مجلة علمية محكمة تصدر عن
دار جامعة الملك سعود للنشر

مجلة الدراسات الإسلامية

ردمد (الطباعة): ١٦٥٨-٦٣٠١
ردمد (الكترونية): ١٦٥٨-٧٦٨٥

المجلد (٣٦) العدد (١)

فبراير (٢٠٢٤م) - رجب (١٤٤٥هـ)

jislamic@ksu.edu.sa

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة الدراسات الإسلامية

تصدر عن

جامعة الملك سعود

دورية ـ علمية ـ محكمة

المجلد السادس والثلاثون ـ العدد الأول

فبراير (2024م) رجب (1445هـ)

ISSN: 1658-6301 (print)
ISSN: 1658-7685 (online)
Available online at http://jis.ksu.edu.sa

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS
ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ المملكة العربية السعودية

التعريف بالمجلة

مجلة الدراسات الإسلامية

مجلة (دورية ـ علمية ـ محكمة) تعنى بنشر البحوث في مجالات الدراسات الإسلامية، تصدر ثلاث مرات في السنة في (فبراير ـ مايو ـ نوفمبر) عن كلية التربية بجامعة الملك سعود. صدر العدد الأول منها عام 1397هـ/1977م بعنوان (دراسات).

❋ ❋ ❋

الرؤيـــة:

أن تكون مجلة رائدة في مجال نشر البحوث المحكمة في الدراسات الإسلامية، ومضمنة في قواعد البيانات الدولية المرموقة.

الرســالة:

نشر البحوث المحكمة في مجالات الدراسات الإسلامية وفق معايير مهنية عالمية متميزة.

الأهداف:

1 – تكوين مرجعية علمية للباحثين في مجالات الدراسات الإسلامية.

2 – المحافظة على هوية الأمة والاعتزاز بقيمها من خلال نشر الأبحاث المُحكمة الرصينة التي تسهم بتطوير المجتمع وتقدمه.

3 – تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في ميدان الدراسات الإسلامية.

❋ ❋ ❋

للمراسلة:

(مجلة الدراسات الإسلامية) ص.ب: 2458 الرمز البريدي: 11451

كلية التربية – جامعة الملك سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية

البريد الإلكتروني: JIslamic@ksu.edu.sa الموقع الإلكتروني: http://jis.ksu.edu.sa/

❋ ❋ ❋

الاشتراك والتبادل:

دار جامعة الملك سعود للنشر، جامعة الملك سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية

ص.ب: 68953 الرمز البريدي: 11537

ثمن العدد: 15 ريالاً سعودياً، أو ما يعادله بالعملة الأجنبية، يضاف إليها أجور البريد.

❋ ❋ ❋

© 2024 (1445هـ) جامعة الملك سعود.

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يسمح بإعادة طبع أي جزء من المجلة أو نسخة بأي شكل وبأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو آلية بما في ذلك التصوير والتسجيل أو الإدخال في أي نظام حفظ معلومات أو استعادتها بدون الحصول على موافقة كتابية من رئيس تحرير المجلة.

❋ ❋ ❋

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

ISSN: 1658-6301 (print), ISSN: 1658-7685 (online)

مجلة الدراسات الإسلامية

الهيئة الاستشارية

الأمير الدكتور/ سعود بن سلمان بن محمد آل سعود
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. ذو الكفل الحاج محمد يوسف
جامعة ملايا (ماليزيا)

أ. د. أحمد خالد شكري
الجامعة الأردنية (الأردن)

أ. د. طه علي بوسريح
جامعة الزيتونة (تونس)

أ. د. عامر حسن صبري
وزارة العدل والشؤون الإسلامية (البحرين)

أ. د. عبد الله عبد الحي أبو بكر
جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية (السودان)

أ. د. عبد المجيد بيرم
جامعة الجزائر (الجزائر)

أ. د. محمد أحمد لوح
الكلية الإفريقية للدراسات الإسلامية (السنغال)

أ. د. محمد زين العابدين رستم
جامعة السلطان المولى سليمان (المغرب)

أ. د. محمد عبد الرزاق الطبطبائي
جامعة الكويت (الكويت)

* * *

رئيس التحرير

أ. د. عبد السلام بن صالح الجار الله
aalgarlah@ksu.edu.sa

* * *

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. عبد المحسن بن عبد الله التخيفي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. عمر بن عبد العزيز الدهيشي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. حمود بن إبراهيم السلامة
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. بندر بن عبد الله العنزي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. سلطان بن سعد السيف
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. عبد المجيد بن عبد الرحمن الدرويش
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. سارة بنت عبدالمحسن بن سعيد
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. وفاء بنت عبد الله الزعاقي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. عبد الله بن مرحول السوالمة
جامعة اليرموك (الأردن)

د. ياسر بن إبراهيم الخضيري
جامعة الإمام محمد بن سعود (السعودية)

د. عبد الله بن سليمان الشايع
جامعة الملك سعود (السعودية)

* * *

سكرتير المجلة

أ. مها المعمر
JIslamic@ksu.edu.sa

* * *

الإخراج والتنفيذ الفني

أ. أيمن عواد زكي
Oshy999@hotmail.com

* * *

أولاً : طبيعة المواد المنشورة:

تهدف المجلة إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر إنتاجهم العلمي في مجالات الدراسات الإسلامية؛ الذي تتوافر فيه الأصالة والجدة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية.

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، وتقبل المواد في أي من الفئات التالية: البحوث الأصيلة، والمراجعات العلمية، وتقارير البحوث، والمراسلات العلمية القصيرة، وتقارير المؤتمرات والندوات، وعروض الكتب والرسائل العلمية ونقدها.

❋ ❋ ❋

ثانياً : إرشادات وتنبيهات للباحثين:

- لا يتجاوز عدد كلمات البحث في صورته النهائية (10.000) كلمة متضمنة الملخصين العربي والإنجليزي، والمراجع.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال البحث إلى المجلة يُعد قبولاً من الباحث لـ(شروط النشر في المجلة)، ولهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.

❖ عناصر البحث:

يُنظم الباحث بحثه وفق مقتضيات (منهج البحث العلمي) كالتالي:

1/ صفحة أولى عربية، تحتوي: (عنوان البحث، اسم الباحث كاملاً، اللقب الوظيفي، التخصص، اسم القسم والكلية والجامعة المنتمي لها، البريد الإلكتروني، رقم الجوال)، ثم ملخص البحث بالعربي.

2/ صفحة ثانية فيها نفس المطلوب في الصفحة الأولى (لكنه باللغة الإنجليزية).

3/ ثم صفحة ثالثة تبدأ بمقدمة عن موضوع البحث، حاوية: (أهدافه، حدوده، المنهج والإجراءات، الدراسات السابقة، خطة البحث).

❖ جودة عرض الباحث إضافته العلمية على الدراسات السابقة – إن وجدت – له أهمية عالية في قبول الأبحاث.

4/ كتابة البحث إلى أقسام (مباحث) متوافقة مع (خطة البحث).

5/ كتابة خاتمة حاوية للنتائج البحثية وللتوصيات البحثية، متجنبة تخليص البحث من جديد.

6/ قائمة المراجع بكامل المعلومات الخاصة بها. (بلا إضافة فهارس).

❖ ملخص البحث:

- كتابة مستخلص لا يتجاوز كلماته (250) كلمة، ويتضمن العناصر التالية: (موضوع البحث، وأهدافه، ومنهجه، وأهم النتائج) مع الترجمة – المعتمدة من مختص لغوي – للإنجليزية.
- يُتبع كل مستخلص (عربي/إنجليزي) بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسة التي تناولها، (4 – 6) كلمات.

❖ أسلوب توثيق المراجع:

- **في الحاشية السفلية:** يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف المشهور، والجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في توثيق الدراسات الشرعية. مثال: لسان العرب، لابن منظور (233/2)، أو: الروح، لابن القيم (ص155)، أو: سنن ابن ماجة، (ح45).

- **في نهاية البحث (قائمة المراجع):**

1/ إذا كان المرجع (كتاباً): (عنوان الكتاب. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم الشهرة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم المحقق/ المترجم – إن وجد –. فبيان الطبعة، فمدينة النشر: فاسم الناشر، فسنة النشر).

مثال: الجامع الصحيح. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرين. ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2004م.

2/ إذا كان المرجع (رسالة علمية لم تطبع): (عنوان الرسالة. فالاسم الأخير للباحث (اسم العائلة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فنوع الرسالة (ماجستير/دكتوراه)، فالمكان: فاسم الكلية، فاسم الجامعة، فالسنة).

مثال: يعقوب بن شيبة السدوسي آثاره ومنهجه في الجرح والتعديل. المطيري، علي بن عبد الله. رسالة ماجستير، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، 1418هـ.

3/ إذا كان المرجع (مقالاً من دورية): (عنوان المقال. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم العائلة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد، (فرقم العدد)، فسنة النشر، فالصفحة من ص... – إلى ص...).

مثال: الإمام عفان بن مسلم الصفار ومنهجه في التلقي والأداء والنقد. المطيري، علي بن عبدالله. مجلة جامعة القصيم: العلوم الشرعية، القصيم. م (3)، (1)، 1431هـ، 35 – 85.

4/ إذا كان (موقعاً إلكترونياً)، (يفرد بقائمة مستقلة بعد قوائم المصادر والمراجع): (عنوان المقال أو الخبر، اسم العائلة ثم الاسم الأول. اسم الموقع، تاريخه نشره إن وجد، رابط صفحة المقالة نفسها.

مثال: مقال: السلفية والآبائية، السعيدي، عبدالله. الدرر السنية، 1438/7/6هـ.

❖ هذا بالإضافة إلى ذكر بعض الاختصارات إن لم يوجد لها أي بيان في بيانات المرجع، وهي كالتالي:

- بدون مكان النشر: (د. م). - بدون اسم الناشر: (د. ن).
- بدون رقم الطبعة: (د. ط). - بدون تاريخ النشر: (د. ت).

- نظام التوثيق المعتمد في المجلة بالنسبة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).
- في حال (قبول البحث للنشر) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، وفي حال رغبة الباحث نشره في منفذ آخر ورقياً أو إلكترونياً، يتقدم بطلب الإذن من المجلة عبر مخاطبة رئيس التحرير بريدياً.

ثالثًا: طريقة إرسال البحث وتحكيمه:

- الدقة في الإجراءات تسرع حالة تحكيم البحث، ونرجو من الباحثين التعاون فيها.
- يقوم الباحث بإرسال بحثه عبر نظام التحرير الإلكتروني: (https://japksu.com/index.php/JIS/login).

- **يرسل الباحث نسخ بحثه بالطريقة التالية:**

1/ يرسل الباحث (لغرض التحكيم) ما مجموعه (4) نسخ من البحث في رسالة بريدية واحدة، بالتفصيل التالي:

أ/ نسختان بصيغة word الأولى: تشتمل صفحة غلافها البيانات كاملة، والنسخة الأخرى للتحكيم، تحوي صفحة العنوان: عنوان البحث (وحذف بقية البيانات).

ب/ نسختان بصيغة PDF من الملفين السابقين في نسخ: word.

ج/ تعبئة تعهد أصالة البحث، بأن البحث لم ينشر من قبل، ولم يقدم للنشر في ذات الفترة في منفذ آخر، وأنه ليس مستلاً من رسالة علمية أو كتاباً، (يمكن الحصول عليه في موقع المجلة، أو مراسلة بريد المجلة).

2/ مواصفات البحث الفنية:

أولاً: مواصفات نسخة التحكيم:

- لا يتجاوز عدد صفحات البحث في صورته النهائية (10.000) كلمة، متضمنة الملخصين العربي والإنجليزي، والمراجع.
- نوع خط نسخة التحكيم (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (17) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (13) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (10) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (9) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- هوامش الصفحة (2.5) من جميع الجهات، وبدون ترويسة مطلقاً، وتباعد الأسطر: مفرد.

ثانياً: مواصفات نسخة النشر الرسمي بالمجلة (سيرسل للباحث نموذج مع مواصفاته بعد قبول البحث نهائياً للنشر).

- يتم الفحص الأولي للبحث من قبل هيئة التحرير، وللهيئة الحق في تقرير أهلية التحكيم أو رفضه بدون إبداء أسباب (الفحص الأولي في مدة تتراوح بين 2 – 4 أسابيع).
- بعد موافقة هيئة التحرير يشعر الباحث، ويرسل للمحكمين المختصين، ويوجد ثلاث حالات بعد التحكيم:

أ/ قبول البحث كما هو (في حال قبول البحث يرسل الباحث نسخة النشر وفق تنسيق المجلة).

