقوله - تعالى - ﴿ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ والعلاقة: هي الدم الغليظ الشديد المتجمد.
 وقوله - تعالى - ﴿ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ﴾ هي اللحمة الصغيرة التي كأنها تمضغ فيتكون منها -
 بإذن الله تعالى - خلق الإنسان^(١).

ثم بعد ذلك أخبر الله أن هذه المضغة منها ما هو مُخَلَّقٌ، ومنها ما هو غير مخلوق في
 قوله - جل ذكره - : ﴿مُخَلَّقَةٌ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾.

قال أبو المظفر السمعاني (ت: ٤٨٩) في تفسيره: «قال ابن عباس: ﴿مُخَلَّقَةٌ﴾ تام
 الخلق ﴿وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ ناقص الخلق، والقول الثاني أن المخلقة هو الولد الذي تأتي به المرأة
 لوقته وغير المخلقة هو السقط»^(٢).

قال أبو حيان: «ولما كان الإنسان فيه أعضاء متباينة، وكل واحد منها مختص
 بخلقٍ، حَسُنَ تَضْعِيفُ الْفِعْلِ لِأَنَّهُ فِيهِ خَلْقًا كَثِيرَةً»^(٣).

وقال ابن كثير (ت: ٧٧٤): المخلقة هي التي تشرع في التشكيل، فيصوّر منها رأس
 ویدان وصدراً وبطناً وفخذاً ورجلان وسائر الأعضاء، فتارة تسقطها المرأة قبل
 التشكيل والتخطيط، وتارة تلقىها وقد صارت ذات شكل وتخطيط... فإذا مضى عليها
 أربعون يوماً، وهي مضغة، أرسل الله - تعالى - إليها ملكاً فنخ فيها الروح وسواها كما
 يشاء الله - عز وجل - من حسن وقبيح وذكّر وأنثى، وكتب رزقها وأجلها وشقي أو
 سعيد، كما ثبت في الصحيحين من حديث الأعمش (ت: ١٤٨)، عن زيد بن وهب (ت: ٩٦)،
 عن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: حدثنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو
 الصادق المصدوق: «إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين ليلة ثم يكون علقة مثل
 ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه الملك فيؤمر بأربع كلمات، ويكتب
 عمله وأجله ورزقه وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح»^(٤).

(١) انظر تفسير القرطبي (٣١٣/١٤)، وابن كثير (٢٣٦١/٥) والسعدي (٢٧٤/٥).

(٢) تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني (٤١٩/٣)، وقول ابن عباس مروى عن عكرمة، وقتادة، وأبي
 العالية، ومجاهد، كما في الدر المنثور (٦٢١/٤)، وانظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٢٤٧٥/٨).

(٣) البحر المحیط (٣٢٧/٦).

(٤) تفسير ابن كثير (٢٣٦٢/٥) والحديث الذي ساقه ابن كثير أخرجه البخاري في صحيحه (٣٢٠٨)،
 ومسلم (٢٦٤٣).

وهذه الآية فيها بيان بدء الخلق وتنقل أحواله كما قال - تعالى - ﴿لِنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [الحج. الآية: ٥]. فبين الله - تعالى - لعباده أصل نشأتهم مع قدرته - تعالى - على تكميل خلقه في لحظة واحدة. ولكن ليبين لنا كمال حكمته وعظيم قدرته وسعة رحمته^(١).

ونظير هذه الآية ما جاء في سورة المؤمنون، في قوله - سبحانه - ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٥﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٦﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٧﴾ [المؤمنون، الآيات: ١٢-١٤].

وفي آيات آخر أجمل الله - تعالى - خلق الإنسان وحياته بصورة أخرى، في غاية الاختصار وحسن البلاغة منها:

• وقوله - تعالى -: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ [النحل، الآية: ٤].

• وقوله - سبحانه -: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ... ﴿٩﴾ [السجدة، الآيات: ٧-٩].

• وقوله - تعالى -: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ... ﴿١١﴾ [فاطر، الآية: ١١].

• وقوله - جل ذكره -: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ... ﴿١٦﴾ [غافر، الآية: ١٦].

• وقوله - تعالى -: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿١٥﴾ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿١٦﴾ [النجم، الآيات: ٤٥-٤٦].

• وقوله - تعالى -: ﴿الزَّوْجَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٦﴾ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِيرٍ عَلَيَّ أَنْ يُخَيَّرَ النَّوْفَىٰ ﴿٣٧﴾ [القيامة، الآيات: ٣٧-٤٠].

• وقوله - سبحانه -: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾ [الإنسان، الآية: ٢].

(١) انظر تفسير السعدي (٥/٢٧٤).

• وقوله -تعالى-: ﴿قُلِ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴿١٧﴾ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴿١٨﴾ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ﴿١٩﴾﴾ [عبس، الآيات: ١٧-١٩].

• وقوله -تعالى-: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥٠﴾ خُلِقَ مِنْ مَلَوٍ ذَاقِي ﴿٥١﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٥٢﴾﴾ [الطارق، الآيات: ٥-٧].

وهذا من رحمة الله -تعالى- ولطفه بالإنسان حيث خلقه تامل الخلقه مكملاً في أعضائه جميلاً في شكله ومنظره حتى صار في أحسن صورة. منتصب القائمة سويماً في جميع أعضائه فتبارك الله أحسن الخالقين.

المطلب الثاني: الفطرة التي خلق الله عليها الإنسان.

أخبر الله -تعالى- في كتابه أنه خلق الإنسان على الفطرة السوية التي تدله وترشده إلى دين الله وشريعته فقال الله -سبحانه وتعالى-: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم، الآية: ٣٠].

وجاء في الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «لما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة، واقروا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(١)»

وقد اختلف أهل العلم في معنى الفطرة الواردة في الآية والحديث.

فقيل: الفطرة الخلقه التي خلق الله عليها البشر. قاله الزجاج (ت: ٢١١)^(٢) وصححه ابن الجوزي (ت: ٥٩٧) في زاد المسير^(٣).

(١) أخرجه البخاري (٤٧٧٥)، ومسلم (٢٦٥٨).

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (١٨٤/٤).

(٣) انظر: زاد المسير لابن الجوزي (٣٠٠/٦).

وقيل: الفطرة هي الإسلام، وهو قول مجاهد (ت: ١٠٤)، وقتادة (ت: ١١٨)، واليه ذهب الإمام أحمد (ت: ٢٤١)، قال ابن جرير الطبري (ت: ٣٦٠): صنعة الله التي خلقَ الناسَ عليها. ثم ساق بإسناده إلى مجاهد وابن زيد أنها بمعنى الإسلام^(١).

قال القرطبي (ت: ٦٧١): وهو المعروف عند عامة السلف من أهل التأويل واحتجوا بالآية وحديث أبي هريرة - رضي الله عنه - المتقدم.

ومن قال إنها بمعنى الخلقة فهو موافق في المعنى لمن فسرها بالإسلام^(٢): لأن الفطرة هي الخلقة التي خلقَ الله عباده عليها، وجعلهم مفطورين عليها على محبة الخير وإيثاره، وكراهة الشر ودفعه، وفطرَهم حنفاءً مستعدين لقبول الخير والإخلاص لله والتقرب إليه^(٣). ولهذا قال الزجاج في معانيه بعد أن ساق معنى الفطرة قال: فمعنى «فطرة الله» دين الله الذي فطر الناس عليها^(٤).

فالإسلام يأمر بكل ما فيه خير وإصلاح وفلاح للعباد في دنياهم وأخرهم، وينهاهم عن كل شر وفساد. ومما يؤيد ذلك أن الله - تعالى - ذكر لفظ الدين في أول الآية وفي آخرها، فدين الإسلام هو الدين الحق، وهو الدين القيم، وهو الدين الحنيف.

قال أبو العباس القرطبي (ت: ٦٥٦) في المفهم: «وقد خلقَ الله قلوبَ بني آدم مؤهلةً لقبول الحق، كما خلقَ أعينهم وأسماعهم قابلةً للمرئيات والمسموعات فمادت باقية على ذلك القبول وعلى تلك الأهلية أدركت الحق، ودين الإسلام هو دين الحق»^(٥).

فتبين بهذا العرض والاستدلال أن الفطرة الواردة في الآية والحديث، هي بمعنى الإسلام الذي ارتضاه الله لعباده ديناً وشرعاً.

قال البغوي (ت: ٥١٦): ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم، الآية: ٣٠]. أي خلق الناس عليها. وهذا قول ابن عباس وجماعة من المفسرين أن المراد بالفطرة الدين، وهو الإسلام^(٦).

(١) تفسير الطبري (٤٩٣/١٨).

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٤٢٢/١٦)، وانظر زيادة تفصيل في النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (٤٥٧/٣).

(٣) انظر: بهجة قلوب الأبرار للسعدي (ص: ٥٩).

(٤) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (١٨٥/٤).

(٥) انظر المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦٧٦/٦).

(٦) تفسير البغوي (٤٨٢/٣).

قال الحافظ ابن حجر (ت: ٨٥٢): وقد اختلف السلف في المراد بالفطرة في هذا الحديث على أقوال كثيرة... ثم قال: وأشهر الأقوال أن المراد بالفطرة الإسلام^(١).

فالإسلام شرعه الله لعباده ليكون رحمة وإحساناً لهم به تجتمع كلمتهم وعليه تتآلف قلوبهم ويتوحد صفهم. وبالاتقياد لتعاليم الإسلام يحققون الخير لأنفسهم ومجتمعاتهم ويدفعون العوادي عنهم. وإذا التزم الإنسان دين الإسلام ظاهراً وباطناً واستقامت حياته على منهج الإسلام قولاً وعملاً، فسوف يسعد في حياته ويكون خيراً ممدوداً بين إخوانه. وبذلك يتحقق له الأمن بجميع صورته.

المطلب الثالث: تكريم الله للإنسان وتفضيله على كثير من المخلوقات.

كَرَّمَ اللهُ الْإِنْسَانَ وَخَلَقَهُ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، كَرَّمَهُ اللهُ - تعالی - بأنواع التكريم. فكرمه بالعقل والعلم. وميزه عن سائر الحيوان بالعقل الذي يميز به في حياته. والعلم الذي يوصله إلى الهدى وطريق الحق. كرمه بالنطق والبيان، كما قال - سبحانه -: ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ [سورة الرحمن، الآيتان: ٣-٤].

وَكَرَّمَهُ بِأَنْ خَلَقَهُ فِي قَامَةٍ سَوِيَّةٍ كَمَا قَالَ - جل ذكره -: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين، الآية: ٤]. وكرمه بإرسال الرسل وإنزال الكتب ونعمة الإسلام وفي ذلك يقول الله - تعالی -: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة، الآية: ٢١٣].

قال ابن جرير: «حدثنا محمد بن بشار حدثنا أبو داود، أخبرنا همام عن قتادة عن عكرمه، عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: كان بين نوح و آدم عشرة قرون. كلهم على شريعة من الحق فاختلّفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين^(٢)».

(١) انظر: فتح الباري (٢/٢٤٨).

(٢) تفسير الطبري (٣/٢٢٧).

ومما منَّ الله به على نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - أنه قال في حقه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلخَائِبِينَ حَصِيماً﴾ [النساء، الآية: ١٠٥].

وقال الله - تعالى -: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ، وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر، الآية: ٤١].

وسخر الله للإنسان ما في السموات والأرض رحمةً به وإحساناً إليه وتفضلاً عليه، فقال - سبحانه -: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية، الآية: ١٣]. وقال - سبحانه -: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَةَ وَبَاطِنَةً﴾ [القمان، الآية: ٢٠].

فتكريم الله للإنسان محاط به من كل الوجوه. وأخبر الله عن ذلك التكريم في كتابه بأنه في غاية الوضوح في التكريم فقال - سبحانه -: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء، الآية: ٧٠].

ذكر الله في هذه الآية أنواعاً متعددة من النعم، وهي الأشياء التي فَضَّلَ اللهُ بها الإنسان على غيره فذكر أربعة أنواع:

النوع الأول: تكريم الله لبني آدم بأنواع التكريم، وخصه على سائر الحيوان بالقوة العقلية، وشرفه بالعبودية، فكانت بذلك نفسه أشرف نفوس هذا العالم، وبدنه كذلك^(١).

النوع الثاني: حمَلَهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ، حيث سَخَّرَ اللهُ لهم الدوابَّ والمراكبَ في البر والبحر لتحملهم إلى مقاصدهم وغاياتهم ومطالبهم وتحقق لهم مكاسبهم في الحياة، ومكَنَّهُم اللهُ من استخدامها فلم تَحْسِفْ بهم الأرض ولم يغر قههم الماء.

النوع الثالث: أمدهم اللهُ بالأرزاق من الطيبات وهي الأغذية النافعة المفيدة مما أباحه اللهُ من خيرات الأرض.

(١) انظر زيادة توضيح نظم الدرر للبقاعي (١١/٤٧٥).

النوع الرابع: تفضيلهم على كثير من المخلوقات، والمراد بالتفضيل جنس البشر على أجناس غيره ولا يلزم من ذلك تفضيل جنس أفراد البشر على الإطلاق^(١).

وجاء في الآية لفظ التكريم ولفظ التفضيل، وهناك فرق بينهما أشار إليه الرازي في تفسيره إذ قال: «والأقرب أن يقال أنه تعالى فَضَّلَ الإنسانَ على سائر الحيوانات بأمر خَلْقِيَّةٍ طبيعية ذاتية، مثل العقل والنطق والخط والصورة الحسنة والقامة المديدة، ثم أنه تعالى عرضه بواسطة ذلك العقل والفهم لاكتساب العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة. فالأول هو التكريم والثاني هو التفضيل»^(٢). فدلَّت الآية على تكريم الله لبني آدم وإحسانه إليهم حيث كرمهم بجميع وجوه الإكرام.

قال ابن كثير: «يخبر الله تعالى عن تشريفه لبني آدم وتكريمه إياهم في خلقه لهم على أحسن الهيئات وأكملها. كما قال - تعالى -: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين. الآية: ٤]. أي: يمشي قائماً منتصباً على رجليه، ويأكل بيديه، وغيره من الحيوانات يمشي على أربع، ويأكل بفمه، وجعل له سمعاً وبصراً وفؤاد، يفقه بذلك كله ويتنفع به، ويُفَرِّق بين الأشياء ويعرف منافعتها وخواصها ومضارها في الأمور الدينية والدنيوية»^(٣).

وتكريم الله لبني آدم في خلقهم منذ خروجهم إلى الدنيا من تركيب أبدانهم وأرواحهم وعقولهم، وفي حياتهم بما مكنهم من أسباب السلطان على غيرهم من الخلق من عالم الجمادات والنباتات والحيوانات.

ثم سَخَّرَ لهم هذه العوالم ليحصلوا منها على منافعهم في حياتهم، فأوصل لهم خالقهم هذه النعم وكرمهم بها ورفع بها أقدارهم. ليقوموا بحقه ويستجيبوا لأمره ومن أعظم أوامر الله - تعالى - توحيدَه وإخلاص العبادة له، لأن هذا أمرُ الله لهم الوارد في مثل قوله - تعالى -: ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً﴾ [البينة. الآية: ٥]. وقوله - جل ذكره -: ﴿ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَاعْبُدُوهُ وَهُوَ

(١) انظر: تفصيل القول في المسألة في تفسير القرطبي (١٣/١٢٧). وتفسير ابن كثير (٥/٢١١٧).

(٢) تفسير الرازي (٢١/١٦).

(٣) تفسير ابن كثير (٥/٢١١٠).

عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿﴾ [الأُنعام، الآية: ١٠٢]. ثم يأتي بعد ذلك الفرائض المفروضة ثم التزود من النوافل والطاعات، ولزوم الأخلاق والفضائل، وحسن التعامل مع سائر الناس. ومن التكرير والإنعام لبني آدم الذي فيه المنفعة والرفعة لهم، أن الله سخّر لهم ما يركبونه في البر والبحر والجو ومكنهم، وعلمهم من أسباب تسييره والانتفاع به، وبثّ لهم ربهم على وجه الأرض أنواعاً من المأكّل والمشرب اللذيذة المباحة من النباتات والحيوانات والجماد، فخلقها الله لهم صالحة لغذائهم، ومكنهم من أسباب تحصيلها وإصلاحها والتفنن فيها، فكان لهم بذلك زيادة في النعمة وفضل محقق لهم على كثير من المخلوقات.

قال الله - تعالى -: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَمَاءَ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿﴾ [الجاثية، الآيتان: ١٢-١٣]. وقال - جل ذكره -: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ﴿٣﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٤﴾ وَءَاتَكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَذَلُولٌ كَفَّارٌ ﴿﴾ [إبراهيم، الآيات: ٣٢-٣٤].

(وفي هذه الآيات من أصناف نعم الله على عباده شيء عظيم مجمل ومفصل يدعوا الله به العباد إلى القيام بشكركه وذكركه ويحثهم على ذلك، ويرغبهم في سؤاله ودعائه أثناء الليل والنهار، كما أن نعمته تتكرر عليهم في جميع الأوقات)^(١).

* * *

(١) تفسير السعدي (١٤٤/٤).

عناية القرآن بالإنسان من حيث وصفه بالعبودية

إن الغاية العظمى التي خلق الله الجن والإنس لها هي عبادته وتوحيده وإخلاص الدين له قال - جل ذكره -: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات، الآية: ٥٦]. وقال - سبحانه -: ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعِيْدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ ﴾ [البقرة، الآية: ٢١]. وقال - تعالى -: ﴿ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ [الأنعام، الآية: ١٠٢]. وما بعث الله الرسل إلا للدعوة إلى تحقيق العبودية لله قال - جل ذكره -: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل، الآية: ٣٦]. وقال - سبحانه -: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء، الآية: ٢١]. وما أنزل الله الكتب على أنبيائه إلا لبيان معنى العبودية لله - تعالى -.

قال ابن القيم (ت: ٧٥١): «أخبر سبحانه أنه إنما خلقهم للعبادة، وكذلك إنما أرسل إليهم رسله وأنزل عليهم كتبه ليعبدهه فالعبادة هي الغاية التي خلقوا لها ولا يخلقوا لمجرد الترك، فإنه أمر عديم لا كمال فيه من حيث هو عدم. بخلاف امتثال الأمر فإنه أمر وجودي مطلوب الحصول^(١).

فالإِنسان مخلوق لعبادة ربه والتذلل لأمره، وقد أخرج ابن جرير بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال في قوله - تعالى -: ﴿ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ إلا ليقرؤا بالعبودية طوعاً وكرهاً^(٢).

فغاية ما خلق الله الإنسان له: (هي عبادته المتضمنة لمعرفته ومحبته والإنابة إليه والإقبال عليه، والإعراض عن سواه، وذلك متوقف على المعرفة بالله، بل كلما ازداد العبد معرفة بربه كانت عبادته أكمل، فهذا الذي خلق الله المكلفين لأجله، فما خلقهم لحاجة منه إليهم^(٣).

(١) انظر: كتاب الفوائد لابن القيم (ص: ١٢٢).

(٢) تفسير ابن جرير (٥٤٤/٢١)، وانظر: الدر المنثور (٦٨٨/١٣).

(٣) تفسير السعدي (١٨١/٧).

ووصفُ الإنسان بأنه عبدٌ لله - تعالى - لأن الله هو الحق الذي يستحق العبادة. ويستحق نهاية الذل ونهاية الحب والخضوع، وكل الناس مأمورون بأن يصرفوا له سبحانه أنواع العبادة ولا يجعلوا لأحد حظاً ولا نصيباً منها بل يخلصوا لله فيها ويقصدوا بها وجهه - سبحانه - كما قال - جل ذكره - : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ [البينة، الآية: ٥].

ومما يدل على شرف العبودية لله، أن الله - تعالى - وصف بها نبيه محمداً - صلى الله عليه وسلم - في القرآن الكريم، في مواضع متعددة:

- فوصفه بالعبودية في أكمل أحواله، فقال في مقام الإسراء: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ ﴾ [الإسراء، الآية: ١].

- ووصفه بها في مقام إنزال القرآن عليه في قوله - تعالى - : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ ﴾ [الفرقان، الآية: ١].

- ووصفه بها في مقام الدعوة فقال - سبحانه - : ﴿ وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ ﴾ [الجن، الآية: ١٩].

- ووصفه بها في مقام الوحي فقال - جل ذكره - : ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ [النجم، الآية: ١٠].

والعبادة شاملة لجميع شرائع الدين في مسائل الاعتقاد، وفي أداء الفرائض والمحافظة عليها، وفي الأخلاق والسلوك وفي المعاملات، وفي كل أحوال العبد مقروناً بالإخلاص لله - تعالى - والمتابعة لرسوله - صلى الله عليه وسلم - . كما في قوله - سبحانه - : ﴿ قُلْ إِن صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣١﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [الأنعام، الآيتان: ١٦٢-١٦٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨): (فالصلاة والزكاة والصيام والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الأدميين والبهائم، والدعاء، والذكر، والقراءة وأمثال ذلك من العبادة) (١).

(١) انظر: العبودية (ص: ٢٢) لشيخ الإسلام ابن تيمية.

وقال أيضاً: وكذلك حبُّ الله ورسوله، وخشيةُ الله، والإنابةُ إليه، وإخلاصُ الدين له، والصبرُ لحكمه، والشكرُ لنعمه والرضا بقضائه، والتوكلُ عليه، والرجاءُ لرحمته، والخوفُ من عذابه، وأمثالُ ذلك من العبادة لله.

وذلك أن العبادة لله هي الغاية المحبوبة له والمرضية له، والتي خلّق الخلق لها، كما قال الله - تعالى -: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾، وبهذا أرسل جميع الرسل... إذا تبين هذا فكمال المخلوق في تحقيق عبوديته لله، وكلما ازداد العبد تحقيقاً للعبودية ازداد كماله وعلت درجته، ومن توهم أن المخلوق يخرج عن العبودية بوجه من الوجوه، أو أن الخروج عنها أكمل، فهو من أجهل الخلق. بل من أضلهم^(١).

وتحقيق العبد لعبودية ربه بكل معانيها وصورها هي مصدر أمان واستقرار له في حياته من حيث اطمئنان القلب، وسلامة الصدر، وراحة النفس، والرضا والقناعة والزهد والرغبة في الآخرة، فمَن حققها في نفسه حقق الخير والسعادة في الدنيا والآخرة.

* * *

(١) انظر: العبودية (ص: ١٩، ٦٠) لشيخ الإسلام ابن تيمية.

الفصل الثاني مقومات أمن الإنسان في القرآن الكريم

المبحث الأول:

طلب العلم

مما تستقيم به حياة الإنسان في الدنيا والآخرة، ويعرف ما له من الحقوق وما عليه من الواجبات سعيه في طلب العلم والتزود منه، وخاصة العلم الذي به يعرف الإنسان كيف يعبد ربه الذي به قوام حياته وسعادته في الدنيا والآخرة.

وقد بين الله - تعالى - فضل العلم وشرفه في آيات كثيرة، كما في قوله - تعالى -: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر، الآية: ٩]. وقال - سبحانه -: ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ [المجادلة، الآية: ١١]. وقال - تعالى -: ﴿ أَفَمَنْ يَعْلَمُ نَمَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [الرعد، الآية: ١٩]. والآيات في هذا الباب كثيرة.

لكن العلماء نهبوا إلى أن العلم منه ما هو واجب تعلمه، ومنه ما هو كفاي، وأن الواجب تعلمه يتصل بمعرفة التوحيد وإخلاص العبادة لله، وكذلك معرفة العبادات الواجبة على العبد، وما عليه من الحقوق تجاه الآخرين، وما عدا ذلك فهو من فروع الكفاية.

قال البغوي (ت: ٥١٦): «العلوم الشرعية قسمان: علم الأصول، وعلم الفروع، أما علم الأصول، فهو معرفة الله - سبحانه وتعالى - بالوحدانية والصفات، وتصديق الرسل، فعلى كل مكلف معرفته، ولا يسع فيه التقليد لظهور آياته، ووضوح دلائله، قال الله - تعالى -: ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد، الآية: ١٩]. وقال الله - تعالى -: ﴿ سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت، الآية: ٥٣]».

وأما علم الفروع، فهو علم الفقه ومعرفة أحكام الدين فيقسم إلى فرض عين وفرض كفاية. أما فرض العين، فمثل علم الطهارة والصلاة والصوم، فعلى كل مكلف معرفته، وكذلك كل عبادة أوجبها الشرع على كل واحد، فعليه معرفة علمها، مثل علم الزكاة إن كان له مال، وعلم الحج إن وجب عليه.

أما فرض الكفاية، فهو أن يتعلم ما يبلغ به رتبة الاجتهاد ودرجة الفتيا، فإذا قعد أهل بلد عن تعلمه، عصوا جميعاً، وإذا قام واحد منهم بتعلمه، فتعلمه سقط الفرض عن الآخرين وعليهم

تقليده فيما يعن لهم من الحوادث، قال الله - تعالى - ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ ﴾ [النحل، الآية: ٤٣].^(١)

ومما يدل على فضل العلم وشرفه وحاجة الناس إليه ما جاء في قوله - تعالى - :
﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة، الآية: ١٢٢].

قال الشيخ السعدي (ت: ١٣٧٦): «لفي هذا فضيلة العلم، وخصوصاً الفقه في الدين وأنه أهم الأمور وأن من تعلم علماً، فعليه نشره وبثه في العباد، ونصيحتهم فيه، فإن انتشار العلم عن العالم من بركته وأجره الذي ينمي، وأما اقتصار العالم على نفسه، وعدم دعوته إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وترك تعليم الجهال ما لا يعلمون، فأى منفعة حصلت للمسلمين عنه؟، وأي نتيجة نتجت من علمه؟، وغايته أن يموت فيموت علمه وثمرته، وهذا غاية الحرمان لمن آتاه الله علماً ومنحه فهماً»^(٢).

وخص الله الفقه في الدين من العلوم كلها لأنه الشيء الأعظم الذي يحتاج إليه الناس، إذ لا يكون لهم أن يعرفوا شريعة ربهم وما أمرهم به من العبادة، ولا يكون لهم أن يعرفوا العبادات المفروضة عليهم، والآداب والأخلاق، وحسن التعامل في الحياة مع غيرهم إلا بالعلم والتعلم، وكذلك لا يمكن لهم معرفة الأنظمة والتعليمات إلا من خلال تعلمهم، و لذلك ينبغي أن يكون العلم ونشره هو الغرض الأول من تعليم المسلمين في أي زمان وأي مكان، وبدونه لا يستقيم أمرهم ولا تقوم حياتهم.

كما ينبغي أن يقترن الفهم بالعلم، وليس العلم فحسب، لأن الدين لا يتلقى إلا بعلم مبني على الفهم ثم العمل به، إذ العمل هو ثمرة العلم، وهو الذي يتوصل به الإنسان إلى صحة العبادة وسلامتها من الزيادة أو النقص الذي يجر إلى البدع، لأن الذي جر الخوارج إلى الانحراف والضلال هو سوء الفهم وعدم الفهم الصحيح لنصوص الشرع فوقعوا في أعظم المخالفات وأكبر الكبائر.

(١) شرح السنة للبغوي (١/ ٢٨٩).

(٢) تفسير السعدي (٣/ ٣٦٤).

وقد حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بحصول الخيرية لمن يتلقى العلم بفهم صحيح. فقال فيما أخرجه البخاري ومسلم من حديث معاوية: «من يرد الله به خيراً يفقهه»^(١).

والفقه يعني الفهم الصحيح. فمن تلقى العلم من مصادره الأصيلة. وحصل له الفهم السليم لهذا العلم. كما كان عليه السلف الصالح فسوف يسعد به في حياته. ويأمن على نفسه وعلى مجتمعه. وبذلك يستطيع أن يتعامل مع كل الوقائع والأحداث والمستجدات التي تحصل في واقعه بعقل وحكمة وبمنهج شرعي. إما بردها لنصوص الشرع إن كان لديه العلم التام والمعرفة الصحيحة بذلك. أو رد ذلك بالرجوع إلى أهل العلم الراسخين فيه الذين لديهم العلم والفهم بنصوص الشرع. كما أخبر الله - تعالى - عن ذلك في قوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة، الآية: ١٢٢]. وما وقعت الفتن على مر التاريخ الإسلامي، واختل الأمن، وتفرقت جماعة المسلمين، ووقع بينهم الاختلاف المذموم، إلا بسبب سوء الفهم لنصوص الشرع وقلة الوعي والإدراك لما دلت عليه النصوص الشرعية. وما ظهرت الفرق والبدع والمذاهب المخالفة لمنهج السلف الصالح إلا بعدم الفهم الصحيح لهذه الأدلة. كما حصل لطائفة الخوارج والمعتزلة والقدرية ونحوهم، الذين يُحسِنون القول ويُسيئون العمل.

أما العالم الراسخ في العلم فإنه يظهر ثباته في مواطن التي تموج بالشبه، وعند ورود الشبهات يميز باطلها وزيها ببصره الثاقب وعقله الراجح وفهمه السديد.

قال ابن القيم: «فإن الراسخ في العلم لو وردت عليه من الشبه بعدد أمواج البحر ما أزلت يقينه ولا قدَحَت فيه شكاً، لأنه قد رسخ في العلم فلا تستفزه الشبهات، بل إذا وردت عليه ردها حرس العلم وجيشه مغلولة مغلوبة»^(٢).

والإنسان لا يأمن على دينه ونفسه ومجتمعه إلا بالعلم الشرعي الصحيح الذي يدفع عنه الفتن ويحفظه من الشبهات والشهوات وظلمات الأهواء، وإذا لم يكن العلم موجوداً بين الناس غلب عليهم الجهل والتخبط والضلال، وحلَّ بهم الهلاك والدمار، فللعلم وللعلماء أثر كبير في حفظ الناس من الفتن ومن كل الشرور والمخاطر ودفع العذاب عنهم.

(١) أخرجه البخاري رقم (٧١) ومسلم رقم (١٠٢٧).

(٢) مفتاح دار السعادة (١/١٤٠).



المبحث الثاني:

تحقيق الإيمان بأركانه

معرفة أصول الإيمان بأركانه أعظم المقومات لأمن الإنسان في حياته، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وهذه الخصال هي أصول الإيمان، وبها أجاب النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديث جبريل المشهور، المتفق على صحته حين جاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - على صورة رجل أعرابي وسأله عن الإسلام فأجابه وسأله عن الإيمان فقال: «أَنْ تُوْمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ»^(١).

فمن حقق هذه الأصول الإيمانية العظيمة في قلبه وحياته فقد حصل له الأمن من جميع وجوهه، وقد أخبر الله عن ذلك في قوله: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام، الآية: ٨٢]. فدللت الآية على أن أهل الإيمان المحققين لأصوله، هم أهل الأمن من الخوف، والأمن من العذاب والفتنة والشقاء، وهم المهتدون إلى الصراط المستقيم، فإن كانوا لم يلبسوا إيمانهم بظلم وهو الشرك ولا بمعاصي حصل لهم الأمن التام والهداية التامة، وقد فسر النبي - صلى الله عليه وسلم - الظلم في هذه الآية بأنه الشرك.

كما ثبت في الصحيحين من حديث عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: لما نزلت ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام، الآية: ٨٢]، قلنا يا رسول الله، أين لم يظلم نفسه، قال: ليس كما تقولون: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ بشرك، أو لم تسمعوا إلى قول لقمان لأبنيه: ﴿يَبْنِي لَأَكْفُرَنَّ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان، الآية: ١٣]^(٢).

فقوله - تعالى -: ﴿لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ أي لهم لا لغيرهم.

(١) الحديث أخرجه البخاري برقم (٥٠) و(٧٧٧)، ومسلم (٩)، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٥١١/١).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٣٦٠)، ومسلم رقم (١٢٤).

قال ابن حجر: «يعني أن الذين هم أحق بالأمن هم الذين آمنوا»^(١).

وقال الطاهر ابن عاشور (ت: ١٣٩٢): «أشارت اللام إلى أن الأمن مختص بهم وثابت. وهو أبلغ من أن يقال: آمنون»^(٢).

وهذا الأمن المطلق الذي جعله الله - تعالى - لأهل الإيمان به، ووعد به وعداً صادقاً لا يخلف ما جاء في قوله - جل ذكره -: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور، الآية: ٥٥].

وجاء في القرآن الكريم - أيضاً - آيات كثيرة توضح أن الإيمان سبب لتحقيق الأمن بجميع أنواعه في حياة الإنسان. وأن المتصف به تحصل له الحياة الطيبة في حياته. ويحصل له من الأمان والطمأنينة بقدر تحقيقه لوصف الإيمان. ومن هذه الآيات: قوله - تعالى -: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه، الآية: ١١٢]. وقول الله - جل ذكره -: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾ [الأنبياء، الآية: ٨٤]. وقوله - تعالى -: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل، الآية: ٩٧].

والحياة الطيبة المذكورة في الآية: تعم الحياة في الدنيا بالقناعة والرزق الحلال والسعادة والعمل الصالح وحلاوة الطاعة. وتكون في الآخرة وهي بالجزاء الأوفى على أعمال العبد الصالحة في الدنيا^(٣).

وجاء وصف الحياة بأنها «طيبة» منكرًا وذلك لتعم كل ما يخطر ببال العبد المؤمن من طيب الحياة وسعادتها. وهذا من أعظم ما يحصل للعبد من الأمن في حياته. وكذلك قوله

(١) فتح الباري (٦/٣٩٥).

(٢) التحرير والتنوير (٧/٣٢٣).

(٣) وهذا المعنى مروى عن السلف. انظر: زاد المسير (٤/٤٨٨).

- تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد، الآية: ٢٨]. فقلب المؤمن يطمئن، وينشرح صدره، ويأمن على نفسه، إذا لازم ذكر الله تعالى، وذكر الله - تعالى - في الآية شامل لقراءة القرآن ولذكر الله على الإطلاق^(١).

قال البغوي: «(وتطمئن) تسكن، والسكون يكون باليقين، والاضطراب يكون بالشك»^(٢). قال ابن القيم: (الضمن الله لأهل الإيمان والعمل الصالح الجزاء في الدنيا بالحياة الطيبة والحسنى يوم القيامة، فلهم أطيب الحياتين في الدارين... ولا بد لكل من عمل صالحاً أن حبيبه الله حياة طيبة بحسب إيمانه وعمله)^(٣).

وإن كانوا لم يلبسوا إيمانهم بالشرك وحده ولكنهم يعملون السيئات، حصل لهم أصل الهداية وأصل الأمن، وإن لم يحصل لهم كمالها، ومفهوم الآية الكريمة، أن الذين لم يحصل لهم الأمان، لم يحصل لهم هدايةً ولا أمنٌ بل حظهم الضلال والشقاء^(٤).

والإيمان يعني: (التصديق الجازم والاعتراف التام بجميع ما أمر الله ورسوله بالإيمان به، والانقياد ظاهراً وباطناً، فهو تصديق القلب واعتقاده المتضمن لأعمال القلوب وأعمال البدن، وذلك شامل للقيام بالدين كله، ولهذا كان الأئمة والسلف يقولون: الإيمان قول القلب واللسان وعمل القلب واللسان والجوارح، وهو قول وعمل واعتقاد، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، فهو يشمل عقائد الإيمان وأخلاقه وأعماله)^(٥).

وإذا أطلق لفظ الإيمان في القرآن أو السنة فيراد به ما يراد بلفظ البر، ولفظ التقوى، ولفظ الصلاة، ولفظ الصبر، ولفظ الدين كله، وفُسِّرَ البر بالإيمان، وفُسِّرَ بالتقوى، وفُسِّرَ بالعمل الذي يقرب إلى الله - تعالى - فتحقيق كل الأصول المتعلقة بالإيمان هو أصل الأمن الحاصل للإنسان بمعناه العام والشامل، ومن كان كذلك تراه آمناً مطمئناً في قلبه ونفسه، مستقراً في حياته ومجتمعه، كما وعد الله في قوله - سبحانه -: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾

(١) انظر: زاد المسير (٤/ ٣٢٧)، ومعالم التنزيل للبغوي (١٧/٢).

(٢) معالم التنزيل للبغوي (١٧/٢).

(٣) انظر: الجواب الكافي (ص: ١٨٦)، ومفتاح دار السعادة (١٨٢/٨).

(٤) تفسير السعدي (٤٢٥/٢).

(٥) التوضيح والبيان لشجرة الإيمان (ص: ١٥).

(٦) انظر: كتاب الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ١٧).

[الأنعام، الآية: ٨٢]. ومن لم يكن كذلك فيدخله من الرعب والخوف في قلبه بقدر بُعده عن تحقيق الإيمان، فلا تراه إلا خائفاً مرعوباً فإن الطاعة حصن الله الأعظم من دخله كان من الأمنين من عقوبة الدنيا والآخرة، ومن خرج عنه أحاطت به المخاوف من كل جانب، فمن أطاع الله انقلبت المخاوف في حقه أماناً، ومن عصاه انقلبت مآمنه منه مخاوف فلا تجد العصاة إلا وقلبه كأنه بين جناحي طائر، إن حركت الريح الباب قال: جاء الطلب، وإن سمع وقع قدم خاف أن يكون نذيراً بالعطب، يحسب كل صيحة عليه وكل مكره قاصداً إليه، فمن خاف الله آمنه من كل شيء، ومن لم يخف الله أخافه من كل شيء^(١).

* * *

(١) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي لابن القيم (ص: ٩٩) (الداء والدواء).

اجتناب الشرك بأنواعه

أعظم المعاصي وأعظم المنكر عند الله الشرك. وقد ثبت في الصحيحين من حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «(أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نَدَاءً وَهُوَ خَلَقَكَ)»^(١).

قال أبو العباس القرطبي: «ومعناه، أن اتخاذا الإنسان إلهاً غيرَ خالقه المنعم عليه، مع علمه بأن ذلك المتخذ ليس هو الذي خلقه، ولا الذي أنعم عليه، من أقبح القبائح، وأعظم الجهالات، وعلى هذا فذلك أكبر الكبائر وأعظم العظائم»^(٢).

والشرك محبط للعمل موجب لدخول النار والخلود فيها، قال الله - تعالى -: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام، الآية: ٨٨]. وقال - جل ذكره -: ﴿لَيْنَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَبَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر، الآية: ٦٥].

قال ابن كثير: تشديد لأمر الشرك، وتغليظ لشأنه، وتعظيم لملاسته.. وهذا شرط، والشرط لا يقتضي جواز الوقوع كقوله - تعالى -: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾ [الزخرف، الآية: ٨١]^(٣).

والآية جاءت في سياق صفوة البشر وهم الأنبياء، والمراد غيرهم لأنهم منزهون عن هذا الفين كان هؤلاء الأنبياء، الصفوة والأخيار لو أشركوا وحاشاهم لحبطت أعمالهم فغيرهم أولى^(٤).

وكذلك أخبر الله - تعالى - عن إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿وَأَجْبُنِي وَبَنِي أَنْ نَعْبُدَ إِلَّا صَنَامَ رَبِّ إِبْرَاهِيمَ أَضَلَّنَا كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم، الآية: ٣٥-٣٦]. فإذا كان إبراهيم عليه السلام هو الذي حقق التوحيد وهو الذي وُصف بأنه كان ﴿قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل، الآية: ١٢٠]. وهو الذي كَسَرَ الأصنام بيده يخاف من الفتنة بها فمن يأمن البلاء بعده.

(١) أخرجه البخاري (٤٧٦١). ولفظه ((أي الذنب عند الله أكبر)). ومسلم (٨٦).

(٢) المفهم فيما أشكل من تلخيص مسلم (٢٨٠/١).

(٣) تفسير ابن كثير (١٣٢٢/٣). وانظر: تفسير القرطبي (٤٣٠/٣).

(٤) تفسير السعدي (٤٣٠/٢).

وقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧) عن إبراهيم التيمي (ت: ٩٢) قال: (المن يأمن
 البلاء بعد قول إبراهيم عليه السلام ﴿ وَأَجْتَنِّي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ إِلَّا صَنَامًا ﴾^(١) .
 وهذا يوجب اجتناب الشرك بجميع أنواعه ويوجب الخوف الشديد من الشرك
 وظلماته، فمن صفى دينه من شوائب الشرك والبدع والمعاصي، فقد حقق التوحيد وأسعد
 نفسه في الدارين، ومن حقق التوحيد كذلك فلا بد أن يخاف من الشرك، والخوف من
 الشيء يجعل الإنسان بعيداً عنه وعن وسائله كل البعد.

ومن اجتنب الشرك وخاف منه استقام قلبه على طاعة، واستنار قلبه بنور التوحيد، وابتغى
 مرضات الله في كل أعماله، وإذا وقع في شيء من المخالفة أو العصيان، رجع وأناب واستغفر
 ربه وتاب، ومن حقق التوحيد بإخلاص وخاف من الشرك أمين في حياته، وقد أخبر الله عن
 تحقق الأمن بجميع صورته لمن حقق التوحيد وفر من الشرك أمين في حياته، وقد أخبر الله عن
 ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ [الأنعام،
 الآية: ٨٢]، ولأن الوقوع في الشرك له أثره السيئ على العبد في الدنيا والآخرة^(٢) .

وأعظم ما يفضل الله به على عبده أن يغفر ذنبه ويستتر عليه، فلا يعاقبه، أما الشرك إذا مات
 عليه العبد فإنه لا يدخل تحت المغفرة لقوله - تعالى - ﴿ إِنْ أَلَّ اللَّهُ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ﴾
 [النساء، الآية: ٤٨]، وذلك لعظم خطيئة الشرك، لأن المشرك أتى بأعظم الظلم في حق خالقه.
 قال ابن كثير: أي: لا يغفر لعبده لقيه وهو مشرك ثم ساق الأحاديث المتعلقة بهذه
 المسألة^(٣)، أما ما دون الشرك من المعاصي فإنه داخل في المغفرة تحت مشيئة الله، دل على
 ذلك قوله - تعالى - ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ [النساء، الآية: ٤٨] .