ب/ قبول البحث مع التعديلات (تعبئة نموذج جدول لتوضيح التعديلات وأجوبة الباحث عليها – خلال مدة شهر – وبعد التعديل ينظر مره أخرى في البحث ثم في حال الموافقة تصدر شهادة القبول).

ج/ غير مقبول (يتم إرسال اعتذار للباحث).

- مدة التحكيم 4 – 7 أسابيع وقد تتجاوز لظروف استبدال المحكمين، بينما النشر يرجع لترتيب الأبحاث القديمة.
- في حال (نشر البحث) يرسل للباحث رابط بحثه المنشور في موقع المجلة الإلكتروني (صيغة pdf)، ولا تلتزم المجلة بإرسال النسخة المطبوعة للباحث.

❋ ❋ ❋

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 36، العدد (1)، ص ص 17 – 146، الرياض (2024م/ 1445هـ)

المحتويات

العنوان

- افتتاحية العدد (هيئة تحرير المجلة)
- المسائل التي لم يجب عنها ابن جماعة في كتابه «كشف المعاني في المتشابه المثاني»، جمعاً ودراسة

د. سلطان بن صغير بن نايف العنزي

الأستاذ المشارك في التفسير وعلوم القرآن بقسم الدراسات الإسلامية، في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الحدود الشمالية 17

- تقريب مفاهيم مصطلح الحديث باستخدام الذكاء الاصطناعي، توليد الأمثال نموذجاً

د. دلال بنت حمد العنزي

أستاذ مساعد، قسم التفسير والحديث، كلية الشريعة، جامعة الكويت. 39

- علاقة المسلم بالدنيا: قراءة في ضوء أحاديث الدنيا الواردة في الصحيحين

د. محمد بن أحمد دعوري

أستاذ الحديث وعلومه المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، جامعة تبوك. . . 71

- مفردات الظاهرية الأصولية في أدلة الأحكام

د. عارف محمد الجناحي

أستاذ أصول الفقه المشارك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة. 103

- التطهير بالثلج، دراسة فقهية

د. ملاك بنت محمد السديس

أستاذ مساعد في قسم الفقه بكلية الشريعة، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية. 129

❋ ❋ ❋

افتتاحية العدد

«هيئة تحرير المجلة»

افتتاحية العدد

بقلم

(هيئة تحرير المجلة)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، محمد بن عبد الله إمام البررة، وعلى آله وصحابته أجمعين. أما بعد.

فيطيب لهيئة تحرير «**مجلة الدراسات الإسلامية**» أن تحمد الله – تعالى – على ما وفق إليه من خدمة العلم الشرعي المستمد من كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وبثه بين القراء والباحثين؛ من خلال نشر عدد من البحوث العلمية، وتشكره ﷻ على ما تلقاه المجلة من قبول حسن لدى المتخصصين في العلوم الشرعية، ومن إقبال عليها من المعتنين بالدراسات الإسلامية.

واستدامةً لهذا العمل الذي نسأل أن يكون خالصاً لوجهه الكريم، يسرنا أن نتحف القراء والباحثين بالعدد الأول من المجلد السادس والثلاثين من المجلة المنتظم في عقده خمسة من البحوث، المستوفية للضوابط والشروط، والمتنوعة في تخصاصاتها، بعد أن اجتازت التحكيم العلمي من أساتذة مختصين: أحدها: المسائل التي لم يجب عنها ابن جماعة في كتابه «كشف المعاني في المتشابه المثاني»، جمعاً ودراسة، والثاني: تقريب مفاهيم مصطلح الحديث باستخدام الذكاء الاصطناعي، توليد الأمثال نموذجاً، والثالث: علاقة المسلم بالدنيا: قراءة في ضوء أحاديث الدنيا الواردة في الصحيحين، والرابع: مفردات الظاهرية الأصولية في أدلة الأحكام، والخامس: التطهير بالثلج، دراسة فقهية.

إن هيئة التحرير تأمل من الباحثين والمتخصصين المشاركة في تطوير المجلة والرفع من مستواها من جميع الجوانب، من خلال إتحافها بآرائهم ومقترحاتهم، وتزويدها بملحوظاتهم، وتؤكد أن ذلك سيكون محل عناية وتقدير.

وفي الختام نسأل الله – تعالى – أن يجعل أعمالنا صالحة، ولوجهه الكريم خالصة، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه الأمين.

البحوث والدراسات

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 36، العدد (1)، ص ص 17 - 37، الرياض (2024م/ 1445هـ)

المسائل التي لم يجب عنها ابن جماعة في كتابه «كشف المعاني في المتشابه المثاني»

«جمعاً ودراسة»

سلطان بن صغير بن نايف العنزي[1]

جامعة الحدود الشمالية

(قدم للنشر في 14/ 03/ 1446هـ؛ وقبل للنشر في 01/ 05/ 1446هـ)

المستخلص: يهدف البحث إلى جمع المسائل التي أوردها ابن جماعه في كتابه «كشف المعاني في المشابه المثاني»، ولم يورد جواباً لها، في كتابه هذا ولا في كتبه الأخرى، فعمد الباحث إلى جمع هذه المسائل ودرسها دراسة تحليلية وأجاب عنها، مدعماً ذلك بأقوال أئمة التفسير من المتقدمين والمتأخرين على وجه الاختصار. وقد بلغت تلك المسائل: (9) مسائل، وهي متنوعة في أبوابها، فمنها ما هو من باب التشابه اللفظي، ومنها ما هو من باب المشكل المعنوي. والمنهج المتبع في البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي. وخلص الباحث إلى عدد من النتائج، أهمها: أن هذه المسائل التي لم يجب عنها ابن جماعة، بالغة الأهمية، ولعله أرجأ الجواب عنها لكونها بحاجة إلى مزيد عناية ونظر، كذلك تبين من خلال البحث وغيره أهمية العناية بالمتشابه اللفظي، إذ يساعد الحافظ على التمييز بين الآيات المتشابهة، مما يسهم في قوة الحفظ والضبط، فلا تلبس عليه المواضع حين التلاوة، كما تبين دقة ابن جماعة في استنباطاته التفسيرية ونفاسة أجوبته، وكذلك أهمية كتاب كشف المعاني، فهو يعد من المراجع الهامة في بابه.

الكلمات المفتاحية: المتشابه، المشكل، ابن جماعة، كشف المعاني.

Issues that Ibn Jama’ah did not answer in his book “Kashf al-Ma’ani” collection and study

Sultan bin Sughayyir bin Naif Aalanazi[1]

Northern Border University

(Received 17/09/2024; accepted for publication 03/11/2024.)

Abstract: The research aims to collect the issues mentioned by Ibn Jama’a in his book “Kashf al-Ma’ani”, but he did not provide an answer to them. The researcher collected these issues, studied them analytically, and answered them. The number of issues is nine, and they are diverse in verbal and moral similarity. Research method: The inductive and analytical approach. The researcher concluded a number of results, the most important of which are: the importance of paying attention to verbal similarity, as it helps to distinguish between similar verses, which contributes to the strength of memorization and control, so do not use it as a substitute when reciting, and the accuracy of Ibn Jama’ah in his interpretive conclusions and the richness of his answers, as well as About its importance. From the book Kashf Al-Maani, it is one of the important references in its chapter.

Keywords: similarity, problem, Ibn Jama’a, Kashf al-Ma’ani.

---

(1) الأستاذ المشارك في التفسير وعلوم القرآن بقسم الدراسات الإسلامية، في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الحدود الشمالية.

(1) *Associate Professor In the Department of Islamic Studies, College of Humanities and Social Sciences, Northern Border University.*

البريد الإلكتروني: *Email: Dr.sultan2950@gmail.com*

المقدمة

الحمد لله الذي شرح صدور أوليائه، وخصهم بما شاء من آلائه، فانشغلوا بتفسير كتابه، وتدبر آياته، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، وأشهد أن نبينا محمد عبده ورسوله، أصفى أصفائه وأعظم أنبيائه، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً مزيداً.

أما بعد، فإن الاشتغال بكتاب الله ﷻ من أعظم القرب، وأجل العبادات، إذ يقضي معه المسلم أوقاته، تلاوةً وحفظاً، وتدبراً وفهماً، وتفسيراً واستنباطاً، ولا بد أن يعرض له -والحالة هذه- آيات يُشبه بعضها بعضاً في اللفظ أو المعنى، فيطلب تفسيرها، ويروم التمييز بينها، فيرى من جميل المناسبات، ولطيف الارتباطات، ما يبهر عقله، ويدهش نفسه، ولا غرو، فإنه الكتاب الذي أُنزل بأفصح لغة، وأجل بيان، وأعظم نظام، فتنوعت موارده، وتشعبت مقاصده وعمت فوائده، وناسبت ألفاظه مواضعها، ولاقت فصاحته مواقعها[1].

وقد صنّف العلماء قديماً وحديثاً مصنفات جليلة تعنى بالكشف عن المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، ومن أولئك العلماء: الإمام ابن جماعة رحمه الله، إذ ألف كتابه النفيس: كشف المعاني في المتشابه المثاني، أجاب فيه عن أسئلةٍ عرضت عليه من فضلاء الحاضرين أثناء إلقاء الدروس في التفسير، فيسألون عن مناسبات الألفاظ لمعانيها العجيبة، مما يقل ذكره في كتب التفسير، فأجاب ابن جماعة عن غالب تلك الأسئلة بما أودعه في كتابه هذا.

إلا أن نزراً يسيراً من المسائل أورده ولم يورد جواباً له، في كتابه هذا ولا في كتبه الأخرى، فاستخرت الله تعالى في جمع تلك المسائل والجواب عنها -قدر الاستطاعة- بالرجوع إلى كتب المفسرين، ليكمل نظام عقد هذا الكتاب الجليل، وهذا ضرب من ضروب التأليف، ومقصد من مقاصده، كما قال ابن حزم رحمه الله: «التآليف المستحقة للذكر، والتي تدخل تحت الأقسام السبعة التي لا يؤلف عاقل إلا في أحدها، وهي إما شيء لم يسبق إليه يخترعه، أو شيء ناقص يتمه... إلخ»[2]، فاستعنت بالله سبحانه، وتتبعت هذه المسائل فوجدتها (9) مسائل، فأوردت نص ابن جماعة، ووجه الاستشكال لديه، ثم أجبت عنها بما وقفت عليه من كلام المفسرين على وجه الاختصار، بما يناسب طبيعة البحوث الأكاديمية، ووفق اشتراطات المجلات المحكمة، التي تقيد الباحث بعدد محدد من الكلمات والصفحات، وجعلت عنوانه: «المسائل التي لم يجب عنها ابن جماعة في كتابه «كشف المعاني -جمعاً ودراسة-»».

أهمية البحث وأسباب دراسته:

تظهر أهمية البحث من خلال الآتي:

1- أن العناية بكتاب الله ﷻ مدارسةً وحفظاً وفهماً

(1) انظر: كشف المعاني، ابن جماعة، ص19. بتصرف يسير.

(2) انظر تتمة كلامه في: رسائل ابن حزم (2/ 186)، وذكرها ابن خلدون في مقدمته (3/ 1105).

وتفسيراً من أجل الطاعات.

2- أن هذا البحث فيه تتميم لكتاب نافع في بابه، فابن جماعة جمع في كتابه (674) مسألة في المتشابه وغيره، وأجاب عن جلّها، وترك نزراً يسيراً، أرجو أن يكمله هذا البحث.

3- أن فيه خدمة لحفاظ كتاب الله ﷻ، إذ إن ضبط الآيات المتشابهات لفظاً أو معنى من أجل اهتماماتهم.

4- أن التأليف في المشابه بأنواعه بالغ الأهمية، فهو ضرب من ضروب الدفاع عن القرآن الكريم ضد الهالكين الطاعنين فيه، كما أن فيها بياناً لإعجازه، وإظهاراً لكمال نظمه.

مشكلة البحث:

يحاول الباحث في هذا البحث الإجابة عن المسائل التي أوردها ابن جماعة في كتابه «كشف المعاني في المتشابه المثاني» ولم يورد لها جواباً، وهي مسائل بالغة الأهمية، وعميقة في محتواها، ولعل ابن جماعة أرجأ الإجابة عنها لمزيد التأمل فيها، فاخترمته المنية قبل ذلك أو لغيره من الأسباب، لذا جاء هذا البحث ليجيب عنها بما ذكره علماء التفسير رحمهم الله.

أهداف البحث:

1- بيان مكانة ابن جماعة رحمه الله العلمية لاسيما في باب التفسير.