وفي سورة المائدة حكّم الله - تعالى - على أن الجنة محرمة على من مات على الشرك
 بالله - تعالى - في قوله - جل ذكره - ﴿ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ
 وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴾ [المائدة، الآية: ٧٢] .

(١) انظر: الدر المنثور (٤/ ١٦٠).

(٢) تقدم الكلام على هذه بالتفصيل في المبحث الثاني من الفصل الأول: عناية القرآن بالإنسان من حيث
 وصفه بالعبودية.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/ ٩٤١).

قال ابن كثير: أي وماله عند الله ناصر ولا معين ولا منقذ مما هو فيه ^(١)، فلا يطلب السلامة ولا ينشد الأمن، ولا يحصل على الفوز والكرامة، ولا ينال دخول الجنة، إلا من اجتنب الشرك بجميع أنواعه، وصفى دينه وعقيدته من كل شوائبه، وحقق التوحيد الخالص لله تعالى. وما انتزع الأمن من واقع كثير من الناس والمجتمعات إلا ببعدهم عن تحقيق التوحيد الخالص لله ووقوعهم في أنواع الشرك. فظهرت فيهم مظاهر الشرك الأكبر ووقعوا في الفرقة والخلاف، وشاعت فيهم الفتن، وخافوا من غير الله، قال الله -تعالى- ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيثًا ۖ وَإِذَا آلَتَبْتَنَّهُمْ مِّنْ لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ۖ وَلَهْدَيْنَهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [النساء، الآية: ٦٦-٦٨].

* * *

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/ ١٢١٠).



إقامة الحدود الشرعية

إن شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح الناس في العاجل والآجل، ومن ذلك ما شرعه الله تعالى لعباده من أحكام في إقامة الحدود الشرعية، وتطبيق العقوبات على الجناة التي جعلها الله تعالى الميزان العادل في الإسلام، والنظام الكامل لمصالح الناس؛ لما في إقامتها من زجر للمجرمين، وردع لتطلعاتهم الشريرة إلى الاعتداء على الآخرين، وقد جاء الإسلام بالمحافظة على الضرورات الخمس التي يركز عليها بناء المجتمع وصلاحه، وهي الدين، والعقل والعرض والمال، والنفس^(١).

وإذا حفظت هذه الضرورات الخمس، بقيت الأمة على أساس متين من القوة والمنعة والأمن والأمان والسلم والسلام.

ومن أمعن النظر في كتاب الله - تعالى - وفي سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - يرى أن ما جاء في هذين المصدرين تفصيلاً كاملاً ودقيقاً لأحكام الحدود ببيان أصولها وفروعها وجزئياتها بياناً كافياً وشفافاً وأقياً، بين ذلك العلماء وفسروه واستنبطوا منه الأحكام، واتفقوا فيما جاء نصاً جلياً لا يقبل التأويل، واختلفوا في بعضها الذي جاء دليلاً موضع الاجتهاد، وذلك رحمة من الله - تعالى - بعباده، ومن هنا فإن الله - عز وجل - قد شرع لعباده ما يحفظ هذه الضرورات الخمس، وجعل لها أحكاماً تكفل بقائها وصيانتها، فأوجب الله - تعالى - حفظ الحياة وحرم التعدي عليها بأي شكل من الأشكال، وأخبر الله عن ذلك في آيات كثيرة من كتابه منها:

قوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله - جل ذكره -: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله - سبحانه -: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]، فكل نفس معصومة حرم الإسلام الاعتداء عليها، سواء كانت نفس مسلم أو غير مسلم.

وأوجب الله حفظ الأموال وحرم الاعتداء عليها، وشرع ما يزرع المعتدي عن اعتدائه، ويحمي الحياة والأموال فقال - سبحانه -: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ

بِالْبِطْلِ ﴿ [البقرة: ١٨٨]. وقال - جل شأنه - ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا
أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبِطْلِ ﴾ [النساء: ٢٩].

وشرع الله القصاص في النفس وما دون النفس لمن يعتدي على حياة غيره عمداً وعدواناً.
فقال - تعالى - ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ
بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ
فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥].

وجعل في إقامة هذا الحد الحياة الحقيقية للمجتمع فقال - جل ذكره - ﴿ وَلَكُمْ فِي
الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وشرع الله حد السرقة لمن يعتدي على مال غيره بدون شبهة، وشرع حد الزاني
المحصن وغير المحصن، وشرع حد القذف، وحد شرب الخمر، وحد الحرابة، والبغي،
والردة، وكل هذه الحدود جاءت مبينة في كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه
وسلم -، وأحكامها وتفصيلها وشروطها مبينة في كتب الفقه المطولة.

الحكمة من مشروعية إقامة الحدود:

أولاً: أن هذا التشريع المحكم قد حمى الفرد والجماعة، ويسر للجميع ما يؤمن
حياته، لأنه لا يمكن أن تستقر حياة الناس ما لم يكونوا آمنين على دينهم وأنفسهم
وأعراضهم وعقولهم وأموالهم، فإذا أقيمت الحدود الشرعية أمن الناس وانزجر الشذاذ
منهم، وكان لهم في تطبيق الحكم ما يردع تطلعاتهم في الاعتداء على الناس، لأن هذا
هو حكم الله العليم بأحوال عباده وما يصلحهم، مما يتعين اتباعه والعمل به: ﴿ وَمَنْ
أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠].

ثانياً: في إقامة الحدود بين الناس استجابة لأمر الله وطاعته كما أمر في قوله -
سبحانه - ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾
[الأنفال: ٢٤].

ثالثاً: أن إقامة الحدود تعود على الأمة بالأمن والطمأنينة، وتحفظ الدماء وتحققها من أن
تسفك، وتمنع الحياة من أن تهدر، وتصون الأعراض من أن تنتهك، والأنساب أن تختلط،

والأموال أن تضيع أو تؤكل بالباطل، والعقود أن تختل أو تعطل، والدين أن يتخذ سخرية وهزواً^(١).

رابعاً: ومن حكمة مشروعية الحدود بين الناس أنها تبعث في المجتمع الطمأنينة وتحقق العدل والإنصاف، وتزيل الحقد والكراهية، ويعرف كل واحد حقه وتمنع وقوع الجرائم، ولهذا قرن الله تعالى أحكام الحدود في كتابه بالترغيب والترهيب في خواتيم الآيات الواردة فيها، والتذكير بما يؤل إليه حال مرتكب الجريمة من الخزي والعار في الدنيا والآخرة، مما جعل تنفيذها وإقامتها من أهم وسائل الأمن في الحياة، ولذلك شدد الشارع الحكيم في إقامة الحدود، وحرّم الشفاعة فيها إذا بلغت الحاكم^(٢) فقد غضب النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - على من جاء إليه ليشفع في شأن المرأة المخزومية، فقال - صلى الله عليه وآله وسلم - : «أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فاختطب، ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم إنهم كانوا إذا سرق منهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله! لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»^(٣).

خامساً: أن في إقامة الحدود تحقيقاً لمصالح نافعة تعود على الناس في الدار الآخرة من رضوان الله ومثوبته، وخير ما يتوصل به إلى ذلك هو طاعته وعبادته والانقياد لأمره.

* * *

(١) انظر: الحدود الشرعية وأثرها في تحقيق الأمن والاستقرار للمجتمع، د. الغزالي خليل عبيد بتصرف.

(٢) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم للقرطبي (٧٨/٥).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٣٤٧٥)، ومسلم برقم (١٦٨٨) من حديث عائشة - رضي الله عنها - واللفظ لمسلم.



أداء الفرائض في الإسلام

لقد فرض الله - تعالى - على عباده الفرائض، وجعلها واجبة عليهم يؤديها كلٌ منهم حسب قدرته واستطاعته، وجعل الله لهذه الفرائض أثراً ظاهراً واضحاً في استقامة المسلم على أوامر الله - تعالى - واجتنابه لنواهيه، كما جعلها الله - تعالى - سبباً في حفظ أمن الناس واستقرارهم وبعدهم عن المنكرات والجرائم، كما جعلها الله - تعالى - كذلك طريقاً عملياً وتطبيقاً ظاهراً لوحدة المسلمين يتحقق من خلال هذه الوحدة التضامن والتعاون والتراحم بين المسلمين، ليكونوا كالجسد الواحد، عملاً بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - : «المثل المؤمن في توأدهم وتراحمهم، وتعاطفهم، مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»^(١).

قال القرطبي في المفهم: «تمثيل يُفيد الحض على معونة المؤمن للمؤمن ونصرته، وأن ذلك أمر متأكد لا بد منه، فإن البناء لا يتم أمره، ولا تحصل فائدته إلا أن يكون بعضه يمسك بعضاً ويقويه، فإن لم يكن كذلك انحلت أجزاؤه وخرّب بناؤه، وكذلك المؤمن لا يستقل بأمور دينه ودينه إلا بمعرفة أخيه ومعاضته ومناصرته، فإن لم يكن ذلك عجز عن القيام بكل مصالحه، وعن مقاومة مضادة، فحينئذ لا يتم له نظام دنيا ولا دين، ويلتحق بالهالكين»^(٢).
وإذا قام المجتمع المسلم بهذه الفرائض بإخلاص واتباع لهدى النبي - صلى الله عليه وسلم - ساد بينهم الأمن والطمأنينة، فلا يعتدي أحد على أحد لأن الجميع صار كالجسد الواحد.

ومن أهم هذه الفرائض القيام بالصلاة والمحافظة على أوقاتها مع جماعة المسلمين في المساجد لقوله - تعالى - : ﴿ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ [البقرة: ٢٣٨]. وقوله - جل ذكره - : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴾ [النساء: ١٠٣]. وقوله - سبحانه - : ﴿ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ [البقرة: ٤٣].
وبذلك تقوي صلة المسلمين فيما بينهم وتعمق معاني الأخوة في جسد الأمة، وبذلك يظهر

(١) أخرجه البخاري (١٤٣٧)، ومسلم (٢٥٨٥) من حديث النعمان بن بشير.

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥٦٥/٦).

أثرها العظيم في واقع حياتهم من المحافظة على الفضائل والبعد عن الرذائل والتسابق إلى فعل الخير وترك المنكرات، كما أخبر الله عن ذلك بقوله- تعالى - : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

قال ابن كثير: (يعني أن الصلاة تشتمل على شيئين: على ترك الفواحش والمنكرات، أي إن مواظبتها تحمل على ترك ذلك^(١)).

قال السعدي: (فالفحشاء: كل ما استعظم واستفحش من المعاصي التي تشتتها النفوس، والمنكر: كل معصية تنكرها العقول والفطر، ووجه كون الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر، أن العبد المقيم لها، المتمم لأركانها وشروطها وخشوعها، يستنير قلبه ويتطهر فؤاده، ويزداد إيمانه وتقوى رغبته في الخير، وتقل أو تنعدم رغبته في الشر، فبالضرورة مداومتها، والمحافظة عليها على هذا الوجه، تنهي عن الفحشاء والمنكر، فهذا من أعظم مقاصد الصلاة وثمراتها^(٢)).

ثم فريضة الزكاة فإنها قرنية الصلاة فيها تكافل المجتمع والعطف والتراحم بين الغني والفقير، واجتماع الناس وتوحيد صفهم، وعطف بعضهم على بعض، فيحصل بذلك الحب والتآلف والتعاون فضلاً عن أنها فريضة وحق أوجبه الله - تعالى - للفقير في مال الغني، والله - تعالى - يقول: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٠٣].

فإخراج الزكاة كما أمر الله - تعالى - تطهر صاحبها من الذنوب والأخلاق الرذيلة، وتزيد في أخلاقه الحسنة وأعماله الصالحة، وتنمي ماله وتجعل فيه البركة.

ثم فريضة الصيام التي تغرس معاني الوحدة بين المسلمين، حيث يُمسك المسلمون في وقت واحد عن الطعام والشراب، وجعل الله تعالى (التقوى) أعظم حكمة في الصيام، التي هي امتثال الأوامر واجتناب النواهي، فقد ختم الله أول آية في الصيام بالتقوى في قوله - سبحانه - : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]. وختم آخر آية

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦/٢١٩٧).

في الصيام بقوله - تعالى - : ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٧]. وذلك ليحقق المسلم كل معاني التقوى في قيامه لهذه العبادة.

ثم فريضة الحج الذي يعد أعظم وأكبر اجتماع في الدنيا، يجتمع فيه كثير من المسلمين من مختلف الأقطار ليجتمعوا على غاية واحدة وهدف واحد وهو تحقيق التوحيد وإخلاص العبادة لله في كل منسك من المناسك.

كل هذه المعاني والدلالات من أعظم المقاصد في تشريع هذه الفرائض بين المسلمين ومن شأنها أن تجلب لهم الأمن والأمان. ورغد العيش والاطمئنان في كل الأقطار الإسلامية ليقوموا بما أوجب الله عليهم. ويعمروا الحياة كما أراد الله بالخير والتعاون والبر والتقوى.

وهناك واجبات بينية بين فئات المجتمع، تجمع شملهم، وتقوي أواصر المحبة والألفة بينهم، وتجعلهم لحمة واحدة كالجسد الواحد والبنیان المتماسك، وهي واجبات متعددة منها بر الوالدين، وصلة الأرحام، والقيام بحقوق الجار، وطاعة الزوجة لزوجها بالمعروف. وهذه المعاني لا تكون واقعة في المجتمع على وجهها الأكمل إلا بالقيام بالفرائض في الإسلام التي تقدم ذكرها، وهي: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، لأن أثر هذه العبادات يظهر في سلوك المسلم وواقعه وتعامله حينما يستقيم على أدائها، فإنه حينئذ سيقوم بالواجبات التي بينه وبين غيره من أرحامه وغيرهم، وهذه من أعظم مقومات الأمن في حياة الناس.

* * *

100
100
100
100
100

الاقتداء والاتباع ولزوم هدى النبي - صلى الله عليه وسلم - وترك مخالفته
 الاقتداء: افتعال من القدوة - بضم القاف وكسرها - وقياسه على الأسوة والقدوة
 والقدوة اسم للاقتداء الذي هو الاتباع، غير أن القدوة أن يعمل غيره مثل عمله، والاتباع هو
 الامتثال لما جاء عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واتباعه فيما أمر به^(١).

وقد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - باتباع سنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده،
 جاء ذلك في حديث العرياض بن سارية - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم -
 قال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم
 فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعضواً عليها
 بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وإن كل بدعة ضلالة»^(٢).

وقد أمر الله بذلك في قوله - تعالى -: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ
 لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب، الآية: ٢١]، وقال - جل
 ذكره -: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر، الآية: ٧].

فالنبي - صلى الله عليه وسلم - هو القدوة الحسنة لكل المسلمين فيما أمره الله أن يبلغه
 لعباده، وهو في هذا الأمر من الله واجب الاتباع لقوله - تعالى -: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ
 تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف، الآية: ١٥٨]، فعلق ربنا جل وعلا حصول الهداية للإنسان بحصول
 اتباعه لهذا النبي المرسل.

قال ابن كثير: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ أي اسلكوا طريقه واقتفوا أثره، ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾
 أي إلى الصراط المستقيم^(٣)، وفي هذا دليل على أنه يجب الانقياد له في كل أمر ونهي، ويجب

(١) مفردات الراغب (ص: ١٨)، وعمدة الحفاظ (١٠٧/١، ٢٩٢)، (٣٢٦/٣).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١٧/٤٤)، وهذا لفظه، وأخرجه ابن ماجه (٤٣)، والترمذي (٢٦٧٦)، وقال: هذا
 حديث حسن صحيح، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٨٦)، وأخرجه البيهقي في شرح السنة (١٠٢)،
 وحسنه، وينظر تفصيل الكلام في تخريج الحديث في مسند الإمام أحمد (٢٦٧/٢٨ - ٣٧٥).

(٣) تفسير ابن كثير (١٤٩٦/٤).

الافتداء به في كل ما فعله إلا ما خصه الدليل، وهو الأشياء التي ثبت بالدليل المنفصل أنها من خواص الرسول^(١).

ونظير هذه الآية قوله - تعالى - ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [آل عمران، الآية: ٣١]. فمحبة العبد لله ولرسوله هي طاعته لله ولرسوله واتباعه لأمر الله وأمر رسوله، ومن كان كذلك أحبه الله وجازاه جزاء المحبين وغفر له ذنبه وشرح له صدره وستر عليه عيوبه.

ومن ذلك قوله - تعالى - ﴿ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا ﴾ [النور، الآية: ٥٤]. وهذه الهداية هي الهداية إلى الصراط المستقيم قولاً وعملاً.

وفي الآيات المتقدمة في الحث على الاتباع والطاعة جعل الله ثمرة ذلك الهداية إلى الصراط المستقيم، وجاء ذكر الهداية كذلك في جانب حصول الأمن في قوله - تعالى - ﴿ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ [الأنعام، الآية: ٨٢].

وأعظم الهداية التوفيق لسلوك الصراط المستقيم، ففي ذلك العصمة من كل المخاوف والشور. كما أخبر الله - تعالى - عن ذلك بقوله: ﴿ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [آل عمران، الآية: ١٠١]. ولا سبيل إلى حصول الهداية إلا بطاعة الله وطاعة رسوله واتباعه والافتداء، به وبدون ذلك لا يمكن حصولها.

فإذا حقق الناس الافتداء والاتباع على الوجه الصحيح، اهتدوا إلى مصالحهم الدينية والدينية، وتحقق لهم الأمن في حياتهم وصالح أمرهم، واجتمعت كلمتهم، وتآلفت قلوبهم، وجعل الله لهم مهابة في عيون أعدائهم، وإذا تركوا ذلك ضلوا وانحرفوا ووقعوا في ظلمات الشرور والفتن، لأن الله - تعالى - قد أخبر عن الأثر السيئ المترتب على المخالفة وترك الاتباع في قوله: - سبحانه - ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور، الآية: ٦٣].

قال ابن كثير: (أي عن أمر رسول الله وهو سبيله ومنهاجه وطريقته وشريعته، فتوزن الأقوال والأعمال بأقواله وأعماله، فما وافق ذلك قبل، وما خالفه فهو مردود على قائله وفاعله كأنما من كان، فليحذر وليخش من خالف شريعة الرسول باطلاً أو ظاهراً) ﴿ أَنْ تُصِيبَهُمْ

(١) تفسير الرازي (٣٠/١٥).

فِتْنَةٌ ﴿﴾، أي في قلوبهم من كفر أو نفاق أو بدعة، ﴿ أَوْ يُصِيبِهِمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾، أي في الدنيا، بقتل أو حدٍ أو حبسٍ أو نحو ذلك^(١).

والحذر هو تجنب الشيء المخيف الذي هو حصول الفتنة، واستحقاق العذاب على المخالفة، فرتب الله أمرين خطيرين الأول: إصابة الفتنة، وهي: اضطراب أحوال الناس، واستبدال أمنهم خوفاً، وتفرق كلمتهم، وتسلب الأعداء عليهم. ومصائب وعقوبات متتابعة تحل بهم، والثاني: العذاب الأليم، هو عذاب الدنيا، وهو عذاب القتل وقيل عذاب الآخرة.

ومما يخالف الاقتداء والاتباع وجود البدع بين الناس ووقوعهم فيها، فإذا انتشرت البدع وكثر دعائها، أضعفت جانب الاتباع والاقتداء بالمنهج النبوي، وكل ما عارض السنة من الأقوال والأفعال أو العقائد أو كان عن اجتهاد من غير دليل فهو من البدع المنصوص على ضلالتها من الشارع الحكيم؛ لأن الله - تعالى - قد أخبر أن الشريعة قد كملت وتمت، ورضيها الله - تعالى - لعباده في قوله: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة، الآية: ٣]. وكذلك قوله - تعالى - : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ ۗ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الأنعام، الآية: ١١٥]، ولأن الزيادة في الشريعة أو النقص فيها يعدُّ استدراكاً على الله في حكمه، ويُوحي بأن الشريعة ناقصةٌ، وهذا يخالف الاقتداء والاتباع الذي ورد الأمر به في القرآن.

فالناس لا يأمنون على دينهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم وبلادهم إلا في الاتباع واقتضاء أثر النبوة، لأن الشريعة جاءت بكل خير يحقق المصالح للعباد ونهاية عن كل شر يُفسد الأحوال، وقد ذم الله البدع وأهلها فَمِنَ ذَلِكَ قَوْلُهُ - سبحانه - : ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ ﴾ [الأنعام، الآية: ١٥٣]. وقال - جل ذكره - : ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ ﴾ [الشورى، الآية: ٢١].

(١) تفسير ابن كثير (١/٢٥٣٦).

فسداد الأمر يكون في لزوم المنهج النبوي والوقوف عندما جاءت به السنة، واتباع ما أمر به النبي - صلى الله عليه وسلم-، وهذا هو الواجب على الإنسان في دينه، ليؤمن على نفسه ويؤمن مع مجتمعه في حياة مستقرة وأمنة.

* * *

الاجتماع والسمع والطاعة

اجتماع المسلمين على كلمة واحدة وقلوب متآلفة مقصد عظيم من مقاصد الإسلام، وفي القرآن الكريم أمر بهذا وتأكيد عليه لما فيه من المصالح الراجحة، ومن ذلك قوله -تعالى-: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: 103]، وفي هذه الآية حثٌ على لزوم الاجتماع على الدين وترك التفرق في الدين.

وقسّر السلف من الصحابة والتابعين، حبل الله بأنه القرآن وأنه الجماعة، وأنه دين الله، وأنه عهد الله، وأنه الإسلام^(١).

وهذا تفسير بالنظير أو بالمثال وكلها بمعنى واحد، قال القرطبي: «والمعنى كله متقارب متداخل، فإن الله يأمر بالألفة، وينهي عن الفرقة فإن الفرقة هلكه، والجماعة نجاته»^(٢).

والاعتصام بالقرآن هو التمسك به والاجتماع عليه قال ابن القيم: «والاعتصام: افتعال من العصمة وهو التمسك بما يعصمك، ويمنعك من المحذور والمخوف.. ومدار السعادة الدنيوية والأخروية على الاعتصام بالله والاعتصام بحبله، ولا نجات إلا لمن تمسك بهاتين العصمتين»، فأما الاعتصام بحبله فإنه يعصم من الضلالة، والاعتصام به يعصم من الهلكة. فالاعتصام بحبل الله: يوجب الهداية واتباع الدليل، والاعتصام بالله يوجب القوة والعدة والسلاح والمادة^(٣).

فاجتماع المسلمين على كتاب الله يُعد عصمة لهم من كل الشرور، وبه يتماسك بنيانهم وتقوى شوكتهم ويهابهم عدوهم، وكل مجتمع يجتمع على شرع الله ويستجيب لأمره وأمر رسوله -صلى الله عليه وسلم-، يصيرون كالجسد الواحد كل إنسان يخشى

(١) تفسير الطبري (٦٣٤/٥)، وزاد المسير (٤٣٢/١)، والدر المنثور (٢/٢٨٥).

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/٢٤٠).

(٣) مدارج السالكين (٥٠/٢).

الله في أخيه لا يعتدي عليه لا على ماله ولا على عرضه ولا على دمه لأنهم اجتمعوا على ما يعصمهم من الأخطار والمهالك^(١).

ومما يوجب اجتماع المسلمين على دين الله أن الله - تعالى - نهى عن التفرق في الدين في آيات أخر من كتابه، كقوله - تعالى -: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، وقوله - جل ذكره -: ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]، وقوله - سبحانه -: ﴿ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۚ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم: ٣١-٣٢].

وأكد النبي - صلى الله عليه وسلم - على هذا المعنى في أحاديث كثيرة ورد فيها النهي عن مفارقة الجماعة، وبيان عاقبة من يقع في ذلك، منها حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «المن فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية»^(٢).

وحديث أبي ذر - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «المن فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»^(٣).

أما السمع والطاعة فقد اتفق أهل السنة والجماعة على وجوب السمع والطاعة بالمعروف لولي الأمر وجعلوه أصلاً من أصولهم ودونوه في كتبهم في مسائل الاعتقاد، وفهموا ذلك من نصوص الشريعة في الكتاب والسنة، وقد أخبر الله - تعالى - أن ذلك من مقتضيات الأيمان به في قوله - سبحانه -: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩]، وهذه الآية أصل في هذا الباب.

وفي تفسير ﴿ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾^ط قولان مشهوران للسلف من الصحابة والتابعين :

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم لابن عثيمين لسورة آل عمران (٦٠٠/٢).

(٢) أخرجه البخاري (٧٠٥٤)، ومسلم (١٨٤٩).

(٣) أخرجه أحمد في (مسنده) (١٨٠/٥)، وأبو داود (٤٧٥٨).

القول الأول: أنهم الأمراء، وهو قول أبي هريرة -رضي الله عنه- وابن عباس وابن زيد والسدي ومقاتل وآخرون.

القول الثاني: أنهم العلماء وهو قول جابر بن عبد الله ومجاهد والحسن وعطاء وآخرون^(١). قال ابن كثير: والأولى أن الآية عامة في جميع أولي الأمر من الأمراء والعلماء^(٢).

وقال ابن العربي (ت: ٥٤٣): «والصحيح عندي أنهم الأمراء والعلماء جميعاً، أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم، وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم، وامتنال فتواهم واجب»^(٣).

وطاعة ولاة الأمر لا تجب استقلالاً ولا مطلقاً، وإنما تكون تبعاً لطاعة الله وطاعة رسوله وتكون الطاعة لهم بالمعروف، ولهذا حُذِفَ العامل، وهو لفظ الطاعة في قوله -جل ذكره -: ﴿وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء، الآية: ٥٩]. لأن طاعتهم تابعة لطاعة وطاعة رسوله.

قال السعدي: «أمر بطاعته وطاعة رسوله، وذلك بامتنال أمرهما، الواجب والمستحب، واجتناب نهيهما، وأمر بطاعة أولي الأمر، وهم الولاة على الناس، من الأمراء والحكام، والمفتين، فإنه لا يستقيم للناس، أمر دينهم، ودينهم إلا بطاعتهم والانقياد لهم، طاعة لله ورغبة فيما عنده، ولكن بشرط أن لا يأمروا بمعصية الله، فإن أمروا بذلك فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولعل هذه هو السر في حذف الفعل عند الأمر بطاعتهم، وذكره مع طاعة الرسول، فإن الرسول لا يأمر إلا بطاعة الله، ومن يطعه، فقد أطاع الله، وأما أولو الأمر، فبشرط الأمر بطاعتهم أن لا يكون معصية»^(٤).

وقد تضافرت نصوص السنة النبوية وتتبع الأحدث تبيين هذا الأصل بأوضح بيان، ووضعت له أصولاً ينطلق منها، فقد أوجب النبي -صلى الله عليه وسلم- على كل مسلم أن يسمعَ ويطيع لمن ولاه الله أمره في غير معصية الله في كل الأحوال والأزمان، ففي صح

(١) تفسير الطبري (١٧٠/٧) والمحزر الوجيز لابن عطية (١١٠/٤)، وزاد المسير لابن الجوزي (١١٦/٢).

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٩٥٧/٢)، وانظر: فتح الباري (٢٥٤/٨).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (٤٥٢/١).

(٤) تيسير الكريم الرحمن للسعدي (٨٨/٢).

البخاري عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -:
«اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»^(١).

وفي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(٢).

وفي الصحيحين أيضاً من حديث عبادة ابن الصامت - رضي الله عنه - قال: «دعانا النبي - صلى الله عليه وسلم - فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعُسْرنا ويُسْرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»^(٣).

قال ابن حجر: «أي في حال نشاطنا وفي الحالة التي نكون فيها عاجزين عن العمل بما نُؤمر به.. والمراد أن طواعيتهم لمن يتولى عليهم لا تتوقف على إيصالهم حقوقهم بل عليهم الطاعة ولو منعهم حقهم»^(٤).

«والأثرة» بفتح الهمزة والثاء وظاهرها الاختصاص بحظِ دنيوي أراد أنه يستأثر عليكم، فيفضل غيركم في نصيبه، ومعنى ذلك تجب طاعته»^(٥).

ولست هنا باستعراض الأحاديث الواردة في السمع والطاعة، فهي أكثر من أن تحصر، مما يدل على أهمية هذا الأمر ومكانته في الشريعة وتعظيم الإسلام له، لما فيه من سعادة الناس في دنياهم وانتظام مصالحهم واستتباب الأمن في ديارهم، ولأن اجتماع المسلمين واستقرارهم، ووجود الأمن بينهم مقصد من مقاصد هذا الدين الحنيف، ليظهر دين الله ويقوم العباد بما أوجب الله عليهم.

(١) أخرجه البخاري (٧١٤٢).

(٢) أخرجه البخاري (٧١٤٤)، ومسلم (١٨٣٩).

(٣) أخرجه البخاري (٧٠٥٦، ٧٠٥٥)، ومسلم (١٧٠٩).

(٤) انظر: فتح الباري (٧/١٣).

(٥) انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (٢٢/١)، وفتح الباري (٧/١٣).

ولأن التمرد على ولي الأمر والدعوة إلى عصيانه، يعد معصيةً لله ولرسوله ومخالفةً لأمرهما، ويحدث منه فتن عظيمة من تمزيق لأحوال المسلمين وإزهاق أرواحهم وتهديد أمنهم ومعاشهم، وتربص الأعداء بهم، وتعكير استقرارهم ونشر الرعب بينهم.

ولكن ينبغي أن يسود بين المسلمين حكماً ومحكومين التعاون على البر والتقوى وبذل النصح والتناصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفق منهج الإسلام وضوابط الشريعة.

* * *

تحقيق الأخلاق الإسلامية

القرآن الكريم هو ينبوع الأخلاق الكريمة وأساسها الأول، فإذا كان الله - تعالى - قد جعل القرآن الكريم مصدراً للتشريع في المسائل الاعتقادية وأمر العبادات والمعاملات، وجعله أيضاً كتاب عبر وعظات، فإنه كذلك يشتمل على الدعوة إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة، وقد تحدث القرآن الكريم عن مكارم الأخلاق ومحامد الخصال حديث الموجز البين الواضح، في أسلوب يتلقاه كل مسلم للعمل به مصحوباً بالترغيب والترهيب، وهذا يشير إليه قول الله - تعالى -: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْ يَهْدِيَ لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمٌ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩].

ومن قرأ القرآن بتدبر وتأمل لآياته فسيجد أن كتاب الله - تعالى - عرض أصول الأخلاق الكريمة التي يريد الله - تعالى - لعباده أن يتحلوا بها، ويطبقوها واقعياً فيما بينهم، ليكون المسلم فرداً صالحاً في مجتمعه، يسمو بنفسه إلى كل فضيلة، ويرقى بحياته إلى كل كمال، ويستجيب لداعي الأخلاق بالعقل والحكمة، أكثر مما يستجيب لذلك بالحماس والعاطفة . والقرآن الكريم هو كتابة هداية وإعجاز، ومادام كذلك فليس فيه حديث مفصل عن كل صغيرة وكبيرة تتصل بالأخلاق، وإنما هدى إلى علامات تضيء للإنسان الطريق، وإشارات ترشده إلى سواء السبيل، وحينما يتدبر المسلم آيات القرآن العظيم مستوحياً منها كيف يتخلق بهذه الأخلاق فسيجد أن بعض الآيات على وجازتها وقلّة كلماتها جاءت بأعظم المفاهيم وأقوى المضامين في بيان منهج الأخلاق، مثل قوله - تعالى -: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

قال القرطبي: هذه الآية من ثلاث كلمات تضمنت قواعد الشريعة في المأمورات والمنهيات، فقوله: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ ﴾ دخل فيه صلة القاطعين، والعفو عن المذنبين والرفق بالمؤمنين، وغير ذلك من أخلاق المطيعين، ودخل في قوله: ﴿ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ﴾ صلة الأرحام وتقوى الله في الحلال والحرام، وغض الأبصار، والاستعداد لدار القرار، وفي قوله: ﴿ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ الحض على التعلق بالعلم، والإعراض عن أهل الجهل،

والتنزه عن منازعة السفهاء، ومساواة الجهلة الأغبياء، وغير ذلك من الأخلاق الحميدة والأفعال الرشيدة^(١).

وبمثل قوله - جل ذكره -: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠].

وأخرج ابن جرير بسنده عن ابن مسعود أنه قال: الهذه أجمع آية في القرآن لخير يمتثل، ولشر يجتنب^(٢).

وقال قتادة: (ليس من خلق حسن كان أهل الجاهلية يعملون به ويستحسنونه إلا أمر الله به، وليس من خلق سيئ كانوا يتعابرون بينهم إلا نهى الله عنه وقدم فيه، وإنما نهى عن سفاسيف الأخلاق ومذامها)^(٣).

وقوله - تعالى -: ﴿وَتَوَّاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العنكب: ٣]. وقوله - سبحانه -: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظًا غَلِيظًا لَاقْتُلْنَاكَ لَآ تَقْضُوا مِن حَوْلِكَ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وجاءت آيات أخر في القرآن الكريم فيها توسع في الحديث عن الأخلاق وتأكيد عليها وحث على التخلص بها، كالحث على لزوم التقوى والصبر والعدل والعفو والصدق والإيتار والشكر والرحمة والثبات والتوبة والمحبة والإنابة، إلى غير ذلك من الأخلاق الفاضلة.

ومما يستدعي التوقف عند أكثر الآيات التي جاء التأكيد في الحث عليها أنها منطلقة من الإيمان بالله فلا أخلاق صالحة وارتباط وثيق بالإيمان والعقيدة، وأكثر الآيات الدالة على التحلي بالأخلاق تصدّر بلفظ النداء بوصف الإيمان، ففي الحث على الصدق يقول الله - تعالى -: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩].

وفي الحث على الصبر يقول - عز وجل -: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣].

(١) تفسير القرطبي (٤١٨/٢)، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (٨٢٦/٢).

(٢) تفسير الطبري (٣٣٧/١٤)، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد (٤٨٩).

(٣) أخرجه ابن جرير في التفسير (٣٣٧/١٤).

وفي الحث على الوفاء بالعهد يقول - جل ذكره - ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]. وهكذا في أغلب الآيات الدالة على التحلي بالأخلاق تكون مُصَدَّرَةً بالنداء لأهل الإيمان، مما يدل على أن امتثالها دليل على مقتضى كمال الإيمان، والتساهل فيها وترك العمل بها دليل على ضعف الإيمان.

فلزوم الأخلاق والتحلي بها وجعلها سجية وطبعاً في تعامل الإنسان مع غيره سببٌ لزيادة الإيمان ولقوة الدين والثبات عليه. ولهذا جاءت سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - حافلة في الحث على الأخلاق، مبينة لما جاء في القرآن، ومفسرة له ومؤكدة عليه، ولا عَجَبَ في ذلك فالنبي - صلى الله عليه وسلم - هو القدوة المثلى لكل مسلم في التحلي بأخلاقه وفضائله وقد أثنى عليه ربه وشهد له بذلك في كتابه في قوله - جل ذكره - ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4].

وبعد هذا فإن للأخلاق بين المسلمين أثراً في تآلف قلوبهم، واجتماع كلمتهم وتماسك بنيانهم، وهذا مما يُقوي جانب المودة والمحبة والتواصل والتعاون بينهم، ويدرأ عنهم الفرقة والخلاف والشُرور والآثام. ويحقق لهم الأمن والاستقرار في أوطانهم.

* * *

القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

شرع الله شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لعباده، لتصلح أحوالهم وتستقيم به أمورهم، وجعل هذه الشعيرة من أهم القضايا في ضبط المجتمع من المخالفات الشرعية، وأنه سفينة النجاة وسلم الوصول إلى تحقيق الأمن في المجتمع. وبين الله تعالى منزلة هذه الشعيرة في القرآن العظيم. كما بين حاجة المجتمع إلى التعاون والتناصح فيما بينهم، والتواصي بالحق والصبر عليه، وفق الضوابط الشرعية، ولأن في إظهار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الناس يحصل لهم الأمن والأمان، ويتحقق لهم الخير والاستقرار، ويتركه يحل الخوف وتنزل الفتن وينتشر الفساد في الأرض.

وأصل المعروف هو توحيد الله -تعالى- وإخلاص العبادة له. وهذا هو أعظم معروف يؤمر به، وأصل المنكر الشرك بالله وعبادة غيره، وهو أعظم منكر ينهى عنه^(١). وقد بعث الله جميع الرسل للدعوة إلى توحيد الله الذي هو أعظم المعروف، والنهي عن الشرك بالله الذي هو أعظم المنكر، فقال -جل ذكره-: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وتتابعت آيات القرآن الكريم موضحة فضل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يترتب عليه من المصالح والمنافع والثمرات العظيمة للعباد، حيث أمرهم بتتبع هدايتهم في قوله -جل ذكره-: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣]. وقال -تعالى- بعدها: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وجعل قيامهم بذلك هو السبب الأقوى الذي يتمكنون به من إقامة دينهم، بأن يتصدى منهم طائفة يحصل بهم الكفاية في القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والدعوة إلى الخير شاملة لكل معالم الدين في أصوله وفروعه وشرائعه، والأمر بالمعروف، هو كل ما عرف حسنه شرعاً وعقلاً، والنهي عن المنكر هو ما عرف قبحه شرعاً وعقلاً، ثم ختم الله الآية بثمره ذلك العمل وهو حصول الفلاح الذي يعني إدراك

(١) تقدم مثله في بداية المبحث الثالث.

كل مطلوب والنجاة من كل مرهوب، وكل من دعا الناس إلى خير على وجه العموم، أو على وجه الخصوص أو قام بنصيحة عامة أو خاصة، فإنه داخل في هذه الآية الكريمة^(١).

ودلت الآية على أنه يجب على الأمة أن تُخصَّص جماعةٌ منها للقيام بالدعوة إلى الله، والعمل على إظهار شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا هو الحاصل في المملكة العربية السعودية حيث يوجد فيها مؤسسة حكومية تقوم بهذا الواجب الديني باسم «الرئاسة العامة لهيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» إلى جانب مؤسسات حكومية أخرى تقوم بدور الدعوة والإرشاد والإفتاء تلتقى الدعم والمساندة والمؤازرة من لدن القيادة الحكيمة في المملكة العربية السعودية.

وهذا لا يُعفي سائر أفراد الأمة من القيام بهذا الواجب العظيم، كل بحسب طاقته وقدرته وفق المنهج الشرعي، كما جاء في قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «المن رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله -صلى الله عليه وسلم- هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي -صلى الله عليه وسلم- والمؤمنين، كما قال -سبحانه وتعالى-: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]. وهذا واجب على كل مسلمٍ قادرٍ وهو فرضٌ على الكفاية، ويصير فرضاً عين على القادر الذي لم يقم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية، فذووا السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته قال -تعالى-: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]^(٣).

(١) انظر: تفسير السعدي (٤٠٦/١).

(٢) أخرجه مسلم (٤٩) من حديث أبي سعيد الخدري.

(٣) الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٦٥/٢٨).

ولست هنا باستقصاء الآيات الواردة في القرآن الكريم الدالة على مكانة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبيان أهميته، فمكانته لا تخفى في دين الإسلام، ولذلك قدّمه الله في بعض الآيات على الإيمان بالله وعلى الصلاة والزكاة لعظم الحاجة إليه وشِدَّةِ الضرورة إلى القيام به وإظهار مكانته في الإسلام، ولأن بتحقيقه تصلح أحوال الناس ويكثر فيهم الخير والصلاح، وتظهر فيهم السنن والفضائل، وتختفي من بينهم البدع والردائل، ويتعاون الجميع على البر والتقوى، ويتواصلون بالحق والصبر، وإذا فعلوا ذلك حصل لهم الأمن والاستقرار، وشاع في مجتمعهم الأمان والطمأنينة والسعادة، وساد بينهم الحب والتراحم والعطف والتكافل، وبذلك تجتمع كلمتهم ويتوحد صفهم وتقوى شوكتهم وتنحل مشاكلهم ويهاهم عدوهم.

وقد أخبر الله - تعالى - أن القائمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هم أهل الرحمة، فقال - سبحانه - : ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة: ٧١]، وأنهم أهل الفلاح فقال - جل ذكره - : ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥]، وأنهم أهل التمكين في الأرض، قال الله - تعالى - : ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَرَبُّهُ عَنِيبٌ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]، وأنهم الموصوفون بالخير، وكل هذه الأوصاف جاءت في الآيات الدالة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي جعله الله - تعالى - مصدرًا من مصادر الأمن في الحياة، فبه يستقر المجتمع وتستقيم أحوالهم، وتصلح أخلاقهم، وتقوى صلتهم بربهم، ويأمنون في مجتمعهم على دينهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم وعقولهم، أما إهمال هذه الشعيرة أو تركها فينتج عنها ابتلاء الناس بغياب هذه الأوصاف الحميدة في مجتمعهم، وتحل عليهم الكوارث والمصائب والشُرور والتفرق وقسوة القلوب، ويعلو صوت الباطل ويكثر اتباعه، وهذا أمر واقع في كثير من المجتمعات التي تركت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وجاء في سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - ما يؤكد على القيام بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ففي صحيح البخاري من حديث النعمان بن بشير - رضي الله عنهما - قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : «المثل المذهن في حدود الله والواقع فيها مثل قوم استهموا سفينة، فصار بعضهم في أسفلها، وصار بعضهم في أعلاها، فكان الذين في أسفلها يمرّون بالماء على الذين في أعلاها، فتأذوا به، فأخذ فجعل ينقر

أسفل السفينة، فأتوه فقالوا: مالك؟ قال: تأذيتهم بي ولا بد لي من الماء، فإن أخذوا على يديه أنجوه ونَجَّوْا أنفسهم، وإن تركوه أهلكوه وأهلكوا أنفسهم^(١).
قوله: ((المُدَّهِنُ)) هو الذي يرائي ويُضِيع الحقوق ولا يُغَيِّر المنكر^(٢).