2- بيان أهمية كتابه كشف المعاني في المتشابه المثاني، ولفت نظر القراء للاعتناء به.

3- الجواب عن المسائل التي أوردها ابن جماعة في كتابه هذا ولم يجب عنها.

الدراسات السابقة:

لم أقف على بحث يجيب عن هذه المسائل التي أوردها ابن جماعة رحمه الله في كتابه هذا، وقد جمعت نسخ تحقيقات الكتاب[3] فلم أرَ المحققين أوردوا لها جواباً، وإنما اكتفوا بعبارة: لم يأت المصنف بجواب عليها، وكذا الدراسات الآتي ذكرها لم يتطرق أحد منهم لهذه المسائل والجواب عنها.

ومن الدراسات حول المؤلف وكتابه ما يأتي:

1- منهج ابن جماعة في كتابه كشف المعاني في المتشابه المثاني، للباحث علاء محمد علي، بحث منشور في مجلة أفنان، الناشر: النادي الأدبي بتبوك، 2010م.

2- الآراء النحوية التي انفرد بها ابن جماعة، بحث تطبيقي في كتابه كشف المعاني في المتشابه، للباحثة: حنان منصور أبو زيد، بحث منشور في مجلة كلية الآداب، ع54، ج2، الناشر: جامعة سوهاج - كلية الآداب، 2020م.

وأما الدراسات حول علم المتشابه فكثيرة جداً، لم أشأ أن أطيل البحث بذكرها، وإنما أكتفي بذكر اثنين فقط، وهما:

(3) الأولى بتحقيق الشيخ ناصر بن علي القطاني طباعة مؤسسة آيات للنشر والتوزيع، 1432هـ، والثانية بتحقيق أ.د. عبدالحميد هنداوي طباعة دار ابن الجوزي، 1444هـ، والثالثة: بتحقيق: أ. مرزوق علي إبراهيم، طباعة دار الشريف، 1420هـ، والرابعة بتحقيق: د. عبدالجواد خلف طباعة دار الوفاء، 1410هـ.

3- درة التنزيل وغرة التأويل لأبي عبدالله الخطيب الإسكافي، وهو مطبوع، بتحقيق د.محمد مصطفى آيدين، حققه في رسالة دكتوراه في كلية الدعوة وأصول الدين بمكة المكرمة، قسم الكتاب والسنة، عام 1422هـ.

4- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل، لأبي جعفر الغرناطي، طُبع في دار الغرب الإسلامي، بتحقيق سعيد الفلاح، عام 1403هـ.

حدود البحث:

اقتصرت في هذا البحث على كتاب «كشف المعاني في المتشابه المثاني» لابن جماعة، واعتمدت النسخة التي حققها الشيخ ناصر القطامي، لكونها أكمل النسخ من جهة عدد المسائل المذكورة فيها.

منهج البحث:

سرت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي وفق الإجراءات الآتية:

1- جمعُ المادة العلمية من خلال تتبع المسائل التي أوردها ابن جماعة في كتابه كشف المعاني ولم يورد جواباً عنها.

2- ذكرُ كلام ابن جماعة ﵀ بتمامه دون تصرف أو حذف، مع إيراد الآيات تامةً، لأنه ربما أورد بعض الآية، فأورد الآيات كاملة حتى تتضح المسألة.

3- أوردت المسائل حسب إيراد المؤلف لها، وهي مرتبة حسب ترتيب المصحف.

4- بيان وجه التشابه الذي أشار إليه ابن جماعة.

5- دراسة المسائل الواردة بجمع كلام المفسرين حولها، وتلخيص كلامهم، وتقسيمه إلى أقوال، ثم ختم المسألة بذكر الراجح حسب الاستطاعة.

6- السير على المنهج الأكاديمي المتبع في البحوث العلمية من ناحية عزو الآيات وتخريج الأحاديث والآثار، وتوثيق النقولات.

7- لا أترجم للأعلام الواردة أسماؤهم في ثنايا البحث، طلباً للاختصار.

8- ختم البحث بخاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات، مع تذييله بالفهارس العلمية.

خطة البحث:

سرت في هذا البحث على خطة مقسمة إلى مقدمة، ومبحثين، ثم التذييل بخاتمة البحث المشتملة على أهم النتائج والتوصيات.

- **المقدمة:** ذكرت فيها أهمية البحث وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطته.
- **المبحث الأول: التعريفات**، وفيه ثلاثة مطالب:
  - **المطلب الأول:** التعريف بالمتشابه لغةً واصطلاحاً.
  - **المطلب الثاني:** التعريف الموجز بابن جماعة ﵀.
  - **المطلب الثالث:** التعريف الموجز بكتابه (كشف المعاني في المتشابه المثاني).
- **المبحث الثاني: دراسة المسائل التي لم يجب عنها ابن جماعة في كتابه «كشف المعاني في المتشابه المثاني»**، وفيه: تسعة مطالب:

- **المطلب الأول**: مسألة في قوله تعالى: ﴿طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾ [البقرة:125].
- **المطلب الثاني**: مسألة في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيۖ﴾ [البقرة:260].
- **المطلب الثالث**: مسألة في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ﴾ [البقرة:286].
- **المطلب الرابع**: مسألة في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ [الأنعام:76].
- **المطلب الخامس**: مسألة في قوله تعالى: ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف:7].
- **المطلب السادس**: مسألة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج:33].
- **المطلب السابع**: مسألة في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَۖ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُۚ﴾ [الحج:60].
- **المطلب الثامن**: مسألة في قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ﴾ [يس:40].
- **المطلب التاسع**: مسألة في قوله تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُۚ﴾ [الزمر:4].

- **الخاتمة**: فيها أهم النتائج والتوصيات.
- **فهرس المصادر والمراجع**.

وأسأل الله التوفيق والسداد والإعانة على ذلك، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

***

المبحث الأول: التعريفات

وفيه ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول: التعريف بالمتشابه لغةً واصطلاحاً.**

المتشابه لغةً: من الشِّبْه والشَّبَه، والشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً، والشبه: المثل، والشبيه: المثيل، وجمعه: أشباه، والمشتبه: المشكل، ويقال: تشابها واشتبها: إذا أشكلا، وأمور مشتبهة ومُشبَّهة: أي: مشكلة ملتبسة، يشبه بعضها بعضاً(4).

المتشابه اصطلاحاً: عُرف بعدة تعريفات منها:

أنه: «إيراد القصة الواحدة في صور شتى، وفواصل مختلفة، ويكثر في إيراد القصص والأنباء»(5).

وعُرفت الآيات المتشابهات بأنها: «الآيات التي تكررت في القرآن، وألفاظها متفقة، ولكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان أو تقديم أو تأخير، أو إبدال حرف مكان حرف، أو غير ذلك مما يوجب اختلافا بين الآيتين»(6).

وأما المتشابه عند ابن جماعة فهو: وقوع الاختلاف في ألفاظ معانٍ مكررة، وتنويه عبارات فنون القرآن المحررة، من تقديم وتأخير، وزيادات ونقصان، وبديع وبيان، وبسط واختصار، وتعويضِ حروفٍ بحروف غيرها(7).

وهذه التعاريف متقاربة.

---

(4) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (3/ 243)، تاج العروس، الزبيدي (5/ 598). مادة: شبه.

(5) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي (1/ 112).

(6) انظر: البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص63.

(7) انظر: كشف المعاني، ص18.

• **المطلب الثاني: التعريف الموجز بابن جماعة** رحمه الله.

اسمه وكنيته ولقبه: هو بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، أبو عبدالله الكناني الحموي الشافعي، اشتهر بـبدر الدين ابن جماعة.

مولده ونشأته وفضله: وُلد في حماة سنة 639هـ، ونشأ في بيت علم وفضل وصلاح، ونبغ منذ الصغر فقد حفظ الشاطبية وهو ابن سبع سنين، ودرس العلوم: الفقه والحديث والتفسير واللغة، ومن أبرز مشايخه: والده إبراهيم، وابن مالك صاحب الألفية، وابن دقيق العيد، وغيرهم، وجلس للتدريس، وتولى قضاء القدس ثم مصر، ثم الشام، ثم عاد إلى مصر، وكان طيلة توليه للمناصب متصفاً بالزهد والورع، حَسَنَ السيرة، نقي السريرة، أثنى عليه معاصروه وشهدوا له بالفضل والإمامة.

وكان شافعي المذهب، أشعري المعتقد، وهذا مما أُخذ عليه. عفا الله عنا وعنه.

من مؤلفاته: كشف المعاني في المتشابه المثاني، وتذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل.

وفاته: توفي ليلة الاثنين الحادي والعشرين من جمادى الأول سنة 733هـ، عن عمرٍ ناهز الأربع والتسعين سنة، رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جنانه.

• **المطلب الثالث: التعريف الموجز بكتابه (كشف المعاني في المتشابه المثاني).**

ألف ابن جماعة كتابه هذا في علم المتشابه اللفظي، كما نص عليه في مقدمته، إلا أنه طرق في ثناياه مسائلَ من المتشابه المعنوي، وسبب تأليفه: ما أشار إليه في مقدمته، من أنه كان يلقي دروس التفسير في المدارس، وربما لهج بعض الفضلاء الحاضرين بمسائل حسنة، وسأل عن المناسبات بين الألفاظ والمعاني، وبعض هذه المسائل لم تُذكر في كتب التفسير المشهورة، وذلك نحو **اختلاف ألفاظ** معانٍ مكررة، من تقديم وتأخير وزيادة ونقص، وبسط واختصار، فاستخار الله سبحانه في جمع تلك المسائل والجواب عنها بما فتح الله تعالى عليه في هذا الكتاب، وأسماه: كشف المعاني في المتشابه المثاني.

والمؤلف في هذا الكتاب لا يصرح بمن نقل عنه من المفسرين، وإنما يبتدئ الجواب مباشرة، وربما قال: ذكر المفسرون كذا وكذا، وكان الغالب على طريقته: الاختصار، ووضوح العبارة، فليس في كلامه تعقيد أو صعوبة؛ وفي كثير من المواضع يورد المسائل على طريقة السؤال والجواب، وبلغت المسائل عنده: (674) مسألة، أجاب عنها كلها، إلا (9) مسائل لم يجب عنها، وهو غرض هذا البحث.

***

المبحث الثاني:

دراسة المسائل التي لم يجب عنها ابن جماعة في كتابه «كشف المعاني في المتشابه المثاني»

• **المطلب الأول: مسألة في قوله تعالى:** ﴿طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾ [البقرة:125].

قال ابن جماعة رحمه الله: «مسألة: قوله تعالى: ﴿طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾ [البقرة:125]؛ وفي الحج: قال

تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ﴾ [الحج:26]»[8].

تمام الآيتين: قال الله تعالى في «سورة البقرة»: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة:125].

وقال تعالى في «سورة الحج»: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الحج:26].

وجه الإشكال: في الآيتين يأمر الله ﷻ نبيه وخليله إبراهيم عليه السلام بتطهير البيت، لكن اختلفت ألفاظ الآيتين، فقال في «البقرة»: ﴿لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾، بينما قال في «الحج»: ﴿لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ﴾، فما وجه الاختلاف بين العاكفين والقائمين؟ ولِمَ خصت سورة البقرة بذكر ﴿العاكفين﴾، وخصت سورة الحج بذكر ﴿القائمين﴾، مع اتحاد الأمر بتطهير البيت، لمن ذُكر في الموضعين؟

الجواب: لم يجب عنها ابن جماعة رحمه الله في كتابه هذا، وأجاب غيرُه بعدة أجوبة، كما يأتي:

الأول: أن ﴿القائمين﴾ بمعنى المقيمين أو ذوي الإقامة والملازمة في المكان نفسه، وهم العاكفون، لكن: لما سبق ذكر العاكف في سياق «سورة الحج»، في قوله: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ﴾ [الحج:25] عبر عنهم بعبارة أخرى، لأنه تقدم ذكر العكوف متصلاً بالآية، فوقع الاكتفاء بذلك، وعُدل عن التكرار، وهذا هو شأن العرب في خطابها، حيث تعدل عن التكرار إلا في مواضع خاصة، كالتي يراد منها التعظيم أو التهويل، نحو قوله تعالى: ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾ [الحاقة:1-2].

ولما لم يسبق ذكر «العكوف» في سياق «سورة البقرة»، وكان مقصوداً من الكلام، كان لابد من التصريح به، بخلاف سياق «سورة الحج».

ويمكن أن يقال: إن لفظ ﴿القائمين﴾ جاء على معنى: (والقائمين معتكفين)، أي: حال كونهم معتكفين، فالحال المقدرة هنا: أغنت عن وصفهم بلفظ «العكوف» الصريح.

ويكون التصريحُ في «سورة البقرة» بذكر ﴿العاكفين﴾، مغنياً عن ذكر ﴿القائمين﴾، لأن العكوف: الملازمة، وهو المراد بالقيام؛ فورد كل لفظ على ما يناسبه من تمام المعنى.

وعلى هذا القول: لا فرق بين معنى القائمين والعاكفين. وهو اختيار الكرماني والغرناطي[9].

الثاني: أن ﴿القائمين﴾ بمعنى المصلين، وتكون آية «سورة الحج»: ﴿وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الحج:26] كلها في ذكر هيئات الصلاة: القيام والركوع والسجود.

ويكون معنى ﴿العاكفين﴾ في «سورة البقرة»: الواقفين، أي: القائمين في الصلاة، فيكون معنى قوله: ﴿لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾ [البقرة:125] أي: للطائفين والمصلين،

(8) كشف المعاني، ص51.

(9) البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص182؛ ملاك التأويل، الغرناطي (1/ 232).

وهذا أعظم ما يُقصد المسجد الحرام لأجله -وهو الطواف والصلاة-، فالطائف به معروف، وهو أخص العبادات عند بيت الله سبحانه، فإنه لا يُفعل ببقعة من الأرض سواها، ﴿والقائمين﴾ أي: في الصلاة؛ فقرن الطواف بالصلاة؛ وهما لا يشرعان إلا مختصين بالبيت، فالطواف عنده، والصلاة إليه في غالب الأحوال. كما أشار إليه ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ[10].

وعلى هذا القول: لا ذكر هنا للاعتكاف، وقد جوّزه الزمخشري[11].

الترجيح: والذي يظهر أن التوجيه الأول أليق، لأن القائم معناه: العاكف، كقوله: ﴿مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ [آل عمران:75]، وحسُن هذا التوجيه، ليكون قوله تعالى: ﴿لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الحج:26] جامعاً لأحوال من دخل البيت للتعبد، لأنه لا يخلو إذ ذاك، من طواف أو اعتكاف أو صلاة، فيكون حمله على ذلك أجمع لما هُيئ المسجد الحرام له، وتوسيع معاني القرآن أولى من اختصارها واقتصارها. وهذا اختيار أبي حيان[12].

وعلى هذا المعنى يكون ترتيب المذكورات لمناسبة بلاغية عظيمة، فبدأ بـ﴿الطائفين﴾ لأن عبادتهم -الطواف- خاصة بالمسجد الحرام دون غيره من المساجد، ثم ذكر ﴿العاكفين﴾ لأن عبادتهم -الاعتكاف- خاصة بالمساجد دون غيرها من الأماكن، ثم ذكر ﴿الركع السجود﴾ لأن عبادتهم -الصلاة- تصح بكل مكان طاهر[13]، فبدأ بالأخص ثم العام ثم الأعم. والله أعلم.

- **المطلب الثاني: مسألة في قوله تعالى**: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ﴾ [البقرة:260].

قال ابن جماعة رَحِمَهُ اللَّهُ: «مسألة: قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ﴾ [البقرة:260]، والله تعالى علم بإيمانه، فما فائدة الاستفهام؟»[14].

تمام الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة:260].

وجه الإشكال: قد تقرر أن الله سبحانه أحاط بكل شيء علماً، ويعلم سبحانه بإيمان إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، فما وجه سؤاله عن إيمانه وهو يعلمه وَعَجَلَّ؟

الجواب: لم يجب عنها ابن جماعة رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه هذا، وأجاب غيرُه بأن الاستفهام هنا: استفهام تقرير، لا إنكار ولا نفي، وهذا كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح:1]، والمعنى: قد شرحنا لك صدرك؛ وكقول جرير:

أَلَسْتُم خيرَ من ركبَ المطايا * وأَنْدى العالمينَ بُطونَ رَاحِ[15]

أي: أنتم خير من ركب المطايا.

---

(10) انظر: تفسير ابن كثير (5/ 402).

(11) انظر: الكشاف، الزمخشري (1/ 143).

(12) البحر المحيط (1/ 611).

(13) انظر: تفسير سورة البقرة، ابن عثيمين (2/ 46).

(14) كشف المعاني، ص68.

(15) انظر: ديوان جرير بشرح ابن حبيب، ص89، من قصيدة له يمدح فيها الخليفة عبدالملك بن مروان.

ويكون معنى ﴿أولم تؤمن﴾: أنت مؤمن[16]، فَلِمَ تطلب رؤية آية؟ أو: ألست قد آمنت؟ والغرض تقرير إيمان إبراهيم عليه السلام، يعني: ما دمت قد آمنت، فَلِمَ تطلب رؤية آية؟ ودليله أن إبراهيم عليه السلام أجاب بـ(بلى)، وهو حرف يجاب به النفي المقرون بالاستفهام لإثباته، وفي كلام العرب: ما يُلاحظ فيه اللفظ دون المعنى، فجواب التقرير المثبت -وإن كان في صورة النفي- فالعرب تجريه مجرى جواب النفي المحض، وتجيبه على صورة النفي[17]؛ والمقصود: إثبات ما وقع السؤال عنه.

والمعنى: بلى قد آمنت ولكن أريد أن أرتقي إلى درجة المعاينة، أي: من درجة علم اليقين إلى عين اليقين، لأن ذلك به زيادة إيمان، وطمأنينة قلب؛ وهذا قول أكثر المفسرين[18]، ومن فوائد السؤال عن أمر متقرر عند السائل والمسؤول: أن يكون توطئة لما بعده، وقد ذكر الزمخشري والنسفي وأبو السعود وغيرهم أن الله تعالى قال لإبراهيم عليه السلام ﴿أولم تؤمن﴾، وقد علم أنه أثبت الناس إيماناً، ليجيب بما أجاب به، فيعلم السامعون أنه عليه السلام كان مؤمناً عارفاً به، وأن المقصود من السؤال هذه الفائدة، كما أن فيه لطفاً عظيماً بهم[19].

ومن اللطائف والفوائد ما أشار إليه ابن المُنيّر رحمه الله من أن التنصيص على إيمان إبراهيم عليه السلام مطلوب هنا، ليُدفع به عنه مظنّة الشك أو الاحتمال المتوهم من صيغة السؤال، مما لا يليق بمقام إبراهيم عليه السلام ؛ وبيان ذلك أن يقال: إن هذه الصيغة ﴿أولم تؤمن﴾ قد تستعمل ظاهراً في السؤال عن الكيفية، وقد تستعمل في التعجيز أو الاستعجاز، ومثاله: أن يدعي مدّعٍ أنه قادر على حمل شيء ثقيل جداً، وأنت جازم بعجزه عنه، فتسأله وتقول: أرني كيف تحمل هذا!

وهذه الصيغة -بلا شك- لم يردها إبراهيم عليه السلام من سؤاله ربّه حين قال: ﴿أرني كيف تحيى الموتى﴾، فأراد سبحانه أن يسأله سؤالاً يقرره بإيمانه، حتى يكون إيمانه خالصاً منصوصاً عليه بعبارةٍ لا تدع مجالاً للشك، ويفهمها كل من سمعها، فيندفع ما في اللفظ من احتمال متوهم[20]. والله تعالى أعلم.

- **المطلب الثالث: مسألة في قوله تعالى:** ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة:286].

قال ابن جماعة رحمه الله: «مسألة: قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة:286]، ما فائدة لفظ (افتعلت) في الثاني دون الأول»[21].

تمام الآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن

(16) انظر: الكشف والبيان (7/ 200).

(17) انظر: البحر المحيط (4/ 520).

(18) انظر: البسيط (4/ 398)، البحر المحيط (4/ 520)، تفسير سورة البقرة. ابن عثيمين (3/ 300).

(19) انظر: الكشاف (1/ 236)، التفسير الكبير (7/ 36)، مدارك التنزيل (1/ 132)، إرشاد العقل السليم (1/ 256).

(20) انظر: الانتصاف، ابن المنير (1/ 236).

(21) كشف المعاني، ص73.

قَبْلِنَآ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة:286].

وجه الإشكال: أخبر الله ﷻ عن كسب الإنسان للخير والشر، فعبر عن الخير بالفعل (كسب) على وزن فعل، بينما عبر عن الشر بالفعل (اكتسب) على وزن (افتعل)، ففيه زيادة عن الأول، فما وجه ذلك، وما فائدة إتيان الفعل في الموضع الثاني بزيادة أحرف ليست في الأول؟

الجواب: لم يجب عنها ابن جماعة رحمه الله في كتابه هذا، وأُجيب عنها بأجوبة:

فمن ذلك ما أجاب به الراغب الأصفهاني رحمه الله من أن (كسبت) و(اكتسبت) قيل: إنهما أحياناً يجريان مجرى واحداً.

ويقال لما أخذته لنفسك ولغيرك: كسبت، ولهذا قد يُعدى إلى مفعولين، فيقال: «كسبت فلاناً كذا»، ولا يحسن أن يقال: «اكتسبته كذا».

بينما الاكتساب لا يقال إلا لما استفدته لنفسك فقط.

وبناء عليه: فكل اكتساب كسب، وليس كل كسب اكتساباً.

وله نظائر في اللغة فيقال: خَبَزَ، وطَبَخَ، وشوى: إذا فَعلَ ذلك لنفسه أو فعله لغيره.

ويقال: اختبز، واطّبخ، واشتوى: إذا فعله لنفسه فقط[22].

والتعبير بهذا اللفظ فيه إشارة إلى عظيم رحمة الله تعالى بعباده، ولطفه بهم، فهو سبحانه يرغبهم في فعل الخير للآخرين، ويخبرهم أن الإنسان إذا فعل خيراً لغيره، فكأنه فعله لنفسه.

بينما يقيم عليه سلطان العدل، وميزان القسط، في باب الشر، فيخبره أنه لا تزر وازرة وزر أخرى، فإذا فعل الإنسان الشر، فإنّ فِعلَه يكون عليه، ولا يضر إلا نفسه.

ويمكن أن يقال: إن هذين الفعلين: إن اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، فإذا اجتمعا في سياق واحد، افترقا في المعنى، فكان فعل (كسب) للخير، وفعل (اكتسب) للشر؛ وإذا افترقا في السياق فجاء أحدهما فقط، فيحتمل اللفظُ الواحد: المعنيين معاً، الخير والشر. والله تعالى أعلم.

• **المطلب الرابع: مسألة في قوله تعالى**: ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [**الأنعام**:76].

قال ابن جماعة رحمه الله: «مسألة: قوله تعالى: ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام:76] **مشكلٌ** غايةً، لأن الدال على عدم إلاهيّة الكوكب: إن كان التغيير قد وُجد قبل الأفول، فلا معنى لاختصاصه به؛ وإن كان الغيبة عن البصر، فليزم في الله تعالى؛ وإن كان كونه انتقل من كمال -وهو العلو- إلى نقصان، فقد كان ناقصاً عند الإشراق؛ وأيضاً فذلك معلوم له قبل الأفول أنه يأفل، وأنه في المشرق مساوٍ بحاله في المغرب»[23].

(22) تفسير الراغب الأصفهاني (1/ 599).

(23) كشف المعاني، ص116.

تمام الآية: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام:76].

وجه الإشكال: ناظر إبراهيم عليه السلام قومه المشركين، وبيّن لهم أن هذه الكواكب لا تستحق أن تكون آلهة تُعبد، وأخذ يجادلهم لينقلهم من الشرك إلى التوحيد، فلما أظلم عليه الليل رأى كوكباً في السماء، فقال -من باب المناظرة والتنزل والاستدراج- هذا ربي، فَهَلمَّ ننظر: هل يستحق الربوبية؟ وهل يقوم الدليل على ذلك، فلما غاب الكوكب، قال إبراهيم: لا أحب من يغيب، لأن الإله الحق المستحق للعبادة لابد أن يكون حاضراً لا يغيب عن معبوديه، وهذا الكوكب قد غاب فلا يستحق أن يكون إلهـاً[24].

ووجه الإشكال عند ابن جماعة مبني على عقيدته الأشعرية، ومن أصول الأشاعرة، ومقدماتهم الكلامية[25]: أن الانتقال تغير، والمتغير حادث، والحادث لا يصلح للألوهية، وكذلك عندهم أن كل متحرك محدث، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم. ويسمى دليل حدوث الأجسام[26]، أو دليل الحدوث والعدم.

ومنهم -كما يذكر ابن تيمية رحمه الله- من جعل هذا هو دليل إبراهيم عليه السلام على إثبات الصانع، وأنه استدل بالأفول -وهو عندهم الحركة والانتقال- استدل به على حدوث ما قام به ذلك[27].