قال السندي (ت: ١١٣٨) قوله: ((والمُدَّهِنُ فيها)) بالتخفيف، من الإِدْهَان، وهو المحاباة في غير حق، أي: التارك للأمر بالمعروف، مع المقدرة عليه لاستحياء أو قلة مبالاة في الدين، أو لمحافظة جانب^(٣).

وقوله: ((استهموا)) الاستهام هو الاقتراع أي أخذ كل واحد منهم سهماً أي نصيباً من السفينة بالقرعة^(٤).

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القائم بحدود الله لأنه يعلم أن النجاة تكون فيه، وأما التارك للأمر بالمعروف والتارك للنهي عن المنكر مع القدرة عليه فهو الساعي إلى جهة الهلاك لنفسه ولمن معه.

قال ابن حجر: وهكذا إقامة الحدود يحصل بها النجاة لمن أقامها وأقيمت عليه، وإلا هلك العاصي بالمعصية والساكت بالرضا فيها^(٥).

ولهذا فإن الشارع الحكيم قد أكد على القيام بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن قَدِرَ على ذلك.

وبين النبي -صلى الله عليه وسلم- العاقبة الوخيمة لمن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع توافر القدرة عليه فقال: ((إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه، أوشك أن يعمهم الله بعقابه))^(٦).

(١) أخرجه البخاري (٢٦٨٦)، وأحمد في المسند (١٨٣٦١)، والترمذي (٢١٧٣)، والبخاري في شرح السنة (٤١٥١).

(٢) فتح الباري (٢٩٥/٥).

(٣) حاشية السندي على مسند أحمد (٦٠/١١).

(٤) شرح السنة للبخاري (٣٤٣/١٤)، وفتح الباري (٢٩٥/٥).

(٥) فتح الباري (٥٩٦/٥).

(٦) أخرجه أحمد (١) عن أبي بكر الصديق -رضي الله عنه-، وأخرجه ابن ماجه (٤٠٠٥)، وأبو داود (٤٣٣٨).

وفي الحديث الآخر عن حذيفة بن اليمان أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال:
«والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف، ولتنهونَّ عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث
عليكم عقاباً من عنده، ثم لتدعنه فلا يستجيب لكم»^(١).
فالقيام بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي صمام الأمان لأمة الإسلام من كل
الأخطار والهلاك. وسببٌ كبير بعد توفيق الله في حلول الأمن وبسط ذراعيه بين الناس.

* * *

(١) أخرجه الترمذي (٢١٦٩). وأحمد في المسند (٢٣٣٠١). والبغوي في شرح السنة (٤١٥٤).



مضى بحمد الله وتوفيقه الحديث عن مقومات أمن الإنسان في القرآن الكريم، وفي ختام هذا البحث المختصر الذي تناولت فيه جانباً مهماً من جوانب حياة الإنسان وأمنه واستقراره أخص هنا أهم النتائج:

١- أن الله - تعالى - كرم جنس الإنسان وجعله في غاية التكريم، فقد تكرر في القرآن ذكر الأطوار التي مر بها الإنسان في خلقه إلى أن خرج إلى هذه الحياة كامل الخلقة في أحسن تقويم ليكون مؤهلاً للقيام بحق الله عليه وهو عبادته وتوحيده وإخلاص الدين له.

٢- أن أشرف ما يتصف الإنسان به في هذه الحياة وصف العبودية لربه - تعالى -. فقد جعل الله هذا الوصف أعظم الأوصاف التي وصف بها نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - في أعلى المقامات وأشرفها، والواجب على الإنسان السعي في تحقيق هذا الوصف في كل أحواله وحياته، لينال القرب من ربه - جل وعلا -.

٣- أن الله - تعالى - ما شرع هذا الدين الإسلامي إلا رحمةً بهذا الإنسان المخلوق وجعل الله هذا الإسلام هو الفطرة التي فطر عليها منذ نشأته الأولى وجعل الله هذا الإسلام دين الوسطية والاعتدال والمخرج للإنسان من الظلمات إلى النور، ومن الجهل إلى نور العلم والإيمان، وكان من أعظم مقاصد الإسلام الحفاظ على الكليات الخمس لكل الناس وهي: الدين، والعقل، والنفس، والمال، والعرض، ليعيش الإنسان في الدنيا آمناً على حياته مطمئناً في عيشه إلى أن يلقي ربه.

٤- أن أمن الإنسان الحقيقي في هذه الحياة متوقف على تحقيق هذه المقومات الكبرى التي سبق بيانها بالتفصيل في تضاعيف البحث، وهذا هو منهج الإسلام الصحيح الذي يكفل للإنسان أمناً واستقراراً وحياة مطمئنة إذا قام بتطبيق هذه المقومات في حياته فهي الطريق الأمثل والسبيل الأصح والمنهج الأعدل في الدين الذي لا منهج قويم سواه.

هذه هي أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، وفي ختامه أحمد الله وأشكره على توفيقه وإعانتته، وأسأله - سبحانه - الصدق في القول والإخلاص في العمل

وهو حسبنا ونعم الوكيل صلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم
بإحسان إلى يوم الدين.

* * *

المصادر والمراجع:

- (١) أحكام القرآن، لأبي بكر: محمد بن عبد الله بن العربي، تحقيق: علي محمد الجاوي، نشر: دار الفكر، بيروت.
- (٢) الأدب المفرد، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، نشر: دار الصديق، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- (٣) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، طبع على نفقة الأمير / أحمد بن عبد العزيز، سنة ١٤٠٣هـ.
- (٤) الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٠١هـ.
- (٥) بدائع الفوائد، لأبي عبد الله: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، نشر: مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.
- (٦) بهجة قلوب الأبرار وقررة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، تأليف: عبد الرحمن ابن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الكريم آل الدريني، نشر: مكتبة المرشد، الطبعة الثانية: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- (٧) تفسير البحر المحيط، لأبي حيان: محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: مجموعة من العلماء، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ.
- (٨) تفسير التحرير والتنوير، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، نشر: دار التونسية، سنة ١٩٨٤م.
- (٩) تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، تحقيق: أحمد محمد الطيب، نشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- (١٠) تفسير القرآن الكريم، لابن كثير: إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، نشر: دار المعرفة، بيروت.
- (١١) تفسير القرآن الكريم، للشيخ / محمد بن صالح العثيمين، طبع بإشراف مؤسسة الشيخ / محمد بن صالح العثيمين الخيرية، دار التراث للنشر، الطبعة الأولى: ١٤٢٥-٢٠٠٤م.
- (١٢) تفسير القرآن، للإمام أبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: أبي تميم ياسر، وأبي بلال غنيم، نشر: دار الوطن، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- (١٣) التفسير الكبير للرازي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- (١٤) التمهيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر الأندلسي، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، نشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- (١٥) تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون وآخرين، نشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- (١٦) التوضيح والبيان لشجرة الإيمان، تأليف: عب الرحمن بن ناصر السعدي، نشر: مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- (١٧) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تأليف: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ضبطه: محمد زهري النجار، نشر: مكتبة الهدى، الخبر، ومكتبة الخلفاء، الرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ.
- (١٨) جامع البيان عن تأويل القرآن، لأبي جعفر: محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود شاكر، وأحمد شاكر، الناشر: دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ مصورة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- (١٩) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، نشر: دار إحياء التراث، بيروت.
- (٢٠) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، تحقيق: سعيد محمد اللحام، نشر: مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (٢١) حاشية مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي الحسن نور الدين محمد السندي، من إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- (٢٢) الحدود الشرعية وأثرها في تحقيق الأمن والاستقرار، تأليف: الغزالي خليل عيد، نشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- (٢٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١١هـ.
- (٢٤) زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي، نشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (٢٥) سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله: محمد بن يزيد القزويني، تحقيق وضبط: محمد فؤاد عبد الباقي،

نشر: دار الحديث، القاهرة.

- (٢٦) سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، راجعه وضبطه: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر: دار إحياء السنة النبوية.
- (٢٧) سنن الترمذي، لأبي عيسى: محمد بن عيسى بن سَورَة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر: دار الحديث، القاهرة.
- (٢٨) شرح السنة للإمام المحدث: أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، نشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- (٢٩) شرح مشكل الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد سلامة الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- (٣٠) صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ضبطه ورقمه، د. مصطفى ديب البغا، نشر: دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٧هـ.
- (٣١) صحيح سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني، نشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ.
- (٣٢) صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، نشر: دار الفكر، بيروت.
- (٣٣) العبودية: لشيخ الإسلام ابن تيمية، نشر: المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة السادسة: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (٣٤) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: د. محمد التونجي، نشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٤هـ.
- (٣٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأبي الفضل: أحمد بن علي بن حجر، إخراج وتصحيح وترقيم: محي الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار المعرفة، بيروت.
- (٣٦) الفوائد: لابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، تحقيق: أحمد راتب عرموش، نشر: دار الفوائد، الطبعة السابعة: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- (٣٧) كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د / مهدي المخزومي، د / إبراهيم السامرائي، نشر: مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (٣٨) لسان العرب، لابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، تحقيق: نخبة من العاملين

بدار المعارف، نشر: دار المعارف، القاهرة.

- (٣٩) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم.
- (٤٠) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد : عبد الحق بن عطية الأندلسي، طبع: الشيخ / خليفة بن حمد آل ثاني.
- (٤١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله : شمس الدين محمد ابن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، سنة ١٣٩٣هـ.
- (٤٢) مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: جماعة من العلماء، نشر: دار الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- (٤٣) معالم التنزيل في التفسير، لأبي محمد الحسين بن مسعود القراء البغوي، نشر: دار المعرفة بيروت.
- (٤٤) معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، أخرجه: د / عبد الجليل عبده شلبي، نشر: دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- (٤٥) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ترتيب وتنظيم، لفيف من المستشرقين، نشر: مطبعة بريل في مدينة ليدن، سنة ١٩٤٣م.
- (٤٦) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ.
- (٤٧) مفتاح دار السعادة، لأبي عبد الله : محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٤٨) المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم : الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، نشر: دار المعرفة، بيروت.
- (٤٩) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس : أحمد بن عمر ابن إبراهيم القرطبي، تحقيق: جماعة من المحققين، نشر: دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ.
- (٥٠) مقاييس اللغة، لأبي الحسين: أحمد بن فارس بن زكريا، ترتيب وتنظيم: عبد السلام محمد هارون، نشر: دار الجبل، طبعة عام ١٤٢٠هـ.
- (٥١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لبرهان الدين أبي الحسن إبراهيم البقاعي، نشر: مطبعة مجلس

دائرة المعارف العثمانية. حيدرآباد. الهند. الطبعة الأولى: ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

(٥٢) النهاية في غريب الحديث والأثر. لمجد الدين المبارك بن محمد الجزري بن الأثير. تحقيق: طاهر

أحمد الزاوي. ومحمود محمد الطناحي. نشر: دار الفكر. بيروت. سنة ١٣٩٩هـ.

* * *

التحقيق في معنى اتهام المشركين
النبي صلى الله عليه وسلم بتهمة الجنون
(دراسة في التفسير الموضوعي)

د. عايش علي لبابنة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة اليرموك

التحقيق في معنى اتهام المشركين النبي صلى الله عليه وسلم بتهمة الجنون (دراسة في التفسير الموضوعي)

د. عايش علي لبابنة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة اليرموك

ملخص البحث:

ناقشت هذه الدراسة تهمة الجنون التي نسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وهدفت الدراسة إلى استجلاء الراجح في معنى الجنون المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم والتي تضمنتها بعض آيات القرآن. حيث اشتهر في التفاسير أن المقصود بها هو الخلل العقلي. وباستخدام منهج البحث اللغوي. والمنهج الاستقرائي الاستنباطي. ودلالة السياق في الآيات خلص الباحث بالأدلة إلى أن معنى الجنون الوارد في الآيات هو تسلط الجن على النبي صلى الله عليه وسلم والتكلم بالقرآن على لسانه. وأن التهمة هدفت إلى تفسير تفوق القرآن على كلام العرب وعجزهم عن مجاراته، فهي بهذا اعتراف ضمني بإعجاز القرآن الكريم.



المقدمة:

لله الحمد في البدء والختام، وعلى نبيّه محمد الصلاة والسلام، وعلى آله الطيبين، وصحبه أجمعين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الدعوات لا تقوم إلا بالتضحيات التي يمر بها أصحاب تلك الدعوات سنةً لله تعالى في خلقه. ودعوة الأنبياء ليست بدعاً من هذه السنة، فقد بين الله تعالى أن أعداء الأنبياء سوف يظلون يعادون دعوتهم، ويتوسلون لحربها بكل ما أوتوا غاضين الطرفَ عن شرف الوسيلة بعد أن فقدوا شرف الغاية.

وكان أكثر الأنبياء صبراً على الأذى خاتمهم وواسطة عقديهم محمد صلى الله عليه وسلم، حيث أودي في بدنه وعرضه، ولا يزال النبي عليه الصلاة والسلام هدفاً لخصوم الدين، فلا يزال يرمى بالتهمة - بنفسه هو - ويستهزأ به من قبل أعداء الحق في كل زمان.

لكن لله تعالى سنةً في أن يصطفي للدفاع عن نبيه صلى الله عليه وسلم من يشاء في كل زمان، فكان الصديق - عليه من الله الرضوان - إمامَ الذابين عنه صلى الله عليه وسلم الذي فداه بنفسه وولده وماله. وكان منهم أبو طلحة القائل: "بأبي أنت وأمي، لا تشرف يصبك سهمٌ من سهام القوم، نحري دون نحرِك".^١ وكان منهم من النساء أم عمارة بنت كعب المازنية التي قال فيها صلى الله عليه وسلم: "ما التفت يميناً ولا شمالاً إلا وأنا أراها تقاتل دوني".^٢ ومنهم المنافح عنه بشعره وبيانه كحسان بن ثابت القائل:

"فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمدٍ منكم وقاء"^٣

وكان منهم العلماء والباحثون الذين امتشقوا أقلامهم للذب عن النبي صلى الله عليه وسلم عليه نصرته له على أهل الباطل ممن يروم مطاولة الجوزاء، ويريد إطفاء شمس السماء، فطمع الباحث أن ينخرط في سلك هذه الكوكبة الشريفة باختياره موضوعاً

١. محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦)، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن

كثير، اليمامة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، (ط ٣) ج ٤، ص ١٤٩٠.

٢. محمد بن سعد بن منيع البصري، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، ج ٨، ص ١١٥.

٣. البخاري، الصحيح، ج ٤، ص ١١٧.

يتعلق بتهمة من التهم التي وجهت للنبي صلى الله عليه وسلم ضمن سلسلة الأذى التي تعرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وكان من أنواع الأذى التي تحملها عليه الصلاة والسلام في الله - تكذيبه في نبوته، إلا إن الله تعالى أنبأ نبيه أن سبب تكذيبهم إياه إنما هو جحودهم آيات الله تعالى، لا اعتقادهم بأنه عليه السلام يمكن أن يكذب، وفي الحديث أن أبا جهل قال للنبي صلى الله عليه وسلم: "إنا لا نكذبك ولكن نكذب بما جئت به، فأنزل الله ﴿فَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنَّبِيَّاتَ تَتْلُو آيَاتِهِ لَعَلَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ سِوَى اللَّهِ يَكْفُرُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَسْمَاءِ نَبِيِّهِ الَّذِينَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (الأنعام ٣٣) ٣. قال البغوي في معنى الآية: "إنهم لا يكذبون في السر، لأنهم قد عرفوا صدقك فيما مضى، وإنما يكذبون وحيي ويجحدون آياتي. كما قال: ﴿وَحَمَدُوا بِهَا وَاسْتَفْتَتَهَا نَفْسُهُمْ﴾ (النمل ١٤)

لكن القوم وهم ينفون نبوته حاروا فيما يجيء به من كلام ليس ككلامهم، فمن السهل أن تكذب بالحق لكن من الصعب أن تجعل منه باطلاً، فهبهم أبوا الإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام الدلائل، فكيف عساهم يعطلون عجزهم عن الإتيان بما تحداهم أن يأتوا بمثله، وكيف يفسرون تفوق كلام القرآن على سائر كلامهم، فحالهم كحال القائل:

وهبني قلت هذا الصبح ليل أيعمى العالمون عن الضياء^٢

والقائل: وفي تعب من يجحد الشمس نورها ... ويجهد أن يأتي لها بضريب^٤

١. رواه الترمذي. محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح، المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٥، ص ٢٦١، ومحمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج ٧، ص ٢١٢، والحاكم وصححه، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط ١)، ١٩٩١م، ج ٢، ص ٣٤٥، وصححه الألباني، انظر محمد ناصر الدين الألباني، صحيح السيرة النبوية، عمان، المكتبة الإسلامية، (ط ١) ص ٢٠٣.

٢. الحسن بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، معالم التنزيل بيروت، دار المعرفة، (١٤٠٦-١٩٨٦)، ط ١، ص ١٣٩.
٣- البيت للمتنبى انظر أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٨م، ج ١، ص ١٠.

٤- المرجع السابق، ج ١، ص ٥٦، والضرب المثل، قال العكبري في شرحه: "يقول: من يقدر أن يأتي للشمس بمثل فليأت، فإن لم يقدر فليمت غيظاً". وهو في المقام من أنسب الأبيات.

فأصبح القوم يعرفون ما لا يريدون، وهو الإقرار بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم، لكنهم لم يعرفوا ماذا يريدون. فتخبطوا فيه أيما تخبطاً، فمن قائل: قول شاعر، ومن قائل: قول كاهن، ومن قائل: سحر يؤثر، ومن قائل: إنه تعليم بشر، فكانت التهم التي وجهت للنبي صلى الله عليه وسلم تتجه إلى تفسير الظاهرة القرآنية المتفوقة تفسيراً ينأى بها عن مصدرها الحق.

وكان من تلك التهم تهمة الجنون الواردة في آيات عديدة من القرآن الكريم. والتي يشير المعنى الظاهر أنها جاءت تتهم النبي صلى الله عليه وسلم بفقدان العقل، كما اشتهر في أغلب التفاسير. غير أن الباحث لم يجد صدىً لهذه التهمة في التاريخ، ولا في سياق الآيات التي ذكرت لفظة الجنون، فرأى أن يستقرىء مفردات هذا البحث للتوصل إلى الراجح في معنى الجنون الذي نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد لاحظ الباحث أنه باستثناء لفظة الجنون – التي هي محل البحث – فإنه ما من دليل على وقوع اتهام النبي صلى الله عليه وسلم بالجنون العقلي من واقع السيرة النبوية والأحاديث، وحيث إن المختلف فيه معنى لفظة الجنون، فلا يستدل بها على المطلوب، بل لا بد من التماس الدليل في لغة العرب والسيرة النبوية، والسنة الصحيحة، وسياق الآيات كي تفسر بها الآيات المتضمنة لهذه التهمة تفسيراً دقيقاً.

مشكلة الدراسة

تتلخص مشكلة الدراسة في اشتهار معنى الجنون في التفاسير – في الغالب – بمعنى فقدان العقل. وهو ما يجادل الباحث في وجود دليل يدعمه من اللغة أو السيرة أو سياق الآيات الكريمة.

وسؤال الدراسة الرئيس: هل تدل كلمة مجنون. ومصطلح الجنّة على المرض العقلي. كما هو في أغلب التفاسير، أم معناها النسبة إلى الجن. وتسلط الشياطين كما يدل ظاهر اللفظة؟

ويحاول الباحث الإجابة عن هذا السؤال عبر الإجابة عن الأسئلة الفرعية الآتية:

- ١- ما المعنى الشائع للفظة الجنون؟
- ٢- هل يدل المعنى اللغوي للفظة الجنون على المرض العقلي؟
- ٣- هل استعمل العرب لفظة الجنون بمعنى المرض العقلي في زمن نزول القرآن؟
- ٤- ما معنى تهمة الجنون التي وجهت للنبي صلى الله عليه وسلم من قبل المشركين كما تدل عليه الأدلة؟

٥- ما السياق العام لورود التهمة في السيرة النبوية، وفي آيات القرآن الكريم؟

٦- ما تفسير الآيات التي تضمنت التهمة بناء على المعنى الراجح؟

فرضية الدراسة:

إن كلمة "مجنون"، وتعبير "به جنة" يعنيان تسلط الجن على النبي صلى الله عليه وسلم والكلام على لسانه بالقرآن، ولا يوجد في أي مصدر ما يدل على أن خصوم النبي صلى الله عليه وسلم قد اتجهوا إلى اتهامه بفقدان العقل، أو بعدم الاتزان العقلي.

الدراسات السابقة:

لم يجد الباحث فيما اطلع من الدراسات دراسة تتضمن الإجابة عن تساؤلات الدراسة، وذلك لتسليم الباحثين بالمعنى المشتهر للجنون، ولأن الآيات ذات الصلة لم تدرس دراسة شاملة.

منهج الدراسة:

نهج الباحث في الدراسة المنهج الاستقرائي الاستنباطي، فتتبع جزئيات البحث في كتب اللغة وكتب التفسير وكتب السيرة والسنة النبوية، ثم حلل دلالاتها الجزئية، ثم بنى استنتاجاته في ضوء دلالة الأدلة. كما استخدم الباحث منهج البحث اللغوي والتطور الاصطلاحي، كما استخدم منهج الترجيح بالسياق في تفسيره الآيات الكريمة.

وقد قسم الباحث هذه الدراسة إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: القول الشائع في تفسير لفظة الجنون.

المبحث الثاني: معنى الجنون في اللغة وزمن التنزيل، ومقصود الكفار منها. ويتكون

من ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: خصصه الباحث للبحث اللغوي في أصل اللفظة.

والمطلب الثاني: خصصه الباحث لتتبع معنى اللفظة زمن التنزيل.

والمطلب الثالث: خصصه الباحث لمعنى التهمة كما قصدها من إطلاقها من الكفار

في حق النبي صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثالث: معنى الجنون في آيات القرآن، ويتكون من مطلبين:

المطلب الأول: خصصه الباحث للحديث عن سياق التهمة.

المطلب الثاني: خصصه الباحث لتفسير الآيات وفق المعنى الراجح للجنون

الخاتمة وضمنها الباحث حصاد الدراسة.

المبحث الأول:

القول الشائع في تفسير الجنون

في هذا المبحث يرصد الباحث أقوال المفسرين في معنى لفظة الجنون التي وردت في سياق اتهام المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم بهذه التهمة، والتي تتجه أقوالهم في الأغلب إلى أن المراد بها هو الخلل العقلي كما أسلف الباحث في شرح مشكلة الدراسة. ويورد الباحث ما يثبت هذه الحقيقة من خلال أمرين:

الأول: عبارات المفسرين في شرح معنى اللفظة، وتفسير الآيات بناء على ذلك المعنى. والثاني: شرح بعض المفسرين لعللة اتهام المشركين النبي عليه الصلة والسلام بهذه التهمة.

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿أَوْلَمْ يَنْفَكُوا مَا بَصَّحِيحِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ﴾ (الأعراف ١٨٤)

اكتفى بعض المفسرين بتفسير لفظة "جنة" بأنها "جنون"^٢. وذهب غيرهم إلى تفسيرها بما يفيد معنى الخلل العقلي قال الطبري: "أولم يتفكر هؤلاء الذين كذبوا بآياتنا . فيتدبروا بعقولهم. ويعلموا أن رسولنا الذي أرسلناه إليهم، لا جنة به ولا خبل"^٣. وقال البقاعي في النعي على من اتهم النبي صلى الله عليه وسلم بهذه التهمة "لأنه أمتنهم عملاً وأفضلهم شمائل"^٤. وقال ابن عاشور في تسخيف هذا القول: "وفي هذا استغناء أو

١. والآيات بترتيب المصحف هي الأعراف آية ١٨٤، والحجر آية ٦، والمؤمنون آية ٧٠، وسبأ آية ٨، وآية ٤٦، والصفات آية ٢٦، والدخان آية ١٤، والطور آية ٢٩، والقلم آية ٣ وآية ٥٢، والتكوير آية ٢٢.
٢. محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار الفكر، د.ت. (ط)، ٢، ص ١٢٣، وانظر عبد الله بن عمر القاضي البيضاوي (٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط)، ١٠٨، ١٤٠هـ/ ١٩٨٨م، ج ١، ص ٢٦٩، ومحمد بن محمد الصديقي البكري (ت ٩٥٢هـ) تفسير البكري، تح: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١٠، ٢٠١٠م، ج ١، ص ٤٤٩.
٣. محمد بن جرير الطبري (٢١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، د.ت. ج ٩، ص ١٦٢.
- ٤ - إبراهيم بن عمر البقاعي، (ت ٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تخريج عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، (ط)، ١-٣، ص ١٦٢، وانظر الحسن بن محمد القمي

تسفيه لهم بأن حاله لا يلتبس بحال المجنون للبون الواضح بين حال النذارة البينة وحال هذيان المجنون^١. ونفى القاسمي أن يكون لمعنى اللفظة هنا علاقة بالجن، قال: "وليس المراد به الجن كما في قوله تعالى ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ (الناس ٦) لأنه يحوج إلى تقدير مضاف، أي مس جنة أو تخبطها^٢."

كما إن في سبب النزول الذي أورده المفسرون للآية ما يشير إلى قصدهم إلى معنى الخلل العقلي فقد روى الطبري سبب نزول الآية عن قتادة قال: ذكر لنا أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان على الصفا، فدعا قريشا، فجعل يفخذهم فخذاً فخذاً: "يا بني فلان، يا بني فلان!" فحذرهم بأس الله، ووقائع الله، فقال قائلهم: "إن صاحبكم هذا لمجنون! بات يصوت إلى الصباح أو: حتى أصبح!" فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْفَكُوا مَا يَصَاحِبُهُمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا تَذِيرٌ لِّمَنْ يَشَاءُ﴾^٣. فمعنى الجنون في سبب النزول هو الخلل العقلي. ورغم ضعف الحديث إسناداً، وكونه مرسلًا إلا إن استشهاد المفسرين به يدل على اعتبارهم معنى الخلل العقلي في تفسيرهم للفظ "جنة".

-
- النيسابوري (ت ٨٥٠هـ)، غرائب القرآن وغرائب الفرقان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١٦، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ج ٢، ص ٢٥٦. و عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت، عالم الكتب، ط ٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج ٣، ص ١٢٢.
١. محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٢٩٢هـ)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في تفسير الكتاب المجيد، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، (ط ١)، ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م، ج ٨، ص ٣٧٠.
 ٢. محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ج ٢، ص ٦٧٥.
 ٣. الطبري، جامع البيان، ج ٩، ص ١٦٢. قال محقق تفسير ابن كثير: "أخرجه الطبري عن قتادة مرسلًا بصيغة التمرير، وهذا ضعيف" انظر إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتاب العربي، تح: عبد الرزاق المهدي، (ط ١)، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج ٤، ص ٢٤.
 ٤. انظر الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ١٣٣. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٢٤. والفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، إيران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ط ١، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م، ص ٤٣٦. والخطيب الشربيني (ت ٩٧٧)، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (ط ١)، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص ٢٩١. ومحمد بن عبد الرحمن الإيجي (ت ٩٠٥)، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤/١٤٢٤م، (ط ١)، ج ١، ص ٦٧٦. والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ١،

ويمكن أخذ هذا المعنى كذلك من الأسباب التي ذكرها المفسرون لإطلاق المشركين هذه التهمة، فقد ذكروا أسباباً تدل على تصورهم للجنون بمعنى الخل العقلي. ومن ذلك قول الماتريدي: "ويحتمل أن تكون نسبتهم إياه إلى الجنون لما حرم عليهم من عبادة الأصنام والأوثان ... وهم قد رأوا العقلاء منهم قد عبدوها ولم يحرّموا ذلك فنسبوه إلى الجنون". وقال المراغي: "وقد جرت عادة الكفار أن يرموا رسلهم بالجنون، لأنهم ادعوا أن الله خصهم برسالته ووحيه على كونهم بشراً كغيرهم لا يمتازون من سائر الناس بزعمهم، ولأنهم ادعوا مالم يعهد له نظير عندهم".^٢

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر ٦)

فسرها معظم المفسرين بجنون العقل؛ قال البيضاوي: والمعنى "إنك لتقول قول المجانين حين تدعي أن الله تعالى نزل عليك الذكر".^٣ قال المراغي في معنى قولهم: "إن

- ص ٢٦٩. وأحمد بن محمد الشهاب الخفاجي (ت ١٠٦٩هـ). عناية القاضي وكفاية الرازي. المعروف بحاشية الشهاب. بيروت. دار الكتب العلمية. ١٩٩٧. (ط١). ج ٤. ص ٤١. وسليمان بن أحمد الطبراني. تفسير الطبراني. تحقيق: هشام البدراني. الأردن. دار الكتاب الثقافي. ط١. ٢٠٠٨. ج ٣. ص ٢٢٢. ومحمد رشيد رضا. تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار. بيروت. دار المعرفة. مصورة عن الطبعة الأولى. ج ٩. ص ٤٥٥. وناصر مكارم الشيرازي تفسير الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. بيروت. دار الأميرة. ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ج ٥. ص ١٩٦. وعبد الحق بن غالب بن عطية المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. (فاس: المجلس العلمي. ط. ١٩٧٥م). ج ٢. ص ٨٣. والنيسابوري. غرائب القرآن. ج ٢. ص ٢٥٦.
١. محمد بن محمد الماتريدي الحنفي (ت ٣٢٣). تفسير القرآن العظيم. بيروت. الرسالة ناشرون. ط١. ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ج ٢. ص ٣١٢. بتصريف. وانظر النيسابوري. غرائب القرآن ج ٢. ص ٣٥٥. وفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ). مفاتيح الغيب. بيروت دار الكتب العلمية. (ط١). ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ج ١٥. ص ٦٢. واسماعيل بن محمد الحنفي القونوي. حاشية القونوي على تفسير البيضاوي. بيروت. دار الكتب العلمية. (ط١). ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م. ج ٨. ص ٦٠.
٢. رشيد رضا. المنار ج ٩. ص ٤٥٥. وأحمد مصطفى المراغي. تفسير المراغي (ت ١٣٧٨هـ). بيروت. دار الكتب العلمية. ط ٢. ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ج ٩. ص ٤٤٩.
- ٣- البيضاوي أنوار التنزيل. ج ١. ص ٥٢٦. وانظر عبد الله بن أحمد النسفي (ت ١٧٠هـ/ ١٣١٠م). مدارك التنزيل وحقائق التأويل. دار إحياء الكتب العربية. دت. (ط١). ج ١. ص ٦٦٠. وأحمد بن محمد بن عجيبة. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. بيروت. دار الكتب العلمية. ط ٢. ١٤١٦هـ/ ٢٠٠٥م. ج ٣. ص ٢٨٨.

ما تقوله أملاه عليك الجنون، وليس له معنى معقول، وهو مخالف لآرائنا، بعيد من معتقداتنا، فكيف نقبل ما لا تقبله العقول^١. قال سيد طنطاوي: "إنك لمجنون: فاسد العقل"^٢. والمعنى عند بعض العلماء: ﴿إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ أي "لقد ذهب عقلك، ولو كنت عاقلاً ما ادعت النبوة"^٣.

وعند ذكرهم لسبب التهمة ظهر من كلام المفسرين ما يدل على المقابلة عندهم بين الجنون والعقل قال الماتريدي: "لما رأوه أنه قد أظهر الخلاف لذوي العقول منهم والأفهام فرأوا أنه ليس مخالفاً أهل العقول والفهم إلا مجنون فيه سموه مجنوناً"^٤.

الآية الثالثة

قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِهِ كَذِبًا كَرِيمًا﴾ (المؤمنون ٧٠) فسر أغلب المفسرين "الجنة" بالجنون العقلي، ويورد الباحث بعض هذه الأقوال: قال الطبري: "يقول: يقولون بمحمد جنون، فهو يتكلم بما لا معنى له ولا يفهم ولا يدري ما يقول؟!.... وذلك أن المجنون يهذي فيأتي من الكلام بما لا معنى له، ولا يعقل ولا يفهم"^٥.

واسماعيل حقي البروسوي، روح البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣، ج٤، ص٤٦٨. وشرحه بأنه نقصان العقل انظر الصفحة نفسها، وهبة الزحيلي، المنير، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ج١٤، ص١٤.

١. أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج١٤، ص١٤٨، والسعدي، تفسير الكريم الرحمن، ج٥، ص٣٦٤.

٢. محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط، القاهرة، دار المعارف، ط١، ج٨، ص١٧.

٣. عايش القرني، التفسير الميسر، مكتبة العبيكان، ص٣٧٦.

٤. الماتريدي، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص٤٠، وانظر الشربيني، السراج المنير، ج٣، ص٢٨٢، بتصرف.

وانظر عمر بن علي بن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج١١، ص٤٣٠، الشيرازي الأمثل، ج٨، ص١٠.

٥ - الطبري جامع البيان، ج١٨، ص٥٣، وانظر البقاعي، نظم الدرر، ج٥، ص٢١٢، وابن عطية، المحرر

الوجيز، ج٤، ص١٥١، والنسفي، مدارك التنزيل، ج٢، ص١٤٠، والبروسوي، روح البيان، ج٦، ص١٠٢، وابن

عجبية، البحر المديد، ج٥، ص٢٨، وعبد الرزاق بن رزق الله الرسعني الحنبلي (ت٦٦١)، رموز الكنوز في

تفسير الكتاب العزيز، مكة المكرمة، مكتبة الأسدي، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج٥، ص١٤١، والشهاب

الخفاجي، حاشية الشهاب، ج٦، ص٥٩٣.

التحقيق في معنى اتهام المشركين النبي صلى الله عليه وسلم بتهمة

الجنون (دراسة في التفسير الموضوعي)

د. عايش علي البليدة

قال البروسوي: "لأن الجنون حائل بين النفس والعقل"^١. قال الزمخشري في نعيه على القائلين: "الجنة: الجنون، وكانوا يعلمون أنه بريء منها وأنه أرجحهم عقلاً وأثقبهم ذهنًا"^٢.

وفسروا سبب التهمة في الآية بأن "كيف يحدث العاقل بإنشاء خلق جديد بعد الرفات والتراب"^٣. ويأتى عليه الصلاة والسلام "جاءهم بما خالف شهواتهم وأهواءهم ولم يوافق ما نشأوا عليه"^٤.

الآية الرابعة

قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ﴾ (سبأ ٨)

دلت كلمات أغلب المفسرين على إرادتهم معنى الخلل العقلي في الآية الكريمة، ومن هذه العبارات: قال الطبري: "أم مجنون فيتكلم بما لا معنى له"^٥. قال البروسوي: "أي جنون واختلال عقل"^٦ وقال: "والجنون حائل بين النفس والعقل" قال القونوي: "كأنه قبل ليس الأمر كما زعموا بل هو عليه السلام على عقل تام يعادل عقل الأولين والآخرين"^٧.

١. البروسوي، روح البيان، ج ٧، ص ٢٦٢.
٢. الزمخشري الكشاف، ج ٣، ص ٢٦، البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٢، ص ١٠، ومحمد بن أحمد بن جزى الكلبى (ت ٧٤١هـ) التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ص ٥٤، ومحمد بن محمد القمي المشهدي، كنز الدقائق وبحر الغرائب، طهران، وزارة الثقافة، ط ١١، ١٩٩٧م، ج ٩، ص ٢٠٠، ومحمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٤م، ج ١٠، ص ٥٠٩٤.
٣. محمود بن عبد الله الألويسي (١٢٧٠هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٢٢، ص ١١٠ بتصرف.
٤. الزمخشري الكشاف، ج ٣، ص ٢٦، البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٢، ص ١٠٨، والشربيني، السراج المنير، ج ٤، ص ٣٤٩، ابن عجيبة البحر المديد، ج ٥، ص ٢٨، والشيرازي، الأمثل، ج ١٠، ص ٢٩٨.
- ٥ - الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٧٦، الإيجي، جامع البيان، ج ٢، ص ٢٧٥، وانظر الشيرازي الأمثل، ج ١٢، ص ٢٥٥، الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب، ج ٧، ص ٥٢٥، ابن عادل للباب، ج ١٦، ص ١٧، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ج ٢٢، ص ٣٥٩، والصابوني صفوة التفاسير، القاهرة: دار الصابوني، ج ٢، ص ٤٦.
- ٦ - البروسوي، روح البيان، ج ٧، ص ٢٦٣، وانظر الشربيني، السراج المنير، ج ٦، ص ٤٧، والنيسابوري غرائب القرآن، ج ٥، ص ٤٨٥.
- ٧ - القونوي، حاشية القونوي، ج ١٥، ص ٤٥٦، وانظر السعدي تيسير الكريم الرحمن، ج ٦، ص ٢٦٢.

الآية الخامسة

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَجْهِدٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْفَىٰ وَفَرَدَىٰ ثُمَّ نَنفَكُوا مِمَّا يَصَاحِبُكُمْ مِنْ حَيْثُ﴾ (سبأ ٤٦)

من خلال عبارات المفسرين في التفسير ومن خلال تعليل التهمة فإن معظم المفسرين على معنى فقدان العقل. قال الماتريدي: "اتهموه بجنون العقل" وقال الزمخشري: "أن هذا الأمر العظيم الذي تحته ملك الدنيا والآخرة جميعاً، لا يتصدى لادعاء مثله إلا رجلاً: إما مجنون لا يبالي بافتضاحه إذا طولب بالبرهان فعجز، بل لا يدري ما الافتضاح، وإما عاقل راجح العقل مرشح للنبوة مختار من أهل الدنيا. وقد علمتم أن محمداً صلى الله عليه وسلم أرجح قريش عقلاً وأرزنهم حليماً وأثقبهم ذهنياً^{٢٣}. وفي المقابلة بين المجنون والعاقل في كلام الزمخشري دلالة على أن معنى الجنون هنا هو عكس العقل. وقال الشهاب الخفاجي: "والتعبير بصاحبكم للإيماء إلى أن حاله معروف مشهور بينهم، لأنه نشأ بين أظهرهم معروفاً بقوة العقل، ورزانة الحلم^{٢٤}."

الآية السادسة

قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّمَا لَنَا تَارِكُونَا إِلَهُتَنَا الشَّاعِرِ مَجْنُونٍ﴾ (الصافات ٣٦)

قال المراغي: "الشاعر مجنون) شاعر يخلط ويهذي"^{٢٥}. وقال البروسوي: "وقد علموا أنه أرجح الناس عقلاً وأحسنهم رأياً"^{٢٥}. ويظهر من المقابلة التي ذكرها المفسرون في النعي على أصحاب هذه التهمة أن المفسرين استدعوا معنى الخلل العقلي، قال البقاعي

١. الماتريدي، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ١٦١.

٢. الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٢٩٤، بتصرف، والرسعني الحنبلي، رموز الكنوز، ج ٦، ص ٢٥٦، والألوسي، روح المعاني، ج ٢٢، ص ١٥٤، ومصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي (ت ٨٨٠هـ)، حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج ١٥، ص ٥٢٦، والبروسوي روح البيان، ج ٧، ص ٣٠٦، والنيسابوري غرائب القرآن، ج ٥، ص ٥٠١، ابن عادل، اللباب، ج ١٦، ص ٨٤، انظر القنوي، حاشية القنوي، ج ١٥، ص ٥٢٦.

٣. الشهاب الخفاجي حاشية الشهاب ج ٧، ص ٥٥٩، وانظر البيضاوي أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٢٦٥، وابن جزري، التسهيل، ج ٣، ص ١٥٣، والطباطبائي، الميزان، ج ٢٢، ص ٣٨٨.

٤. المراغي، تفسير المراغي، ج ٢٣، ص ١٦٩.

٥. البروسوي، روح البيان، ٧- ص ٥٥٤، وانظر الإيجي، جامع البيان، ج ٣، ص ٣٩٤.

مبيناً تناقضهم: "فإن الجنون لا نظام معه، والشعر يحتاج إلى عقل رصين وقصد قويم وطبع في الوزن سليم".^١

الآية السابعة

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ﴾ (الدخان ١٤)

قال الطباطبائي في تفسيرها: "رموه أولاً بأنه معلم، يعلمه غيره، وثانياً بأنه مجنون مختل العقل".^٢

ونلاحظ في هذه الآية تركُّ العطف بين الصفتين مما يدل على إمكان اجتماعهما، لكن استدعاء معنى الخلل العقلي يجعل اجتماعهما مستحيلًا كما رأى ذلك بعض العلماء، قال ابن عاشور "والمعلم الذي يعلمه غيره، ولا يصح أن يكون قولاً واحداً في وقت واحد لأن المجنون لا يكون معلماً، ولا يتأثر بالتعليم".^٣ لذا فقد رأى أغلب المفسرين تقدير العطف، وأولوه بتعدد القائلين أو بتعدد المرات قال الزمخشري: "وبهتوه بأن عداساً غلاماً أعجمياً لبعض ثقيف هو الذي علمه ونسبوه إلى الجنون".^٤ واختار أبو السعود توزيع القائلين أو التوزيع الزمني ولم يرجح بينها، قال: "أي قالوا تارة: يعلمه غلام أعجمي لبعض ثقيف وأخرى مجنون. أو يقول بعضهم كذا وآخرون كذا".^٥ واختيار المفسرين تقدير العطف بين صفة التعليم والجنون رغم عدم وجود العاطف، لتجنب اجتماع صفتين متناقضتين في رأيهم صفة التعليم التي تحتاج إلى عقل وصفة الجنون العقلي.

١. بقاعي نظم الدرر، ج ٦، ص ٢٠٨، الماتريدي، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٢٢٦، ومثله الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب، ج ٨، ص ٧٢، وأبو حيان البحر المحيط، ج ٧، ص ٢٤٣.
٢. الطباطبائي، الميزان، ج ١٨، ص ١٢٧، وانظر طنطاوي، التفسير الوسيط، ج ١٢، ص ١٢١.
٣. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٥، ص ٣١٩ - ٣٢٠، بتصرف، وانظر البقاعي، نظم الدرر، ج ٧، ص ٦٨.
٤. الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٥٠٢، النيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ١٠٤، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٧٠، وابن عجيبة، البحر المديد، ج ٧، ص ٤٥، والبروسوي، روح البيان، ج ٨، ص ٤٥٣، وانظر النسفي، مدارك التنزيل، ج ٢، ص ٢٢٧، والصابوني، صفوة التفاسير، ج ٢، ص ١٦٠.
٥. محمد بن محمد أبو السعود العمادي (ت ٩٨٢ هـ / ١٥٧٤ م)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٨، ص ٦١، وانظر الزمخشري، الكشاف، ج ٣، ص ٥٠٢، وانظر النسفي، مدارك التنزيل، ج ٤، ص ١٢٤، والمرآغي تفسير المراغي، ج ٢٥، ص ١٠٢.

الآية الثامنة

قوله تعالى: ﴿فَذَكَرْنَا أَنَّكَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ إِكَاهِنٌ وَلَا مَجْنُونٌ﴾ (الطور ٢٩)
قال البروسوي في تفسيرها: ﴿وَلَا مَجْنُونٌ﴾: "وهو من به جنون، وهو زوال العقل أو فسادة"^١. وقال الشربيني: ﴿وَلَا مَجْنُونٌ﴾: أي تقول كلاماً لا نظام له"^٢. السعدي قال: ﴿وَلَا مَجْنُونٌ﴾ فاقده للعقل، بل أنت أكمل الناس عقلاً"^٣. وقال المراغي في بيان فساد قولهم: "ثم ذكر تناقض أقوالهم لينبه إلى فساد آرائهم، فإن الكهان كانوا من الكملة وكان قولهم مقنعاً، فأين هذا من الجنون"^٤.

الآية التاسعة

قوله تعالى: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٌ﴾ (القلم ٢)
قال ابن عطية: "وسبب هذا أن قريشاً رمت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنون وهو ستر العقل بمعنى أن كلامه خطأً ككلام المجنون"^٥. وقال البقاعي: "ولما نفى سبحانه عنه صلى ما قالوه ثبت له صلى كمال العقل، والمجنون من لا يكون له عمل ينتظم ولا قول يرتبط"^٦. ونعى الماتريدي عليهم قولهم من واقع أنه لا يجتمع الجنون مع ما يأتي به النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي الذي "يعجز حكماء الجن والإنس عن إتيان مثلها، وليس ذلك من علم المجانين"^٧. "ولأن الله تعالى يختار لرسالته أعقل الناس"^٨.

١. البروسوي، روح البيان، ج ٩، ص ١٩٨.
٢. الشربيني، السراج المنير، ج ٧، ص ١٧٧.
٣. السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ج ٧، ص ١٩٤، وانظر محمد بن يوسف الوهبي، هميان الزاد إلى دار المعاد، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، ج ١٤، ص ٣٦١.
٤. المراغي تفسير المراغي ٢٧-ص ٣١٤، بتصرف.
٥. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٣٤٦، بتصرف.
٦. البقاعي، نظم الدرر، ج ٨، ص ٩٥ بتصرف، وانظر الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ١٤١، والبيضاوي أنوار التنزيل ٢، ص ٥١٤، والشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب، ج ٩، ص ٢٣٥.
٧. الماتريدي، تفسير القرآن العظيم، ج ٥، ص ٢٠٨.
٨. أحمد إسماعيل نوفل، التفسير المنهجي، دار المنهل، ط ١، ٢٠٠٤هـ، ج ١٠، ص ١٢٣.

التحقيق في معنى اتهام المشركين النبي صلى الله عليه وسلم بتهمة

الجنون (دراسة في التفسير الموضوعي)

د. عائش علي لياينة

قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ لِقَائِكَ إِلَّا بَصَرُهُمْ لَمَّا صَبَرُوا الْذِكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ (القلم

٥١)

قال الزمخشري: "ويقولون إنه لمجنون؛ حيرة في أمره وتنفيرا عنه وإلا فقد علموا أنه أعقلهم"^١. وأشار البروسوي إلى التناقض بين مضمون القرآن وعقل من جاء به، وبين الجنون^٢. وقال فضل الله ردأ على احتمال أن يكون معنى الجنون تسلط الجن على الإنسان: "ونلاحظ أن هذا الاحتمال غير ظاهر، لأن إلقاء الشياطين له لا يعني جنونه إذ لم يكن الكلام يوحي بالذهنية الجنونية في طبيعته"^٣.

الآية الحادية عشرة

قوله تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (التكوير ٢٢)

قال البقاعي: "فما القرآن الذي يتلوه عليكم قول مجنون ولا قول متوسط في العقل، بل قول أعقل العقلاء وأكمل الكملاء"^٤. وقال البروسوي: "وقد جربوا عقله فوجدوه أكمل الخلائق"^٥. قال البغوي: "وذلك أنهم قالوا إنه مجنون، وما يقول يقوله من عند نفسه"^٦. ومن يرى الجنون العقلي يرى أن القرآن يأتي به النبي صلى الله عليه وسلم من عند نفسه كما قال البغوي وتبعه الشوكاني^٧.

١. الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ١٤٨، والبروسوي، روح البيان، ج ١٠، ص ١٣٠، المراغي، تفسير المراغي ج ٢٩، ص ١٨١، وفيصل بن عبد العزيز آل مبارك، توفيق الرحمن في دروس القرآن، تح: عبد العزيز آل حمد، الرياض، دار العليان، ط ١، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، ج ٤، ص ٢٤٢، الزحيلي، التفسير المنير، ج ٢٩، ص ٥٥.
٢. البروسوي، روح البيان، ج ١٠، ص ١٣٠.
٣. محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، بيروت، دار الملاك، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ج ٢٣، ص ٦١.
٤. البقاعي، نظم الدرر، ج ٨، ص ٢٤٣، السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ج ٧، ص ٥٧٩، الميداني، معارج الفكر ودقائق التدبر، دمشق دار القلم، ج ١، ص ٤٢٦.
٥. البروسوي، روح البيان، ج ١٠، ص ٢٥٧، الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب ٩—٣٠، ص ٤٣٠، المراغي، تفسير المراغي، ج ٣٠، ص ٣٤٤، والصابوني، صفوة التفاسير، ج ٢، ص ٥٢٤.
٦. البغوي، معالم التنزيل، ج ٤، ص ٥٣٢.
٧. انظر محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، فتح القدير، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، (ط ١)، ج ٥، ص ٤٧٥.

فنتج مما سبق أن معظم أقوال المفسرين تتجه إلى تفسير الجنون في الآيات السابقة بأنه الخلل العقلي^١. وهو ما يجادل فيه الباحث، وفيما يأتي يناقش الباحث هذه المسألة.

* * *

١. ليس بالضرورة التزام المفسر بمعنى واحد للجنون في جميع مواطن وروده، بل سيظهر أن بعض المفسرين يفسر بعض الآيات بالمعنى الشائع. والآيات الأخرى بالمعنى الراجح في هذه الدراسة. وفي مواطن أخرى يترك المفسر تفسير اللفظة ذهاباً منه إلى وضوح معناها.

التحقيق في معنى اتهام المشركين النبي صلى الله عليه وسلم بتهمة الجنون (دراسة في التفسير الموضوعي)

معنى الجنون في اللغة وزمن التنزيل ومقصود الكفار منها

المطلب الأول: البحث اللغوي

يتأثر موضوع الدراسة بالبحث اللغوي إلى حد بعيد، فإذا ثبت أن كلمة المجنون تعني من مسه الجن دون ما اشتهر من استعمالها في فاقد العقل مطلقاً— فيدل ذلك على معنى التهمة المراد التحقق من معناها في هذا البحث.

ويلحظ بدءاً أن لفظة الجنون قد أصبحت بالعرف اللغوي الحادث تدل على فقدان العقل، وتنوسي سر التعبير بـ "جن" بدلاً عن الألفاظ التي اعتادت العرب إطلاقها على من فقد عقله. إلا إن المتتبع للمعنى اللغوي في المعاجم اللغوية يجد أن أصل الجنون من الفعل جنَّ "وَجَنَّ الشَّيْءُ يَجْنُهُ جَنًّا سَتَرَهُ، وَبِهِ سُمِّيَ الْجِنُّ لِاسْتِتَارِهِمْ وَاخْتِفَائِهِمْ عَنِ الْأَبْصَارِ، وَمِنْهُ سُمِّيَ الْجِنِّينَ لِاسْتِتَارِهِ فِي بَطْنِ أُمِّهِ"^١. ويقال لكل ما سَتَرَ جَنًّا وَأَجَنَّ"^٢. قال الراغب: "أصل الجن الستر عن الحاسة"^٣. "والجنة بالكسر طائفة من الجن، ومنه قوله تعالى: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود ١١٩)^٤؛

وقد اشتهر منه صيغة المفعول "المجنون" والمصدر الجنون، واشتهر بمعنى فقدان العقل. لكن الناظر في اللغة العربية يجد أن فقدان العقل مشترك بين عدة ألفاظ، لكنه اشتراك عام لا يعني الترادف الذي يتنافى مع الدقة البالغة للغة القرآن، مما يجعل الباحث يتساءل عن سر تعبير العرب بالجنون دون غيره في بعض السياقات.

١. محمد بن منظور الأفرقي (٧١١هـ/ /)، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، (١ط)، مادة جنن. وعلي بن اسماعيل بن سيدة (ت ٤٥٨)، المحكم والمحيط الأعظم، بيروت، دار الكتب العلمية، (١ط)، ٢٠٠٠م، ج ٢١٤.
٢. ابن منظور، لسان العرب، مادة جنن.
٣. الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (٥٠٣هـ)، معجم مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤/ ١٤٢٥)، (١ط)، مادة جنن.
٤. الزبيدي، تاج العروس، مادة جنن. وانظر محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: علي حسن هلالي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط. د. ت. ج ١٠، ص ٤٩٦.

لمعرفة ذلك يرى الباحث ضرورة دراسة بعض الألفاظ الدالة على فقدان العقل، وخصوصية كل لفظة، وأين تطلق؟ ومن هذه الألفاظ:

١- السَّبَّ: وهو "ذهاب العقل من هرم"١، "وسبَّه - كعُنِيَ - سبهاً: ذهب عقله هرماً فهو مسبوهُ"٢.

٢- الوَلَه: ذهاب العقل، والتحير من شدة الوجد٣، ومثله التيم وهو "ذهاب العقل وفساده من الهوى"٤. وخصه الخليل "بذهاب العقل والفؤاد من فقدان حبيب"٥.

٣- التَّسْهَبُ ذهاب العقل، ورجل مُسْهَبٌ ذاهب العقل من لدغ حية أو عقرب. وأسهب السليم٦ إسهاباً فهو مُسْهَبٌ إذا ذهب عقله٧. وهو معنى مخصوص لفقدان العقل.

٤- الهُتْرُ بالضم: ذهاب العقل من كبر أو مرض أو حزن٨.

٥- الكَلَابُ: ذهاب العقل من الكَلْب٩. والكَلْبُ بالتحريك داءٌ يُعْرَضُ للإنسان من عض الكَلْبِ الكَلْبِ فيصبيه شبه الجنون١٠.

-
١. الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، مادة سبه، وابن منظور، لسان العرب، مادة سبه.
 ٢. محمد بن محمد السيد مرتضى الزبيدي، تاج العروس شرح القاموس، مادة تيم.
 ٣. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يحيى خالد توفيق، القاهرة، مكتبة الآداب، (ط١)، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، مادة وله.
 ٤. الزبيدي، تاج العروس، مادة وله.
 ٥. الخليل، العين، مادة وله.
 ٦. السليم أي اللديغ "وانما سمي اللديغ سليماً ومسلوماً لأنهم تطيروا من اللديغ فقلبوا المعنى كما قالوا للفلاة مفازة تفتأ بالفضوز والسلامة"انظر. الزبيدي، تاج العروس، مادة سلم.
 ٧. ابن منظور، لسان العرب، مادة سهب، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة سهب.
 ٨. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨٧١هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧/١٩٩٧م، (ط١)، مادة هتر.
 ٩. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة كلب.
 ١٠. محمد بن منظور الأفرقي (٧١١هـ)، لسان العرب، مادة كلب.

٦- العته: والمعتهو - قال الفيروزآبادي -: "من نقص عقله أو فقد أو دُهِش^١. قال ابن منظور: "المَعْتُوهُ المجنون المصاب بعقله، والعُتَهُ لا عقل له"^٢. "والمعتهو نوع من المجانين"^٣،. وحدّه بعضهم بأنه: الذي لا تمييز له ولا عقل بمنزلة المجنون^٤. "والمعتهو المدهوش من غير مسّ وجنون"^٥.

٨- الأولق: الأولق الأحمق. أو شبه المجنون^٦. وأصله الخفة وشدة السرعة، ويُشَبَّه شديد السرعة بالمجنون بجامع الخفة وسرعة الحركة. "ومنه قول الأعشى في ناقته:

وتُصَيِّحُ عَنِ غَيْبِ السَّرِيِّ وَكَأَنَّهَا أَلَمَّ بِهَا مِنْ طَائِفِ الْجَيْنِ أَوْلَقُ^٧

فجعلها بسرعة مشيها ونشاطها كالمجنون"^٨. أي كالذي مسته الجن. كما هو

نص البيت.

يتحصل مما سبق أن العرب تقرن فقدان العقل بسببه؛ فإذا كان من الكلب سمي كلاباً، وإذا كان من الهوى والوجد سمي ولهاً، وإذا كان من اللدغ سمي إسهاباً. فإذا جئنا إلى الجنون وجدنا العرب تقرنه بسببه وهو الجن. قال شهاب الدين المصري: "يَتَخَبَّطُ السَّيِّطَانُ مِنَ الْمَسِّ" (البقرة ٢٧٥): أي الجنون، يقال رجل ممسوس أي مجنون^٩. وذهب

١. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة عته.

٢. ابن منظور، لسان العرب، مادة عته.

٣. محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، بيروت دار الفكر المعاصر، دار الفكر، (ط١)، ١٤١٠م، ج١، ص٢٣٦.

٤. محمد بن أحمد الأزهرى (٢٧٠هـ)، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق: د. محمد جبر الألفي، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، (ط١)، ١٣٩٩هـ، ج١، ص٣٠٤.

٥. ابن منظور، لسان العرب، مادة عته، والخليل بن أحمد، العين، مادة عته.

٦. ابن منظور، لسان العرب، مادة ألق.

٧. ديون الأعشى، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ص١٨١، وهي من القصيدة التي مطلعها: أرققت وما هذا السهاد المؤرق وما بي من سقم وما بي معشوق

٨. محمد بن أحمد القرطبي (ت٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣، (ط٢)، ج٣، ص٢٢٩.

٩. شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري (ت٨١٥هـ)، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: د. فتحي أنور الداوي، القاهرة، دار الصحابة للتراث، ط١، ١٩٩٢م، ج١، ص١٣٩.

الثعالبي إلى أن الجنون درجات، وأن من درجاته "من به رثي من الجن، ومن به مس من الجن"^١.

ولا يعرف - في الواقع - متى اقترن الجنون بمعنى المس - وهو المعنى اللغوي، وهو المعروف في زمن التنزيل كما سيأتي - بالمرض العقلي، فهجرت كل تلك الألفاظ التي تدل على ذهاب العقل وبقيت كلمة جنون. والخلاصة أن العرب تطلق الجنون وتريد به في الأصل تسلط الجن بالمس على ابن آدم.

ويخالف الباحث من ذهب إلى إن المجنون من غطي عقله^٢، ولتفسير هذا الرأي يرى الباحث أن من اجتهد في تطبيق معنى الستر على العقل رأى أن عملية النقل من الأصل اللغوي "الستر" إلى معنى الجنون تمت عند أصحاب هذا الرأي في مرحلة واحدة، فأخذ الجنون من ستر العقل.

الستر ← ستر العقل، فالجنون تغطية العقل فهو الخلل العقلي، ولا خصوصية لاستخدام اللفظة دون غيرها. وهو معنى اجتهادي لا تدل عليه المعاجم. لذا أشار إليه الراغب الأصفهاني بأنه أحد الأقوال في تفسير معنى المجنون، ونقله بصيغة التمريض الدالة على عدم ترجيحه. قال الراغب "وقيل: حيل بين نفسه وعقله، فجن عقله بذلك"^٣.

ووفق رأي الباحث فإن العرب تعرف الجنن بمعنى الستر، ثم سمّت الجن بهذا لاستتارهم، ثم أطلقت المجنون على من مسته الجن. فعملية النقل مرت بمرحلتين: الجنن: الستر ← الجن هم المستترون ← المجنون من تخبطته الجن، وسمي مجنوناً أخذاً من السبب الخاص لاختلال عقله. وتعريف الإمام النووي له

١. أبو منصور إسماعيل الثعالبي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٨م). فقه اللغة وسر العربية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. ١، ص ١٢٦. وانظر إبراهيم اليازجي، نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٧٠م، ص ١١٢.

٢. الألويسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ٢٧.

٣. الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة جنن.

يشير إلى العملية المشار إليها قال النووي: "المجنون الذي أَلَمَت به الجن، سموا بذلك لاستتارهم"^١.

ثم حدث التلازم العرفي بين زهاب العقل ولفظة الجنون وهجرت الكثير من الكلمات الدالة على الخلل العقلي الذي سببه غير الجن كما أسلف الباحث.

المطلب الثاني: اللفظة في زمن التنزيل

يهدف هذا المطلب إلى إثبات كون العرب زمن الرسالة تعرف الجنون بمعنى تسلط الجن القهري على ابن آدم وغلبته على إرادته وتصرفاته.

كانت العرب تعتقد بإمكانية تسلط الجن على الإنس بالوسوسة وغيرها، وبخاصة الصرع أو الخنق. ومن الأدلة على ذلك:

الأول: الحديث عن عطاء بن أبي رباح قال: قال لي ابن عباس: ألا أريك امرأة من أهل الجنة؟ قلت: بلى. قال: هذه المرأة السوداء، أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إني أصرع، وإني أتكشف، فادع الله لي. قال: إن شئت صبرت ولك الجنة، وإن شئت دعوت الله أن يعافيك؟ فقالت: أصبر. فقالت: إني أتكشف، فادع الله أن لا أتكشف، فدعا لها^٢.

وفي رواية أحمد "جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم بها لمم فقالت.. الحديث"^٣. وفي رواية المستدرک "ذكرت أن بها طيفاً من الشيطان"^٤. فتحصل أن المرأة عانت من الصرع بسبب من تسلط الجن عليها، كما قال ابن حجر: "أن الذي كان بأم زفر كان من صرع الجن لا من صرع الخلط"^٥. وجاء في ترجمتها عند ابن عبد البر:

١. يحيى بن شرف النووي، تحرير ألفاظ التنبيه، تحقيق: عبد الغني الدقر، دمشق، دار القلم، (ط١)، ١٤٠٨هـ ج١، ص٤١.

٢. البخاري، الصحيح، ج٥، ص٢١٤٠.

٣. أحمد بن حنبل، (٢٤١هـ)، المسند، ج٢، ص٤١٤، قال المحقق شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

٤. الحاكم، المستدرک، ج٤، ص٢٤٣، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم. قال الذهبي: على شرط مسلم.

٥. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (٨٥٢هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ ج١٠، ص١١٥.

”أمر زفر التي كان بها مس من الجن“^١. قال بن حجر: ”وجاء في حديث المرأة التي كانت تصرع قولها ”بي هذه المؤتة“: بضم الميم بعدها همزة ساكنة يعني الجنون“^٢. فتسمية ما كان بها جنوناً يدل على أن العرب تعرف الجنون بأنه تسلط الجان على الإنسان بحيث يصرعه ويخنقه، ويتحكم به، كما ذكر العيني قال: ”وروى البزار من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها قالت: ”إنني أخاف الخبيث أن يجردني“^٣. وعليه فلم تكن تلك المرأة تعاني خلاً عقلياً بل تسلطاً بدنياً ذكرته بقولها: ”بي هذه المؤتة“، وكانت تعي ما يحدث لها من تسلط الجن عليها.

الثاني: حديث الاستعاذة، وفيه يقول النبي صلى الله عليه وسلم: ”اللهم إني أعوذ بك من الشيطان الرجيم، من همزه ونفخه ونفثه. قيل: وما همزه ونفخه ونفثه؟ فقال: أما همزه فالمؤتة، وأما نفثه فالشعر، وأما نفخه فالكبر“^٤. وفي رواية الطبراني ”قال: تدرون ما همزه؟ قلنا: لا. قال: الجنون من المس“^٥. و”الجنون يُسمَى همزاً“^٦. وقال ابن الأثير: ”وفي حديث الشيطان (أما همزه فالمؤتة) يعني الجنون“^٧.

وقد دل حديث الاستعاذة على أنها تحمي الإنسان من مس الجن، وعلى أن كلمة جنون تستعمل لما له تعلق بتسلط الجن.

١. يوسف بن عمر بن عبد البر (ت ٤٦٣)، الاستيعاب لمعرفة الأصحاب، ج ١، ص ٦٢٨.

٢. ابن حجر، فتح الباري، ج ١٠، ص ١١٥.

٣. بدر الدين محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، (ط ١)، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م، ج ١٤، ص ٦٤٨.

٤. أحمد بن حنبل، المسند، ج ٦، ص ١٥٦، وقال الألباني: ”بإسناد صحيح“ محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، بيروت، المكتب الإسلامي، (ط ٢)، ١٩٨٥م، ج ٢، ص ٥٧.

٥. سليمان بن أحمد الطبراني، مسند الشاميين، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط ١)، ١٩٨٤م، ج ٢، ص ٢٨١.

٦. الزبيدي، تاج العروس، مادة همز.

٧. المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ج ٤، ص ٨٠٩. وج ٥، ص ٦٣٥. ومحمود بن عمر الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، دار المعرفة، (ط ٢)، ١٣٨٨هـ / ١١٤٣م ج ٤، ص ١١٢.

الثالث: في الحديث قال سليمان بن صرد استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم ونحن عنده جلوس، فأحدهما يسب صاحبه مغضبا قد احمر وجهه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم صي الله عليه وسلم: إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ما يجد، لو قال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، فقالوا للرجل: ألا تسمع ما يقول النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني لست بمجنون^٣.

قال النووي: "توهم أن الاستعاذة مختصة بالمجنون ولم يعلم أن الغضب من نزغات الشيطان، ولهذا يخرج به الإنسان عن اعتدال حاله، ويتكلم بالباطل، ويفعل المذموم"^٣. وقال ابن حجر: "ظن أنه لا يستعيز من الشيطان إلا من به جنون، ولم يعلم أن الغضب نوع من شر الشيطان"^٣.

ومعلوم أن قصدهم بالجنون تسلط الجن، وليس فقدان العقل، بدليل إرشاده إلى الاستعاذة من الشيطان، وهو ما فهمه ذلك الرجل أن الاستعاذة من الشيطان سببها كون الشيطان متسلطا عليه بجنون، فقال: إني لست بمجنون، لما استقر عندهم من أن الجنون هو من تسلط الجن على ابن آدم.

الرابع: الحديث عن "أم أبان بنت الوازع بن زارع بن عامر العبدي عن أبيها أن جدها الزارع انطلق إلى رسول الله فانطلق معه بابين له مجنون، أو ابن أخت له، قال جدي: فلما قدمنا على رسول الله قلت: إن معي ابناً لي أو ابن أخت لي مجنون أتيتك به تدعو الله له، قال: إئتني به، قال فانطلقت به إليه وهو في الركاب، فأطلقت عنه وألقيت عنه ثياب السفر، وألبسته ثوبين حسنين، وأخذت بيده حتى انتهيت به إلى رسول الله، فقال: أدنه مني، اجعل ظهره مما يليني، قال بمجامع ثوبه من أعلاه وأسفله فجعل يضرب ظهره حتى رأيت بياض إبطيه ويقول: أخرج عدو الله، أخرج عدو الله، فأقبل ينظر نظر الصحيح،

-
١. البخاري، الصحيح، ج ٥، ص ٢٢٤٨. ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، (ط١)، ج ٤، ص ٢٠١٥.
 ٢. يحيى بن شرف النووي، المنهاج في شرح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (ط٢)، ج ١٦، ص ١٦٢.
 ٣. ابن حجر، فتح الباري، ج ١٠، ص ٤٦٧.

ليس بنظره الأول، ثم أقعده رسول الله بين يديه، فدعاه له بماء، فمسح وجهه، ودعاه له، فلم يكن في الوفد أحد بعد دعوة رسول الله يفضل عليه^١.

والحديث صريح في أن الجنون هنا تسلط الجن على هذا الشاب، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: "أخرج عدو الله".

الخامس: الأحاديث التي فيها الربط بين لفظ الجنون، وما كان يصيب بعض الصحابة من الإعياء والسقوط، فيظن تسلط الجن عليه، فقد جاء في حديث أبي هريرة قوله: "أتت علي ثلاثة أيام لم أطمع فيها طعاما، فجننت أريد الصفة، فجعلت أسقط، فجعل الصبيان ينادون: جن أبو هريرة"^٢.

وإنما قال الصبيان ذلك بسبب سقوطه أرضاً حيث إن المخنوق بصرع الجن يسقط أرضاً. ومثله الأثر في حال أهل الصفة قال فضالة بن عبيد يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى بالناس خرّ رجال من قامتهم في الصلاة لما بهم من الخصاصة، وهم من أصحاب الصفة، حتى يقول الأعراب: إن هؤلاء مجانين، فإذا قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة انصرف إليهم فقال لهم: لو تعلمون مالكم عند الله عز وجل لأحببتم لو أنكم تزدادون حاجة وفاقا"^٣.

ومعلوم أنهم سموهم مجانين بجامع سقوط المصروع من الجن على الأرض فظنوه قد صرعوا.

السادس: حديث خارجة بن الصلت التميمي عن عمه أنه أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلم، ثم أقبل راجعا من عنده، فمر على قوم عندهم رجل مجنون موثق بالحديد، فقال أهله: إنا حدثنا أن صاحبكم هذا قد جاء بخير، فهل عندك شيء تداويه؟ فرقيته بفاتحة الكتاب فبرأ، فأعطوني مائة شاة، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم

-
١. أحمد بن حنبل، المسند، ج ٤، ص ١٧٢، سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، ج ٥، ص ٢٧٥، والحاكم، المستدرک، ج ٢، ص ٦٧٤، وصححه الذهبي.
 ٢. ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، (٢ط)، ١٤١٤/١٩٩٣، ج ١، ص ٤٦٨.
 ٣. أحمد بن حنبل، المسند، ج ٦، ص ١٨، قال المحقق شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

فأخبرته، فقال: هل قلت غير هذا؟ قلت: لا. قال: خذها فلعمري لمن أكل برقية باطل لقد أكلت برقية حق^٣.

وفي الحديث إشارة إلى أن جنون ذلك الرجل مما يعالج بالرقية وهي الفاتحة، وفيه إشارة إلى أن هذا الجنون له علاقة بالجن.

السابع: تفسير تخبط الشيطان بالجنون في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتَوَدَّوْنَ إِلَّا كَمَا يَتَوَدَّوْنَ الشَّيْطَانَ الَّذِي يَخِطُّهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (البقرة ٢٧٥).

قال القرطبي: "أي لإقيام كقيام الذي يتخبطه والخبط: الضرب بغير استواء كخبط العشواء وهو المصروع، والمس: الجنون، والأمس: المجنون... وفي الآية دليل على فساد قول من قال: إن الصرع لا يكون من جهة الجن وزعم أنه من فعل الطبايع... وقد استعاذ النبي صلى الله عليه وسلم من أن يتخبطه الشيطان كما أخرجه النسائي^٤."

المطلب الثالث: معنى تهمة الجنون عند من أطلقها في حق النبي صلى الله عليه وسلم

تبين مما سبق أن العرب تطلق الجنون وتريد به تسلط الجن على الإنسان. ويتجه هذا المبحث لإثبات أن ما اتهم به النبي صلى الله عليه وسلم هو تسلط الجان عليه، وليس الخبل العقلي بأي حال. بل إن قريشاً كانت وهي تحيك مؤامرتها على النبي صلى الله عليه وسلم تستحضر وفور عقله، وكانت تستحضر كذلك عجزها عن تفسير ظاهرة الوحي، وما يتضمنه القرآن من علوم لا عهد لهم بها. فلجئوا إلى تفسيرها بمعطيات واقعهم مقرين ضمناً بأن ما يأتي به النبي صلى الله عليه وسلم ليس من عنده، بل من مصدر خارجي. وهذه النقطة كافية في الإشارة إلى عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن مع عدم إرادة الإقرار بالنبوة فلجئوا إلى تفسيره بما عندهم من معطيات الواقع العربي، وهو أن يكون مصدر القرآن هو الجن.

١. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ). السنن، ج ٢، ص ٤٠٥. وأحمد بن حنبل، المسند، ج ٥، ص ٢١٠.

٢. القرطبي، الجامع، ج ٣، ص ٢٢٩-٢٣٠. والحديث في سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، السنن، ج ٨، ص ٢٨٢.

وعلاقة الإنس بالجان عند العرب تمر بطريقتين، الأول: الكهانة، والثاني: تسلط الجان على عقل الإنسان.

قال ابن عطية: "وكانت العرب قد عهدت ملابس الجن والإنس بهذين الوجهين فنسبت محمدا صلى إلى ذلك فنفى الله تعالى عنه ذلك".^١ ويتناول الباحث هذين الاحتمالين الذين ووجه بهما النبي صلى الله عليه وسلم.

التهمة الأولى:

الكهانة

ثبت في القرآن الكريم وفي الأحاديث الصحيحة وصحيح السيرة أن قريشاً نسبت النبي صلى الله عليه وسلم إلى الكهانة. وتلك النصوص على ضربين، الأول نصوص فيها تسمية النبي صلى الله عليه وسلم كاهناً، والثاني نصوص تنسب القرآن إلى كلام الشياطين.

فمن الأول قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلاً مَّا نَذْكُرُونَ﴾ (الحاقة ٤٢)، قال ابن عاشور: "وكان الكهان يزعمون أن لهم شياطين تأتيهم بخبر السماء".^٢ وقال الألويسي: "والمشهور في الكهانة الاستمداد من الجن في الأخبار عن الغيب".^٣

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿وَمَا نَزَّلَتْ بِمِائِشَاطِينٍ﴾ (٣٠) ﴿وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَظِيمُونَ﴾ (٣١) ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْمُورُونَ﴾ (الشعراء ٢١٠-٢١٢) قال ابن عاشور: "وهذا رد على قولهم في النبي صلى الله عليه وسلم هو كاهن قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ (الطور ٢٩). وزعمهم أن الذي يأتيه شيطان، فقد قالت العوراء بنت حرب امرأة أبي لهب لما تخلف رسول الله عن قيام الليل ليلتين لمرض: أرجو أن يكون شيطانك قد تركك".^٤ ولذلك كان من جملة ما راجعهم به الوليد بن المغيرة حين شاوره

١. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ١٩١.

٢. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ج ١٢، ص ٢٥.

٣. الألويسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ٢٥.

٤. انظر الحديث في البخاري، الصحيح، ج ٤، ص ١٨٩٢.

المشركون فيما يصفون النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا نقول : كلامه كلام كاهن فقال : والله ما هو بزمزمته^١.

هذه هي التهمة الأولى التي تربط النبي صلى الله عليه وسلم بالجن في سياق تفسير الظاهرة القرآنية التي حار في شأنها المشركون.

التهمة الثانية

الجنون

ومعنى الجنون تسلط الجن عليه بمس يفقده السيطرة على نفسه فيلقون إليه وحيهم. وإضافة إلى ما سبق بيانه في المطالب السابقة يورد الباحث الأدلة الآتية على هذا الرأي:

الدليل الأول:

حديث ابن عباس : أن ضماداً قدم مكة من أزد شنوءة وكان يرقى من هذه الريح فسمع سفهاء من أهل مكة يقولون : إن محمداً مجنون، فقال: لو أنني رأيت هذا الرجل لعل الله أن يشفيه على يدي قال: فلقبه فقال: يا محمد إني أرقى من هذه الريح، وإن الله يشفي على يدي من يشاء فهل لك؟ الحديث^٢. وفيه "فأسلم ضماد وبايع عن قومه"^٣. قال النووي: "والمراد بالريح هنا الجنون ومس الجن. وفي غير رواية مسلم يرقى من الأرواح^٤ أي الجن"^٥.

فدل الحديث صراحة على أن الجنون الذي كانت تتهم قريش به النبي صلى الله عليه وسلم هو مس الجن.

١ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٩، ص ٢٠٢. والحديث عند البيهقي، أحمد بن حسين البيهقي (٥٨ هـ).

شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١٠، ١٤١٠هـ، ج ١، ص ١٥٦.

٢ مسلم، الصحيح، ج ٢، ص ٥٩٣.

٣ الطبراني، المعجم الكبير، ج ٨، ص ٣٠٤.

٤ النووي، شرح النووي لمسلم، ج ٦، ص ١٥٦. وانظر الرواية في ترجمة ضماد الأزدي ابن حجر العسقلاني.

الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، (ط ١)، ١٤١٢هـ، ج ٢، ص ٤٨٦.

الدليل الثاني:

إن تفسير قريش لمعنى المجنون دل على قصدهم تسلط الجن، ففي الحديث "قالوا: فتقول مجنون؟ قال: ما هو بمجنون لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته". فبين قائلهم أن الجنون هو الخنق والتخالج، وهو التردد والرجفة، وهي علامات الممسوس بالجن على ما بينا سابقاً— وهو ما يؤكد أن قريشاً تتحدث عن مس الجن، لا عن المرض العقلي.

الدليل الثالث:

في حديث عتبة السالف أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عما يأتيه، ثم قال: "وإن كان هذا الذي يأتيك ريثاً تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب وبيدنا في أموالنا حتى نبرئك منه فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوى منه"^٢. والرئي هو التابع من الجن يكون في الأصل خادماً للساحر، أو للكاهن ويسمى كاهناً مخدوماً^٣، وقد يغلبه فيتسلط على عقله، وهو ما يؤكد الدليل التالي.

الدليل الرابع:

إن قريشاً حين أرادت تفسير ظاهرة الوحي قالوا: "قد التبس علينا أمر محمد فلو التمستم رجلاً عالماً بالشعر والكهانة والشعر والسحر"^٤، فلم يلتمسوا من يعرف الجنون مع أنهم ذكروا الجنون في ضمن التهم التي ذكروها. لأنهم شرطوا العالم بالكهانة، وهو من يستطيع تفسير الجنون بغلبة التابع من الجن على صاحبه، وهو ما حدث في حالة عتبة بن ربيعة، فلم يذكروا الجنون لأنه متضمن في الكهانة إذا انقلب فيها التابع على متبوعه، فهو كاهن ما دام مسيطراً على تابعه، فإن غلبه صار مجنوناً. ويؤيد ذلك أن تهمة الجنون في الأحاديث التي تروي قصة التامر تأتي بعد الكهانة، مما يؤكد أنها فرع عنها.

١. أحمد بن حسين البيهقي (٤٥٨هـ)، السنن، ج١، ص١٥٦، وابن اسحق، السيرة النبوية، ج١، ص٢٨.

٢. ابن اسحق، السيرة النبوية، ج١، ص١٨٧، وحسنه الألباني في تخريج فقه السيرة للغزالي، محمد الغزالي، فقه السيرة، ص١٠٦.

٣. انظر أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، النبوات، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٨٦هـ، ج١، ص٢٨٢-٢٨٧.

٤. البغوي، معالم التنزيل، ج١، ص١٦٦.

ولا يسلم للألوسي ما ذهب إليه من أن الكهانة والجنون متناقضان: "لأن الكهان كانوا عندهم من كاملهم وكان قولهم إماما متبعا عندهم. فأين الكهانة من الجنون"^١ فإنه بناء على ما تقدم فقد تكون الكهانة مقدمة لتسلط الجن على الكاهن. ومن العلماء من جعلهما تهمة واحدة من غير التفات إلى التفريق بين حالة الاختيار في الكهانة، وحالة المغلوبية في الجنون، قال الجرجاني: "أطلق قريش اسم الجنون على رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعنيين، أحدهما: أنهم استبعدوا سيرته من قضية عقولهم الفاسدة، والثاني: أنهم رأوه كاهناً تأتيه الجن بالأسجاع العجيبة"^٢.

الدليل الخامس:

ليس في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ما يمكن بناء هذه التهمة عليه، فأما عن سبب نسبتهم إياه إلى غلبة الجن عليه فقد رأى بعض المفسرين أن ذلك لما كان يعتري النبي صلى الله عليه وسلم من برحاء الوحي. وهو يؤيد أنهم يقصدون الصرع، لا الجنون العقلي كما مر في محث معنى الجنون. قال الألوسي: "وذكر بعضهم في سبب النزول^٣ أنهم كانوا إذا رأوا ما يعرض له صلى الله تعالى عليه وسلم من برحاء الوحي قالوا: جن فنزلت ﴿إِنَّهُ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾^٤ (الأعراف ١٨٤). وهو - إن صح^٥ - يؤيد أن الرابط الوحيد بين الحالتين هو الغشبية التي كانت تأخذ النبي صلى الله عليه وسلم حين الوحي، والتي هي عند العرب بسبب تسلط الجن. قال الخطيب الشربيني: "كان يظهر عليه عند نزول الوحي حالة شبيهة بالغشي، فظنوا أنها جنون"^٦.

وقد فسر بعض العلماء تهمة الجنون بما ذهب إليه الباحث من تسلط الجان بما يأتي تفصيله في المبحث الثالث من الدراسة، ولكن يجدر التنويه إلى أن هؤلاء العلماء لم يلتزموا تفسير الجنون بذلك حيثما ورد في القرآن مع إمكان ذلك كما سيظهر في المبحث التالي، ولم يذكر أحدهم سر الاختلاف في تفسير اللفظة من آية إلى أخرى.

١. الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ٤١.
٢. عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)، درج الدرر، تفسير منسوب إلى الجرجاني، تحقيق: د طلعت الفرحان، محمد أديب شكور، الأردن، دار الفكر، ط ١، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩، ج ٢، ص ٦٥٧.
٣. الحديث عن قوله تعالى: ﴿أولم يفكروا ما باصحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين﴾ (الأعراف ١٨٤)
٤. الألوسي، روح المعاني، ج ٩، ص ١٢٨.
٥. لم يجده الباحث في دواوين السنة ولم يذكره أحد - عدا الألوسي - في كتب التفسير سبب نزول الآية.
٦. الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧)، السراج المنير، ج ٣، ص ٢٨٢. وانظر الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ٦٢.



المبحث الثالث:

معنى الجنون في آيات القرآن

يهدف هذا المبحث إلى تفسير الآيات التي احتوت تهمة الجنون، وما يتعلق بها تفسيراً موضوعياً، مستنداً إلى ما رجحه الباحث من معنى الجنون.

ويرى الباحث أن تفسير الجنون بالمعنى الذي شاع (المرض العقلي) قد أثر في تفسير الآيات، وحدث من جرائه فصل لبعض الآيات عن سياقاتها، بل إن بعض التراكيب أصبح مخالفة للغة، ويرى الباحث أن التفسير المرتضى في البحث يجعل الآيات متسقة مع سياقاتها، ويحل إشكالات تفسيرية ولغوية أدى إليها التفسير الشائع.

ويتبع الباحث في تفسيرها منهج التفسير الموضوعي، والذي يؤدي استعماله إلى إدخال ثلاثة أنواع من الآيات ضمن آيات الموضوع وهي: الأول ما ذكرت فيه لفظة (مجنون)، والثاني ما ذكر فيه تركيب "به جنّة"، والثالث ما نسب فيه القرآن إلى كلام الجن والشياطين.

ويقدم الباحث بمطلب حول سياق الآيات المذكورة، ويتبعه بتقسيم للآيات باعتبار من وجهت إليه الآية، والمقصود بها، وباستقراء الآيات يرى الباحث أنه يمكن قسمتها أربعة أقسام باعتبار من توجهت إليه الآيات.

المطلب الأول سياق التهمة

تأتي خصوصية تهمة الجنون من أن التهم المختلفة من شعر وسحر وكهانة كانت تصطدم بحقيقة ثابتة عند خصوم النبي صلى الله عليه وسلم وهي صدقه عليه السلام الذي لا جدال فيه، فصارت تهمة الجنون مخرجاً لهم لنفي نبوة محمد صلى الله عليه وسلم دون تكذيبه، فقولهم: مجنون قد غلب عليه الجن، فهو ينطق على لسانه بهذا الكلام العالي - يعني أن محمداً صلى الله عليه وسلم لا يدرك ما يجري معه، وهو مقتضى قول عتبة: "وإن كان هذا الذي يأتيك رثياً تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب وبذلنا في أموالنا حتى نبرئك منه فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوى منه".^١

١. ابن اسحق. السيرة النبوية، ج١، ص١٨٧، وحسنه الألباني في تخريج فقه السيرة للغزالي، محمد الغزالي، فقه السيرة، ص١٠٦.