وبناءً على هذا: استشكل ابن جماعة هذا الاستدلال، وتساءل عن وجه حجة إبراهيم عليه السلام على قومه، فقال: كيف جعل إبراهيم عليه السلام الأفول دليلاً على عدم صلاحية الكوكب للإلهية؟ هل لأنه طرأ عليه تغير؟ فالتغير حاصل منذ بزوع الكوكب، فلا معنى لجعل التغير مختصاً بالأفول فقط؛ وإن كان استدل بالأفول على النقصان الحاصل عند الغروب، فالنقصان موجود في الكوكب منذ الشروق، فلماذا يخص بالأفول؟ وإن استدل بالأفول على الانتقال: فهو موجود أيضاً منذ ظهر!

فالتغير والحركة والانتقال كلها موجودة في الكوكب في جميع أحواله، فـلماذا خصه بالأفول فقط؟

الجواب: لم يجب ابن جماعة رحمه الله في كتابه هذا عن هذا الإشكال، مع أن استشكاله على الأشاعرة صحيح، في عدم صحة الاستدلال بهذا الدليل على التغير والحدوث، فإن الاستدلال بالأفول دون الظهور غير صحيح، والاستدلال بالغروب على النقصان دون الشروق الذي

(24) انظر: تيسير الكريم الرحمن، ص376.

(25) انظر: المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص245.

(26) الأجسام عندهم لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ والأجسام لا تخلو عن الأعراض، والأعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين، وكذلك الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان. وهم قد أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا ذلك بحدوث صفاتها، التي هي= =الأعراض، فاضطرهم ذلك إلى القول بحدوث كل موصوف، ومنه نفوا بعض الصفات عن الله تعالى ومنها الكلام والنزول، لأنها عندهم تغير وانتقال. انظر: المواقف، الإيجي، ص245.

(27) انظر: بغية المرتاد، ص358.

يوافقه في النقصان لا يصح أيضاً، فكما أن الأفول تغير، فالظهور أيضاً تغير، وكما أن الغروب نقصان، فكذلك الشروق في بدايته نقصان.

ويمكن الجواب عن المسألة بالنقاط الآتية:

أولاً: الإشكال مبني على عقيدة الأشاعرة الذين ينفون الألوهية عن غير الله تعالى بدليل الحدوث. وقادهم ذلك إلى نفي صفات الأفعال عن الله تعالى، فهم يزعمون أن الله سبحانه لا تقوم به الصفات والأفعال، لأنها أعراض حادثة لا تقوم إلا بجسم، فلو قامت بالله سبحانه لكان جسماً، ومنه: نفوا بعض الصفات والأفعال عن الله سبحانه.

وأما على عقيدة أهل السنة والجماعة فلا يرد الإشكال أصلاً، لأن هذه القواعد والمقدمات غلط من أصلها، والاستدلال بها لا يصح، فقولهم باطل بإجماع أهل السنة والجماعة، وطريقتهم في المقدمات والنتيجة أيضاً باطلة، والاستدلال بدليل الحدوث والعدم، على نفي الألوهية دليل مبتدع مخالف لطريقة الرسل عليهم السلام، كما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، إذ قال «ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام كالأشعري وغيره بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم. بل المحققون على أنها طريقة باطلة وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعي بها مطلقا»[28].

كما بيّن ابن تيمية رحمه الله بطلان قول القائل: كل متحرك محدث، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم، وبيّن أن هذه المقدمة ليست ضرورية فطرية، باتفاق العقلاء، بل من يدعي صحة ذلك يقول: إنها لا تُعلم إلا بالنظر الخفي[29].

واستشكال ابن جماعة هنا ملزم للأشاعرة على فساد الاستدلال بالحدوث على نفي الألوهية كما هو ظاهر.

وهو دليل مناقض للفطرة، وأصحابه متناقضون فيه، وإقرار إبراهيم عليه السلام في هذه القصة حجة على فساد قولهم هذا، لأنه حينئذ يكون مقراً بأن رب العالمين قد يكون متحيزاً أو متنقلاً أو متغيراً، وأنه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده، وإنما جعل المنافي لذلك هو الأفول فقط، وهو مغيبه، فاتضح من هذا أن قصة إبراهيم إلى أن تكون حجة عليهم أقرب من أن تكون حجة لهم، مع أنه لا حجة لهم فيها من الأصل[30].

ثانياً: من فسر الأفول بالانتقال أو التغير أو التحرك فقد أخطأ، إذ إن الأفول هو التغيب والاحتجاب، باتفاق أهل اللغة والتفسير، كما يقوله ابن تيمية رحمه الله[31]، وليس هو الحركة، سواءً كانت حركة مكانية -وهي الانتقال-، أو حركة في الكم، كالنمو، أو في الكيف، كالبياض والاسوداد.

(28) مجموع فتاوى ابن تيمية (3/ 304).

(29) انظر: درء تعارض العقل والنقل (1/ 112).

(30) انظر: المصدر السابق.

(31) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (5/ 547).

وليس هو التغير، ففي لغة العرب: لا يسمى كل متحرك أو متغير: آفلاً.

وإبراهيم عليه السلام لم يقل: (لا أحب الآفلين) حين رأى الكوكب يتحرك، بل قاله حين غاب واحتجب.

ولم يجعل إبراهيم عليه السلام بزوغ الكوكب وحركته دليلاً على نفي كون الآفل رب العالمين، إنما جعل الدليل مغيبه.

مع التنبه لأمر مهم، وهو أن إبراهيم عليه السلام لم يقصد بقوله للكوكب: (هذا ربي) أنه رب العالمين، ولم يكن قوم إبراهيم أصلاً يعتقدون ذلك، فهم لا يعتقدون أن الكواكب تخلق السموات والأرض وتخلق العالم ونحو ذلك، إنما يشركون بها مع الله سبحانه، كحال المشركين زمن النبي ﷺ مع أصنامهم، ولم يكن المشركون يثبتون مع الله تعالى إلهاً مساوياً له في الصفات والأفعال.

وأيضاً فلو كان قوله (هذا ربي) أي هذا رب العالمين، لكانت قصة إبراهيم عليه السلام حجة عليهم، لأنه حينئذٍ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين، وإنما المانع هو الأفول[32].

وأما قول ابن جماعة: «وإن كان الغيبة عن البصر، فليزم في الله تعالى»، فلا حجة فيه ألبتة، لأن الله تعالى لم يغب جل جلاله، بل احتجب عن أبصار عباده، فلا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو معهم بعلمه، وهو أقرب إلى أحدهم من حبل الوريد، فهو العليّ مع دُنوّه من خلقه، وهو المتصرف فيهم الفعّال لما يريد، وهذا مستقر في الفِطر السليمة لا يمكن لهم جحوده، إلا مكابرة ومعاندة.

والخلاصة: أن هذا الإشكال أورده المؤلف بناءً على عقيدة الأشاعرة، وهو غير وارد على مذهب أهل السنة والجماعة، الذين ينكرون دليل الحدوث من أصله، ويرون بطلانه، ويثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يؤمنون بأنه سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير؛ وكلهم مجمعون على ذلك، كما قال ابن عبد البر رحمه الله: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز»[33]. والحمد لله رب العالمين.

- **المطلب الخامس: مسألة في قوله تعالى:** ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف:7].

قال ابن جماعة رحمه الله: «مسألة: قوله تعالى: ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف:7] لا يجوز فيه التعليق بالاستفهام، لأن من شرط التعليق أن لا يعمل الفعلُ في أحد المفعولين، وها هنا قد عمل»[34].

تمام الآية: قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف:7].

وجه الإشكال:

التعليق: هو إبطال عمل الفعل لفظًا، لا معنى، على

(32) انظر: منهاج السنة (2/ 193).

(33) التمهيد (5/ 156).

(34) كشف المعاني، ص213.

سبيل اللزوم[35].

وسببه: أن يقع بين الفعل وبين ما يتعلق به مانع، مثل: لام الابتداء نحو: «علمت لزيد قائم»؛ أو استفهام نحو: «علمتُ أزيدٌ عندك أم عمرو؟» إلى غير ذلك من الموانع؛ لكن: تكون الجملة في محل نصب.

وأيّ: اسم استفهام مبتدأ مرفوع[36]، ولم يعمل فيه الفعل (نبلو)، ولو عمل فيه لكان منصوباً.

الجواب: لم يجب ابن جماعة رحمه الله هنا عن هذا الإشكال، وتقرير الجواب أن يقال:

إن من المقرر في كتب إعراب القرآن أنّ (أيّ) اسم استفهام مبتدأ مرفوع، و(أحسن) خبرها؛ وجملة (أيهم أحسن): مفعول به للفعل (نبلو) المعلق، لأنه سبب العلم، في محل نصب.

قال السمين الحلبي رحمه الله: «قوله تعالى: ﴿أَيُّهُمْ أَحْسَنُ﴾ [الكهف:7] يجوز في (أيهم) وجهان:

أحدهما: أن تكون استفهامية مرفوعة بالابتداء، و(أحسن) خبرها؛ والجملة في محل نصب معلقة لـ (نبلوهم) لأنه سبب العلم كالسؤال والنظر.

والثاني: أنها موصولة بمعنى الذي و(أحسن) خبر مبتدأ مضمر، والجملة صلة لـ (أيهم)، ويكون هذا الموصول في محل نصب بدلاً من مفعول (لنبلوهم) تقديره: لنبلو الذي هو أحسن. وحينئذ تحتمل الضمة في (أيهم) أن تكون للبناء»[37].

وقال الزجاج رحمه الله: «(أيهم): مرفوع بالابتداء، إلا أن لفظه لفظ الاستفهام، والمعنى: لنختبر أهذا أحسن عملاً أم هذا؟»[38].

وقد قرر الزمخشري نحو هذا التقرير في قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا﴾ [الكهف:12] إذ بيّن أن (أيّ) يتضمن معنى الاستفهام، فلذلك عُلق عنه الفعل (لنعلم)[39]، والآيتان متشابهتان.

وبقي احتمال لما ذكره ابن جماعة وهو على قراءة من قرأ: ﴿إلا ليُعْلَمَ أيُّ الحزبين﴾؛ وأما على غيرها فلا يرد إشكال. والجواب عنها كذلك أن يقال:

أولاً: إن هذه القراءة شاذة، لم يُقرأ بها، وإنما حكاها الأخفش، كما ذكره ابن خالويه[40].

ثانياً: على فرض صحة هذه القراءة التي بُني الفعل (يعلم) لما لم يُسمّ فاعله، فإن (أيّ) لم يعمل فيه الفعل (نبلو)، لأنه معلق عنه أيضاً، كما ذكره الزمخشري[41]، وارتفاعه إنما هو بالابتداء، لا بإسناد الفعل (يعلم) إليه، ويكون فاعل (يعلم) هو مضمون الجملة، بينما يكون المفعول الأول محذوفاً، لدلالة المعنى عليه، ويكون التقدير:

(35) انظر: شرح الكافية الشافية، ابن مالك (2/ 560).

(36) انظر: الدر المصون، السمين (4/ 435)، مشكل إعراب القرآن، أ.د.أحمد الخراط (2/ 636).

(37) الدر المصون (4/ 435).

(38) إعراب القرآن، الزجاج (3219).

(39) انظر: الكشاف (2/ 519).

(40) انظر: القراءات الشاذة، ابن خالويه، ص76.

(41) انظر: الكشاف (2/ 519).

(لِيُعلِم اللهُ الناسَ أيَّ الحزبين) كما اختاره أبو حيان[42].

وبهذا يتضح الجواب، والحمد لله.

• **المطلب السادس: مسألة في قوله تعالى:** ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾ [الحج:33].

قال ابن جماعة رحمه الله: «مسألة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾ [الحج:33] فيه إشكال، وذلك أن الغيّ[43] هاهنا إن كان المكان، فكيف يغيّ بآل[44] البيت العتيق، لأن البيت وما قاربه لا يذكّى فيه؟

تمام الآية: قوله تعالى: ﴿لَكُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾ [الحج:33]»[45].

وجه الإشكال: يخبر الله سبحانه وتعالى أن لنا في الهدايا والبدن المسوقة منافع كثيرة، كحلبها وركوبها والانتفاع بصوفها وغيره، إلى وقت محدد، وهو وقت ذبحها إذا وصلت محلها، وهو البيت العتيق، فمحل الهدي وانتهاؤه إلى البيت العتيق[46].