كما تشير التهمة كذلك إلى إن الصف القرشي لم يكن كله يريد بالتهمة تفير الناس من النبي صلى الله عليه وسلم ، بل كان بعضهم يريد - بصدق - تفسير ظاهرة الوحي التي حارت قريش فيها، وفي الكلام المعجز الناتج عنها. قال البقاعي في تفسير هذه التهمة: إنهم قالوا ذلك: "حيرة في أمره، وتفيراً عنه"^١. وهو يقتضي وجود دافعين لذلك القول. وكذا قال البيضاوي، وعلق القونوي على كلامه بقوله: "أشار إلى أنهم يعقلون ويعلمون أنه عليه السلام أعقل الناس، فقولهم ذلك، لا لجهلهم بل لكمال حيرتهم، وفرط دهشتهم"^٢. وما هذه الحيرة والدهشة إلا من عظمة القرآن الذي سمعوه. قال الشهاب الخفاجي: "نسبوه إلى الجنون بواسطة تسليط الجن عليه - بزعمهم - لأجل نزول القرآن المعجز عليه، لقولهم: كهانة، وإلقاء عليه من الجن"^٣. وإلى هذا يشير قول من قال منهم: "قد التبس علينا أمر محمد فلو التمستم رجلاً عالمًا بالشعر والكهانة والسحر"^٤. وهو يدل على إرادة بعضهم تفسير ما يجري مع النبي صلى الله عليه وسلم لكونه ملتبساً عليهم.

ويؤكد هذا أمران: الأول أحاديث السيرة، والثاني سياق الآيات، فإن تهمة الجنون في أحاديث السيرة، وآيات القرآن تأتي معظهما - إن لم تكن كلها - في سياق الحديث عن مصدر القرآن وتفسير ظاهرتيه المتفوقة، لا في سياق اتهام النبي صلى الله عليه وسلم في شخصه الشريف.

وموطن الدليل أن الجنون في السياق الأول يتجه إلى نسبة القرآن إلى الجن لئلا ينسب إلى الله تعالى فيضطرون إلى التصديق بالنبوة، في حين أن الجنون في السياق الثاني - لو ثبت - يدل على إرادتهم تشويه شخص النبي صلى الله عليه وسلم للتفير منه. يؤخذ هذا من السيرة، ويؤخذ أيضاً من رد القرآن على هذه التهمة، إذ كانت سياقات الرد تتجه إلى توكيد مصدره، لا إلى تبرئة النبي صلى الله عليه وسلم وبيان كمال عقله، ولو

١. إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر، ج ٤، ص ١١٨، بتصرف.

٢. القونوي، حاشية القونوي، ج ١٩، ص ٢٥٣.

٣. الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب، ج ٩، ص ٢٤٨، بتصرف.

٤. رواه البغوي في التفسير، معالم التنزيل، ج ١، ص ١٦٦.

كانت التهمة هي المرض العقلي لعني القرآن ببيان كمال عقل النبي صلى الله عليه وسلم؛ فأما في السيرة فإن الموضوع الذي كانت تجادل فيه قريش وتسأل عنه الخبراء هو القول الذي يقوله محمد صلى الله عليه وسلم، وليس شخصه الكريم، ومنه قول عتبة بن ربيعة حين سألته قريش قالوا: ما وراءك يا أبا الوليد قال: ورائي أني والله سمعت قولاً ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر ولا السحر ولا الكهانة، يا معشر قريش أطيعوني واجعلوها بي خلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه، فوالله ليكون لقوله الذي سمعت نبأ^١. فكان كلام عتبة عما سمع من القرآن، وكان نفي الشعر والسحر والكهانة متجهاً إلى القرآن المعجز الذي سمعه.

وفي قصة الوليد بن المغيرة رجوع الوليد إلى قريش يقول: "والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا^٢ والله إن لقوله الذي يقوله لحلاوة وإنه ليحطم ما تحته وإنه ليعلو وما يعلى^٣". ومنه يتضح أن التهم التي تداولتها قريش كانت لتفسير الظاهرة القرآنية، ولم تكن تتجه نحو شخص النبي صلى الله عليه وسلم.

ثمرة التفريق:

ثمرة التفريق السابق أن من فسر الجنون بالخلل العقلي يرى بأن قريشاً تتهم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه مختل العقل ومن ثم فمصدر القرآن هو محمد صلى الله عليه وسلم. قال البغوي: "قالوا: إنه مجنون، وما يقول يقوله من عند نفسه"^٤. أما من رأى أنهم يتهمونه بالجنون بمعنى تسلط الجن فيرى أن سر التهمة عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن، وفرارهم إلى القول بالمصدر الخارجي (الجن) للقرآن. قال الرازي: "وذلك أن النبي

١. البغوي، معالم التنزيل، ج١، ص١٦٦، وأحمد بن الحسين البيهقي (٥٨ هـ)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، بيروت، دار الأفاق الجديدة، (ط١)، ١٤٠١م، ج١، ص٢٦٧.

٢. اسم الإشارة يعود إلى التهم التي سبق ذكرها في الحديث وهي الكهانة والشعر والسحر.

٣. عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير القرآن، تحقيق: د. مصطفى مسلم، الرياض، مكتبة الرشد، (ط١)، ١٤١٠هـ، ج٣، ص٣٨٢، البيهقي شعب الإيمان، ج١، ص١٥٦، الألباني، صحيح السيرة، ج١، ص١٥٨.

٤. البغوي، معالم التنزيل، ج١، ص٣٥٠.

عليه السلام كان يظهر منه أشياء لا تكون مقدورة للبشر، وغير البشر ممن تظهر منه العجائب إما الجن أو المَلَكُ^١.

كما أن التصور الأول يوحي بأنه اتهام ساذج، في حين أنها تهمة مدروسة يفر منها المشركون من اتهام النبي صلى الله عليه وسلم بالكذب، الشيء الذي لم يكن أحد ليصدقهم فيه إلى اتهامه بأنه لا يدرك ما يقوله بسبب تسلط الجن عليه. لذا وصفه محمد رشيد رضا بأنه: "أكبر شبهة لهم على الرسالة"^٢.

فأين تصور التهمة على أنها دالة على حقد قريش، وأنهم يتهمون محمداً صلى الله عليه وسلم بذهاب العقل من تصورها دالة على عجز قريش على مجازاة القرآن الكريم، وحيرتها في تعليل هذا العجز ولجوئها إلى ادعاء كون عظمة هذا الكلام ناشئة من كونه من كلام الجن. فالتصور الثاني مثبت ضمناً لإعجاز القرآن، ولعجز القوم عن مجاراته، واعترافهم بالمصدر الخارجي له ونفي كونه من عند النبي صلى الله عليه وسلم. أما سياق الآيات فالناظر في السياق البعيد أو القريب للآيات يجد أنه يتحدث عن القرآن الكريم، ومصدره

ولدقة هذا الدليل يورد الباحث جدولاً توضيحياً للآيات مع سياقاتها، مع تعليق يسير يوضح علاقة سياق الآيات بالقرآن، وأن الرد فيها اتجه إلى بيان طبيعة القرآن.

١. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٥، ص ٢٢٢.

٢. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٩، ص ٤٥٥.

الآية	السياق
وما صاحبكم بمجنون (٢٢)	إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون. ولقد رآه بالأفق المبين وما هو على الغيب بضنين وما هو بقول شيطان رجيم فأين تذهبون إن هو إلا ذكر للعالمين (التكوير ١٩-٢٣) - الحديث عن القرآن، وكونه ليس من قول شيطان، والرد ببيان كونه ذكراً من عند الله.
فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون (٢٩)	أمر يقولون شاعر نترصب به رب المنون قل تربصوا فإني معكم من المترصبين أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين. (الطور ٣٠-٣٤) - السياق في مصدر القرآن أهو قول شاعر، أمر تقوله النبي صلى الله عليه وسلم، ثم تحدهم بالإتيان بمثله إن كان مصدره بشرياً.
أمر يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون (٧٠)	قد كانت آياتي تتلى عليكم فكنتم على أعقابكم تنكصون مستكبرين به سامرا تهمجرون أقلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون (المؤمنون ٦٦-٦٩) (يدبروا القول) أي القرآن ^١
أفتري على الله كذبا أم به جنة بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والضلال البعيد (٨)	والذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك لهم عذاب من رجز أليم ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل يبئثكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد. (سبأ ٥-٧) ذكر الآيات وسعي الكافرين في الرد عليها والصد عنها، ثم ذكر الذين أنزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو القرآن.
قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة (٤٦)	وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم وقالوا ما هذا إلا إفك مفترى وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين وما آتيناكم من كتب يدرسونها وما أرسلنا إليهم قبلك من نذير كذب الذين من قبلهم وما بلغوا معشار ما آتيناكم فكذبوا رسلي فكيف كان نكير. (سبأ ٤٣-٤٥)
(أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين (١٨٤)	والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون (١٨٢) وألمي لهم إن كيدي متين (١٨٢) (الأعراف ١٨٢-١٨٣) السياق عن التكذيب بآياتنا والمقصود التكذيب بكونها آيات من عند الله

١. ابن الجوزي، زاد المسير، ج ٥، ص ٤٨٤.

الآية	السياق
	أي مصدرها.
ما أنت بنعمة ربك بمجنون (٣)	نون والقلم وما يسطرون (القلم ١-٢) ”جاء في هذه السورة بالإيماء بالحرف الذي في أولها إلى تحدي المعاندين بالتعجيز عن الإتيان بمثل سور القرآن... ويجوز أن يكون قسما بالأقلام التي يكتب بها كتاب الوحي القرآن (وما يسطرون) قسما بكتابتهم فيكون قسما بالقرآن“.
ويقولون إنه لمجنون (٥١)	وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون وما هو إلا ذكر للعالمين. (القلم ٥١-٥٢) الذكر القرآن
معلم مجنون (١٤)	(وقالوا معلم مجنون) (الذخا ١٤) المعلم من يعلمه غيره فالكلام عن مصدر القرآن.
إنك لمجنون (٦)	وقالوا يا أيها الذي أنزل عليه الذكر إنك لمجنون (الحجر ٦) الذكر القرآن.
ويقولون أننا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون (٣٦)	بل جاء بالحق وصدق المرسلين (الصفات ٣٧) الحق القرآن ^٢ .

المطلب الثاني: تفسير الآيات وفق المعنى الراجح للمجنون

تنقسم الآيات الواردة في المسألة أقساماً أربعة:

القسم الأول

آيات موجهة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لتثبيته.

إن مقصد تثبت النبي صلى الله عليه وسلم ، وبيان أنه على الحق، وأنه لا ينبغي أن يتأثر بتهم الخصوم وافتراءاتهم - مقصد مقرر في القرآن الكريم ورد في آيات كثيرة منها قوله تعالى ﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ ۚ مَا عُنِدِي مَلَكَةٌ جَاهِلُونَ ۚ بِهِ ۚ إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يُقْضَىٰ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِلِينَ ﴾ (الأنعام ٥٧). قال ابن عاشور: ”ليأسوا من محاولة إرجاع الرسول عليه الصلاة والسلام عن دعوته إلى الإسلام وتشكيكه في وحيه بقولهم: ساحر مجنون شاعر أساطير الأولين“^٣.

١ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٥٧.

٢ - الطبري، جامع البيان، ج ٢٣، ص ٦٢.

٣ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٦، ص ١٣٠.

ومن هذه الآيات المثبتة للنبي صلى الله عليه وسلم ما جاء لنفي أي شبهة عما كان يراه النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي. حيث طمع المشركون في أن يدخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم الشك فيما يراه. وأنه إنما يرى جنأ ظنه ملكاً. وأن هذا الجن قد ملك عليه أمره.

ومن هذه الآيات:

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ (القلم ٢)

هذه الآية من سورة القلم من أوائل ما نزل من القرآن تضمنت توجيهاً إلهياً إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأن يكون متيقناً من أنه نبي مرسل. فلا تأتيه أي ظن بشأن نبوته. ورأى دروزة أنها نزلت لتطمين النبي عليه السلام وتثبيته. ونفي ما ظنه وخشي منه، وهو أن يكون ما رآه وسمعه حين أوحى إليه أول مرة مسأماً من الجن^١.

أما الاحتمال الآخر فهو أن يكون القول رداً على ما يشيعه المشركون من اتهامه صلى الله عليه وسلم بالجنون. وتشكيكه بطبيعة ما يأتيه من الوحي. وعلى كلا الاحتمالين يستقيم تفسير الجنون بمعنى تسلط الشيطان وإلقاء القرآن على لسان النبي صلى الله عليه وسلم. فكان المشركون يطمعون في تشكيكه. وأقرب ما يجدونه هو أن يقولوا: قد سلمنا أنك ترى شيئاً يا محمد، لكن ذلك إنما هو جن يغلبك على عقلك. فقبل للنبي صلى الله عليه وسلم تثبيته له: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ بسبب نعمة الله: لا تكون معرضاً لتخبط الجن بك. ثم قال: ﴿يَأَيُّكُمْ الْمَفْتُونُ﴾ (القلم ٦). قال ابن عباس ومجاهد والضحاك وغيرهم: "المفتون المجنون"^٢. قال ابن عاشور: "المفتون: اسم مفعول وهو الذي أصابته فتنة فيجوز أن يراد بها الجنون فإن الجنون يعد في كلام العرب من قبيل الفتنة. يقولون للمجنون لفتنته الجن"^٣.

١. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٥٤.

٢. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، (ط ١)، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م، ج ١، ص ٤٣.

٣. انظر البغوي، معالم التنزيل، ج ٤، ص ٧٧.

٤. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٦٢.

وقد رجح القرطبي معنى تسلط الجن فقال: "وكانوا يقولون: إن به شيطاناً وعنوا بالمجنون هذا، فقال الله تعالى: فسيعلمون غدا بأيهم المجنون أي الشيطان الذي يحصل من مسه الجنون واختلاط العقل".^١ وكذا الرازي قال: "لما قالوا: إنه مجنون فقد قالوا: إن به شيطاناً".^٢

وهو يتضمن أن قريباً تقر بأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتي بالقرآن من عنده، لكنهم يريدون تشكيكه فيما يرى، ليقولوا: إنما هو شيطان غلب عليه.

الآية الثانية

قوله سبحانه ﴿وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ (القلم ٥١) سياق الآية في قول المشركين عن النبي صلى الله عليه وسلم: إنه مجنون في وقت عين هو بعد سماعهم القرآن، قال الألويسي: "أي لما سمعوا الذكر كادوا يزلقونك".^٣ فتعليق الكافرين إنما هو على القرآن، قال الشوكاني: ﴿لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ﴾ أي وقت سماعهم للقرآن؛^٤ فنظرهم وقولهم: "إنه لمجنون بسبب القرآن الذي جاء به".^٥ قال أبو السعود: "مدار حكمهم الباطل ما سمعوه منه عليه الصلاة والسلام".^٦ ولما كان مضمون القرآن عالياً في اللغة والمعنى - لم يكن للجنون مدخل من حيث لغته ومعناه، فإن الجنون العقلي إنما يتجه لمن يتكلم بما تستهجنه العقول السليمة، وهذا غير متحقق في الكلام الإلهي العالی - فبقي أن قولهم إنه لمجنون منصب على تفسير مصدر هذا الكلام العالی المعجز بأنه يلقى جن قد غلب على محمد عليه السلام، فهو فرار من الإقرار بالنبوة إلى نسبة هذا الكلام المتفوق إلى الجن. وعدم التنبه إلى أن كلامهم تعليق على ما سمعوه من القرآن - جعل بعض المفسرين يرى أن الجملة تتحدث عن النبي

١. القرطبي، الجامع، ج ١٨، ص ١٥٠، وانظر النيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٣٣٥.

٢. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧٣.

٣. الألويسي، روح المعاني، ج ٢٩، ص ٣٩.

٤. محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٣٨٧.

٥. جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، وجمال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، تفسير القرآن الشهير

بالجلالين، القاهرة، دار الحديث، (ط ١)، ص ٧٦١.

٦. محمد بن محمد أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم، ج ٩، ص ٢٠.

صلى الله عليه وسلم. وأنه عليه السلام ذكر للعالمين! وإلى ما ذهب الباحث ذهب بعض المفسرين قال ابن التمجيد: "معنى تجنيهم إياه عليه السلام لأجل القرآن أنهم قالوا: إن هذا القرآن ليس بذكر من رب العالمين، بل هو من قبل الجن والكهانة"^١. وقال: "فقولهم ﴿إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ (القلم ٥١) مرادهم به أن القرآن الذي أتى به رسول الله قول الجن، ومن قبيل الكهانة، لأنه عليه الصلاة والسلام مسلوب العقل، لأنه عندهم أعقل الناس، وكمال عقله مسلّم فيما بينهم. فكيف يريدون بقولهم: إنه لمجنون أنه عليه الصلاة والسلام فاقد العقل"^٢؟! وقال دروزة في تفسير الآية: "إن الكفار لم يعنوا بنعت النبي صلى الله عليه وسلم بالجنون أنه مختل العقل، فقد كانوا من النباهة في درجة لا يعقل معها ذلك، وهم يسمعون ما يتلوه عليهم من الفصول القرآنية الرائعة في بلاغتها وقوتها وحكمها وأمثالها وانسجامها، فالذي يتسقى مع هذا أن نعتهم كان على سبيل الاستنكار لكل جيد مثير في العقائد والآراء، ومن الممكن أن يكونوا قد أرادوا بذلك نسبة اتصال الجن بالنبي عليه السلام، وتلقيه عنهم"^٣.

وفي الآية السابقة نهي للنبي صلى الله عليه وسلم عن أن يكون مثل يونس عليه السلام في السماع لقومه والتبرم بإعراضهم وأن يؤثر ذلك فيه قال الزمخشري: "المعنى: لا يوجد منك ما وجد منه من الضجر والمغاضبة"^٤. فطلب الله إليه أن لا يتأثر بنظراتهم وأقوالهم، فذكر القرآن أنهم سوف ينظرون إلى النبي صلى الله عليه وسلم نظرة يزلقونه بها، ولا يشترط أن يكون الإزلاق بالسقوط الجسدي كما ذهب المفسرون^٥. بل يكون كالإدحاض يستعمل في المعنويات، قال القرطبي في قوله تعالى: ﴿وَيُحَدِّثُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَطْلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْقَوْلَ﴾ (الكهف ٥٦): "كانوا يجادلون في الرسول صلى الله عليه وسلم فيقولون: ساحر ومجنون وشاعر وكاهن... ومعنى

١. عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل، ج ٤، ص ٢٧٣.

٢. ابن التمجيد الرومي، حاشية ابن التمجيد، ج ١٩، ص ٢٥٣.

٣. المرجع السابق.

٤. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج ٨، ص ٦٩، بتصرف.

٥. محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ١٤٨.

٦. لم يجد الباحث من ذهب إلى الإزلاق المعنوي. وأما المادي فلم يعدد مصادرها من التفسير لكثرتها.

﴿يُدْحِضُوا﴾ يزيلوا ويبتلعوا^١، وقال ابن عاشور: "جعل الإزلاق بأبصارهم على وجه الاستعارة المكنية شبهت الأبصار بالسهام ورمز إلى المشبه به بما هو من رواده وهو فعل (يزلقونك) . وهذا مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَسْتَرْكَلَهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾^٢ (آل عمران ١٥٥). فمعنى استزلهم مجازي على سبيل الاستعارة، فلا يبعد في ضمن السياق أن يكون الإزلاق مجازياً. فيكون معنى يزلقونك: يميلونك عن موقفك الثابت بنظرهم مع القول بأنك مجنونٌ به مس، فيكون فعل الكافرين مكوناً من نظر العيون بطريقة معينة، ثم النطق باتهام النبي صلى الله عليه وسلم بالمس أملاً في أن يؤثر ذلك في نفسه عليه السلام، فيضعف، فنهى عن أن يتأثر بذلك، ثم أكد له أنه ليس بمجنون، وأن الكلام الذي يأتيه ذكر من الله تعالى لا مدخل للشياطين فيه كما يدعون، ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾^٣ (القلم ٥٢). قال أبو حيان في الآية: ﴿﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾﴾ (القلم ٥٢) فكيف ينسبون إلى الجن ما جاء به^٤.

وهذا التفسير يرد عجز السورة على صدرها؛ لأن السورة بدأت بنفي الجنون وتثبيت النبي صلى الله عليه وسلم، وجاءت آخر السورة لتنتهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التأثير بهذه الاتهامات مذكرة بقصة صاحب الحوت الذي تأثر بإعراض خصومه على نبينا صلى الله عليه وسلم، وداعية إياه إلى اليقين بما جاءه من الوحي.

الآية الثالثة:

قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ مَا أَنْتَ بِعَمَتٍ رَبِّكَ بَكَاهِنٍ وَلَا يَجْتُنُونَ﴾ (الطور ٢٩)

سياق الآيات في تثبيت النبي صلى الله عليه وسلم في مواجهة تهم قريش له بأنه يأتي بالقرآن بطريق الكهانة، أو بطريق تخبط الجن، أو أن القرآن قول شاعر ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّبَّئِنَا بِهِ رَبِّ السَّمَوَاتِ﴾ (الطور ٣٠)، أو أنه اختلقه من عنده، ﴿قُلْ تَرِصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ

١. القرطبي، الجامع، ج ١١، ص ٦.

٢. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ١٠٠.

٣. محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٤هـ / ١٣٤٤م)، البحر المحيط، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٨، ص ٢١٢.

٤. انظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٠، ص ٨٩، وأحمد نوفل، التفسير المنهجي، ج ١٠، ص ١٣٣.

مِنَ الْمُتَرَيِّصِينَ ﴿٣١﴾ (الطور ٣١). فالسياق كله في البحث في مصدر القرآن! وأما مجيء الآيات بصيغة الخطاب مع أن المقصود إبطال تهم المشركين فيما يتعلق بمصدر القرآن - فذلك لغرض التثبيت.

وتأتي تهمة الكهانة والجنون المتعلقة بكون مصدر القرآن هو الجن، مع الفرق الذي ذكر سابقاً من كون الجنون تظهر فيه حالة المغلوبة، وفقدان الاختيار، ورجح الطبري هذا المعنى فقال في الآية: "يقول: فلست بنعمة الله عليك بكاهن تتكهن، ولا مجنون له رثي يخبر عنه قومه ما أخبره، ولكنك رسول الله^٣، وقال ابن كثير: "أي لست بحمد الله بكاهن كما تقوله الجهلة من كفار قريش، والكاهن الذي يأتيه الرثي من الجان بالكلمة يتلقاها من خبر السماء ﴿وَلَا مَجْنُونٍ﴾ وهو الذي يتخبطه الشيطان من المس^٢، وقال أبو حيان: "نفى عنه ما كان الكفار ينسبونه إليه من الكهانة والجنون إذ كانا طريقين إلى الإخبار بالمغيبات، وكان للجن بهما ملابسة للإنس"^٤. قال البقاعي في الآية: "ولما كان للكاهن والمجنون اتصال بالجن أتبع ذلك قوله: ﴿وَلَا مَجْنُونٍ﴾"^٥.

القسم الثاني

آيات موجهة إلى المشركين ردأ عليهم في دعواهم بالجنون.

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْفَكُوا مَا يَصَاحِبُهُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ (أعراف ١٨٤)

في هذه الآية يحيل الله المشركين إلى عقولهم للتفكر في حال النبي صلى الله عليه وسلم وأنه صاحبهم، ولم يعهدوا عليه اتصالاً بالجن في صورة كهانة أو مس، قال السمين الحلبي في الآية: "الجنة: مصدر يراد به الهيئة، وقيل: المراد الجن كقوله: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ ولا بد حينئذٍ من حذف مضاف، أي تخبط جنة، والمعنى ليس

١. راجع الجدول في المبحث السابق.

٢. الطبري، جامع البيان، ج ٢٧، ص ٣١، وانظر القاسمي، محاسن التأويل، ج ٦، ص ٣٥٤.

٣. إسماعيل بن كثير، دمشق (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الخبير.

٤١٠هـ / ١٩٩٠م، (ط١)، ج ٤، ص ٢٤.

٤. أبو حيان البحر المحيط، ج ٨، ص ١٤٨.

٥. البقاعي، نظم الدرر، ج ٧، ص ٣٠٢.

بصاحبهم جنون أو مس جن^١. وقال الألوسي في معنى جنة: "والتعرض لنفي الجنون عنه عليه الصلاة والسلام مع وضوح استحالة ثبوته له لما أن المتكلم بما هو خارق لا يصدر إلا عن به مس من الجنة كيفما اتفق من غير أن يكون له أصل، أو عمن له تأييد إلهي يخبر به عن الغيوب، وإذ ليس به عليه الصلاة والسلام شيء من الأول تعين الثاني^٢. ففسر الألوسي تهمة الجنون بربطها بالكلام المعجز الخارق، وبأنهم يرون أنه لا يصدر إلا عن تسلطت عليه الجن. وقال ابن عاشور في الآية: "والجنة بكسر الجيم اسم للجنون وهو الخبال الذي يعتري الإنسان من اثر مس الجن إياه في عرف الناس، ولذلك علقت الجنة بفعل الكون المقدر بحرف الباء الدال على الملابس^٣". وعاد الطباطبائي إلى احتمال هذا المعنى في تفسير هذه الآية قال: "من الجائز أن يكون المراد به الفرد من الجن بناء على ما يزعمونه أن المجنون يحل فيه بعض الجنة، فيتكلم من فيه وبلسانه^٤".

فاستدل ابن عاشور بالباء المفيدة للملابسة لتدل على قصدهم معنى تسلط الجن على النبي صلى الله عليه وسلم^٥.

الآية الثانية

قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم بِالْحَقِّ كَاذِبُونَ﴾ (المؤمنون ٧٠) الكلام في السياق عن القرآن ومصدره، وقول الكافرين إنه من الجن. بدليل الإضراب في الآية، حيث أضرب عن قولهم: ﴿بِهِ جِنَّةٌ﴾ إلى قوله: ﴿جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾، و"الحق" هنا هو القرآن على قول بعض المفسرين^٦. فصار المعنى ليس القرآن بكلام جن بل هو الحق

١. شهاب الدين بن يوسف السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: علي معوض وزملائه، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٣٧٧. بتصرف يسير.
٢. الألوسي، روح المعاني، ج ٩، ص ١٢٨.
٣. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٨، ص ٣٦٩.
٤. الطباطبائي، الميزان، ج ٩، ص ٢٤٨. وكان قد نفى هذا الاحتمال كلياً في تفسيره لسورة القلم آية ٥٢. انظر المبحث الأول.
٥. لم يطرد ابن عاشور هذه القاعدة في كل الآيات المتضمنة لباء الملابس.
٦. القرطبي، الجامع، ج ١٢، ص ٩٢. وعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥٩٧هـ)، زاد المسير في علم التفسير، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ، (ط ٣)، ج ٥، ص ٤٨٤. الألوسي، روح المعاني، ج ١٨، ص ٥١.

من الله تعالى. قال دروزة: "يُتهمونه بالجنون أو بالاتصال بالجن"^١. وقال: "فليس النبي مجنوناً ولا متصلاً بالجن، وإنما جاءهم بالحق من الله"^٢. وقال ابن عاشور في تفسيرها: "الجنة يطلق على الجن وهو المخلوقات المستترة عن أبصارنا كما في قوله: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّكَاسِ﴾ (الناس ٦). ويطلق الجنة على الداء اللاحق من إصابة الجن. وصاحبه مجنون. وهو المراد هنا بدليل باء الملابس"^٣.

الآية الثالثة

قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ﴾ (سبأ ٨)

السياق البعيد للآية يتحدث عن تكذيب المشركين بمصدر القرآن وأن المؤمنين يصدقون بمصدره ﴿وَرَأَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (سبأ ٦).

وفي هذه الآية يستدل المشركون بإخبار القرآن بالبعث على أن النبي صلى الله عليه وسلم يتعمد الكذب. ولما لم يعهد الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم صار القوم في حيرة، فوضعوا الاحتمال الآخر وهو تسلط الجن عليه، ونطقهم على لسانه بهذه الآيات المتضمنة لما استنكروه من البعث والنشور. فالأمر دار عندهم بين أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم يكذب عن عمد، أو عن غير عمد، وغير العمد إنما هو بسبب تسلط الجن عليه "فالمعنى: أقصد الافتراء أي الكذب أم لم يقصد، بل كذب بلا قصد لما به من الجنة"^٤. وباء الملابس كما قال ابن عاشور دليل على أن المراد بالجنة المس كما في الآيتين السالفتين.

١. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج ٦، ص ٢٠٦.

٢. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج ٦، ص ٢٠٦.

٣. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٨، ص ٧٢.

٤. الألويسي، روح المعاني، ج ٢٢، ص ١١٠-١١١.

الآية الرابعة

﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَجْهِ اللَّهِ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ شَيْءٍ وَقُرْدَىٰ ثُمَّ نُنْفَكِرُوا مَا يَصَاحِبِكُمْ مِنْ حِجَابٍ﴾ (سبأ ٤١)

سياق الآية في القرآن وحيرة المشركين في تفسير عظمتهم، فمرة يقولون: إفكر مفترى، وأخرى يقولون: سحر مبين. فرد الله عليهم بأن وعظهم بأن يتفكروا في أمر القرآن ومصدره، وهل يجوز في العقل والفكر أن ينسب إلى الجن فيكون قد ألقى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم، والباء للملابسة دالة على إرادة الجن كما قال ابن عاشور في نظائر هذا التركيب من الآيات السالفة.

الآية الخامسة

﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا إِلَهَ الْبَشَرِ مِثْلَىٰ شَيْءٍ﴾ (الصفوات ٣٦)

من المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم قد اتهم بكونه شاعرا، وبكون القرآن قول شاعر، وقد نفى الله تعالى عنه هذه التهمة بقوله: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾ (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (يس ٦٩) وقوله جل وعلا: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾ (الحاقة ٤١)، فلم اقترنت تهمة الشعر هنا بالجنون؟ الملحوظ هنا أن المشركين قد وصفوه بأنه شاعر مجنون، أي هو شاعر وفي الوقت نفسه مجنون، وهذا ما يفيد ترك العطف بين الصفتين.

وقد حل بعض العلماء هذا الإشكال بأن سبب ذلك هو تناقض المشركين، قال البيضاوي: "والشاعر يكون ذا كلام موزون متسق مخيل، ولا يتأتى ذلك من المجنون".^١ أما ابن عاشور فقد حل الإشكال بأنهما تهمتان منفصلتان، قال: "قولهم: {شاعر مجنون} قول موزع، أي يقول بعضهم: هو شاعر وبعضهم: هو مجنون أو يقولون مرة: شاعر ومرة: مجنون كما في الآية الأخرى ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجُنُونٌ﴾ (الذاريات ٥٢)، والأصل أن ترك الفصل بين الكلمتين يدل على أن الشاعر هو

١. البقاعي، نظم الدرر، ج ٦، ص ٣٠٨.

٢. البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٤٣٦.

٣. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٨، ص ٣٦٩.

نفسه المجنون كما تفيد بذلك اللغة. وآية الذاريات التي جاء بها ابن عاشور لقياس الآية
فُصِّلَ بين الساحر والمجنون بـ "أو" المفيدة للتوزيع، فلا تصلح للقياس عليها.

وبتفسير مجنون بأنه الذي يأتيه الرئي من الجن فيغلبه على عقله يزول الإشكال
حيث كان العرب يعتقدون، أن من الشعراء من يأتيه بالشعر شيطانه.

ومنه قول الشاعر: " ولقد نطقت قوافيا إنسية ولقد نطقت قوافي التجنين
أراد بالإنسيَّة التي تقولها الإنسُ وأراد بالتَّجْنين ما تقوله الجنُّ".^١

فكانت قريش ترى أن مصدر هذا الكلام العالي الذي لا يستطيعون معارضته هو
شعر الجن، لذا قال الوليد بن المغيرة لقريش حين طلبت منه أن يقول في القرآن قولا
يصد الناس عنه: "فماذا أقول فيه فوالله ما منكم رجل أعلم بالأشعار مني ولا أعلم
برجزه ولا بقصيده ، ولا بأشعار الجن"^٢، فبين أنه عرض القرآن على شعر الإنس والجن
فلم يلتئم عليه.

وهكذا اتهم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر له رئي من الجن يعلمه هذا الكلام
العالي الذي يعجزون عن الإتيان بمثله هم الجن، وأنه من أشعار الجن لذا قالوا شاعر
مجنون، أي مصدر شعره الجن الذي يأتيه فيتكلم على لسانه. قال ابن عاشور: "كانوا
يزعمون أن للشاعر شيطاناً يملئ عليه الشعر. وربما سموه الرئي"^٣. وقال دروزة: "لأن
العرب كانوا يعتقدون أن شياطين الجن يوحون إلى الشعراء والكهان والسحرة ...
والراجح أنهم نعتوه بالشاعر والكاهن والساحر بناء على هذا الاعتقاد"^٤. وقال

١. ابن منظور، لسان العرب، مادة جنن. والزيدي، تاج العروس، مادة جنن، والبيت لبدر بن عامر وهو شاعر إسلامي
عاش في زمن عمر بن الخطاب ، ومطلعها بخلت فطيمة بالذي توليني إلا الكلام وقل ما يجديني
وانظر في شعر الجن أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، القاهرة، دار
المعارف ، ص ٢٩-٤٠ و ص ٢٦٩.

٢. الطبري، جامع البيان، ج ١٢، ص ٢٠٨، قوله: ثم عبس وبسر وعبد الرزاق بن همام الصنعاني ، تفسير
القرآن، ج ٢، ص ٢٨٢ ، والحاكم، المستدرک، ج ٢، ص ٥٥٠ و صححه، والبيهقي شعب الإيمان، ج ١، ص ١٥٦.
وصححه الألباني، صحيح السيرة، ج ١، ص ١٥٨.

٣. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٩، ص ٢١٠.

٤. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج ١، ص ١٣٠.

مغنية: "كانوا يزعمون بأن لكل شاعر جنياً يعلمه الشعر، ويومئ إلى هذا قوله تعالى
حكاية عنهم: ﴿وَيَقُولُونَ آيَاتُنَا لَكُرْهُاءُ الْهَيْتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾^١. (الصفات ٣٦)
وبهذا يُحل إشكال ترك العطف في الآية السالفة.

الآية السادسة

﴿يُمْ تَوْلَوْا عَنْهُ وَقَالُوا مَعَهُ مَجْنُونٌ﴾ (الدخان ١٤)

في هذه الآية يتهم المشركون النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يعلمه غيره، وأنه مجنون، وهي كالأية السابقة لم يفصل بين التهمتين بحرف العطف الدال على التوزيع. فيكون المعنى إن محمداً صلى الله عليه وسلم مجنون وهو يتعلم من غيره. وهو إشكال إذ إن معنى الجنون يتناقض مع التعليم. وقد سجل العلماء هذا الإشكال قال ابن عاشور: "والمعلم الذي يعلمه غيره، ولا يصح أن يكون قولاً واحداً في وقت واحد لأن المجنون لا يكون معلماً، ولا يتأثر بالتعليم"^٢.

وقد لجأ العلماء لحل الإشكال الناشئ من تفسير الجنون بأنه ذهاب العقل، والذي لا يجتمع مع التعليم. فذهب بعضهم إلى أن المعنى: "يعلمه القرآن بشر، وقالوا: إنه مجنون"^٣. وحلها البيضاوي بتوزيع القائلين، قال: "أي قال بعضهم: يعلمه غلام أعجمي لبعض ثقيف وقال آخرون: إنه مجنون"^٤.

أما أبو السعود فرأى توزيع القائلين أو التوزيع الزماني ولم يرجح بينها، قال: "أي قالوا تارة: يعلمه غلام أعجمي لبعض ثقيف وأخرى مجنون. أو يقول بعضهم كذا وآخرون كذا"^٥.

ويلحظ على هؤلاء المفسرين أنهم استدعوا الآية التي تتضمن تهمة ﴿إِنَّمَا يَعْلَمُهُ﴾ بِشَرِّ ﴿النحل ١٠٢﴾، مع أنه ليس هناك ما يقتضي أن يكون المعلم بشراً دائماً، بل

١. محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٨١، ج ٣، ص ٢٨٧.

٢. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٥، ص ٣١٩-٣٢٠، بتصرف. وانظر البقاعي، نظم الدرر، ج ٧، ص ٦٨.

٣. الشوكاني، فتح القدير، ج ٤، ص ٨١٢.

٤. البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٣٨١.

٥. الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٥٠٢. وانظر النسفي، مدارك التنزيل، ج ٤، ص ١٢٤. وأبو السعود، إرشاد

العقل السليم، ج ٨، ص ٦١.

يمكن أن يكون شيطاناً كما رأى هذا الاحتمال القرطبي حيث قال: ﴿وَقَالُوا مَعًا مَجْنُونٌ﴾ أي علمه بشر، أو علمه الكهنة والشياطين^١. وإدراكاً من الألووسي لبقاء الإشكال لم ير التوزيع لعدم العاطف فذهب إلى أنه: "لم يقل (ومجنون) بالعطف لأن المقصود تعديد قبائحهم"^٢. وهذا لا يحل الإشكال فإن العرب تعدد وتعطف، وليس من عادتها إذا عدت أن تترك العطف، والآيات العديدة في القرآن التي تعدد قبائح الكافرين تورد العطف.

وكل من فسر الآية بالجنون العقلي استبعد التعليم من قبل الجن، مع أن المشركين سجلوا هذه التهمة، حين اتهموا النبي صلى الله عليه وسلم بالكهانة كم مر سابقاً في البحث، ورد عليهم القرآن بقوله: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (ذُرِّيَّةُ مَا تُحَدِّثُونَ) النجم ٥-٦، فبين أن التعليم حاصل لكن ليس من قبل شيطان، بل من قبل ملك. وقد عبر الله تعالى بصيغة التعليم حين نفى تهمة الشعر عن نبيه عليه السلام، فقال الله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (يس ٦٩)، فيكون القرآن الكريم قد رد على تهمة التعليم من جانبيها، الأول: مصدر التعليم للنبي صلى الله عليه وسلم، وبين أنه جبريل عليه السلام، وليس شيطاناً، والثاني: مضمون التعليم، وأنه ليس شعراً بل وحي يوحى.

وعلى كلٍ فإن تأويل العلماء السالف يبقى عليه الاعتراض الذي سجله ابن عاشور. لكن على التفسير الذي ارتضاه الباحث فإن التعليم المقصود هو تعليم الجن، والعرب تعبر بالتعليم عن اتصال الجن بالإنس قال الشاعر يصف امرأة:

جَنِيَّةٌ أَوْ لَهَا جِنٌّ يَعْلَمُهَا ... رَمَى الْقُلُوبَ بِقَوْسٍ^٣ مَا لَهَا وَتَرًا

١. القرطبي، الجامع، ج ١٦، ص ٨٩.

٢. الألووسي، روح المعاني، ج ٢٥، ص ١١٩.

٣. في بعض الروايات بسهم، وهو في الرواية أجود كما قال المحقق، واستحسن الباحث رواية القوس لمعنيين الأول معنى بلاغي؛ لأنها أنسب بالتشبيه فالقوس هو الذي تشبه به العين لا السهم. والثاني معنوي؛ لأن السهم ليس له وتر بل الوتر للقوس.

٤. البيت لأبي دهب الجمحي وهو شاعر إسلامي عاش في خلافة علي بن أبي طالب. يقول: فهل هي جنية أو أحد من الجن يعلمها كيف يكون رمي القلوب بالقوس الذي لا وتر له وعنى بالقوس العين. انظر

فيكون معنى {معلم مجنون} أي يعلمه جنّي قد غلبه على عقله. وقد رجح هذا المعنى الراغب الأصفهاني فقال في الآية: "وقوله تعالى: {معلم مجنون} أي: ضامّه من يعلمه من الجن، وكذلك قوله تعالى: {أنا لئاركو آهتنا لشاعر مجنون}³. وضامّه أي انضم إليه الجنّي الذي يعلمه⁴. وقال الخطيب الشربيني في الآية: "{مجنون} أي يلقي إليه الجن هذه الكلمات حال ما يعرض عليه من الغشي"⁵. وكذلك البروسوي حيث قال: "{معلم مجنون} يعني يأتيه رئي من الجن فيعلمه"⁶. ولا مدخل للمرض العقلي في كل ما تقدم من الكلام.

القسم الثالث

آيات تشكك في أن الناقل للآيات ملك وتنسبها إلى الشيطان

تبين مما سبق أن قريشاً كانت تتهم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يأتيه شيطان بالقرآن في صورتين، الكهانة وفيها يستدعي الجن باختياره، أو أن الرئي من الجن قد غلب عليه، فهو يتكلم على لسانه بالقرآن.

جاءت الآيات التي تسجل اتهامهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنون مبينة أن ليس للشياطين تعلّق بهذا القرآن من قريب ولا من بعيد، وهو يؤكد أن تهمة الجنون تتعلق بغلبة الجن على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو المراد، وهما آيتان.

الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (التكوير ٢٢)

بالنظر إلى سياق الآيات نجد البيان القرآني فيها يبدأ من تقرير أن القرآن إنما هو ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (التكوير ١٩)، وتصف هذا الرسول بصفات: ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ (٢٠)

١. أحمد بن محمد المرزوقي (ت ٤٢١هـ)، شرح الاختيار المنسوب لأبي تمام المعروف بكتاب الحماسة،

القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، (ط١). ج٣، ص١٣٥١.

٢. الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة جنن.

٣. في لسان العرب "ضام الشيء الشيء انضم معه، وضمت الشيء إلى الشيء فانضم إليه وضامه". ابن منظور، لسان العرب، مادة ضم.

٤. الخطيب الشربيني، السراج المنير، ج٦، ص٤٥٦.

٥. محمد علي الصابوني، تنوير الأذهان من تفسير روح البيان، دمشق، دار القلم، (ط١)، ١٤٠٨/١٤٠٨م، ج٤، ص٣٨٨.

﴿مُطَاعٌ تَمَّ أَمِينٌ﴾ (التكوير ٢٠-٢١)، والمقصود به جبريل عليه السلام، ومن المعلوم أن نظيرة هذه الآية وهي قوله تعالى في سورة الحاقة: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (الحاقة ٤٠) فسرت بأنه محمد صلى الله عليه وسلم. وذلك بالنظر إلى أن المدعى هناك كون النبي صلى الله عليه وسلم شاعر وكاهن. فقيل، ليس القرآن بقول شاعر ولا بسجع كاهن لكنه قول رسول بشري جاء به رسول ملكي من قبل مرسل هورب العالمين، حيث كلمة رسول تدل بأصل معناها على أن الكلام المنقول ليس منه بل من مرسله. قال البقاعي: "ولو كان قول الرسول مستقلاً به لما كان لوصفه بالرسالة مدخل^٣. فنفي كونه شعراً وكهانة يقتضي إثبات كونه من عند الله وأن حال محمد عليه السلام مع القرآن هي حال الرسول مع الرسالة ليس له منها إلا التبليغ .

وقوله تعالى في سورة التكوير: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (التكوير ١٩) جاء في مقابل قولهم: مجنون أي له شيطان غلب عليه، وأن محمداً قد تخيل خيالات فظنها ملكاً، وإنما هو شيطان، فجاءت الآيات تبين ذلك. وهو ظاهر من سياق الآيات قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٌ تَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ (التكوير ١٩-٢٢).

ولنفي أي احتمال أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد رأى شيطاناً فظنه ملكاً بينت الآيات أن المرئي كان جبريل حقاً. قال ابن عاشور: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ (التكوير ٢٣) عطف على جملة ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (التكوير ٢٢) والمناسبة بين الجملتين إن المشركين كانوا إذا بلغهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم يخبر أنه نزل عليه جبريل بالوحي من وقت غار حراء فما بعده استهزؤوا وقالوا: إن ذلك الذي يتراءى له هو جنِّي فكذبهم الله بنفي الجنون عنه، ثم بتحقيق أنه إنما رأى جبريل القوي الأمين^٣.

١. البقاعي، نظم الدرر، ج ٤، ص ٣٤٢.

٢. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٣٩. وانظر الخطيب الشربيني، السراج المنير، ج ٨، ص ٤٨.

السياق السابق جاء فيه قول الله تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾ (التكوير ٢٢) فارتباطه بما قبله وما بعده واضح جلي، فهو نفي تسلط الجن عليه صلى الله عليه وسلم. لذا جاء تأكيد رؤيته لجبريل عليه السلام، فليس في السياق أدنى مدخل للمرض العقلي. ويؤيد ذلك وصف الأفق الذي رأى النبي صلى الله عليه وسلم به جبريل بأنه مبين لا يمكن أن تختلط على النبي صلى الله عليه وسلم فيه الصور. قال ابن عاشور: ﴿المبين: وصف الأفق أي للأفق الواضح البين، والمقصود من هذا الوصف نعت الأفق الذي تراءى منه جبريل للنبي عليهما الصلاة والسلام بأنه أفق واضح بين لا تشبته فيه المرثيات ولا يتخيل فيه الخيال وجعلت تلك الصفة علامة على ان المرثي ملك وليس بخيال ... ولهذا تكرر ذكر ظهور الملك بالأفق في سورة النجم في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (ذو مرقه فاستوى) ﴿وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى﴾ (النجم ٥-٧)

وذكر كونه من قول جبريل ﴿رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾ (التكوير ١٩) مؤكداً بالمؤكدات المختلفة من "إن" ولام التوكيد الداخلة على خبرها- جاء في مقابل قولهم إن القرآن قول شيطان رجيم، لذا عاد فنفي ذلك بقوله: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (التكوير ٢٥). وبين هذا وذاك جاء نفي الجنون عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم أكد كونه من عند الله بقوله عز شأنه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (التكوير ٢٧). قال ابن عاشور: "وهذه الجملة تنزل منزلة المؤكدة لجملة ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (التكوير ٢٥).

ونفي كونه قول شيطان يؤكد نفي الجنون أي اتصال النبي صلى الله عليه وسلم بالجن، بأن ينفي أن يكون القرآن قول شيطان ألقاه على لسان النبي صلى الله عليه وسلم قال الرازي: "كان أهل مكة يقولون: إن هذا القرآن يجيء به شيطان فيلقيه على لسانه فنفي الله ذلك". قال أبو حيان في الآية: "أي الذي يترأى له إنما هو ملك، لا مثل الذي يترأى للكهان".^٤

١. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٤٠-١٤١.

٢. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٤٦.

٣. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٦٨. وانظر الخطيب الشربيني، السراج المنير، ج ٨، ص ٢٧٤.

٤. أبو حيان، البحر المحيط، ج ٨، ص ٤٢٦.

وقد ربط بعض المفسرين بين نفي الجنون، ونفي كون القرآن قول شيطان. قال دروزة: "ونفي الجنون عن النبي عليه السلام وصلة الشيطان بما يبلغه دليل على أن المكذبين كانوا يقولون: ما يخبر به هو من تلقينات الشيطان. ويقصدون بذلك الجن".^١ وقال الطباطبائي: "فالمعنى أن القرآن ليس بتسويل من إبليس وجنوده، ولا بإلقاء من أشرار الجن كما يلقون على المجانين".^٢

فرع:

باستحضار معنى الجنون المقتضي لكون الممسوس قد غلبه الشيطان، وصار يتكلم على لسانه - جاء هذا السياق مقابلاً بين نزول جبريل بالقرآن وقولهم إنه قول شيطان رحيم. وهذه المقابلة تحل المشكل الذي قام من نسبة القرآن إلى كونه قول جبريل عليه السلام، وهو مشكل جاء من إهمال السياق والمقابلة المذكورة، واستدل به بعض أهل العقائد على أن ألفاظ القرآن من عند جبريل^٣، ولو استحضروا المقابلة المذكورة لنفي كون ما يأتي النبي صلى الله عليه وسلم شيطاناً، ولتوكيد كون القرآن من عند الله منزلاً بواسطة جبريل - لما كان لنسبة ألفاظ القرآن إلى جبريل أي مدخل.

كما إن المقابلة المذكورة ترد على ما توهمه الزمخشري من أن في السياق مفاضلة بين جبريل عليه السلام، وبين النبي صلى الله عليه وسلم، واستدل بها على تفضيل جبريل عليه السلام، قال الزمخشري: "وناهيك بهذا دليلاً على دلالة مكان جبريل عليه السلام وفضله على الملائكة ومباينة منزلته لمنزلة أفضل الإنس محمد صلى الله عليه وسلم إذا وزنت بين الذكرين حين قرن بينهما وقايست بين قوله ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٌ ﴿٢١﴾ وبين قوله ﴿صَاحِبُكُمْ بِمَجْتَنٍ﴾ (٤). وقد رد

١. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج ١، ص ١٣٠.

٢. محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٢٠، ص ٢١٩.

٣. انظر في شرح هذا الرأي والرد عليه، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، جمع

وترتيب عبد الرحمن بن محمد العاصمي، ١٣٩٨هـ، ج ١٢، ص ٥٠.

٤. الزمخشري الكشاف، ج ٤، ص ٢٢٥.

عليه بعض العلماء^١ وقسا عليه بعض آخر^٢. لكن استحضار المقابلة الماضية يرد على الزمخشري من أساس شبهته.

الآية الثانية:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ نَزَّلَ عَلَيْهِمُ الذِّكْرَ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر: ٦)

سياق الآيات في الحديث عن موقف الكفار من القرآن، وفيه يخاطب الكافرون النبي صلى الله عليه وسلم بالآية السالفة قال النسفي: "يعنون محمدا عليه السلام وكان هذا النداء منهم على وجه الاستهزاء"^٣. وعلى المعنى الذي ارتضاه الباحث من معنى الجنون، يكون الكافرون قد اتهموا النبي صلى الله عليه وسلم بأن ما يدعي أنه نزل عليه من الذكر إنما جاء به شيطان غلبه على عقله - حاشاه صلى الله عليه وسلم - وإلى هذا مال الإمام البقاعي قال: ﴿إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ أي بسبب ادعائك أن الله أنزل عليك الذكر، والذي تراه جني يلقى إليك تخليطاً^٤. ثم زادوا على ذلك بتحديه أن يثبت أن ما يأتيه ملك من الملائكة. قال محمد دروزة: "في سورة الحجر آيات تحكي قولهم إنه مجنون، وتحداه أن يأتي بالملائكة إن كان من الصادقين، وهي ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ نَزَّلَ عَلَيْهِمُ الذِّكْرَ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (٦) ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكِ كَذِبًا لَكُنَّا مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (الحجر: ٦-٧) كأنما تقول: إن اتصالك إنما هو بالجن، وإلا فأتيتنا بالملائكة إن كنت صادقاً في اتصالك بالله^٥.

وممن رجح هذا المعنى كذلك الإمام القرطبي قال: "وكان المشركون يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم إنه مجنون به شيطان، وهو قولهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ نَزَّلَ عَلَيْهِمُ الذِّكْرَ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر: ٦)^٦.

١. البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٥٧٣، وانظر الخطيب الشربيني، السراج المنير، ٨، ص ٢٧٢، والألوسي، روح المعاني، ج ٣٠، ص ٦٠، والصابوني، تنوير الأذهان، ج ٤، ص ٥٠٣.
٢. القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٤٥٥، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٤٠.
٣. النسفي، مدارك التنزيل، ج ٢، ص ٢٣٧.
٤. البقاعي، نظم الدرر، ج ٤، ص ٢٠٦.
٥. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج ١، ص ٦٩.
٦. القرطبي، الجامع، ج ١٨، ص ١٤٨.

وممن رجع هذا المعنى كذلك البروسوي فربط بين مجموعة من الآيات السالفة بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ (القلم ٥١) الظاهر أنه مثل قولهم ﴿يَكَايِبُهَا الَّذِي نَزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ كما قال الوليد بن المغيرة: ﴿معلم مجنون﴾ يعني يأتيه رثي من الجن فيعلمه^٢.

فرع:

مما يمكن ربطه بما سبق من الآيات قوله تعالى ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨) فإنه قد ذكر الجن في معرض التحدي. وقد كانت كلمة المفسرين على أن ذكر الجن إنما جاء لأنهم يشتركون مع الإنس في إنكار كون القرآن من عند الله، قال أبو السعود: "وتخصيص الثقلين بالذكر لأن المنكر لكونه من عند الله تعالى منهما لا من غيرهما لأن غيرهما قادر على المعارضة"^٣، أو تعظيماً لإعجاز القرآن. لا أنهم متحدون به كما ذهب إلى ذلك الزركشي^٤. وذهب ابن عاشور إلى إن ذكر الجن مع الإنس لقصد التعميم كما يقال: (لو اجتمع أهل السماوات والأرض). وأيضا لأن المتحدين بإعجاز القرآن كانوا يزعمون أن الجن يقدرون على الأعمال العظيمة^٥. أما الباقلاني فرأى جواباً أقرب فقال: "وقد يمكن أن يقال: إن هذا الكلام خرج على ما كانت العرب تعتقده من مخاطبة الجن، وما يروون لهم من الشعر، ويحكون عنهم من الكلام"^٦. ويرى الباحث أنه يمكن البناء على ما قال الباقلاني مع ربطه بموضوع البحث، فيكون سر ذكر الجن مع الإنس لأن المشركين قد ادعوا بالفعل نسبتته إلى الجن في صورة الكهانة أو في صورة الجنون. وبذا يكون نفي استطاعة الجن الإتيان بمثله نابع من واقع التهم التي وجهت للقرآن الكريم.

١- لم يجد الباحث من نسب هذا القول إلى الوليد بن المغيرة.

٢ الصابوني، تنوير الأذهان، ج٤، ص٣٨٨.

٣ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٥، ص١٩٣.

٤ محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (بيروت: دار المعرفة، دط، ١٣٩١هـ، ج٢، ص١١١).

٥ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٤، ص١٦٠.

٦ الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٣٩.

القسم الرابع

آيات نسب فيها الجنون إلى الرسل السابقين

يرى الباحث إتماماً للفائدة أن يورد الآيات التي نسبت الجنون إلى الرسل السابقين، وكيف أن معناها يتسق مع المعنى الذي ارتضاه الباحث في هذه الدراسة. وهذه الآيات كالآتي.

١- ما نزل في نوح عليه السلام وهو قوله جل ثناؤه: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾ (القمر ٩)

معناه أصابته الجن بالمس، وغلبته على عقله، قال الخطيب الشربيني: ﴿قَبْلَهُمْ قَوْمٌ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾ أي فهذا الذي يصدر منه من الخوارق أمر من الجن^١. وقال البيضاوي: "وقيل هو من جملة ما قالوه أي هو مجنون، وقد ازدجرته الجن وتخبطته"^٢. قال الشهاب معلقاً: "حمل الزجر فيه على مس الجن له لأنه المناسب لقولهم: مجنون"^٣. وعلق القونوي في حاشيته على البيضاوي: "ولا يخفى أن الجن له استيلاء على المجنون"^٤. وقد تكررت هذه التهمة لنوح عليه السلام ففي سورة المؤمنون أن قومه قالوا: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ يُدْعَىٰ ۖ إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فَاَتَّبِعُوا بِهِ ۚ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ (المؤمنون ٢٥). ويكون معناه: إن به مساً من الجنة، بدلالة الباء المفيدة للملابسة كما قال ابن عاشور في نظائر هذه الآية^٥.

٢- ما نزل في موسى عليه السلام

ورد في اتهام فرعون لموسى عليه السلام بالجنون قول الله عز شأنه: ﴿وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (٣٨) ﴿فَتَوَلَّىٰ بَرَكِيهٖ وَقَالَ سِحْرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ (الذاريات ٣٨-٣٩). سياق الآية في بيان موقف فرعون مما جاءه به موسى عليه السلام، ولما كانت التهمة قد جاءت عقب أن رأى موسى فرعون آيات الله تعالى فقد نسب إلى السحر أو الجنون في سياق تفسير هذه الخوارق. قال أبو السعود: ﴿وقال ساحر﴾ أي هو

١ الخطيب الشربيني، السراج المنير، ج ٨، ص ٤٨.

٢ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٤٦.

٣ الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب، ج ٩، ص ٢٠.

٤ القونوي، حاشية القونوي، ج ١٨، ص ٢١٨.

٥ الآية ٧٠ من السورة نفسها والآية ١٨٦ من سورة الأعراف.

ساحر أو مجنون كأنه نسب ما ظهر على يديه عليه الصلاة والسلام من الخوارق العجيبة إلى الجن، وتردد في أنه حصل باختياره وسَعِيهِ أو بغيرهما^١، ففسر أبو السعود كلمة فرعون (مجنون) بالعلاقة مع الجن في سياق المعجزة التي أُجريت على يد موسى عليه السلام، لا بالمرض العقلي الذي لا مدخل له في تفسير وقوع المعجزة. والفرق بين السحر والجنون هنا أن السحر يكون باجتلاب الساحر لمقدماته، أما الجنون فيغلب الجن على الإنسان. وهذا ما يؤيد من قال بأن "أو" في الآية على بابها في مقابل من قال إنها بمعنى الواو، قال القرطبي: ﴿وقال ساحر أو مجنون﴾ أو بمعنى الواو لأنهم قالوها جميعاً^٢. ورد الألويسي: "فأول للشك، وقيل: للإبهام، وقال أبو عبيدة^٣: هي بمعنى الواو لأن اللعين قال الأمرين قال: ﴿لَسِحْرٌ عَلَيْكُمْ﴾ (الشعراء ٣٤)، وقال: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ (الشعراء ٢٧)، وأنت تعلم أن اللعين يتلون تلون الحبراء فلا ضرورة تدعو إلى جعلها بمعنى الواو^٤، يشير الألويسي إلى إن فرعون إنما أراد مخرجاً من الإقرار بالنبوة ففر إلى هذه التهم. قال الألويسي: "كأن اللعين جعل ما ظهر على يديه عليه السلام من الخوارق العجيبة منسوبة إلى الجن وتردد في أنه حصل باختياره فيكون سحراً أو بغير اختياره فيكون جنوناً"^٥. والكلام واضح في تفسير الجنون بغلبة الجن على موسى عليه السلام.

أما الآية الأخرى التي تضمنت اتهام موسى بالجنون فهي قول الله تعالى على لسان فرعون: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ (الشعراء ٢٧)، ويبدو أن فرعون لم ترُقهُ تهمة الجنون لافتقارها لمعنى القصد الجرمي الذي رام أن يرمي موسى عليه السلام به، فاستقر على تهمة السحر، وهو الذي تفيده الآية ٣٤ من سورة الشعراء والتي تفيد قصد موسى للإفساد حيث قال فرعون: ﴿قَالَ لِلْمَلَآئِكَةِ إِنِّي هَذَا لَسِحْرٌ عَلَيْكُمْ﴾ (٣٤) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَا ذَا قَامُورُونَ﴾ (الشعراء ٣٤-٣٥).

١. ابو السعود، إرشاد العقل السليم، ج. ٨، ص. ١٤٢.

٢. القرطبي، الجامع، ج. ١٧، ص. ٣٤.

٣. انظر أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ)، مجاز القرآن، مصر، مكتبة الخانجي، د. ط. ج. ٣، ص. ٢٢٧.

٤. الألويسي، روح المعاني، ج. ٢٧، ص. ١٥.

٥. المرجع السابق.

٢- ما نزل في كون هذه التهمة من عادة الأقوام مع أنبيائها.

قول الله عز ذكره: ﴿كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَلِيمٌ أَوْ يَحْمُونُ﴾

(الذاريات ٥٢)

تأتي هذه الآية بعد آيات اتهام فرعون لموسى بتهمة الجنون لتبين أن هذه التهمة مما اشتهر في الزمن القديم عند جميع الأقوام، بخاصة وأن معظم تلك الأقوام كان اتصالها بعالم الغيب من خلال الكهنة والسحر عبر الجن فأول ما يسبق إلى أذهانهم في النبوة أنها نوع اتصال بالجن على ما عهدوه من كهنتهم وسحرتهم. والآية يقول الله جل ثناؤه فيها: ﴿كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَلِيمٌ أَوْ يَحْمُونُ﴾ (الذاريات ٥٢). وباستحضار تفسير العلماء لتهمة فرعون لموسى عليه السلام السابقة، فإنه تهمة الجنون، وهي تسلط الجنان على النبي صلى الله عليه وسلم تأتي في سياق تفسير ما يظهر على يد الأنبياء عليهم السلام من الخوارق فهي عندهم تأتي في مقابل السحر من حيث كون المدعي للنبوة يظهرها باختياره فتكون سحراً، أو تغلبه عليها الجن فتظهرها على يديه.

* * *

الحمد لله الذي بفضلته تيسر الأسباب، وبمئنه تتم الصالحات، وبعد، فبعد استكمال عناصر الدراسة يقدم الباحث ما خلص إليه من نتائج:

١- ينبغي ملاحظة الاشتقاق اللغوي للكلمة ودلالة ذلك الاشتقاق على معناها، وفي الدراسة فإن كلمة المجنون اشتقت من سببها وهو مس الجن دون غيره من أسباب الاختلال العقلي والذي خصصت له اللغة ألفاظاً تابعة لسبب ذلك الخلل، وهذا من وجوه الدقة في لغة العرب.

٢- معنى الجنون الذي عرفته العرب زمن تنزيل القرآن هو تسلط الجن بالمس على ابن آدم.

٣- التهمة التي وجهت للنبي صلى الله عليه وسلم هي تسلط الجن عليه بالمس بما يجعلهم يتكلمون على لسانه بالقرآن ويظهر هذا من واقع السيرة.

٤- سياقات الآيات المتضمنة لتهمة الجنون تتجه إلى مصدر القرآن لنفي كونه من عند الله تعالى، وليس إلى شخص النبي صلى الله عليه وسلم، لذا كانت الردود عليه في الآيات الكريمة متسقة مع هذا المقصد.

٥- تؤكد هذه التهمة عجز قريش عن الإتيان بمثل القرآن فلجأت إلى تفسير تفوقه بنسبته إلى الجن، وهي بذلك متضمنة لاعتراف بالمصدر الخارجي للقرآن عن شخص النبي صلى الله عليه وسلم، ومؤكدة لإعجاز القرآن الكريم.

٦- أثر التفسير الشائع لمعنى الجنون في تفسير بعض الآيات، وأنتج بعض الإشكالات اللغوية، والأخذ بالتفسير الراجح في الدراسة يقي من الوقوع في هذه الإشكالات.

٧- تفسير الجنون بالمعنى الراجح يتفق وسياق الآيات التي ورد فيها بما يؤكد أهمية السياق في فهم معاني الألفاظ الواردة مثاله لفظة الجنون الواردة في الدراسة.

٨- نزوع المفسرين المعاصرين إلى المعنى الراجح في الدراسة أكثر من المفسرين القدماء، وكذلك عنايتهم بتعليل التهمة، وعلاقتها بالقرآن وإعجازه.

٩- تردد كثير من المفسرين في تفسير آيات الجنون، ففسروا الجنون في بعض الآيات بالمعنى الراجح وفي آيات أخرى بمعنى الخلل العقلي، فلم يطرد لأحدهم قاعدته في كل الآيات.

١٠- غياب النظرة الشاملة للآيات تجعل المفسر يفسر كل نص بعيداً عن الآخر، بما يوقع في تجزيء المعنى.

١١- العلوم الشرعية تتكامل في الوصول إلى الحقيقة، ومما ظهر في البحث التكامل بين علم السيرة وعلم التفسير.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً دائماً أبداً إلى يوم الدين.

* * *

قائمة المصادر والمراجع:

١. الألوسي، محمود بن عبد الله الألوسي
٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٣. الأزهرى، محمد بن أحمد.
- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي. الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، (١)، ١٣٩٩هـ.
- تهذيب اللغة، تحقيق: علي حسن هلالي. الدار المصرية للتأليف والترجمة. ط. ١.
٤. الألباني، محمد ناصر الدين الألباني
- صحيح السيرة النبوية، عمان. المكتبة الإسلامية، (١ط).
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، بيروت، المكتبة الإسلامية، (٢ط)، ١٩٨٥م.
٥. الإيجي محمد بن عبد الرحمن
- جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، (١ط)، ١٤٢٤/٢٠٠٤م.
٦. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني
- إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف
٧. البخاري، محمد بن إسماعيل
- الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، (٣ط).
٨. اسماعيل حقي البروسوي
- روح البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م
٩. البغوي، الحسن بن مسعود.
- معالم التنزيل، بيروت، دار المعرفة، (١٤٠٦-١٩٨٦)، (١ط).
١٠. البقاعي، إبراهيم بن عمر
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تخريج عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، (١ط).
١١. محمد بن محمد الصديقي البكري
- تفسير البكري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١٠م
١٢. البيضاوي، عبد الله بن عمر القاضي
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية، (١ط)، ١٤٠٨/١٩٨٨.

١٣. البيهقي، أحمد بن حسين

شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ
الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام
الكاتب، بيروت، دار الآفاق الجديدة، (ط١)، ١٤٠١م

١٤. الترمذي، محمد بن عيسى

الجامع الصحيح، المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث
العربي،

١٥. ابن التمجيد، مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي

حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي، ، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٧م.

١٦. بن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم

مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد العاصمي، ١٣٩٨هـ.

النبوات، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٨٦هـ

١٧. ابن الجزري، المبارك بن محمد،

النهاية في غريب الحديث، تحقيق: محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ -
١٩٧٩م.

١٨. الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، وجلال الدين السيوطي

تفسير القرآن الشهير بالجلالين، القاهرة، دار الحديث، (ط١).

١٩. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥٩٧هـ/١٢٩١م).

٢٠. زاد المسير في علم التفسير، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ

٢١. الحاكم، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري،

المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)،
١٩٩١م.

ابن حبان،

- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط٢)،
١٩٩٣/١٤١٤.

٢٢. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (٨٥٢هـ).

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد الجاوي، بيروت، دار الجيل، (ط١)، ١٤١٢هـ.
٢٣. أبو حيان، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ / ١٣٤٤م)،
البحر المحيط، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٤. الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار
ومكتبة الهلال.
٢٥. الثعالبي، أبو منصور إسماعيل الثعالبي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٨م)،
- فقه اللغة وسر العربية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. د. ت.
٢٦. دروزة، محمد عزة
التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، (ط١)، ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م.
٢٧. الرازي، محمد بن أبي بكر
مختار الصحاح، تحقيق: يحيى خالد توفيق، القاهرة، مكتبة الآداب، (ط١)، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٢٨. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر
مفاتيح الغيب، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٢٩. الراغب، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني
معجم مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤ / ١٤٢٥)، (ط١)
٣٠. عبد الرزاق بن رزق الله الرسعني الحنبلي
رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز، مكة المكرمة، مكتبة الأسد، ط١، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
٣١. رضا، محمد رشيد
تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار، بيروت، دار المعرفة، مصورة عن الطبعة الأولى
٣٢. الزركشي، محمد بن عبد الله،
البرهان في علوم القرآن، (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٣٩١هـ.
٣٣. الزمخشري، محمود بن عمر
الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار الفكر، د. ت. (ط١)،
الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد الجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، دار
المعرفة، (ط٢)، (٥٣٨هـ / ١١٤٣م).

٣٤. محمد أبو زهرة

زهرة التفاسير، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٩٥هـ/١٩٧٤م.

٣٥. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري،

الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر.

٣٦. عبد الرحمن بن ناصر السعدي

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت، عالم الكتب، ط ٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م

٣٧. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي

إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٣٨. السمين الحلبي، شهاب الدين بن يوسف،

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: علي معوض وزملائه، بيروت، دار الكتب العلمية،

(ط ١)، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٣٩. ابن سيدة، علي بن اسماعيل

المحكم والمحيط الأعظم، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط ١)، ٢٠٠٠م.

٤٠. الخطيب الشربيني

السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، بيروت، دار إحياء التراث

العربي، (ط ١)، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)

٤١. الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد الخفاجي

عناية القاضي وكفاية الرازي، المعروف بحاشية الشهاب، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧، (ط ١).

٤٢. الشوكاني، محمد بن علي

فتح القدير، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، (ط ١).

٤٣. ناصر مكارم الشيرازي

الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت، دار الأميرة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٤٤. الصابوني، محمد علي الصابوني.

صفوة التفاسير، القاهرة، دار الصابوني.

تنوير الأذهان من تفسير روح البيان، دمشق، دار القلم، (ط ١)، ١٤٠٨/١٩٨٨م

٤٥. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام

التحقيق في معنى اتهام المشركين النبي صلى الله عليه وسلم بنهمة الجنون (دراسة في التفسير الموضوعي)

طرابلس، دار إحياء

- تفسير القرآن. تحقيق : د. مصطفى مسلم. الرياض. مكتبة الرشد، (ط١)، ١٤١٠هـ.
٤٦. الطباطبائي، احمد حسين
- الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
٤٧. الطبراني، سليمان بن أحمد
- مسند الشاميين، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط١)، ١٩٨٤م.
- تفسير الطبراني، الأردن، دار الكتاب الثقافي، ط١، ٢٠٠٨.
٤٨. الفضل بن الحسن الطبرسي
- مجمع البيان في تفسير القرآن، إيران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ط١، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
٤٩. الطبري، محمد بن جرير
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، (ط ٣)
٥٠. محمد سيد طنطاوي
- التفسير الوسيط، القاهرة، دار المعارف، ط١، دت.
٥١. ابن عادل، عمر بن علي الدمشقي الحنبلي،
- اللباب في علوم الكتاب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م
٥٢. ابن عاشور، محمد الطاهر
- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في تفسير الكتاب المجيد، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، (ط١)، ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م.
٥٣. أحمد بن محمد بن عجيبة
- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/ ٢٠٠٥م
٥٤. عبد الحق بن غالب بن عطية
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، فاس: المجلس العلمي، ط١، ١٩٧٥م
٥٥. العكبري، أبو البقاء العكبري،
- التبيان في شرح الديوان، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٨م
٥٦. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد
- عمدة القاري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، (ط١)، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م
٥٧. محمد حسين فضل الله

- من وحي القرآن، بيروت، دار الملاك، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ج ٢٣، ص ٦١.
٥٨. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب
القاموس المحيط، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي،
١٤١٧/١٩٩٧م، (ط ١).
٥٩. القرطبي، محمد بن أحمد
الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، (ط ٢).
٦٠. عايش القرني،
التفسير الميسر، مكتبة العبيكان، ط ١
٦١. القمي، الحسن بن محمد القمي النيسابوري
غرائب القرآن ورغائب الفرقان، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦٢. القونوي، اسماعيل بن محمد الحنفي
حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط ١)، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
٦٣. ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م)،
تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الخير، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، (ط ١).
٦٤. أحمد مصطفى المراغي
تفسير المراغي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م
٦٥. المرزوقي، أحمد بن محمد المرزوقي
شرح الاختيار المنسوب لأبي تمام المعروف بكتاب الحماسة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، (ط ١).
٦٦. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري
الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، (ط ١)
٦٧. محمد بن محمد القمي المشهدي
كنز الدقائق وبحر الغرائب، طهران، وزارة الثقافة، ط ١، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
٦٨. مغنية، محمد جواد
التفسير الكاشف، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٨١م.
٦٩. المناوي، محمد عبد الرؤوف

التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق : د. محمد رضوان الداية، بيروت دار الفكر المعاصر ، دار الفكر
(ط١)، ١٤١٠م.

٧٠. ابن منظور، محمد بن منظور الأفرقي

لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، (ط١).

٧١. النسفي، عبد الله بن أحمد

مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار إحياء الكتب العربية، دت، (دط).

٧٢. النووي، يحيى بن شرف

تحريير ألفاظ التنبيه، تحقيق : عبد الغني الدقر، دمشق، دار القلم، (ط١)، ١٤٠٨هـ.

المنهاج في شرح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (ط٢).

٧٣. ابن الهائم شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري

التبيان في تفسير غريب القرآن، القاهرة، دار الصحابة للتراث، ١٩٩٢م، ط١.

٧٤. وهبة الزحيلي

المنير، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م

٧٥. محمد بن يوسف الوهبي

هميان الزاد إلى دار المعاد، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، دط، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م

٧٦. اليازجي، إبراهيم

نجعة الزائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٧٠، ط٣.

* * *

من صفات الداعية: الهمة العالية

د. رقية بنت نصر الله محمد نياز
جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بالرياض

من صفات الداعية: الهمة العالية

د. رقية بنت نصر الله محمد نياز

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بالرياض

ملخص البحث:

تعد الهمة العالية من الصفات السامية التي ينبغي للداعية أن يتحلى بها وأسمى ما فيها أنها اقترنت بشرف المقصد وهو الدعوة إلى الله تعالى؛ ذلك أن الإسلام دين العزة والكرامة، دين الرفعة والارتفاع، دين الجد والاجتهاد، ولهذا فإن كل الأوامر والنواهي الربانية تدعو وترغب في معالي الأمور، وتحذر من سفاسفها، ومن أعظم الشواهد على ذلك ما ارتضاه رب العزة والجلالة لأمة الإسلام من تبوئها القيادة والريادة العالمية على البشرية جميعاً. فهي الأمة الوسط، كذلك فإن دوران الهمة العالية في فلك الأخلاق الإسلامية، وسيطرتها على معظم الأخلاق، يزيد من قيمتها في الدعوة إلى الله تعالى، والدعوة الإسلامية ستفقد كثيراً من حيويتها وقدرتها في نفوس المدعوين إذا تولى زمامها دعاة غير أكفاء في مجال الهمة، خلقاً وسلوكاً. كذا مما يدعو الداعية أن يكون ذا همة عالية في مجال الدعوة إلى الله تعالى، كون إمكانية اكتساب هذه الصفة وتحصيلها بطرق سهلة ميسرة واضحة المعالم – كانت هي مجال هذا البحث – يستطيع الداعية من خلالها التحلي بها ومن ثم الارتقاء إلى المعالي بشخصه، ودعوته، لذا فإن تحلي الداعية بصفة الهمة العالية من الأمور المهمة في الدعوة إلى الله. كيف لا يكون كذلك وهي التي تشحن الداعية للانطلاق بقوة وعزيمة، كالطائر الذي استعلى بجسمه عن الدنيا والسواقط، فهو لا يرضى بالدون، ولا يصير عبداً لشهواته الخسيسة، بل ويجتهد لتجري الفضائل قاصداً بذلك رفعة دينه ودعوته.

المقدمة:

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، 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 ﷺ أما بعد:

فإن الهمة العالية من الصفات السامية التي ينبغي للداعية أن يتحلى بها؛ ذلك أن الإسلام دين العزة والكرامة، دين الرفعة والارتفاع، دين الجد والاجتهاد، ولهذا فإن كل الأوامر والنواهي الربانية تدعو وترغب في معالي الأمور، وتحذر من سفاسفها، ومن أعظم الشواهد على ذلك ما ارتضاه رب العزة والجلالة لأمة الإسلام من تبوئها القيادة والريادة العالمية على البشرية جميعاً، فهي الأمة الوسط يقول سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(١).

وهذه مسؤولية عظيمة، وأمانة كبرى، تتطلب جداً وعزماً وحزماً من أمة الإسلام خاصة من القائمين بالدعوة إلى هذا الدين.

ومما لا شك فيه أن الهمة العالية هي سلم للراقي لتخطي هذه المسؤولية، وأداء أمانتها في هذه الدنيا، ونيل المنزلة القصوى في الآخرة، و التركيز في هذا البحث على صفة الهمة العالية لا يعني أن هذه الصفة أهم من غيرها، لكنها وبلا شك صفة مطلوبة في القائمين على الدعوة للأسباب التالية:

أولاً: أن التخلق بهذه الصفة الرفيعة من الاتباع بمنهج الأنبياء والمرسلين عليهم السلام خصوصاً أولي العزم منهم، وعلى رأسهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، الذي أمرنا باتباع هديه وعدم العدول عن منهجه والمطلع على سيرة النبي صلى الله عليه وسلم يجد بجلاء تمكن هذه الصفة العلية في أخلاقه وتعاملاته ودعوته، فكان حري على كل داعية الأخذ بها لموافقة النبي صلى الله عليه وسلم.

* اختيار عنوان البحث بعبارة تبدأ بـ (من صفات الداعية ...) تمشياً مع جهد سابق قام به شيخي أ.د. فضل إلهي، حيث كتب في موضوع: (من صفات الداعية: اللين والرفق) وأسأل الله أن تكون سلسلة مباركة تخدم دعوة الإسلام.

١ - سورة البقرة / الآية : ١٤٣.

ثانياً: الهمة العالية هي الطريق الموصل إلى المطالب العليا في كل أبواب الخير؛ وعلى رأس ذلك الدعوة إلى الله، ذلك لأن الدعوة إلى الله تعيش وتنتشر بالبذل والتضحية كما فعل عليه الصلاة والسلام وخيار هذه الأمة من بعده، فالعمل في قاموس الدعوة وفق منهج السلف الصالح هو الحياة، والتقاعس المخالف لما كانوا عليه هو الوأد، وهذا العطاء لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الهمة، لهذا قال بعض البلغاء: "علو الهمم بذر النعم"^(١)

ثالثاً: الهمة تسمو بالداعية وتتوجه به إلى معالي الأمور وفي صدد بيان هذا يقول الفاروق رضي الله عنه: (لا تصغرن همتكم، فإني لم أر أقدع عن المكرمات من صغر الهمم)^(٢)، ويقول ابن القيم: (من علت همته، وخشعت نفسه؛ اتصف بكل جميل. ومن دنت همته، وطغت نفسه، اتصف بكل خلق رذيل)^(٣). ويقول ابن الجوزي: (الراضي بالدون دنياً)^(٤).

رابعاً: الداعية صاحب الهمة يقدم للدعوة ما تعجز عنه الثلة والجماعة الكبيرة، لأن الواحد منهم بأمة، والفردي بألف، ولهذا أشار القرآن الكريم إلى همة إبراهيم عليه السلام ووصفها بأنها تساوي همة أمة ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٥). ولما طلب عمرو بن العاص رضي الله عنه مدداً من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لفتح مصر، كتب إليه: "أما بعد؛ فإني أمددتك بأربعة آلاف رجل، على كل ألف رجل منهم مقام الألف: الزبير بن العوام، والمقداد بن عمرو، وعبادة بن الصامت، ومسيلمة بن خالد"^(٦).

خامساً: الداعية في مقام القدوة عند المدعوين فلا بد أن تكون نفسه شريفة لا ترضى من الأشياء إلا بأعلاها وأفضلها، وأحمدها عاقبة^(٧)، وهذه الأمور تنال بصفة الهمة.

١ - أدب الدنيا والدين، للماوردي (ص ٤٠٢).

٢ - أدب الدنيا والدين، للماوردي (ص ٤٠٢).

٣ - الفوائد، لابن القيم (ص ٢١١).

٤ - صيد الخاطر، لابن الجوزي (٢/١).

٥ - سورة النحل / الآية: ١٢٠.

٦ - أورده السيوطي في حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة (ص ٣٧).

٧ - انظر: الفوائد، لابن القيم (ص ٢٦٦).

سادساً: الدعاة يتفاوتون في منازلهم. وصفة الهمة من المقاييس المهمة في هذا التفاوت، كما بين ذلك ابن القيم حين قال: "إنما تفاوت القوم بالهمم لا بالصور"^(١).

سابعاً: الهمة لها دورها الكبير في تحقيق هدف الدعوة الإسلامية والمتمثل في إصلاح الفرد والأمة. ولهذا لما طلب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه يوماً من أصحابه أن يتمنوا فقال رجل: أتمنى لو أن هذه الدار مملوءة ذهباً أنفقه في سبيل الله عز وجل. وقال رجل آخر: أتمنى لو أنها مملوءة لؤلؤاً وزبرجداً أنفقه في سبيل الله، وأتصدق به. فقال عمر رضي الله عنه تمنوا، قالوا: ما ندري ما نقول يا أمير المؤمنين؟ قال عمر رضي الله عنه: "لكني أتمنى لو أن هذه الدار مملوءة رجالاً مثل أبي عبيده بن الجراح"^(٢). فعمر رضي الله عنه بفراسسته وخبرته في مجال الدعوة إلى الله عرف أن صلاح الإسلام إنما تكون بهمة الرجال لا بكثرة الأموال، ولهذا جاء في نهاية الرواية، أن الرجل قال: ما ألوت الإسلام يا عمر فقال: ذلك الذي أردت".

ثامناً: صاحب الهمة العالية، والعزيمة الخيرة، إن صح قصده وخلص لله سبحانه كان على خير عظيم وأجر جليل، حتى لو لم يتحقق مراده، أو لم يطل به العمر ليرى نتائج دعوته، ذلك أن الأعمال إنما تكون بالنيات، والهمة من أعمال القلوب التي يوفق الله من يشاء من عباده إليها.

تاسعاً: الهمة العالية سبب بإذن الله دافع للعمل الصالح مع عدم اليأس أو القنوط و استعجال النتيجة والثمرة، وهذا من أهم ما على داعية الحق أن يكون عليه، لأن الاستسلام للواقع والظن بعدم القدرة على الإصلاح، من أخطر آفات الدعوة ومن أكبر معوقات تقدمها.

عاشراً: الهمة العالية سبب لتقدم الأمم ورفعة الشعوب، والداعية إلى الله يحرص أن تكون أمة الإسلام قائدة مؤثرة على أمم الأرض كلها ما أمكنه ذلك، فوجود هذا الخلق عند أفراد الأمة أمانة عز لها، وبرهان على قوتها وعلوها، ومن نظر لحال شعوب

١ - المرجع السابق (ص ٧٧).

٢ - أخرجه الإمام أحمد في فضائل الصحابة (٧٤٠/٢)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٤١٣/٢) قال محقق سير أعلام النبلاء (١٤/١): "رجاله ثقات، لكن فيه انقطاع بين ابن أبي نجيع وعمر"

تحتل اليوم الصدارة و التأثير على أمم الأرض، علم أن من أهم الأسباب لهذه الصدارة هي الجِد و البذل المرتكز على همة عالية و تضحية متفانية، و المسلم صاحب الحق أولى بهذا و أجدر، فكيف بالداعية المتبع للنبي صلى الله عليه و سلم.

من هنا نقول أنه حري بالداعية الموفق أن يحرص على التخلق بهذه الصفة، و يجد السير مع قوافل ذوي الهمم العالية، وإن من أقبح النقائص الرضا بالدون مع القدرة للتخلق بصفة الهمة خاصة في مجال الدعوة إلى الله، ذلك لأن الداعية صاحب الهمة الرفيعة يجمع بين أمرين عظيمين في الميزان الإلهي:

أحدهما : صفة الهمة ذاتها حيث بين منزلتها صلى الله عليه وسلم بقوله: (إن الله تعالى يحب معالي الأمور وأشرفها ويكره سفاسفها).^(١)

والأمر الثاني: شرف المقصد، ونبل الغاية والهدف، وفي ذلك يقول سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾.^(٢)

ومن أجل السعي لبناء هذه الهمة حثت الدعوة الإسلامية على التحلي بها، ووجهت الدعاة إلى طرق اكتسابها وبينت الطرق والوسائل إلى اكتسابها، وبيان هذا يكون من خلال تقسيمات في هذه الدراسة والتي جاءت على النحو التالي:

أولاً: المقدمة وكانت في بيان أهمية الموضوع.

ثانياً: موضوع الدراسة وأشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: مفاهيم حول حقيقة الهمة العالية ومكانتها في الدعوة الإسلامية؛

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفاهيم عامة حول حقيقة الهمة.