واستشكل ابن جماعة أن الله سبحانه جعل غايتها التي تنتهي إليها وتذبح فيها هو البيت العتيق، الذي هو الكعبة، والبيت ليس محلاً للذبح، ولا يذكّى فيه.

الجواب: لم يجب ابن جماعة رحمه الله في كتابه هذا عن هذا الإشكال.

ويمكن الجواب عنه بأن يقال: إن معنى البيت العتيق هو الحرم كله، كما قال ابن الجوزي رحمه الله: «﴿إِلَى ٱلۡبَيۡتِ﴾ يعني عند البيت، والمراد به: الحرم كله، لأنّا نعلم أنها لا تُذبح عند البيت ولا في المسجد»[47]، وقال السعدي رحمه الله: «البيت العتيق: الحرم كله، منى وغيرها»، فمِنى من الحرم، وهي محل للنحر والذبح، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «نحرت ها هنا ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم»[48].

وأما من رأى أن معنى البيت العتيق: الكعبة[49]، فلا إشكال فيه أيضاً، إذ يصح أن يكون المراد: أن محلها البيت العتيق وما قاربه، كما قال الشوكاني رحمه الله: « ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾ أي: حيث يحل نحرها، والمعنى: أنها تنتهي إلى البيت العتيق وما يليه من الحرم»[50].

ووجه القرطبي رحمه الله ذلك بأن المراد أنها تنتهي إلى البيت العتيق وهو الطواف؛ فيكون معنى قوله تعالى: ﴿مَحِلُّهَآ﴾ مأخوذ من إحلال المحرم، وذلك أن شعائر الحج كلها من الوقوف بعرفة ورمي الجمار والسعي، تنتهي إلى

(42) البحر المحيط (14/ 229).

(43) أي: الغاية المستفادة من حرف الجر (إلى)، فمن معانيها: انتهاء الغاية، ويكون ما بعدها مُغياً بها.

(44) هكذا في المطبوع، ولعل الصواب أنها: (إلى)، فتكون العبارة: (يغيّ بإلى البيت العتيق)؛ على أن هذه العبارة جاءت في طبعة د.الهنداوي، ص203 هكذا: (فيه إشكال، وذلك أن المعني هاهنا: إن كان المكان فكيف يعني بالبيت العتيق، وما قاربه لا يذكّى فيه).

(45) كشف المعاني، ص247.

(46) انظر: تفسير ابن كثير (5/ 2385)، تيسير الكريم الرحمن، ص752.

(47) زاد المسير (5/ 430).

(48) رواه مسلم (4/ 43) ح1218، كتاب الحج، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف.

(49) هذا اختيار ابن كثير انظر: تفسيره (5/ 2385).

(50) فتح القدير (3/ 616).

طواف الإفاضة بالبيت العتيق[51]، ويكون ذكر البيت هاهنا: لأنه أشرف الحرم وأعظمه، وهو المقصود بالهدي وغيره. كما قاله ابن عطية رحمه الله[52].

وبناءً على ذلك: فمن رأى أن معنى البيت العتيق: الحرم كله، منى وغيرها، فلا إشكال عليه، لأن الحرم محل للذبح والنحر.

ومن رأى أن معنى البيت العتيق: الكعبة، فيكون المراد: ما قارب البيت، ومحل النحر قريب منه، أو يكون المراد: أن أعمال الحج تنتهي إلى البيت بالطواف به، ويكون المحِل مأخوذ مما يصير به المحرم حلالاً، والله أعلم. وبهذا يزول الإشكال والحمد لله.

- **المطلب السابع: مسألة في قوله تعالى:** ﴿ذَٰلِكَۖ وَمَنۡ عَاقَبَ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيۡهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُۗ﴾ [الحج:60].

قال ابن جماعة رحمه الله: «مسألة: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَۖ وَمَنۡ عَاقَبَ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيۡهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُۗ﴾ [الحج:60] الإشارة في ﴿ذَٰلِكَۖ﴾ لماذا؟ والعطف بالواو على أي شيء؟ وما مناسبة تعليل ما تقدم بالإيلاج؟

تمام الآيتين: ﴿ذَٰلِكَۖ وَمَنۡ عَاقَبَ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيۡهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٞ ٦٠ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ﴾ [الحج:60-61].

وجه الإشكال: أخبر الله ﷻ في الآيات السابقة عن جزاء المهاجرين الذي هاجروا في سبيل الله ثم قُتلوا أو ماتوا، وبيّن سبحانه أنه سيرزقهم رزقاً حسناً، ويدخلهم الجنة التي يرضون فيها، ثم أعقب هذا الوعد باسم الإشارة ﴿ذَٰلِكَۖ﴾، فتساءل ابن جماعة إلامَ يشير، وعلامَ عُطف؟ إذ قد جاء بعدها بحرف العطف فقال: ﴿وَمَنۡ عَاقَبَ﴾ فما المعطوف عليه هنا؟ ثم تساءل عن المناسبة بين الآيتين المذكورتين؟

الجواب: لم يجب ابن جماعة رحمه الله في كتابه هذا عن هذا الإشكال.

وأجاب عنه البقاعي رحمه الله بأن مدار إزالة الإشكال على النظر في معاني الأسماء الحسنى والصفات العلى التي ختم الله تعالى بها هذه الآيات.

فإن الله سبحانه لما وعد المهاجرين بالرزق الحسن، والمدخل المرضي، قرر أنه عليم بمقاصدهم وأعمالهم، حليم عن تقصيرهم؛ ولكن: هاتان الصفتان -العلم والحلم- قد يُتوهم من ورودها هنا أن المظلومين المهاجرين ينبغي أن يحلموا ويعفوا عن الظالمين، وأنه لا ينبغي لهم أخذ حقوقهم من خصومهم، فَلِكَيْ يزول هذا التوهم قال سبحانه: ﴿ذَٰلِكَۖ﴾ أي: الأمر المقرر المستفاد من صفات الله تعالى، لا يعني ترك الحقوق، فمن أراد أخذ حقه وعاقب بمثل ما عوقب به، فهو مأذون له فيه[53].

وهذه الأمور المقررة، فيها حكم كثيرة، ومصالح شرعية معنوية، وقد تخفى على كثير من الناس، مع أنه سبحانه قد أحكمها أيما إحكام، فلما قرر ذلك: أعقبه بذكر

(51) انظر: الجامع لأحكام القرآن (14/ 390).

(52) المحرر الوجيز (7/ 51).

(53) نظم الدرر (5/ 168).

دليل على إحكامه المخلوقات الحسية المشاهدة، من دخول الليل في النهار، ودخول النهار في الليل، والتي لاشك أن تعاقبها فيه مصالح عظيمة للخلق.

فجمع سبحانه بين بيان إحكامه للأمور الشرعية المعنوية، والأمور الكونية الحسية، فسبحان الحكيم الخبير.

وأجاب عنه الزمخشري وأبو حيان بالنظر إلى نزول الآية، فقد ذُكر أنها نزلت في قوم من المؤمنين، لقيهم الكفار في الأشهر الحرم، فأبى المؤمنون قتالهم، وأصر المشركون على القتال، فلما اقتتلوا نصر الله المؤمنين[54].

ومناسبتها لما تقدم: أنه سبحانه لما ذكر من هاجر وقُتل أو مات في سبيله، أخبر أنه لا يدع نصرتهم في الدنيا، على من بغى عليهم.

ويكون تقدير ﴿ذَٰلِكَ﴾: الأمر ذلك.

ومناسبتها لذكر الإيلاج بعدها: أن الله سبحانه قادر على نصرة المؤمنين رغم شدة الأمور عليهم، ومن آيات قدرته البالغة أنه يولج الليل في النهار، والنهار في الليل، فمن قدر على هذا الأمر العظيم، قادر على نصرة المؤمنين على الكافرين وهو أهون عليه سبحانه[55].

واختار ابن عاشور ﷺ أن مقصود الإشارة بـ﴿ذَٰلِكَ﴾: التنبيه على الاهتمام بما سيأتي ذكره، وتقع للفصل بين كلامين، أو بين وجهين من كلام واحد[56].

(54) انظر: لباب النقول، السيوطي، ص164.

(55) الكشاف (3/ 128)، البحر المحيط (15/ 393).

(56) التحرير والتنوير (17/ 250).

والله تعالى أعلم.

- **المطلب الثامن: مسألة في قوله تعالى:** ﴿وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ﴾[يس:40].

قال ابن جماعة ﷺ: «مسألة: قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ﴾ [يس:40] مشكل، لأن الليل سابق النهار، والليلة قبل اليوم بالإجماع»[57].

تمام الآية: ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ﴾ [يس:40].

وجه الإشكال: من المتقرر بالإجماع[58]: أن الليل سابق للنهار، وهنا يذكر الله سبحانه أن الليل لا يسبق النهار، فما الجواب عنه؟

الجواب: لم يجب ابن جماعة ﷺ في كتابه هذا عن هذا الإشكال.

وأجيب عنه بأن المراد: أن الليل لا يفوت النهار، وليس المقصود أن الليل لا يتقدم على النهار، كما تقول: سبقني فلان، أي: فاتني ولم أدركه، وهذا مروي عن ابن عباس ومجاهد والضحاك وأبي صالح وعكرمة[59]، فعن ابن عباس أنه قال: «إذا اجتمعا في السماء كان أحدهما بين يدي الآخر، فإذا غابا: غاب أحدهما بين يدي الآخر»[60]، وعن الضحاك ﷺ أنه قال: «لا يذهب الليل من هـهنا

(57) كشف المعاني، ص302.

(58) نقل الإجماع الكرماني في «غرائب التفسير» (2/ 691)، والزركشي في «البرهان» (3/ 241).

(59) انظر: أقوالهم في «الدر المنثور». السيوطي (12/ 351).

(60) رواه ابن جرير في «جامع البيان» (19/ 440).

حتى يجيء النهار من هـهنا، وأومأ بيده إلى المشرق»[61]، وأقوال السلف متفقة على هذا المعنى، كما بيّنه ابن جرير رحمه الله فقال: « ﴿وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ﴾[يس:40] يقول تعالى ذكره: ولا الليل بفائت النهار، حتى تذهب ظلمته بضيائه، فتكون الأوقات كلها ليلا.

وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل، على اختلاف منهم في ألفاظهم في تأويل ذلك، إلا أن معاني عامتهم الذي قلناه»[62].

وبهذا يزول الإشكال والله تعالى أعلم.

- **المطلب التاسع: مسألة في قوله تعالى:** ﴿لَّوۡ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدٗا لَّٱصۡطَفَىٰ مِمَّا يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ﴾ [الزمر:4].

قال ابن جماعة رحمه الله: «مسألة: قوله تعالى: ﴿لَّوۡ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدٗا لَّٱصۡطَفَىٰ مِمَّا يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ﴾ [الزمر:4] مشكل، لأنه لو أراد الولد الحقيقي لا يصح أن يكون مما يُخلق، وإن أراد الولد يعني المكرم، لقول اليهود: ﴿نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ﴾ [المائدة:18]، وقول عيسى: (سأذهب إلى أبي وأبيكم) لا يكون فيه احتجاج على المشركين»[63].

تمام الآية: ﴿لَّوۡ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدٗا لَّٱصۡطَفَىٰ مِمَّا يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾ [الزمر:4].

الجواب: لم يجب ابن جماعة رحمه الله في كتابه هذا عن هذا الإشكال.

وأجيب عنه بأن هذا الإشكال ليس بوارد على المعنى الصحيح الذي اختاره ابن كثير[64] والسعدي[65] والشنقيطي[66] في معنى الآية، وهو أن الله سبحانه بيّن أنه لا ولد له، كما يزعمه المشركون الجاهلون في الملائكة، وكما يزعمه المعاندون من اليهود والنصارى في عزير وعيسى عليهما السلام، فأخبر سبحانه أنه لو أراد أن يتخذ ولداً لكان الأمر على خلاف ما تزعمون أيها المفترون.

وهذا شرط لا يلزم وقوعه ولا جوازه، بل هو محال في حق الله سبحانه، وإنما المراد بيان جهلهم فيما افتروه وادعوه وزعموه، ولهذا نظائر، منها قوله تعالى: ﴿لَوۡ أَرَدۡنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهۡوٗا لَّٱتَّخَذۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء:17]، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٞ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ﴾ [الزخرف:81]، فهذا كله من باب الشرط، ويجوز تعليق الشرط على المستحيل، لمقصد يريده المتكلم، ولذلك نزه نفسه سبحانه بعدها فقال: ﴿سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾ [الزمر:4]، أي: تنزه وتقدس عن أن يكون له ولد، فهو سبحانه الأحد الصمد الغني عما سواه، وكل شيء عبد فقير محتاج إليه[67].