المطلب الثاني: مكانة الهمة العالية في الدعوة الإسلامية وفيه مسلكان:

❖ **المسلك الأول: الحث على علو الهمة في القرآن الكريم.**

١ - أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٣١/٣) حديث رقم (٢٨٩٤) وقال الألباني في صحيح الجامع الصغير: صحيح. حديث رقم (٢٧٧١).

٢ - سورة فصلت / الآية: ٢٣.

❖ المسلك الثاني: الحث على علو الهمة في سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثاني: في كيفية بناء همة الداعية ، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: أصناف الدعاة إلى الله في شأن الهمة.

المطلب الثاني: أنواع الهمم العالية .

المطلب الثالث: طريق الداعية لتحصيل الهمة العالية، وفيه ستة مسالك:

❖ المسلك الأول : اللجوء إلى الله سبحانه وتعالى وطلب العون منه.

❖ المسلك الثاني : طلب العلم والبصيرة في الدين .

❖ المسلك الثالث : الوقوف مع النفس محاسبة ومجاهدة.

❖ المسلك الرابع : التحلي بالأخلاق الإسلامية.

❖ المسلك الخامس : الشعور بمسؤولية الدعوة إلى الله تعالى.

❖ المسلك السادس : التحول عن البيئة المثبطة للهمم.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

* * *



المبحث الأول :

مفاهيم حول حقيقة الهمة العالية ومكانتها في الدعوة الإسلامية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول : مفاهيم عامة حول حقيقة الهمة.

المطلب الثاني : مكانة الهمة العالية في الدعوة الإسلامية.

المطلب الأول

مفاهيم عامة حول حقيقة الهمة

المقصود بالهمة:

الهمة: مأخوذة من الفعل الثلاثي (همَّ) يقال همَّ بالشيء يُهمُّهما أي : نواه، وأراده،

وعزم عليه.

والهمة تنطق بكسر الهاء وفتحها، ومعناها واحد وهو: ما همَّ به من أمر ليفعله، واختلافهما من حيث الإضافة فيقال : له همة عالية أو سافلة.^(١)

وقد ميز ابن القيم بين الهم والهمة، فقال : الهم مبدأ الإرادة والعزم، والهمة نهايتها.^(٢)

ويوضح الجرجاني هذا المعنى بقوله: "الهم : هو عقد القلب على فعل شيء قبل أن يفعل من خير أو شر. والهمة: توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره".^(٣)

من هذه المعطيات اللغوية نخرج بجملته من الفوائد حول حقيقة الهمة والتي ترغب الداعية لاتخاذ الهمة صفة يتحلى بها، ومن هذه الفوائد:

- أن الهمة صفة من الصفات داخل النفس الإنسانية لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة، لأنها عبارة عن (نية، وإرادة، وعزيمة).

١ - انظر لسان العرب. لابن منظور (١٣/٦٢٠، ٦٢١) والقاموس المحيط للفيروز أبادي (ص ١٥١٢). ومعجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/١٣).

٢ - انظر: مدارج السالكين (٣/٣).

٣ - التعريفات، للجرجاني (ص ٣٢٠).

- أن محل الهمة القلب، فهي من أفعال القلوب، وتحديداً هي نهاية أعمال القلوب- كما بين ذلك الجرجاني- وبداية لأفعال بني آدم الحقيقية، فهي الباعث على الفعل، وفي صدد بيان ذلك يقول السلف: "همتكم فاحفظوها، فإن الهمة مقدمة الأشياء، فمن صلحت له همته وصدق فيها، صلح له ما وراء ذلك من الأعمال".^(١) والهمة وإن كنا لا نراها فإننا نرى آثارها في السلوك الإنساني ولهذا توصف بالصلاح والفساد. وبالعلو والسفول، يقول ابن القيم: "فالهمة العالية على الهمم كالباطن العالي على الطيور لا يرضى بمساقطهم، ولا تصل إليه الآفات التي تصل إليهم، فإن الهمة كلما علت، بعدت عن وصول الآفات إليها، وكلما نزلت قصدتها الآفات من كل مكان، فإن الآفات قواطع وجواذب، وهي لا تعلق إلى المكان العالي فتجذب منه، وإنما تجذب من المكان السافل، فعملو همة المرء عنوان فلاحه، وسفول همته عنوان حرمانه".^(٢)

أن أعلى الهمم ما كانت متصلة بمحوبات الله ويؤكد ابن القيم هذا بقوله: "إن همة العبد إذا تعلقت بالحق تعالى طلباً صادقاً خالصاً محضاً، فتلك هي الهمة العالية".^(٣) ويقول: "علو الهمة أن لا تقف دون الله، ولا تتعرض عنه بشيء سواه، ولا ترضى بغيره بدلاً منه ولا تبغى حظها من الله، وقربه والأنس به، والفرح والسرور والابتهاج به بشيء من الحظوظ الخسيسة الفانية".^(٤)

- والهمة العالية تدور في فلك الأخلاق الإسلامية، بل هي الدافعة الباعثة عليها، وفي بيان هذا يقول الراغب: الكبير الهمة على الإطلاق هو من لا يرضى بالهمم الحيوانية قدر وسعه فلا يصير عبد بطنه وفرجه، بل يجتهد أن يتخصص بمكارم الأخلاق، والصغير الهمة من كان على العكس من ذلك، وكذلك كبير الهمة من يتحرى الفضائل قاصداً فيها مرضاة الله.^(٥)

١ - صفة الصفوة، لابن الجوزي (٤/٤٣٤).

٢ - مدارج السالكين، لابن القيم (٣/١٧١، ١٧٢).

٣ - مدارج السالكين، لابن القيم (٣/٣٢٣).

٤ - انظر: المرجع السابق (٣/١٧١).

٥ - انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة / للراغب الأصفهاني (ص ٢٩١)

- كذلك فإن الهمة العالية هي التي تدفع الإنسان إلى الكمال في كل ما يصدر منه عملاً وسلوكاً ويؤكد ابن الجوزي هذا في تعريفه للهمة فيقول: "خروج النفس إلى غاية كمالها الممكن لها في العلم والعمل".^(١) وسبق للجاحظ أن ذكر هذا المعنى بقوله: علو الهمة هو طلب المراتب السامية، واستحقاق ما يوجد به الإنسان عند العطية بأوساط الأمور، وطلب الغايات والتهاون بما يملكه، وبذل ما يمكنه لمن يسأله من غير امتنان ولا اعتداد به.^(٢)

إن فمما سبق من معاني الهمة العالية يؤكد على ضرورة تحلي الداعية بهذه السجية وأنها من الأساسيات الملازمة أثناء دعوته، خاصة إذا علمنا أن الدعوة إلى الله من أجل القربات للمولى سبحانه، حيث وصفها تعالى بالأحسن مبالغة في أهميتها وذلك حين قال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾.^(٣)

وكذلك فإن الداعية من أشد الناس استحقاقاً للاتصاف "بالهمة العالية" ذلك لأن مبدأ الهمة "هم" يحمله الداعية، يقوده للانطلاق بإرادة قوية، وعزة وعزيمة مع نية صادقة، لطلب غاية الكمال في مواقف الدعوة إلى الله تعالى، فمبدأ الهمة هم، ونهايته عمل كما تقرر هذا من كلام السلف المتقدم.

المفهوم الخاطئ لحقيقة الهمة العالية :

من المفاهيم الخاطئة لمعنى الهمة العالية ربطها بصفة الاستكبار والعلو في الأرض مع إرادة الشرف للنفس، ذلك لأن الغالب اقتران العلو في الأرض بالفساد.^(٤) قال تعالى ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ، فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ﴾^(٥) وفي قوله سبحانه: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْأَخْرَجْنَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾.^(٦)

١- صيد الخاطر. لابن الجوزي (١٨٩).

٢- انظر: تهذيب الأخلاق للجاحظ (ص ٢٨).

٣- سورة: فصلت، الآية: ٢٢.

٤- انظر: علو الهمة، محمد بن إسماعيل المقدم، هامش (ص ١٢٥).

٥- سورة: الفجر، الآية: ١١، ١٢.

٦- سورة: القصص، الآية: ٨٢.

بل إن حقيقة الهمة العالية والتي سبق بيانها، لا تحوي هذا المفهوم الخاطئ لا من قريب أو بعيد يكون همّ الشخص البغي في الأرض، والطغيان والاستكبار، فحينئذ تسمى "همة ندية وسافلة" لأنها تتسم بالوهن، وحب الدنيا، والتعلق بالمطامع الأرضية التي تنقل نفس الإنسان وروحه، فتشده إلى الأسفل، فلا تستوي هذه الهمة، وهمة من غرس في نفسه الاستعلاء على أهواء النفس وملذات الدنيا، فيتحرى الفضائل لالذّة والاستعلاء على البرية، بل لتحري مصالح العباد الدينية والأخرية طالباً لمرضاة الله وهذه هي حقيقة استعلاء الداعية الرباني، ^(١) ويؤكد الإمام ابن القيم هذه الحقيقة حين يقول: "والفرق بين حب الرياسة وحب الإمارة للدعوة إلى الله: هو الفرق بين تعظيم أمر الله، والنصح له، وتعظيم النفس، والسعي في حظها، فإن الناصح لله المعظم له المحب له يحب أن يُطاع ربه فلا يعصى، وأن تكون كلمته هي العليا، وأن يكون الدين كله لله، وأن يكون العباد ممتثلين أوامره مجتنبين نواهيه، فقد ناصح الله في عبوديته، وناصح خلقه في الدعوة إلى الله، فهو يحب الإمامة في الدين، بل يسأل ربه أن يجعله للمتقين إماماً يقتدي به المتقون، كما اقتدى هو بالمتقين، فإذا أحب هذا العبد الداعي إلى الله أن يكون في أعينهم جليلاً، وفي قلوبهم مهيباً، وإليهم حبيباً، وأن يكون فيهم مُطاعاً، لكي يأتوا به، ويقتفوا أثر الرسول على يده، لم يضره ذلك، بل يحمد عليه، لأنه داع إلى الله يحب أن يطاع، ويُعبد، ويُوحَد، فهو يحب ما يكون عوناً على ذلك موصلاً إليه." ^(٢)

المطلب الثاني :

مكانة الهمة العالية في الدعوة الإسلامية :

تحتل الهمة العالية مكانة عليّة في كيان الدعوة الإسلامية، حيث تكاثرت نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة على حث الناس على ارتياد معالي الأمور والتسابق في

١ - سبق بيان ذلك في البحث.

٢ - الروح، لابن القيم (ص ٢٥٢).

الخيرات،^(١) وتحذيرهم من سقوط الهمة وسفولها، وقد تنوعت الأساليب في عرض ذلك وبيان ذلك تحت المسلكين التاليين:

المسلك الأول:

الحث على علو الهمة في القرآن الكريم:

أثنى الله تعالى على أصحاب الهمم العالية، وصورهم بأفضل الأوصاف وفي طليعة هؤلاء الأنبياء والمرسلون، وفي مقدمتهم أولو العزم من الرسل، وعلى رأسهم إمام الدعاة محمد ﷺ فبين سبحانه قوة عزمهم وهمتهم بقوله: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾.^(٢) حيث تجلت همتهم في دعوتهم إلى الله عز وجل.

- هذه همة أول الرسل وهو نوح عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا، فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا، وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا وَاسْتَكْبَرُوا، ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا، ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾.^(٣)

وعن همة آخرهم محمد ﷺ يقول تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾^(٤) ويقول تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَ الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾.^(٥)

كما قص القرآن الكريم مواقف الهمة العالية عن المؤمنين أتباع أنبياء ومن ذلك همة مؤمن المشار إليه في سورة يس التي دفعته لتبليغ الدعوة لقومه حيث ذكره القرآن في قول الله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ، اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ، وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا

١ - انظر الموضوع؛ في كتاب علو الهمة، محمد المقدم (ص ١٢٦-١٢٧) صلاح الأمة في علو الهمة / د/ سيد بن حسين

العفاني (١٠١-٤٥/١).

٢ - سورة: الأحقاف، جزء من الآية: ٣٥.

٣ - سورة: نوح، الآية: ٦٠٥.

٤ - سورة فاطر، الآية: ٨.

٥ - سورة: الكهف، الآية: ٦.

يُنْقِذُون. إِنِّي إِذَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ، إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُون. قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ»^(١).

فهذا الرجل لما سمع دعوة الحق، ورأى فيها دلائل الحق، سعى بهمة عالية وتحرك للقيام بواجب الدعوة إلى الله وهو لا يطلب أجراً ولا ثناء، بل حمل همّ الدعوة إلى الله في حياته وحتى بعد مماته، وفي صدد بيان هذا يقول ابن عباس رضي الله عنه "نصح قومه في حياته بقوله: ﴿يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ وبعد مماته بقوله: ﴿قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾"^(٢).

ومما ذكره القرآن الكريم عن الهمة العالية أنه عبر عن أوليائه الذين كبرت همتهم بوصفهم بصفات القوة ونعوت الرجولة، وذلك في مواطن الثبات والجلد والعزيمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ، رَجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾^(٣) وقوله س م ب ح انه ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾^(٤).

وكذلك جاء القرآن الكريم بأمر المؤمنين بالهمة العالية من خلال التنافس في الخيرات، فقال سبحانه: ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^(٥) وقوله: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٦) وقوله: ﴿وَفِي ذَلِكُمْ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾^(٧)

١. سورة: يس، الآية: ٢٠-٢٧.

٢. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٥٧٢/٦).

٣. سورة: النور، الآية: ٣٦، ٣٧.

٤. سورة: الأحزاب، الآية: ٢٣.

٥ - سورة: الحديد، الآية: ٢١.

٦ - سورة: البقرة، الآية: ١٤٨.

٧ - سورة: المطففين، الآية: ٢٦.

وقوله: ﴿يَا حَيِّ حُذِّ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٣).

والآيات في هذا الشأن كثيرة، بل لا تخلو قصة في القرآن الكريم من آية فيها وعد وعيد، وأمر ونهي إلا وفيها حث على العمل والذي بدوره يفترق لصاحب همة عالية، وما كان للهمة هذا الشأن إلا لأن الهمة عزة وأنفة للمؤمن ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤).

المسلك الثاني

الحث على علو الهمة في سنة النبي ﷺ

كثير من أفعال النبي ﷺ وأقواله ترمي وتهدف إلى توليد قوة دافعة تعمل على تحريك قلب المؤمن، وتوجيهه إلى الطاعات، وتحذره من المعاصي، كل ذلك في إطار عام يبعث الهمم ويحركها بقوة عجيبة لنيل المعالي، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى فمن ذلك:

قوله ﷺ في حديث الحسين بن علي رضي الله عنهما: (إن الله تعالى يحب معالي الأمور وأشرفها، ويكره سفاسفها).^(٥)

- وفي رواية أخرى (إن الله تعالى يحب من العامل إذا عمل أن يحسن).^(٦)
- وفي وصية النبي ﷺ لأصحابه للتخلي بالهمة العالية: (احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز).^(٧)

١ - سورة: مريم. الآية: ١٢.

٢ - سورة: الزمر. الآية: ٩.

٣ - سورة: النساء. الآية: ٩٥.

٤ - سورة المنافقون. الآية: ٨.

٥ - سبق تخريجه.

٦ - أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٩٩/١٩) حديث رقم (٤٤٨) وصححه الألباني في الصحيحة (١٨٧/٢) حديث رقم (١١١٣).

٧ - أخرجه ابن ماجه في السنن (٢٧/١) حديث رقم (٧٩) وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٢٠/١) حديث رقم (٧٦).

- بل وكان من دعائه ﷺ في هذا الصدد : (وأسألك العزيمة على الرشد) ^(١) وكان يتعوذ من سفول الهمم : بقوله ﷺ (وأعوذ بك من العجز والكسل). ^(٢)
- وبين ﷺ أن المعونة والخير تأتي من الله على قدر سمو الهمم وعلوها فقال: (إن المعونة تأتي من الله للعبد على قدر المؤنة). ^(٣)
- وقال عليه السلام : (من خاف أدلج، ومن أدلج بلغ المنزل، ألا إن سلعة الله غالية، ألا إن سلعة الله الجنة). ^(٤)

وهكذا فإن سنة النبي ﷺ القولية، والفعلية حافلة بما يدعولرفع الهمم واستئثارها، وذلك لتحقيق القاعدة الداعوية (المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف). ^(٥) وقد صنفت في ذلك مجلدات ^(٦) رتبت ونظمت تحت عناوين مستقاة من موضوعات الدعوة الإسلامية ليسهل للدعاة العودة إليها، والاستفادة منها.

إن ارتباط الداعية في سعيه بالكتاب والسنة سبب حقيقٌ بفضل الله لفلاحه وسعادته، وفي بيان ذلك يقول ابن القيم: "نهاية سعادة العبد الذي لا سعادة له بدونها، ولا حياه له إلا بها، أن تكون إرادته متعلقة بالمراد الذي لا يبلى ولا يفوت، وعزمات همته مسافرة إلى حضرة الحي الذي لا يموت، ولا سبيل له إلى هذا المطلب الأسنى، والحظ الأوفى إلا بالعلم الموروث عن عبده ورسوله وخليله وحببيه الذي بعثه لذلك داعياً، وأقامه على هذا الطريق هادياً، وجعله واسطة نيته وبين الأنام، وداعياً لهم بإذنه إلى دار السلام، وأبى سبحانه أن يفتح لأحد منهم إلا على يديه، أو يقبل من أحد منهم سعيّاً إلا أن يكون مبتدئاً منه، ومنتهياً إليه ﷺ". ^(٧)

-
- ١ - أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢٧٩/٧) حديث رقم (٧١٣٥). وقال الألباني في الصحيحة (٣١/١٣) حديث رقم (٣٢٢٨) "إن هذا إسناد جيد".
 - ٢ - أخرجه البخاري في كتاب الجهاد / باب : مما يتعوذ من الجن (٢٣/٤) حديث رقم (٢٨٢٣).
 - ٣ - أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١٩١/٧) حديث رقم (٩٤٨٢) وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٤٠٨/٢) حديث رقم (١١٦٦٤).
 - ٤ - أخرجه الترمذي في سننه (٤٥٠/٥) حديث رقم (٢٤٥٠) وصححه الألباني في الصحيحة (١٤٨/٣) حديث رقم (٢٣٣٥).
 - ٥ - أخرجه مسلم، في صحيحه، باب في الأمر بالقوة وترك العجز... حديث رقم (٢٦٦٣) (٢٠٥٢/٤).
 - ٦ - على سبيل المثال: عمل د. سيد العفاني وموضوع : صلاح الأمة في علو الهمة، حيث تم تأليفه في تسعة مجلدات .
 - ٧ - مفتاح دار السعادة، ومنشور ولاية العلم والإرادة ، لابن القيم (٤٦/١).

المبحث الثاني:

بناء همة الداعية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول:

أصناف الدعاة إلى الله في شأن الهمة العالية

يختلف الدعاة إلى الله في تحليهم بخلق الهمة العالية، شأنهم في ذلك شأن الناس جميعاً، وهم في ذلك لا يخرجون عن أربعة أصناف هي: أحدهم: صنف فيه القدرة على عظام الأمور، ولكنه يبخس نفسه، فيضع همه في سفساف الأمور، وصغائرها.

ثانيهم: صنف لا يقدر على عظام الأمور، ويحس بأنه لا يستطيعها، وأنه لم يخلق لأمثالها، فيجعل همته وسعيه على قدر استعداده. وهذا الرجل بصير بنفسه، متواضع في سيرته.

ثالثهم: لا يكفي للعظام، ولكنه يتظاهر بأنه قوي عليها، مخلوق لأن يحمل أثقالها. وهذا من يسمونه "فخوراً" وإن شئت فسمه "متعظماً".^(١)

رابعهم: رجل يشعر بأنه فيه الكفاية لعظام الأمور، ويجعل هذه العظام همته وهذا من يسمى "عظيم الهمة" أو "عظيم النفس" أو "كبير الهمة" أو "كبير النفس".

وهذا الصنف الأخير قدره بين الناس، كالعملة النادرة يصدق فيهم وصف النبي ﷺ: (تجدون الناس كإبل مائة، لا يجد الرجل فيها راحلة)^(٢) الواحد منهم بأمة، والفرد منهم بألف وقد وجد أمثال هؤلاء الدعاة في جيل الصحابة رضوان الله عليهم، وبيان ذلك لما طالب عمرو بن العاص رضي الله عنه المدد من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في فتح مصر، كتب إليه: (أما بعد: فأني أمددتك بأربعة آلاف رجل، على كل ألف

١- انظر: رسائل الإصلاح، للعلامة محمد الخضر حسين (٨٧/٢) وعلو الهمة، محمد المقدم (ص ٦٠، ٦١).

٢- أخرجه مسلم في صحيحه، باب: قوله عليه السلام: (الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة) (١٩٧٣/٤) حديث رقم (٢٥٤٧).

رجل منهم مقام الألف: الزبير بن العوام، والمقداد بن عمرو، وعبادة بن الصامت،
ومسلمة بن خالد.^(١)

ومع ندرتهم هذه بين الدعاة إلا أنهم منتجون ومتمرون للدعوة، لأنهم لا يكثرثون
بمخالفة الناكسين عن طريق الدعوة إلى الخير، فإنهم الأقلون قدراً وإن كانوا الأكثرين
عدداً.^(٢) كما قال بعض السلف: عليك بطريق الحق، ولا تستوحش لقلّة السالكين،
وكلما استوحشت في تفردك، فانظر إلى الرعيل السابق، واحرص على اللحاق بهم،
وغض الطرف عمن سواهم فإنهم لن يغنوا عنك من الله شيئاً، وإذا صاحوا بك في
طريق دعوتك، فلا تلتفت إليهم، فإنك إذا التفت إليهم أخذوك وعاقوك.^(٣)

المطلب الثاني:

أنواع الهمم العالية

بما أن الدعاة أولي الهمم العالية هم الأفضل بين أصنافهم^(٤) فالسؤال الذي يتبادر
إلى الذهن كيف يمكن للدعاة اكتساب هذا الخلق للتحلي به والاستفادة منه في الدعوة
إلى الله؟ وقبل الإجابة على هذا لابد أن نفرق بين أنواع الهمم من حيث الملكة
والكسب، حيث ثبت من خلال دراسة واقع الهممة العالية بأنها تنقسم إلى نوعين هما:

- الهممة العالية الفطرية.

- الهممة العالية المكتسبة.

وبدراسة هذين النوعين يتضح بجلاء كيف يمكن للدعاة اكتساب الهممة العالية.
وهذا التقسيم بني أساسه على حديث رسول الله ﷺ مع أشج عبد القيس رضي الله
عنه لما قال: قال لي النبي ﷺ: (إن فيك لخلقين يحبهما الله، قلت وما هما يا رسول الله؟

١ - جزء من أثر أورده السيوطي في جامع الأحاديث (٢٦/٢٩٠). والمتقي الهندي في كنز العمال (٥/٨٩٤) رقم الحديث
١٤٢٢٦.

٢ - علو الهممة، لمحمد المقدم (ص ٤٤).

٣ - انظر: مدارج السالكين، لابن القيم (٢١/١).

٤ - سبق بيانه في هذا البحث.

قال: الحلم والحياء . قلت قديماً كان أو حديثاً؟ قال: قديماً. قلت: الحمد لله الذي جبلني على خلقين أحبهما الله.^(١)

فهذا الحوار القائم بين الرسول ﷺ وبين الصحابي الجليل يبين لنا أثر الصفات الداخلية في الإنسان فقد تكون فطرية في جيلة الإنسان، وهي المشار إليها في الحوار بقوله: (قديمة) أو تكون مكتسبة وهي المشار إليها بقوله (أو حديثة) وفي صدد بيان هذين النوعين يقول ابن مسكوية: حالة النفس الداخلية - الصفات - تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من اصل المزاج، ومنها مستفاداً بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه بالرواية والفكر. ثم يستمر عليه أولاً حتى يصير ملكة وخلقاً.^(٢)

فالهمة العالية الفطرية هي: همة فطرية غريزية، جبلية، وهي رزق من الله يهبه لمن يشاء.^(٣) تتواجد مع الإنسان منذ صغره، ويتأكد هذا النوع في ظهور الهمم العالية عند كثير من صغار السن^(٤). وربما فاقت تلك الهمم همم الكبار، ويتأكد هذا في مواقف كثيرة، منها ما ذكره القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾^(٥) قال: إن الصبيان قالوا ليحيى عليه السلام: اذهب بنا نلعب، فقال: ما لعلب خلقت.^(٦)

أما الهمة العالية المكتسبة فهي: التي تأتي بالتدريب والمجاهدة، فيتكلف أولاً، ثم يواظب ويجاهد نفسه عليها، وأعني به حمل النفس على الأعمال التي تقتضيها الهمة العالية.^(٧) من خلال مراحل تسمى بناء الأخلاق، حيث يميل الداعية بخاطره إلى خصال الهمم، ويدرك أهمية تحلي الدعاة بها، والغايات التي يمكن أن يحققها للدعوة الإسلامية إذا وصل إليها. هنا ينتقل إلى المرحلة الثانية وهي الرغبة حيث يتغلب ميل على

١ - رواه البخاري في الأدب المفرد، حديث رقم (٥٨٤) (ص ٢٠٥) وصححه الألباني في: صحيح الأدب المفرد (٢٣٣/١).

٢ - انظر: تهذيب الأخلاق، لابن مسكوية (ص ٤، ٥).

٣ - انظر: علو الهمة، لمحمد المقدم (ص ٢٤).

٤ - انظر: المرجع السابق (ص ٣٦٤ - ٣٨٠) لمزيد من الأمثلة.

٥ - سورة: مريم، الآية: ١٢.

٦ - انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٨٧/١١).

٧ - انظر: إحياء علوم الدين، للغزالي (٥٥/٣)، ومجموعة الفوائد (ص ١٧٧) وجوامع الآداب في أخلاق الأنجاب.

للناسمي (ص ٤) والهمة العالية للحمد (ص ١٠١ - ١٠٤).

سائر الميول، فإذا عزم على الهمة صارت هذه الرغبة إرادة، وهي المرحلة التي تليها، لأن الإرادة هي: صفة النفس التي تخصص رغبة من الرغبات التي مالت إليها النفس، فإذا ما تكررت الإرادة صارت عادة، وهي المرحلة الأخيرة لاكتساب الخصلة المحمودة، والخلق الفاضل، فهذه العادة تسمى في اصطلاح التربويين الإسلاميين "همة عالية مكتسبة"^(١)، ويؤيد إمكانية تحلي الدعوة بهذا النوع من الهمم إمام الدعوة محمد ﷺ في قوله: (إنما العلم بالتعلم، وإنما الحلم بالتحلم، ومن يتحر الخير يعطه، ومن يتوق الشر يوقه)^(٢)، واكتساب الداعية لصفة الهمة العالية من خلال تغيير نفسه أمر مطلوب، وفيها الفلاح والنجاة، كما قرر ذلك سبحانه في قوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾^(٣).

المطلب الثالث

طريق الداعية لتحصيل الهمة العالية

وفيه ستة مسالك:

مما لا شك فيه أن حمل الدعوة شاق، وطريقه مملوءة بالصعاب، فلا تتحمله إلا النفوس الكبيرة، ولا تقوم به إلا همم الصادقين الصابرين، ولا تقدر على مواصلة السير فيه النفوس المريضة المصابة بوهن العزيمة، ونضب وقود الإيمان فيها، والداعية ذو الهمة الشريفة بما يحمله من حق لا يترخص في القعود عن دعوته عند قوة أهل الباطل وأذاهم، لأنه يرى أن الترخص هنا من شأن غير المتمسكين بنهج سلف هذه الأمة، فلهذا ترى العلماء الربانيين قادة الدعوة إلى الله متمسكين بالعزيمة، ويصدعون بالحق وإن لحقهم الأذى والعذاب، ولقد تجسدت هذه المعاني جلية واضحة في أفضل الدعوة وخيرهم، وهم أنبياء الله ورسوله عليهم السلام.

١ - انظر: أخلاقنا، د. محمد ربيع جوهري (ص ٥٩، ٦٠).

٢ - أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخه (١٢٧/٩) وقال الألباني في السلسلة الصحيحة (٦٧٠/١) حديث رقم (٣٤٢): "إسناده حسن".

٣ - سورة: الشمس الآية: ٩.

ولا يقف الداعية المجاهد أمام قول المثبتين بأن همم هؤلاء القدوات هبة وعطايا ربانية دون عمل وسعي، ذلك لأنه ثبت بالدليل المشاهد على أن الإنسان قادر على تغيير صفاته الداخلية، وبالتالي اكتساب الأفضل، والأحسن من الأخلاق. ^(١) يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنَّ وَالٍ﴾ ^(٢).

والدعاة الصادقون إلى الله لا يخفى عليهم فضل الهمة العالية، ولا قبح الهمم الدنية، وإنما حاجتهم إلى الطرق الموصلة إلى اكتساب المعالي والارتقاء بالهمم. وهذا هو مقصود هذا المطلب، لأن معالي الأمور إذا تضمنت معالمها وتبينت سبيل اكتسابها كان ذلك أدعى للتخلي بها. ^(٣) لهذا سيكون هذا المطلب في بيان أهم الطرق التي من خلالها يمكن للداعية تحصيل الهمة العالية ويكون ذلك تحت المسالك التالية:

المسلك الأول:

اللجوء إلى الله تعالى وطلب العون منه سبحانه

وهذه أجل الطرق وأعظمها، وهو أن يجعل الداعية همته مرتبطة بحول الله تعالى وقوته، وقي هذا يقول ابن القيم: إن الله سبحانه أبقى أن يجعل ذخائره في قلب فيه سواه، وهمته متعلقة بغيره، وإنما يودع ذخائره في قلب يرى الفقر غنى مع الله، والغنى فقراً دون الله، والعز لآءً دونه، والذل عزاً معه، والنعيم عذاباً دونه، والعذاب نعيماً معه، فلا يرى الحياة إلا به ومعها، والموت والألم والهمم والغم والحزن إذا لم يكن معه، فهذا له جنتان، جنة في الدنيا معجلة، وجنة يوم القيامة. ^(٤) فالسعيد كل السعد، والموفق كل التوفيق من لم يلتفت عن ربه وخالفه تبارك وتعالى يمنياً ولا شمالاً، فالله لا يزال يرفعه طبقاً بعد طبق و منزلاً فوق منزل، لأنه جعل الهم همماً واحداً في الله، إلى أن يوصله إلى تحصيل همته العالية. ^(٥)

١ - سبق بيانه في هذا البحث .

٢ - سورة: الرعد، الآية: ١١.

٣ - انظر: مدارج السالكين، لابن القيم (٣٨٧/٢) وعلو الهمة، لمحمد المقدم (ص ٢٧٣، ٢٧٤) والهمة العالية، لمحمد الحمد (ص ١٠٤).

٤ - انظر: الفوائد، لابن القيم (ص ١٩٦).

٥ - انظر: مدارج السالكين، لابن القيم (٣٨٧/٢).

وهذه الطرق لها أبواب كثيرة يستطيع الداعية الولوج منها جميعاً وهذا من تمام نعمة الله على عباده وهذه الأبواب هي:

باب الدعاء: فإذا أراد الداعية باباً واسعاً لا مزاحم له فيه، ويقربه من الله تعالى، فليدخل من باب الدعاء؛ لأن في الدعاء ذل وانكسار وخضوع وافتقار للرب سبحانه، الذي بيده صلاحه وفلاحه وهداه وسعادته، وهذا الانكسار له تأثير عجيب في علو همة الشخص، حيث يفتح له أبواباً من النجاح ما كانت لتفتح من غير الدعاء والالتجاء لله سبحانه، وإن كانت سائر الأعمال والطاعات تفتح للداعية أبواباً من الرضا، لكن الذي يفتح من الدعاء فيه تميز عن باقي القربات لأنه يشعر الداعية بعجزه ونقصه وحاجته لله سبحانه^(١) وبالمقابل فإن سلاح الدعاء مع يسره ووجوده إلا أن الإنسان العاجز ضعيف الهمة يفوت عليه ولا يحصله، كما بين ذلك عليه السلام بقوله: (أعجز الناس من عجز عن الدعاء)^(٢) وفي المقابل فقد أرشدنا الرسول ﷺ إلى طريق الدعاء للوصول إلى أمانى الهمة العالية بقوله: (إذا تمنى أحدكم فليكثر - أي من الدعاء - فإنما يسأل ربه عز وجل)^(٣).

باب التقوى: فتقوى الله هي أعظم باعث على الشجاعة والقوة في الحق، فالداعية الذي عرف ربه وقدره حق قدره، بأن جعل بينه وبين حدود الله حاجزاً باتباع أوامره واجتناب نواهيه، هانت عليه الدنيا، وزال عن قلبه مهابة المخلوقين فالتقوى ستكون له بمثابة العدة في الشدائد، وهي مبعث القوة ويقين القلوب في الفتن، وهي معراج السمو إلى المعالي، ويؤكد الشيخ محمد الخضر حسين - رحمه الله - هذه المعاني في باب التقوى بقوله: ومن تفقه في التقوى عرف أنها الوسيلة الكبرى للعظمة الصادقة، فإنها بذل الإنسان جهوده وسعيه في طريق الفلاح. ومن تقوى الرجل الذي رزق ألمعية

١ - انظر: صلاح الأمة في علو الهمة، د. سيد العفاني (٢٩٩/٧).

٢ - أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١٩٣/١١) حديث رقم (٨٣٩٢) وحسن إسناده الألباني في السلسلة الصحيحة (١٠٠/٢) رقم الحديث (٦٠١).

٣ - أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٣٠١/٢) حديث رقم (٢٠٤٠) وصح إسناده الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٤٠/٢) حديث رقم (١٢٦٦).

متوقدة، وهمة سامية أن يقتحم الأخطار، ويقذف نفسه في معالي الأمور، فإذا هو في جلال وعظمة، وإن لم يجد الزهو والكبر إلى نفسه منفذاً.^(١)

باب الذكر: ذكر الله تعالى بآباً مهماً لنيل الهمة العالية، ذلك لأن قوة القلب وسكونه وطمأنينته متعلقة بالذكر، وقد بين ذلك سبحانه في قوله: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٢) فإذا سكن القلب هانت كل الصعاب وانطلق الداعية إلى تحقيق هدفه وهمة بقوة يستمدها من القوي الذي لا يغلب، يقول ابن القيم: (إن الذكر يعطي الذكر قوة، حتى إنه ليفعل مع الذكر ما لم يظن فعله بدونه، وكلمة - لا حول ولا قوة إلا بالله - لها تأثير عجيب في معاناة الأشغال، والدخول على الملوك ومن يخاف، وركوب الأهوال، ولها أيضاً تأثير في دفع الفقر.)^(٣)

باب التوكل: وسر التوكل هنا إنما يظهر من حقيقة التوكل، الذي يعني توجه قلب الداعية إلى الله حال نصره الدين، واستمداد المعونة منه، والاعتماد عليه سبحانه وحده، وهذا من أقوى الأسباب في حصول المقصود، ودفع المكروه، فاعتماد القلب على قدرة الله وعظمته يستأصل جراثيم اليأس، ومنايات الكسل، ويشد الأمل الذي يلج بالداعية إلى أغوار البحار العميقة، ويتابع بها السباع الضاربة في فلواتها^(٤)، ولهذا ما جمع قوم بين الأخذ بالأسباب، وقوة التوكل على الله إلا أحرزوا الكفاية لأن يعيشوا أعزة سعداء.^(٥) ويكفي الداعية أنه بتوكله على الله يكون في معية الحي الذي لا يموت ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾.^(٦) وأنه بذلك ضامن للعاقبة الطيبة لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذَلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرْكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾.^(٧) لذلك فهو يمضي بهمة عالية، لأنه يعلم يقيناً أنه

١ - انظر: رسائل الإصلاح، للعلامة محمد الخضر حسين (٨٧/٢).

٢ - سورة: الرعد، الآية: ٢٨.

٣ - انظر: الوابل الصيب، لابن القيم (ص ١٠٦، ١٠٧).

٤ - انظر: الهمة العالية، لمحمد الحمد (ص ٢٠٨، ٢٠٩).

٥ - انظر: الفوائد، لابن القيم (ص ١٢٩) ومدارج السالكين (١١٢/٢-١٢٧).

٦ - سورة: الفرقان، الآية: ٥٨.

٧ - سورة: آل عمران، الآية: ١٦٠.

بتوكله يكون محبوباً عند الخالق سبحانه: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(١).

باب الإخلاص: وباب الإخلاص هو الإطار العام لكل ما سبق، وهو المقصود الأعظم في طريق الهمة العالية وفي بيان ذلك يقول ابن القيم: لقاح الهمة العالية النية الصحيحة، فإذا اجتمعتا بلغ العبد غاية المراد، ونسيان رؤية المخلوقين بدوام النظر إلى الخالق يحث على الأخذ بمعالى الأمور، والفقهاء كل الفقهاء هو الفقهاء في مذاهب الإخلاص، وتصفية العمل من شوائبه.^(٢)

ولأهمية الالتجاء إلى الله في حصول التوفيق للهمة العالية، كان لزاماً على الداعية أن يتعاهد ذلك في علاقته بربه، فالإيمان يزيد وينقص ويبلى، يقول ﷺ: (إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم).^(٣)

المسلك الثاني:

طلب العلم والبصيرة في الدين

فالعلم زاد الداعية في طريقه، وهو من أسباب نيله همة حسنة، ذلك لأن العلم يورثه الفقه بمراتب الأعمال، فيتقى فضول المباحات التي تشغله عن أولوياته في الدعوة إلى الله، لذا يقول ابن القيم: "إن السالك عمل حسب علمه بمراتب الأعمال ونفائس الكسب، تكون معرفته بالزيادة والنقصان في حاله وإيمانه".^(٤)

والداعية الذي يستوي عنده العلم والجهل، أو كان قانعاً بجهله لا تكون له همة أصلاً، فالعلم يرتقي بالهمم ويربطها بالبصيرة الدعوية التي هي من أهم خصائص الداعية المتأسسي بالنبي صلى الله عليه وسلم، وما عداه فهو داعية ضلالة وشر؛ حيث حكى القرآن عن مدى ارتباط الدعوة إليه سبحانه بالبصيرة فقال سبحانه على لسان خير الدعاة

١ - سورة: آل عمران، الآية: ١٥٩.

٢ - انظر: الفوائد لابن القيم (ص ٢٠٠).

٣ - أخرجه الحاكم في المستدرک. حديث رقم (٥) (٤٥/١) وقال رواه مصريون ثقات، ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني

في السلسلة الصحيحة (٤/١١٣) حديث رقم (١٥٨٥).

٤ - مدارج السالكين، لابن القيم (١/٤٥١).

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(١).

ويبين الإمام ابن القيم دور البصيرة في رفع الهمم بقوله: (العزيمة لقاح البصيرة فإذا اجتمعنا نال صاحبها خير الدنيا والآخرة. وبلغت به همته من العلياء كل مكان، فتخلف الكمالات إما من عدم البصيرة، وإما من عدم العزيمة).^(٢)

وأما عن كيفية عمل العزيمة في رفع الهمم، فمعلوم أن البصيرة نور يقذفه الله في القلب نتيجة العلم والمعرفة، فيرى الداعية بهذا النور حقيقة ما أخبرت به الرسل عليهم السلام، الذين هم أول وأفضل من دعوا إلى الله تعالى، فيميز حينئذ الداعية بين الحق والباطل والخبيث والطيب، فهذه هي فراسة الدعاة الصادقين وبصيرتهم التي تقتضي دائماً طرق الرسل الذين رزقوا علماً، وأعينوا بقوة العزيمة على العمل، ولهذا كان الجهل مانعاً من كشف عيوب النفس، وآفات الأعمال العائقة عن سلوك طريق المرسلين، فهذا باب العلم من أنفع الطرق، وأشرفها للداعية للترقى في معاشه ومعاده.^(٣)

إذا فليحرص الداعية على التزود من العلم الصحيح حتى تكون لدعوته قيمة، ويكون هوبصيرة من أمره، محتفياً بهمة شريفة ونهج سليم.

المسلك الثالث:

الوقوف مع النفس محاسبة ومجاهدة

إن النفس التي بين جنات الإنسان ذات علاقة بالهمة سلباً أو إيجاباً، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^(٤).

لذا كان الواجب على الداعية الإيجابي أن يعمل على استثارة همته وتحريك إرادته، لأن كثيراً من الناس تكمن الهمة في نفوسهم كمنون النار في الزند، وهذه الهمة تحتاج إلى من يقود زندها ويشعلها.

١ - سورة: يوسف، الآية: ١٠٨.

٢ - انظر: الفوائد لابن القيم (ص ٢٦٠).

٣ - انظر: مدارج السالكين، لابن القيم (١٣٧/١).

٤ - سورة: الشمس، الآية: ٧-١٠.

و اعترافات الداعية بقصور همته ، هم نوع من محاسبته لنفسه، وهو أول الطريق للنهضة بهمته، ومع هذا لا بد أن يعتقد الداعية بقدرته على أن يكون من أهلها. فهذان عاملان مهمان لاستئثار النفس في محاولة لرفع همتها، ودون هذين العاملين لا يكون الداعية قد خطا خطوة صحيحة في هذا الطريق.