وبهذا يزول الإشكال، والحمد لله.

***

(61) عزاه السيوطي في «الدر المنثور» (12/ 353) إلى ابن أبي حاتم.

(62) جامع البيان (19/ 438).

(63) كشف المعاني، ص316.

(64) انظر: تفسير ابن كثير (6/ 439).

(65) انظر: تيسير الكريم الرحمن، ص994.

(66) انظر: أضواء البيان (3/ 344).

(67) انظر: تفسير ابن كثير (6/ 439).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وآله وصحبه أجمعين، أما بعد، فأحمد الله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، على ما أعان ويسر من إتمام هذا البحث.

وقد خرجت منه بنتائج وتوصيات، كما يأتي:

أهم النتائج:

1- سمو مكانة ابن جماعة العلمية، في زمانه، من خلاله تسمنه القضاء في عدد من البلدان، مما يدل على فضله وعلمه ومكانته.

2- حسن تآليف ابن جماعة وأهميتها، ومنها: كتابه تذكرة السامع، ومنها أيضاً هذا الكتاب: كشف المعاني، فقد تميز بسهولة العبارة، ووضوح الفكرة، وإيصال المعلومة بأيسر طريق.

3- تميزت آراؤه التفسيرية وتوجيهاته في المتشابه بموافقته للجمهور، فلم يظهر لي شذوذ في الآراء، أو ميل للغرابة في الاختيارات.

4- اشتمل كتاب كشف المعاني على (674) مسألة، أجاب عنها كلها إلا (9) مسائل، كانت هي موضوع هذا البحث. والإشكال فيها متنوع كما يأتي:

فالمسألة الأولى والثالثة: في المتشابه اللفظي بين آيتين، أو في آية واحدة.

وأما بقية المسائل: فهي في المتشابه المعنوي المشكل، إما من جهة المعنى التفسيري، أو اللغوي أو الفقهي، ونص على وجود الإشكال في ثلاث منها، فقال: (مشكل) أو (مشكل غايةً).

أهم التوصيات:

1- التنقيب عن المسائل الهامة التي لم يجب عنها المفسرون في ثنايا كتبهم، وإفرادها بالبحث والدراسة، إتماماً للفائدة، وسداً لثغرة يسيرة في بعض كتب أهل العلم، وهو -كما ذكرت في المقدمة- من مقاصد التأليف التي أشار إليها العلماء المتقدمون.

2- البحث عن المسائل التي تركها المفسرون دون ترجيح، ودراستها دراسة مقارنة، للوصول إلى القول الراجح -حسب الاستطاعة-.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

***

فهرس المصادر والمراجع

إرشاد العقل السليم. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، ط4، بيروت: دار إحياء التراث، 1414هـ.

البحر المحيط. أبو حيان، محمد بن يوسف، ط1، بيروت: دار الرسالة العالمية، 1436هـ.

البسيط. الواحدي، علي بن أحمد، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط1، الرياض: جامعة الإمام، 1430هـ.

بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، تحقيق: موسى الدويش، ط3، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415هـ.

تاج العروس. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تحقيق: د.سمير شمس، ط1، بيروت: دار صادر، 2011م.

التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور، ط1، تونس: دار سحنون، د.ت.

تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تحقيق: د.محمد إبراهيم البنا، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1419هـ.

التفسير الكبير. الرازي، محمد بن عمر، تحقيق: مكتب دار إحياء التراث، ط1، بيروت: دار إحياء التراث، 1429هـ.

تفسير سورة البقرة. العثيمين، محمد بن صالح، ط1، الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.

التمهيد. ابن عبدالبر، يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، تحقيق: د.بشار عواد وآخرين، ط1، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1439هـ.

تيسير الكريم الرحمن. السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، تحقيق: قسم تحقيق التراث بدار الميمان، مطبوع ضمن مجموع مؤلفات الشيخ السعدي، ط3، الرياض: دار الميمان، 1444هـ.

جامع البيان. الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: د.عبدالله التركي، ط1، الرياض: دار عالم الكتب، 1424هـ.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد، تحقيق: د.عبدالله التركي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ.

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. السمين، أحمد بن يوسف الحلبي، تحقيق: علي معوض وآخرين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ.

درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، ط2، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ.

ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب. جرير، جرير بن عطية الخطفي، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، ط3، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

زاد المسير. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، ط1، بيروت: المكتب الإسلامي، 1407هـ.

شرح الكافية الشافية. ابن مالك، محمد بن عبدالله، تحقيق: د.عبدالمنعم هريدي، ط3، مكة: جامعة أم القرى، 1434هـ.

فتح القدير. الشوكاني، محمد بن علي، تحقيق: د.عبدالرحمن عميرة، ط3، مصر: دار الوفاء، 1426هـ.

الكشاف. الزمخشري، محمود بن عمر، تحقيق: أبي عبدالله الداني، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1429هـ.

كشف المعاني. ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم، تحقيق: ناصر القطامي، ط1، الرياض: مؤسسة آيات، 1432هـ.

الكشف والبيان. الثعلبي، أحمد بن محمد، تحقيق: مجموعة باحثين في (رسائل علمية)، ط1، جدة: دار التفسير، 1436هـ.

لباب النقول. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 2021م.

المجتبى من مشكل إعراب القرآن الكريم. الخراط، أحمد بن محمد، ط1، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ.

مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، جمع: عبدالرحمن بن قاسم، ط1، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ.

المحرر الوجيز. ابن عطية، عبدالحق بن عطية الأندلسي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط1، قطر: وزارة الأوقاف، 1436هـ.

مختصر في شواذ القرآن. ابن خالويه، الحسين بن أحمد، تحقيق: برجستراسر، ط1، بيروت: المعهد الألماني، 1430هـ.

مدارك التنزيل. النسفي، عبدالله بن أحمد، ط1، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.

معاني القرآن وإعرابه. الزجاج، إبراهيم بن السري، تحقيق: د.عبدالجليل عبده شلبي، ط1، القاهرة: دار الحديث، 1424هـ.

مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط1، بيروت: دار الجيل، د.ت.

مقدمة ابن خلدون. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تحقيق: د.علي عبدالواحد وافي، ط4، القاهرة: دار نهضة مصر، 2006م.

منهاج السنة. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، ط1، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ.

المواقف في علم الكلام. الإيجي، عبدالرحمن بن أحمد، ط1، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

نظم الدرر. البقاعي، إبراهيم بن عمر، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

النكت والعيون. الماوردي، علي بن محمد، تحقيق: السيد عبدالمقصود، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ.

* * *

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 36، العدد (1)، ص ص 39 - 70، الرياض (2024م/ 1445هـ)

تقريب مفاهيم مصطلح الحديث باستخدام الذكاء الاصطناعي: توليد الأمثال نموذجًا

دلال بنت حمد العنزي[1]

جامعة الكويت

(قدم للنشر في 03/ 03/ 1446هـ؛ وقبل للنشر في 17/ 04/ 1446هـ)

المستخلص: إن المزاول لتدريس مقرر مصطلح الحديث يواجه تحديات في تذليل صعوبة مصطلحاته ومفاهيمه، وقد أثبتت إستراتيجية ضرب الأمثال التوضيحية التي هي من قبيل التشبيهات فعاليتها في تقريب هذه المفاهيم لأذهان الطلبة. وأوضحت الدراسة أن هذه الإستراتيجية مستمدة من القرآن والسنة، ومن عمل المحدثين. ومع تزايد الأعباء على المعلمين؛ بات من الضروري الاستفادة من التطور التكنولوجي لتحسين كفاءة التدريس وسرعة الإنجاز. **يهدف** هذا البحث إلى استكشاف إمكانات الذكاء الاصطناعي التوليدي، متمثلًا في نماذج المحادثة الذكية، في توليد أمثال عصرية مستمدة من واقع الحياة اليومية للطلاب، كما يسعى إلى تقديم إرشادات عملية للاستفادة المثلى من الذكاء الاصطناعي في هذا الجانب، واستعراض تطبيقات عملية على توليد أمثال توضيحية لبعض مصطلحات علوم الحديث، مما يوفر نماذج ملموسة لكيفية استخدام هذه التقنية في سياق تعليمي واقعي. اعتمد البحث المنهج الوصفي التطبيقي، وتوصل إلى عدة **نتائج وتوصيات** أبرزها: فاعلية الذكاء الاصطناعي كأداة مساعدة للمعلم في تقريب المصطلحات المجردة من خلال ضرب الأمثال الموضحة، وضرورة الالتزام بالإرشادات الواردة في البحث لضمان الاستخدام الصحيح للذكاء الاصطناعي، وأهمية إتقان مهارة هندسة الأوامر لتحقيق الاستفادة المثلى من الذكاء الاصطناعي، ونجاح التطبيقات العملية في إنتاج أمثال توضيحية ذات صلة وفعالية في شرح مصطلحات علوم الحديث. وأوصت الدراسة بإجراء المزيد من البحوث لاستكشاف إمكانات الذكاء الاصطناعي في تقريب العلوم المختلفة، وتنظيم مؤتمرات لتحفيز الباحثين للبحث في مجال توظيف الذكاء الاصطناعي لخدمة علم الحديث ومعلميه.

الكلمات المفتاحية: الذكاء الاصطناعي، مصطلح الحديث، أمثال توضيحية، وسائل التعليم الحديثة، تطبيقات عملية.

Simplifying Hadith Terminology Concepts Using Artificial Intelligence: Generating Examples as a Model

Dalal Hamad Abdullah Al-Anezi[1]

Kuwait University

(Received 06/09/2024; accepted for publication 20/10/2024.)

Abstract: Teachers of Hadith Terminology face challenges in simplifying complex terms and concepts. The use of illustrative examples has proven effective in making these ideas more accessible to students, a method derived from the Quran, Sunnah, and the work of Hadith scholars. With increasing teaching responsibilities, it has become essential to utilize technological advancements to enhance learning efficiency. This research explores the role of generative artificial intelligence in producing modern examples from students' daily experiences. It aims to provide practical guidelines for the correct use of AI in this context and demonstrates its application in generating examples for specific Hadith science terminologies. The study follows a descriptive-applied methodology and reached several conclusions: AI is an effective tool for helping teachers clarify terms through examples; adherence to the guidelines outlined in the research is necessary to ensure accurate AI use; and mastering prompt engineering is crucial for generating appropriate examples. Practical applications showed success in producing examples relevant to Hadith terms. The study recommends further research on AI's potential to simplify other sciences and suggests organizing conferences to encourage the integration of AI in Hadith science education.

Keywords: Artificial Intelligence, Hadith Terminology, Illustrative Examples, Modern Teaching Methods, Practical Applications.

---

(1) أستاذ مساعد، قسم التفسير والحديث، كلية الشريعة، جامعة الكويت.

(1) Assistant Professor, Department of Tafsir and Hadith, Faculty of Sharia, Kuwait University.

البريد الإلكتروني: *Email:Dalal.alanezi@ku.edu.kw*

مقدمة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فإن مادة مصطلح الحديث لها أهمية كبيرة، حيث إنها كالمدخل لمعرفة علم الحديث، ومن خلالها، يتعرف الطالب على قواعد هذا العلم الجليل، ويستوعب لغة المحدثين وأساليبهم في التعبير العلمي.

وفي خلال سنوات تدريسي لهذه المادة في جامعة الكويت لاحظت أن الطلاب يواجهون صعوبة في فهمها، واستيعاب مصطلحاتها، فكنت أضرب لهم أمثالًا تقريبية توضح لهم مفاهيم هذا العلم، وقد أثبتت هذه الوسيلة فعاليتها بشكل ملحوظ. وقد كنت لسنوات أُمَنّي نفسي بتأليف كتاب يُقرِّب هذا العلم بلغة العصر، ولكن حالت كثرة المهام والأشغال دون ذلك، غير أن التطور التكنولوجي الحديث قدم حلًّا مبتكرًا وسريعًا، باستخدام الذكاء الاصطناعي التوليدي المتمثل في برامج الدردشة الذكية المباشرة، هذه التقنية المتقدمة تمكننا من خدمة هذا العلم، وتيسير شرحه وتدريسه من جوانب متعددة، منها الجانب المتعلق باستحداث أمثال جديدة مستمدة من واقع الطلاب وبيئتهم المألوفة، حيث يساهم هذا الجانب بشكل فعال في تذليل الصعوبات التي تواجه معلمي هذه المادة في أثناء تدريسهم.