ثم يأتي بعد ذلك دور مجاهدة النفس، فعظيم الهمة من يجاهد في سبيل العقيدة، وعكسه من يكبح في سبيل الشهوة، وهذا يحتاج من الداعية أن يقف مع نفسه وقفات صارمة وقوية، لأن الفضائل تحتاج إلى مرتبة أسد^(١)، ومما يعين الداعية على مجاهدة نفسه:

- مقاطعة هوى النفس: لأن اتباع هوى النفس يقودها إلى الدنو، ولذا حذّر المولى من هذا الإلتباع في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^(٢)، ويقول النبي ﷺ: "ثلاث مهلكات: هوى متبع، وشح مطاع، وإعجاب المرء بنفسه".^(٣) فأصح الناس عزماً الغالب لهواه، وفي هذا الصدد يقول علي رضي الله عنه: "إن أخوف ما أخاف عليكم اتباع الهوى، وطول الأمل، فأما اتباع الهوى فيصد عن الحق، وأما طول الأمل فينسي الآخرة".^(٤)

- محاربة الترف الزائد: فصاحب الهمة العالية يأنف الترف و التبذير لأنه مزلق لأخوة الشيطان، يقول سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾^(٥)، وأي خير في أخوة العدو الذي قال: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ، ثُمَّ لَأَتَيْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ

١ - انظر: الهمة طريق إلى القمة، لمحمد بن موسى الشريف (ص ٥١) دار الأندلس، و صلاح الأمة في علو الهمة (٢٠٣/٧). (٣٠٤).

٢ - سورة: ص، الآية: ٢٦.

٣ - أخرجه الطبراني في الأوسط (٢٢٨/٥) حديث رقم (٥٤٥٢) وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٠١/٤) حديث رقم (١٨٠٢).

٤ - فتح الباري، للحافظ ابن حجر (٢٣٦/١١).

٥ - سورة: الإسراء، الآية: ٢٧.

أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾. ^(١) ولأجل ذلك كان تحذير السلف الصالح من الترفل في النعيم ولو كان مباحاً ليحصل تمرين النفس على مغالبة الهوى مطلقاً الذي هو سبب لسقوط الهمة وضعف العمل. يقول ابن القيم: قال لي يوماً شيخ الإسلام في شيء من المباح: هذا ينافي المراتب العالية، وإن لم يكن تركه شرطاً في النجاة. لذلك كان الداعية العارف يترك كثيراً من المباح برزخاً بين الحلال والحرام. ^(٢)

- ربط النفس بالآخرة: وهذا من أعظم الموقظات للهمم. فالداعية إذا تذكر الآخرة وربط نفسه بها. عرف قصر الدنيا، وأنها هينة لا تساوي جناح بعوضة. ففي ربط النفس بالآخرة إحياء للقلب من قسوة الغفلة. كما جاء في قوله تعالى: ﴿قَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمْدُ فَحَسَّتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ ^(٣)، وفي ربط النفس بالآخرة قطع لطول الأمل الذي هو سبب الكسل والتسويق عن الطاعات ومعالي الأعمال يقول ابن عقيل: ماتصفوا الأعمال والأحوال إلا بتقصير الآمال. ^(٤) وهذا مصداق لقوله تعالى: ﴿ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمِ الْأَمْلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾. ^(٥)

وربط الداعية نفسه بالآخرة يدفعه لتذكر الموت، الذي يجعله دائماً في استعداد للقاء الله والتجافي عن الغرور الهادم الأكبر للهمم. يقول ابن القيم في بيان أهمية التأهب للقاء الله في دفع الهمة: صدق التأهب للقاء الله من أنفع ما للعبد وأبلغه في حصول استقامته. فإن من استعد للقاء الله انقطع قلبه عن الدنيا وما فيها ومطالبها. وخمدت من نفسه نيران الشهوات. وأخبت قلبه إلى الله، وعكفت همته على الله وعلى محبته، وإيثار مرضاته. فاستحدثت همة أخرى. وعلو آخر. فالمقصود أن صدق التأهب هو مفتاح جميع الأعمال الصالحة. والأحوال الإيمانية. ومقامات السالكين إلى الله. ومنازل

١ - سورة: الأعراف. الآية: ١٦، ١٧.

٢ - انظر: مدارج السالكين. لابن القيم (٢٦/٢).

٣ - سورة: الحديد. الآية: ١٦.

٤ - انظر: كتاب الفنون. لابن عقيل (٥٤٦/٢).

٥ - سورة: الحجر. الآية: ٣.

السائرين إليه من اليقظة ، والتوبة والإنابة والمحبة ، والرجاء والخشية، والتفويض ،
والتسليم ، وسائر أعمال القلوب والجوارح. ^(١)

ثم إن ربط الداعية نفسه بالآخرة يبصره بنعيم الجنة، وعذاب النار، وهذان من أهم
الأسباب لعلو الهمة، فالإنسان بطبعه لا يأتي عملاً إلا بقدر ما يرجو من نعيم ومنفعة، ولا
يبتعد عنه إلا بقدر ما يخشى من ألم ومشقة، فهو دائماً يوازن في الفعل بين الترتك
الإقدام بقدر المنفعة والمضرة ، وكلما اشتدت العقوبة ابتعد، فما بالناس بنعيم الجنة،
وعقاب النار، ولهذا كان ﷺ يرفع همم أصحابه رضوان الله عليهم بذكر الجنة (صبراً آل
ياسر فإن موعدكم الجنة). ^(٢)

وكيف لا تلوهمة الداعية الذي ربط نفسه بالآخرة، والمبشرات في القرآن تبين هذه
العاقبة يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ
كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴾. ^(٣)

لذا فإن الداعية الذي ربط نفسه بالآخرة سيكون بمأمن من فتن الدنيا، لأن الله
سبحانه وتعالى تكفل وضمن له الحياة الكريمة والأمنة، ومن كان هذا حاله كيف لا
ترتفع همته، وفي بيان هذا يقول ﷺ: (من كانت همه الآخرة جمع الله له شمله، وجعل
غناه في قلبه، وأتته الدنيا وهي راغمة...) ^(٤).

- تسليم النفس لله تعالى بوعي وحسن توكل؛ وقوف الداعية مع نفسه يحتم
عليه بالضرورة أن يسلم نفسه وأمره لله تعالى، وهذا يعرف في الإصطلاح الشرعي
بالإيمان بقضاء الله وقدره، وأهمية هذا الإيمان والتسليم في رفع الهمم بينه ابن القيم
بقوله: "والذي يحسم مادة الخوف هو التسليم لله، فمن سلم لله، واستسلم له، وعلم أن
ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب له،

١ - انظر: طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم (ص ٢٧٦) .

٢ - أخرجه الطبراني في الأوسط، حديث رقم (١٥٠٨) (١٤١/٢)، وقال الألباني في فقه السيرة (١٠٣) حسن صحيح.

٣ - سورة: الإسراء، الآية: ١٩.

٤ - أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤٦٧/٣٥) حديث رقم (٢١٥٩٠)، وصحح الألباني إسناده في السلسلة الصحيحة

(٤٠٣/١) رقم الحديث (٤٠٤).

لم يبق لخوف المخلوقين في قلبه موضع أيضاً، فإن نفسه التي يخاف عليها قد سلمها إلى وليها ومولاها^(٣).

فلا معنى للخوف من غير الله بوجه، فهو إذا سلمها لله فقد أودعها عنده، وأحزرها في حزره، وجعلها تحت كنفه، حيث لا تنالها يد عدو عايد، ولابغي باغ عات^(١).

- زرع الثقة في النفس: ويكون ذلك بتذكر جوانب العظمة والقوة في النفس المستمدة من حسن اللجوء إلى الله^(٢)، فالداعية المسلم يمتلك بضائع نفيسة لا يملكها غيره من دعاه الباطل يقول سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٣). وقوله ﷺ: (فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من أن يكون لك حمر النعم)^(٤).

فليحرص الداعية على أن يرفع قيمة نفسه ويغلي ثمنه بعمله المفضل الذي هو وظيفة الرسل قاطبة، وليعلم أنه على الحق المبين، فهذه كلها جوانب قوة تزيد من ثقته بنفسه، وتبعثه على الإقدام للعمل بهمة عالية، لأن الذي يحيا بالثقة تحييه الثقة^(٥).

مما سبق يتبين لنا أهمية وقوف الداعية مع نفسه في تحريك الهمم ورفعها، والذي ينبغي التأكيد عليه هنا أنه لا ينبغي أن يقف على محاسبة النفس دون عمل بعد ذلك، أو أن يشتد على نفسه محاسبة وتجريحاً لأن ذلك قد يؤدي إلى إنقاص النفس وإنكماشها^(٦)، فلا اعتدال هو المطلوب كما بين ذلك ﷺ بقوله: (اكلفوا من الأعمال ما تطيقون)^(٧).

١ - انظر: مدارج السالكين، لابن القيم (٢/٢١٢).

٢ - سبق بيانه في هذا البحث.

٣ - سورة: فصلت، الآية: ٢٢.

٤ - صحيح البخاري، باب: مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حديث رقم (٣٤٩٨) (٣/١٣٥٧٩).

٥ - انظر: الهمة العالية، لمحمد الحمد (ص ٢٦٦).

٦ - انظر: إغاثة اللهفان من مصابد الشيطان، لابن القيم (ص ٨٢-٨٩) تحقيق: مجدي السيد.

٧ - أخرجه البخاري، باب: القصد والمداومة على العمل، حديث رقم (٦١٠٠) (٥/٢٣٧٢).

المسلك الرابع:

التحلي بالأخلاق الإسلامية

فالداعية المتحلي بالأخلاق الإسلامية مؤهل وبجدارة لتحصيل الهمة العالية. وفي صدد بيان هذا يقول العلامة ابن القيم: "أصل الأخلاق المذمومة كلها: الكبر، والمهانة، والدناءة، وأصل الأخلاق المحمودة كلها: الخشوع، وعلو الهمة".^(١)

ومن خصائص الأخلاق الإسلامية أنها ربانية المصدر. عبادة المقصد، مثالية واقعية، شمولية متكاملة، ثابتة متوازنة، تنال بالمجاهدة وتؤخذ بالتأسي، تراعي التدرج، ذات أثر اجتماعي أكيد، وكل هذه الخصائص أسباب مهمة في رفع الهمة.

فكون الأخلاق ربانية في المصدر؛ هذا يعني أنها مستمدة من رب البشر، ليست رأياً بشرياً ولا نظاماً وضعياً، وهذا مهم في رفع الهمم لأنه يطرح عن الداعية خلق الخوف، ويمده بخلق الشجاعة وكلما زاد تمسكه بالأخلاق زاد سكونه وثقته بنفسه لأنه يعلم يقيناً أنه في حوز رب الأكوان وخالقها ومدبرها وهذا يزيد من همته.

وخاصية الأخلاق بأنها عبادة المقصد؛ هذا يعني أن العبادة ترتبط بالأخلاق، فكلمة حافظ الداعية على عبادات الإسلام من صلاة، وزكاة، وحج.. الخ سما بأخلاقه، وأثر ذلك على سلوكه إيجاباً، وقد جاء بيان ذلك واضحاً في كتاب الله تعالى، فعلى سبيل المثال يبين سبحانه وتعالى أثر الصلاة في السموبخلق المسلم:

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢). وعن أثر عبادة الزكاة على السلوك الإنساني يقول تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(٣). وعن الصوم وأثره المفيد على الأخلاق يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٤). ويقول ﷺ: (الصيام جنة).

١ - الفوائد، لابن القيم (٢١٠).

٢ - سورة: العنكبوت، الآية: ٤٥.

٣ - سورة: التوبة، الآية: ١٠٣.

٤ - سورة: البقرة، الآية: ١٨٣.

فلا يرفث ولا يجهل، وإن امرؤ قاتله أو شاتمه، فليقل: إني صائم، إني صائم).^(١) وفي عبادة الحج يقول سبحانه: ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ قَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رِقْتًا وَلَا فُسُوقًا وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾.^(٢)

ويقول صلى الله عليه وسلم: (من حج لله فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه).^(٣)

وكون الأخلاق الإسلامية مثالية وواقعية: هذه الخاصية تدعو الداعية إلى السمو بذاته و أفعاله، مع مراعاة نفسيته واحتياجاته وقدرته على الارتقاء؛ حيث أنها لا تطالبه بما هو فوق طاقته عملاً بقوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾.^(٤)

وخاصية شمولية الأخلاق وتكاملها: هذه الخاصية تعني أن الأخلاق تشمل جميع جوانب حياة الداعية، مع ربه، ومع الناس في بيته، وفي عمله، وفي خلوته، بل وحتى في وجدانه، وكل هذه الجوانب تحتاج لأخلاق عالية مؤثرة علة تصرفات الشخص، لذلك فهي تدعو الداعية إلى التمييز بالسلوك الفاضل في جميع مجالات الحياة وبصورة متكاملة.

وخاصية ثبوت الأخلاق الإسلامية: تحقق الأصالة في نفس الداعية، بحيث يصدر منه سلوكاً واحداً ثابتاً مع المواقف المتكررة نفسها، فلا يتغير سلوكه حال تعامله مع الضعفاء أو الأقوياء، ولا مع الفقراء والأغنياء، ولا حال رضاه وغضبه، وهذا بالتالي يزيد من مصداقيته مع من حوله من المدعوين، وأيضاً مع نفسه وهذا سر من أسرار نجاح العظماء.

وفيما يخص خاصية التوازن في الأخلاق الإسلامية: أنها لا تغلب خُلُقاً على آخر، فكل الأخلاق مطلوبة دون تغليب أحدها، أو إغفال بعضها، وهذا أمر مهم للداعية لرسم

١ - أخرجه البخاري . كتاب الصيام . باب : فضل الصوم (٦٧٠/٢) حديث رقم (١٧٩٥) . وأخرجه مسلم نحوه في كتاب الصيام . باب : حفظ اللسان وفضل الصيام . حديث رقم (١١٥١) (٨٠٦/٢) .

٢ - سورة : البقرة . الآية : ١٩٧ .

٣ - صحيح البخاري . باب : فضل الحج المبرور . حديث رقم (١٤٤٩) (٥٥٣/٢) .

٤ - سورة : فصلت . الآية : ٣٢ .

معالم شخصيته التي لولاها لاندثرت تلك المعالم وصارت الشخصية ممسوخة لا قبول لها عند المدعويين، فعلى سبيل المثال: الداعية الذي غلبت عليه أخلاق الصراحة، والجرأة والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. حتى تخرجه من شكلها الشرعي. ربما شكوا المدعون من سوء تعامله وقلة احترامه، وإن غلبت عليه أخلاق العفو والسماحة والتواضع والسكينة، ربما يلجأ إلى الذلة والحوار وهكذا. إذاً فالأخلاق الإسلامية كما أنها متكاملة، فهي أيضاً متوازنة تدعوا إلى العزة دون جبروت وتكبر، كما تدعو إلى الانتصار والعفو والهمة باحترام وتواضع.

أما فيما يتعلق بخاصية نيل الأخلاق بالمجاهدة: فهذه الخاصية مهمة لتصبير الداعية ودفعه لبناء أخلاق إسلامية، والتخلص من الأخلاق السيئة، فلا عبرة بقول المثبتين: أن الأخلاق لا تتغير، وأن الطباع مورثة لا تتحسن، فالرسول ﷺ يقول: (من يستعفف يعفه الله، ومن يتصبر يصبره الله)^(١) وهكذا في كل الأخلاق، فالداعية يستطيع بالمجاهدة أن يكون شجاعاً، وبالتسامح يصبح سمحاً، وبالجدود يصبح كريماً، وبالتورع يصبح تقياً، والسعيد من يوقفه الله للصبر على المجاهدة إلى أن تتأصل في نفسه الأخلاق الفاضلة.

وخاصية إمكانية أخذ الأخلاق بالتأسي: يفيد الداعية في الحرص على التخلق بهذه الأخلاق والسعي إليها دون تردد، لأنه يعلم يقيناً إمكانية أخذها وتطبيقها، وأنها ليست بالشيء المحال الذي لا يمكن تطبيقه، وأمر آخر أن الداعية في محل القدوة من المدعويين بأخلاقه وصفاته وسلوكه، لهذا فإنه يحرص على نيل المعالي بهمة سامية على قدر المسؤولية المناطة على عاتقه.^(٢)

مما سبق يتبين لنا بجلاء أن التحلي بالأخلاق الإسلامية من أهم أسباب اكتساب الهمة العالية، فالأخلاق الإسلامية كلها فضائل وخصال من الخير عالية، فهي من أعظم مقدمات الهمة العالية، ومن خلال ذكر الأمثلة لبعض الأخلاق تتبين هذه الحقيقة، فعلى سبيل المثال: خلق الإخلاص له تأثير عظيم في علو الهمة لأنه يرفع شأن الأعمال حتى

١ - رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب: لا صدقة إلا عن ظهر غنى (١١٢/٢) حديث رقم (١٤٢٧)، وأخرجه مسلم في

كتاب الزكاة، باب: فضل التعفف والصبر (٧٢٩/٢).

٢ - انظر: هذه أخلاقنا عندما نكون مؤمنين حقاً، لمحمود محمد الخزندار (ص ١٩-٢٢) دار طيبة، ط السابعة ١٤٢٣هـ.

تكون مراقبي للفلاح، والإخلاص هو الذي يحمل الإنسان على مواصلة الخير، فمن يصلي خجلاً أو رياء لا بد أن تمر عليه أوقات لا ينهض فيها للصلاة، وكذلك فإن الإخلاص يجعل في عزم الداعية متانة، ويربط على قلبه فيمضي في عمله إلى أن يبلغ الغاية بحزم وإتقان، وكذلك خلق السخاء الذي يقوم ويتصل بفضائل أخلاقية أخرى تعد من مقومات الهمة العالية كالرحمة، وقلة الحرص على جمع المال، والحلم، والعفو، والإنصاف، فالسخي يؤدي حقوق الناس من تلقاء نفسه، وإذا قضى كان عادلاً، ولا تطمع نفسه إلى رشوة، ولا يأخذ حق ضعيف إلى قوي، والسخي أقرب الناس إلى الشجاعة وعزة النفس، وكل هذه الأمور مقاصد رفيعة الشأن ذات تأثير على السيادة والرفعة بين الناس، كذلك من الأمثلة البينة سجية القناعة فهي من أنفع الصفات التي تحرر الإنسان من قيود الشهوات، فالشَّره أسير لشهواته، فكما نالت نفسه شهوة من الدنيا تاقت نفسه لغيرها، فمن كانت هذه أخلاقه أتى له أن يرتقي بنفسه! ومن أراد أن يكون متناً في الفضل، عالياً في ذرى المجد، حاوياً قصب السبق بخيري الدنيا والآخرة، فعليه بخلق الصبر^(١)، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوقَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(٢)، ومن كان متصدياً للدعوة والإصلاح، فهو أشد حاجة للصبر من غيره، لأن هذا السبيل شاق لا يقتحمه إلا ذوو الهمم الكبيرة، لذا قالت أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها لمحمد ﷺ لما جاءها في أول الدعوة يرتجف خوفاً: "لم يؤت أحد بمثل ما أوتيت ألا أؤذي"، وفي صدد تأكيد هذه المعاني يقول الفاروق عمر رضي الله عنه: "وجدنا خير عيشنا بالصبر"^(٣).

المسلك الخامس:

الشعور بمسؤولية الدعوة إلى الله

إن استشعار الداعية مسؤولية الدعوة، إنما هو نتاج لإيمانه العميق بما يدعو إليه، فبقدر إيمانه بدعوته، وإدراكه لسموها، فإن مساحة المسؤولية تجاهها تزداد. فالداعية ذو الهمة العالية يخوض معركة الحياة بعزم وإيمان، فلا يفتعل الأعذار للتخلص من

١ - انظر: الهمة العالية، لمحمد الحمد (ص ١٦٠، ١٦٦، ٢١٧، ٢١٨).

٢ - سورة: الزمر، الآية: ١٠.

٣ - عدة الصابرين، لابن القيم (ص ٧٧).

الواجبات، ولا يختلق الأسباب للتنصل من المسؤولية التي أوجبها الله عليه في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١). فينهض بأعمال الدعوة بعزم دون تردد، يقوده التنافس في الخيرات إلى المسابقة في القربات، وأهمية هذا في رفع الهمم بيننا ابن القيم بقوله: ليس للعبد شيء أنفع من صدقه ربّه في جميع أموره، مع صدق العزيمة التي لا تشوبها تردد ولا تلوم، فعزيمة الصدق تمنعه من ضعف الإرادة والهمة، وصدق الفعل يمنعه من الكسل والفتور ومن صدق الله في جميع أموره، صنع الله له فوق ما يصنع لغيره.^(٢)

والشعور بالمسؤولية يحتم على الداعية الاعتناء بالوقت، واليقظة لما يدور حوله بفكر ثابت، وحذر شديد، فالوقت هو ساعات عمر الإنسان، وهو أنفس ما عني بحفظه، لأن ما فات من الزمن لا يعود، وإذا كان رأس مال الداعية هم المدعوين، فإن الزمن هو المادة الخام له كالخشب الخام في يد النجار، والحديد الخام في يد الحداد، فالداعية الحكيم ذو الهمة العالية من يقدر الوقت حق قدره ولا يتخذها وعاء لأبخس الأشياء، بل تراه مهتماً على نفع الدعوة والمدعوين، يقول ابن الجوزي: "ينبغي للإنسان أن يعرف شرف زمانه وقدر وقته، فلا يضيع لحظة في غير قرينة، بل يقدم الأعلى على الأدنى من القول والعمل".^(٣)

إن اغتنام الأوقات، واستغلال الفرص، دليل على الحزم، وعنوان العقل والجد، وأفة الجد التسويف والتأجيل، ولا يسلم من هذه الآفة إلا من سلمه الله من أصحاب الهمم العالية، والنفوس الأبية، والإرادات القوية، وفي المقابل فإن التسويف والتأجيل هما سبب للحسرة والندامة، وتراكم الأعمال وصعوبة الأداء.^(٤)

لذا كان المنبغي على الداعية أن يتيقظ لمسؤولياته، وينتبه لأوقاته، ليكون في مأمن من رقدة الغافلين، الذين غشيتهم سكرات اللامسؤولية حتى أطاحت بهمهمهم، وقد

١ - سورة: آل عمران، الآية: ١٠٤.

٢ - انظر: الفوائد لابن القيم (ص ٢٤٤).

٣ - صيد الخاطر لابن الجوزي (٣/١).

٤ - انظر: الهممة العالية، لمحمد الحمد (ص ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤١).

عبر ابن القيم عن أهمية هذه اليقظة بقوله: اليقظة هي انزعاج القلب لروعة الانتباه من رقدة الغافلين، والله ما أنفع هذه الروعة!! وما أعظم قدرها وخطرها!! وما أشد إعانته على السلوك!! فمن أحس بها فقد أحس بالفلاح، وإلا فهو في سكرات الغفلة، فإذا تنبه شمر الله بهمته إلى السفر إلى منازل وأوطانه الأولى، وإذا استحكمت اليقظة أوجبت له الفكرة، وهو تحديق القلب إلى جهة المطلوب التماساً له.^(١)

المسلک السادس:

التحول عن البيئة المثبطة للهمم

البيئة الرافعة للهمم قد تكون بيئة تطبيقية خارجية كصحبة أهل الهمم، وتشجيع الصالحين، ومشاهدة القدوات، وقد تكون بيئة نفسية نتلمس آثارها في رفع الهمم، كسماع سير الصالحين أولي الهمم، وقراءة سير الدعاة الناجحة، ويغلف هذا الصنف وذاك الأجواء الإيمانية، المحركة الأساسية للهمم، لذا كان لزاماً على الداعية الباحث عن الهمة العالية أن يكون ذا حذر زائد حال وجوده في بيئات وأجواء غير إيجابية وبيان ذلك على النحو التالي:

أولاً: البيئة غير الإيمانية:

إن في بعد الداعية عن الأجواء الإيمانية مدعاة لضعف الإيمان وضعف الهمة، فالمسلم دائماً يستمد قوته من خالق الأكوان ومدبرها، ثم إن المؤمن قليل بنفسه كثير بإخوانه، واستمرار هذا الابتعاد يخلف وحشة، تنقلب بعد حين إلى نفرة من تلك الأجواء الإيمانية، يقسو على أثرها القلب ويظلم، ويخبوا فيه نور الإيمان، وهذا مصداق لقوله تعالى: فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ^(٢).

ولهذا كانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام فرضاً واجباً، وكان أشد الناس حاجة لتجديد البيئة المحيطة حديثي عهد بالتوبة، فإن من شأن المتحول من بيئة المعصية إلى بيئة الطاعة أن يجذبه صحبة السوء فتنهار همته وتتوجه إلى السفول، وهذا

١ - انظر: مدارج السالكين، لابن القيم (١/٢٣٣، ١٤٥).

٢ - سورة: الحديد، الآية: ١٦.

عين ما أشار به العالم الواعي على قاتل المائة بقوله: (انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناساً يعبدون الله تعالى، فأعبد الله معهم، ولا ترجع إلى أرضك، فإنها أرض سوء).^(١)

ثانياً: بيئة تطبيق الدعوة:

وهي البيئة الحقيقية التي يتلمسها الداعية ويشاهدها عياناً أو حتى يسمع بها، تكون خارج ذاته ونفسه يطبقها مع الآخرين، وتتمثل في مصاحبة الأخيار أولي الهمم العالية، فهذه البيئة من أعظم ما يبعث على الهمة، فالإنسان مولع بمحاكاة من حوله، شديد التأثير بمن يصاحبه، وقد قيل: الطيور على أشكالها تقع، وكل قرين بالمقارن يقتدي، و مصداق هذا قول النبي ﷺ: (المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل)^(٢)، والصاحب صاحب فإما أن يعينه على الخير، أو يقصره على الشر، ولا ثالث بعد ذلك، فإذا وفق الداعية لصحبة الأجلاء من ذوي الدين والمروءة، فذلك من مهينات نبوغه وتوفيقه، يقول الفضيل بن عياض: نظر المؤمن إلى المؤمن يجلو القلب، ومن جلس مع صاحب بدعة لم يعط الحكمة.^(٣) وتلمس أثر صحبة ذوي الهمم العالية في التسابق إلى الخيرات في سيرة السلف الصالح، فهذا ابن القيم يحكي عن شيخه ابن تيمية قائلاً: وعلم الله مارأيت أحداً أطيّب عيشاً منه قط، مع ما كان فيه من الحبس والتهديد والإرهاق، وهو مع ذلك من أطيّب الناس عيشاً وأشرحهم صدرأ، وأقواهم قلباً، وأسرههم نفساً، تلوح نضرة النعيم على وجهه، وكنا إذا اشتد بنا الخوف، وساءت بنا الظنون، وضاق بنا الأرض، أتيناها، فما هو إلا أن نراه ونسمع كلامه، فيذهب ذلك كله، وينقلب انشراحاً وقوة ويقيناً وطمأنينة.^(٤)

١ - أخرجه مسلم في كتاب التوبة، باب: قبول توبة القاتل وإن كثر قتله (٢/٤١٨).

٢ - أخرجه الإمام أحمد في المسند (١٤٢/١٤) حديث رقم (٨٤١٧)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢/٥٩٧).

حديث رقم (٩٢٧).

٣ - انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٨/٤٣٥).

٤ - الوابل الصيب، لابن القيم (ص ٦٧).

فالداعية الحريص الذي يروم المعالي لا بد وأن يجالس الأبرار، ويتمسك بهم، ويظهر مجالسه من أهل الفسق و الفجور، يقول الفاروق رضي الله عنه: "مأعطي عبد بعد الإسلام خيراً من أخ صالح، فإذا رأى أحدكم وداً من أخيه فليتمسك به".^(١)

وقد تتعذر بيئة الصحبة الصالحة، فهنا لا يقف الداعية مكتوف اليدين بل ينبغي أن يعدل من الصحبة إلى مطالعة أخبار الأولين، وسماع أحوالهم، وما كانوا عليه من التيقظ للدقائق والثواني، ومثال ذلك: قراءة كتب التراجم والسير، فهذه وسيلة مباركة لإشعال العزائم، وإثارة الروح الوثابة، وقدرح للمواهب، وإذكاء للهمم، وتقويم للأخلاق، والتسامي للمعالي، والترفع عن السفاسف يقول سبحانه: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾.^(٢) ويوضح الإمام ابن الجوزي للداعية أثر في هذه الوسيلة في شحن الهمم بقوله: سبيل طالب الكمال الاطلاع على الكتب التي تخلفت من المصنفات، فليكثر من المطالعة، فإنه يرى من علوم القوم، وعلوهمهم ما يشحذ خاطرة، ويحرك عزيمته للمجد، ونعوذ بالله من هؤلاء الذين نعاشرهم، ولا نرى فيهم ذا همة عالية، فالله الله وعليكم بملاحظة سير السلف، ومطالعة تصانيفهم وأخبارهم فمطالعة كتبهم رؤية لهم، وقد استفدت بالنظر والاطلاع على أكثر من عشرين ألف مجلد من ملاحظة سير القوم وقدرهمهم، وحفظهم وعبادتهم، وغرائب علومهم، ما لا يعرفه من لم يطالع، فصرت أستزري ما الناس فيه، وأحتقرهم الطلاب، والله الحمد.^(٣)

كذلك فإن من أقوى البواعث على ارتفاع الهمة في هذا الجانب مطالعة القرآن وتدبره، يقول ابن القيم رحمه الله: "حقيق بالإنسان أن ينفق ساعات عمره، و جَل أنفاسه، فيما ينال به المطالب العالية، ويخلص من الخسران المبين، وليس ذلك إلا بالإقبال على القرآن، وبفهمه و تدبره و استخراج كنوزه و إثارة دقائمه و صرف العناية إليه، و العكوف بالهمة عليه، فإنه الكفيل بمصالح العباد في المعاش والمعاد".^(٤)

١ - قوت القلوب في معاملة المحبوب، لمحمد بن علي بن عطية (٢/٣٦٠).

٢ - سورة: هود، الآية: ١٢٠.

٣ - انظر: صيد الخاطر، لابن الجوزي (ص ١٤٩).

٤ - مدارج السالكين، لابن القيم (٦/١).

ويفيد في هذا الجانب كثيراً سبر فقه الدعوات السابقة والمتمثلة في سير الأنبياء والرسول عليهم السلام، وعلى رأسهم سيرة محمد ﷺ، فإنهم القدوات، وسيرتهم مما يشحن الهمم، ويكفي الداعية قول الله تعالى عنهم: ﴿وَأَقْدَمَ سَبَقَتْ كَلِمَتَنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ، إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ، وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ﴾^(١).

ثالثاً: البيئة النفسية:

و المراد بها المعاني والصفات التي توجد داخل النفس الإنسانية، ولها أثرها في رفع الهمم ودفعها للمعالي. فتوفير البيئة السعيدة والمفرحة للنفس الإنسانية من أكثر الأسباب لاكتساب الهمة العالية. ويخطئ كثير من الناس حين يظنون أن أسباب السرور كلها في البيئة الخارجية المادية كالمال و الصحة و السكن، ذلك لأن إسعاد البيئة الخارجية تعتمد على النفس أكثر من اعتمادها على الظروف الخارجية، وفي الناس من يشقى مع موجود النعيم المادي، ولا يستطيع التبسم بكل املاكه، ومنهم من ينعم ويتنعم رغم شقائه، ويتبسم دائماً من أعماقه.

ولوجدنا بمثال من واقع الصفات النفسية لوجدنا أن التفاؤل صفة تبعث صاحبها على الهمة، وتدعوه إلى طرح الكسل، وإلى الإقبال على الجد والعمل، بخلاف التشاؤم فإنها صفة فاترة للهمة، تولد التبلد و الكسل، ولا تدفع إلى هدف و لا غاية، مصاحبها دائماً سيء الظن بالآخرين، منغلق على نفسه، ضيق الصدر، يتقد حسداً، ويحترق غيرة وكمداً، و لعجزه هذا يعيش على هامش الحياة صغير الشأن، حامل الذكر.

لهذا ينبغي للداعية أن يتخلص من أمثال هذه البيئات ولا يستسلم لها، فالإغراق في التشاؤم، و الاسترسال في اليأس، و الخوف من المكروه، كل هذه بيئات معنوية تضعف الحياة وتقلل الانتاج، وتضاعف البؤس والشقاء.^(٢)

و مما سبق نخلص إلى أن همة الداعية ترتبط بما يحيط به من بيئات مختلفة، لذا من الأهمية بمكان تحول الداعية عن البيئات المثبطة للهمم.

١ - سورة: الصافات، الآية (١٧٢، ١٧١).

٢ - انظر: كتاب علو الهمة، لمحمد المقدم (ص ٣٥٢)، وكتاب صلاح الأمة في علو الهمة، د. سيد العفاني (٧/ ٢٧٣، ٢٧٤).

٣ - كتاب الهمة العالية، لمحمد الحمد (ص ٢١١، ٢١٢، ٢١٥).

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وأسأل ربي المنان أن تجد هذه الصفحات قبولاً في قلوب الدعاة وأثرأ في دعوتهم. فقد تبين لنا أن علو الهمة في الدعوة إلى الله صفة سامية موصلة لكل أبواب الخير، وأسمى ما فيها أنها اقترنت بشرف المقصد وهو الدعوة إلى الله تعالى. كذلك فإن دوران الهمة العالية في فلك الأخلاق الإسلامية، وسيطرتها على معظم الأخلاق، يزيد من قيمتها في الدعوة إلى الله تعالى، والدعوة الإسلامية ستفقد كثيراً من حيويتها وقدرتها في نفوس المدعويين إذا تولى زمامها دعاة غير أكفاء في مجال الهمة، خلقاً وسلوكاً.

كذا مما يدعو الداعية أن يكون ذا همة عالية في مجال الدعوة إلى الله تعالى، كون إمكانية إكتساب هذه الصفة وتحصيلها بطرق سهلة ميسرة واضحة المعالم - كانت هي مجال هذا البحث - يستطيع الداعية من خلالها التحلي بها ومن ثم الإرتقاء إلى المعالي بشخصه، ودعوته.

لذا فإن تحلي الداعية بصفة الهمة العالية من الأمور المهمة في الدعوة إلى الله، كيف لا يكون كذلك وهي التي تشحن الداعية للانطلاق بقوة وعزيمة، كالطائر الذي استعلى بجسمه عن الدنيا والسواقط، فهو لا يرضى بالدون، ولا يصير عبداً لشهواته الخسيسة، بل ويجتهد لتحري الفضائل قاصداً بذلك رفعة دينه ودعوته.

التوصية: ومع أهمية وقيمة الهمة العالية كصفة للداعية، إلا أن البحث لم يتطرق إلى خصائصها، وقيمتها، وأهميتها، ومميزاتها للدعوة الإسلامية حرصاً على الإيجاز وتركيز المعلومة فيما يكسب الداعية هذه الصفة، بل إن هناك نماذج بشرية رائعة لمن تحلى بالهمة العالية، ووضعوا خطوطاً واضحة لها، إلا أن البحث أيضاً لم يتطرق لتلك النماذج للسبب ذاته، من هنا أقول: ليت أبحاثاً علمية أخرى تهتم بهذه الجوانب، وتكمل هذا المشوار المهم، ليكون نبزاً أساساً يتخذ في مجال الدعوة إلى الله، وهذه هي أبرز توصية في البحث.

وصلى الله على نبيينا وعلى آله وأصحابه وأتباعه وبارك وسلم

الله أنفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



فهرس المصادر والمراجع:

- ١) أدب الدنيا. والدين لأبي الحسن الماوردي. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان ٢٠٠٣م.
- ٢) الأدب المفرد. المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت. الطبعة الثالثة. ١٤٠٩ - ١٩٨٩م. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٣) تاريخ بغداد. لأحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٤) التعريفات. المؤلف: علي بن محمد بن علي الجرجاني. الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة الأولى. ١٤٠٥هـ. تحقيق: إبراهيم الأبياري.
- ٥) تفسير القرآن العظيم. المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. المحقق: سامي بن محمد سلامة. الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع. الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٦) تهذيب الأخلاق. المؤلف: الجاحظ. القاهرة. الناشر: دار الصحابة للتراث.
- ٧) تهذيب الأخلاق. لابن مسكويه. الطبعة الثانية - بيروت. دار الكتب العربية. ١٤٠١هـ. ١٩٨١م.
- ٨) جامع الأحاديث. لجلال الدين السيوطي. الناشر: درا المعرفة - بيروت. ط. الأولى ١٤٢٠هـ.
- ٩) الجامع الصحيح سنن الترمذي. المؤلف: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي. الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٠) الجامع لأحكام القرآن. المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي القرطبي. المحقق: هشام البخاري. الناشر: دار عالم الكتب. الرياض. الطبعة: ١٤٢٣هـ.
- ١١) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. المؤلف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري. المحقق: محمد الناصر. الناشر: دار طوق النجاة. الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ.
- ١٢) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي. تحقيق: محمد أبو الفضل الناشر: دار إحياء الكتب العربية - مصر. الطبعة: الأولى ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ١٣) كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة. المؤلف: أبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالرأغب الأصفهاني. بيروت. دار الكتب العلمية. ١٩٨٠م.
- ١٤) الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة. المؤلف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. ١٣٩٥ - ١٩٧٥.
- ١٥) السلسلة الصحيحة. المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني الناشر: مكتبة المعارف - الرياض.

- (١٦) سنن ابن ماجه، المؤلف : محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، الناشر : دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- (١٧) سير أعلام النبلاء، للذهبي، الناشر: دار الفكر - بيروت.
- (١٨) شعب الإيمان . المؤلف : أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَردي الخراساني، أبو بكر البيهقي تحقيق د. عبد العلي حامد، ومختار الندوي، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض. الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- (١٩) صحيح البخاري: الجامع الصحيح المختصر. المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ - ١٩٨٧، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
- (٢٠) صحيح الجامع الصغير وزيادته، لمحمد ناصر الدين الألباني ، الناشر: المكتب الإسلامي.
- (٢١) صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج العشيري النيسابوري نشر وتوزيع: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية.
- (٢٢) صفة الصفوة، المؤلف: عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج الجوزي ، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩ - ١٩٧٩م، تحقيق: محمود فاحوري - د. محمد رواس قلعه جي.
- (٢٣) صلاح الأمة في علو الهمة، د... سيد بن حسين العفاني، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة: الثانية ١٤٢٤هـ.
- (٢٤) صيد الخاطر، لإبن الجوزي، طبعة - دار ابن خلدون تحقيقك عبد القادر أحمد عطا.
- (٢٥) الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري ، الناشر: دار صادر - بيروت.
- (٢٦) طريق الهجرتين وباب السعادتين. المؤلف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر: دار ابن القيم - الدمام، الطبعة الثانية، ١٤١٤ - ١٩٩٤، تحقيق : عمر بن محمود أبو عمر.
- (٢٧) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، المؤلف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: زكريا علي .
- (٢٨) علو الهمة، محمد بن إسماعيل المقدم، دار ابن الجوزي - القاهرة.
- (٢٩) فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر : دار المعرفة - بيروت ، ١٣٧٩.

- ٣٠ فضائل الصحابة. لأحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني ، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى ، ١٤٠٣ - ١٩٨٢ ، تحقيق : د. وصي الله محمد عباس .
- ٣١ فقه السيرة، المؤلف: محمد الغزالي ، الناشر: دار القلم - دمشق، الطبعة : السابعة - ١٩٩٨م ، تحقيق : تحقيق العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني.
- ٣٢ الفوائد، المؤلف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣ - ١٩٧٣.
- ٣٣ القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروز أبادي، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة ١٩٩٨م .
- ٣٤ قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، لمحمد بن علي بن عطية الحارثي المشهور بأبي طالب المكي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية ١٤٢٦هـ تحقيق: د.عاصم الكيالي.
- ٣٥ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، لعلي بن حسام الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة - بيروت ط. عام ١٩٨٩م.
- ٣٦ لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفرقيقي المصري ، الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة الأولى.
- ٣٧ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت ، الطبعة الثانية . ١٣٩٢ - ١٩٧٣، تحقيق : محمد الفقي.
- ٣٨ المستدرک علی الصحیحین المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠م .
- ٣٩ مسند أبي يعلى . المؤلف: أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤، تحقيق : حسين سليم أسد.
- ٤٠ مسند الإمام أحمد بن حنبل ، المؤلف : أحمد بن حنبل ، المحقق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثانية ١٤٢٠هـ . ١٩٩٩م.
- ٤١ المعجم الأوسط ، المؤلف: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ، الناشر: دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.

- ٤٢) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، الطبعة: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٤٣) المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ - ١٩٨٣ تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.
- ٤٤) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، المؤلف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٤٥) هذه أخلاقنا، لمحمود محمد الخزندار، دار طيبة - الرياض، الطبعة السابعة، ١٤٢٣هـ.
- ٤٦) الهمة العالية معوقات ومقوماتها، لمحمد بن إبراهيم الحمد، تقديم: الشيخ عبد العزيز بن باز، دار ابن خزيمة - الرياض، الطبعة: السادسة، ١٤٢٣هـ.
- ٤٧) الوابل الصيب من الكلم الطيب، المؤلف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ - ١٩٨٥، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض.

* * *





- ◆ Naming the trial angels of the graves as Monkar and Nakeer and the reply to the different views of the opposing parties: An Islamic creed study
Dr. Abdurrahaman Ibn Abdullah At-torkey
- ◆ The justification through (sticking to the path):Its concept, types, criteria and examples
Dr. Hamad Ibn Ibrahim Ash-shotwi
- ◆ Feeding for expiation by modern standards
Dr. Fahad Ibn Abdurrahman Almoshal
- ◆ Implementations of Islamic Sharia policy according to Ibn Al-qayam.
Dr. Hasan Tayseer Shamoot
- ◆ Justification through non-existence and its influence in fundamental issues and jurisprudence branches
Dr. Abdussalam Ibn Ibrahim Al-hosayan
- ◆ Principles of Man's security in The Ever-Glorious Qur'an
Dr. Abdullah Ibn Abdurrahman Alshathry
- ◆ Investigating the meaning behind Prophet Muhammad (PBUH) madness accusation by the polytheists: A thematic exegesis study
Dr. Aysh Ali Lababinah
- ◆ Being in high spirits and with determination as one of the characteristics of Islamic preacher.
Dr. Roqayah Bint Nasar Allah Nayaz