من هذا المنطلق، جاء بحثنا الموسوم بـ«**تقريب مفاهيم مصطلح الحديث باستخدام الذكاء الاصطناعي: توليد الأمثال نموذجًا**» ليكشف عن إمكانات هذه التقنية في توليد التشبيهات والاستعارات المبتكرة لتيسير فهم مصطلحات علم الحديث، مع الحفاظ على أصالة المادة العلمية.

ونسأل الله تعالى أن يكون هذا البحث سببًا في تطوير أساليب تدريس مصطلح الحديث بما يتوافق مع متطلبات العصر، مع الحفاظ على أصالتها وقيمتها العلمية. إنه ولي ذلك، والقادر عليه.

المشكلة البحثية:

تتمحور إشكالية البحث حول إمكانية الاستفادة من الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال الملائمة لتقريب مفاهيم مصطلح الحديث، ويطرح البحث تساؤلات حول كفاءة استخدام الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثلة، وطرق تقويم جودتها، والتحديات التي يواجهها المستخدم في توظيف الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال.

الأهداف:

1- استكشاف وتقويم قدرات الذكاء الاصطناعي، ممثلًا في برنامج كلود Claude: sonnet 3.5، في توليد الأمثال الفعّالة لتقريب المفاهيم المجردة في علم مصطلح الحديث للطلبة المبتدئين.

2- استعراض نماذج تطبيقية مُولَّدة من الذكاء الاصطناعي في تقريب بعض مفاهيم مصطلح الحديث باستخدام وسيلة ضرب الأمثال المستمَدة من واقع الطلبة وبيئتهم المألوفة.

3- تقديم إرشادات عملية للاستفادة المثلى من الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال التقريبية.

الحدود:

1- **الحدود التقنية:** يقتصر البحث على استخدام الإصدار الأحدث من برنامج الذكاء الاصطناعي (كلود) (Claude)[1]، وهو Claude: sonnet 3.5، واختير هذا الإصدار تحديدًا لقدراته المتقدمة في فهم وإنتاج اللغة.

2- **الحدود الموضوعية:** ينحصر نطاق البحث في تطبيق الذكاء الاصطناعي على مجموعة محددة من المصطلحات في علم مصطلح الحديث، وهي:

أ- الحديث الصحيح وشروطه.

ب- الحديث المعلل.

ج- الحديث الشاذ.

د- الحديث المرسل الخفي.

هـ- الحديث المدلس.

و- مصطلح الاعتبار والشاهد والمتابع.

وقد اختيرت هذه المصطلحات تحديدًا لكونها تُعَد من أكثر المفاهيم صعوبة في تدريس علم مصطلح الحديث للطلاب المبتدئين.

منهج البحث:

الوصفي التطبيقي.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والاستقصاء، تبين وجود مسارين رئيسيين من الدراسات ذات الصلة بموضوع بحثنا:

1- دراسات تناولت تقريب وتيسير علم مصطلح الحديث باستخدام وسائل تعليمية تقليدية، منها:

- دراسة بعنوان: **التجديد المنهجي في علم مصطلح الحديث وآفاق تحريره**[2]، أ. د. حكيمة أحمد حفيظي، (2019م)، وهذه الدراسة تتناول التجديد في مكونات منهج مصطلح الحديث، حيث دعت الدراسة إلى تحرير المصطلحات ضمن وحدات موضوعية متناسقة، وتنويع طريقة تحرير قواعد العلم على أصناف المتعلمين.

- دراسة بعنوان: **معايير جودة الكتاب الجامعي، مقرر مصطلح الحديث نموذجًا**، د. مصعب حمود، (2019م)، وقد تناول فيها كيف يكون كتاب مقرر مصطلح الحديث الجامعي موافقًا لمعايير الجودة ومواكبًا لروح العصر، ومما له صلة ببحثي هو الجزئية التي تناول

(1) طُوِّر «كلود» بواسطة شركة Anthropic، وهي شركة أمريكية متخصصة في أبحاث وتطوير الذكاء الاصطناعي، تأسست عام 2021م، وتتبنى الشركة نهجًا يسمى «الذكاء الاصطناعي المتوافق» (Constitutional AI)، يهدف إلى إنشاء أنظمة تتوافق مع القيم والأخلاقيات البشرية.

ينظر لمزيد تفصيل: دراسة بعنوان: دور الذكاء الاصطناعي في تعزيز جودة التعليم في السنة النبوية.

-برنامج كلود Cloude AI نموذجًا- مقبول للنشر في مجلة كلية الشريعة، جامعة الكويت.

(2) وهي دراسة طرحت ضمن مؤتمر مستقبل الدراسات الحديثية (رؤية استشرافية)، 1440هـ-2019م، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم.

فيها معايير المحتوى والوسائل التعليمية، إلا أن البحث قديم قبل ظهور برامج دردشة الذكاء الاصطناعي.

2- أبحاث عامة حول توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية[3]، منها:

- **صورة السنة النبوية في تطبيقات الذكاء الاصطناعي دراسة تطبيقية**، د. حمد بن حسن الحبيشي، (2024م)، والهدف من هذا البحث هو تحليل دقة الذكاء الاصطناعي في التعامل مع الأحاديث النبوية، وليس له تعلق بعلم مصطلح الحديث الذي هو محل هذه الدراسة.

- **الذكاء الاصطناعي وأثره في مجال البحث العلمي بعلم الحديث النبوي**، دراسة وصفية، د. أيمن بن سليم العوفي، وهذه الدراسة تتعلق بالبحث العلمي في علم الحديث بشكل عام، وتختلف عن مجال بحثي الذي هو في مجال التعليم، ومتعلق بضرب الأمثال في مصطلح الحديث خاصة.

- **توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية -رؤية في أبرز المخاطر والتحديات-**، د. محمد بن عبد الله آل معدي، (2024م)، وتتقاطع مع هذه الدراسة في جزئية ذكر تحديات توظيف الذكاء، وتختلف عنه بذكر كيفية توظيف الذكاء في توليد الأمثال.

وفي حدود اطلاعنا؛ لم نعثر على دراسات متخصصة تجمع بين هذين المجالين، حيث لم نقف على بحث يتناول استخدام الذكاء الاصطناعي في تقريب مفاهيم مصطلح الحديث تحديدًا، ولا حتى في توليد الأمثال والتشبيهات لتيسير فهم العلوم الشرعية بوجهٍ عام، وعليه؛ فإن هذا البحث يسعى لتقديم إضافة معرفية في هذا الجانب.

الخطة البحثية:

وتشمل مقدمةً، وتمهيدًا، وثلاثة مباحث، وخاتمةً، على النحو الآتي:

- **المقدمة**: وتشمل مشكلة البحث، وأهدافه، وحدوده، ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطته.
- **التمهيد**: وفيه التعريف بعلم مصطلح الحديث وأهميته، ونبذة عن الذكاء الاصطناعي.
- **المبحث الأول: تحديات تدريس مادة مصطلح الحديث وسبل مواجهتها**، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: تحديات تدريس مادة مصطلح الحديث.
  - المطلب الثاني: سبل مواجهة تحديات تدريس مادة مصطلح الحديث.
- **المبحث الثاني: توظيف الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال التوضيحية**، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: ضرب الأمثال ودوره في تقريب علم الحديث.
  - المطلب الثاني: توظيف الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال: المزايا والإرشادات.

(3) هناك أبحاث كثيرة في الذكاء الاصطناعي، وقد اقتصرت على ذكر بعضها.

- **المبحث الثالث: تطبيقات عملية لاستخدام الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال التوضيحية لتقريب مفاهيم مصطلح الحديث**، وفيه أربعة مطالب:
  - المطلب الأول: تقريب مفهوم الحديث الصحيح وشروطه.
  - المطلب الثاني: تقريب مفهومَي الحديث المدلَّس، والمرسل الخفي.
  - المطلب الثالث: تقريب مفهومَي الحديث الشاذ، والمعلَّل.
  - المطلب الرابع: تقريب مفاهيم الاعتبار، والشاهد، والمتابع.
- **الخاتمة**: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.
- **قائمة المصادر والمراجع**.

***

التمهيد

التعريف بعلم مصطلح الحديث وأهميته، ونبذة عن الذكاء الاصطناعي

أوّلًا: التعريف بعلم مصطلح الحديث:

هو علم بأصول وقواعد يُعرف بها أحوال السند والمتن، من حيث القبول والرد[4].

وقد صيغت أصول علم مصطلح الحديث وقواعده في صورة أنواع متعددة، حيث خُصِّص لكل نوع مصطلح دقيق ومحدد، ويشتمل تعريف كل مصطلح على مجموعة من الشروط أو المحددات التي لابد من توافرها حتى يُصنَّف الحديث ضمن نوع معين. وعليه؛ فإن إتقان هذه المصطلحات ومفاهيمها يُعد أمرًا ضروريًّا لا غنى عنه للدارس الذي يسعى للتمكن في هذا العلم.

من هذا المنطلق؛ ركز البحث على تقريب هذه المفاهيم، إذ إنها تشكل الأساس لهذا العلم.

أهمية علم مصطلح الحديث:

تكمن أهمية علم مصطلح الحديث في أمور[5]، منها:

1- **صيانة السنة النبوية**: فإن من أجلّ مقاصد علم مصطلح الحديث وأسمى غاياته تمييزَ الحديث المقبول من الحديث المردود، لحماية الأحاديث النبوية من التحريف والوضع، مما يضمن نقاء المصدر الثاني للتشريع الإسلامي.

2- **إتقان لغة المحدثين ومصطلحاتهم**: يُعَد فهم مصطلحات أهل الحديث ركيزة أساسية في بناء الأساس المعرفي السليم للمتخصص في هذا العلم الشريف، فبفهم هذه المصطلحات يتمكن الدارس من قراءة كتب المحدثين، وفهم مرادهم، والتعامل مع الأحاديث بمنهجية علمية سليمة.

3- **تطوير الملكة النقدية**: هذا العلم ينمِّي لدى الدارسين مهارات التحليل والنقد العلمي، ومهارات التحقق من الأخبار، وهذه المهارات تفيد الطالب في حياته العلمية، وكذلك في حياته العملية.

(4) تيسير مصطلح الحديث، محمود الطحان، ص17.

(5) يُنظر: قسم الدراسة من تحقيق البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر للسيوطي، أنيس بن أحمد الأندونوسي، ص23-29.

4- **مواجهة الشبهات**: يزوِّد المسلمين بأدوات علمية لمواجهة الشبهات المثارة حول صحة الأحاديث والسنة النبوية.

5- **أساس لعلوم إسلامية أخرى**: يُعَد ركيزة أساسية لفهم علوم إسلامية أخرى كالفقه وأصوله، والتفسير، والعقيدة.

تلكم هي أبرز الجوانب التي تُبين أهمية علم مصطلح الحديث، سواء في ميدانه العلمي، أو في تطبيقاته العملية الحيوية.

ثانيًا: نبذة عن الذكاء الاصطناعي.

يعرف الذكاء الاصطناعي بأنه: فرع من علوم الحاسب الذي يمكن بواسطته تصميم برامج للحاسبات تحاكي أسلوب الذكاء الإنساني، لكي يتمكن الحاسب من أداء بعض المهام بدلًا من الإنسان، والتي تتطلب التفكير والتفهم والسمع والتكلم والحركة[6].

وعليه؛ فإن الذكاء الاصطناعي ما هو إلا محاكاة لطرق ذكاء الإنسان، ومحاكاة لكيفية استخدام خبرته المكتسبة في مجال معين، وكذلك طرق تفهمه للغات المختلفة، وكيفية التعرف على الصور، والتحدث، والتي أدت إلى تطور وظهور تقنيات لتصميم برامج تحول الحاسبات إلى آلات ذات ذكاء مصنع، أو لتعمل أعمالًا تتسم بالذكاء والخبرة الإنساني[7].

- أنواع الذكاء الاصطناعي:

قام العلماء[8] بتصنيف الذكاء الاصطناعي التوليدي إلى ثلاثة أنواع، هي:

1- الذكاء الاصطناعي المحدود أو الضعيف: وهو من أبسط أنواع الذكاء الاصطناعي، والمستخدم بشكل واسع. ويقوم هذا النوع بمهمة واحدة لا يستطيع الخروج عنها مبرمجة بشكل مسبق لتحاكي العقل البشري.

2- الذكاء الاصطناعي العام أو القوي: وهو النوع المتطور الذي تجعله متساويًا مع وظائف وفكر البشر، حيث يقوم على التعلم من التجارب والبيانات والخبرات التي تكونها، وتستطيع اتخاذ القرارات بطريقة مستقلة وذاتية عن البشر.

3- الذكاء الاصطناعي الفائق: وهو أخطر الأنواع الذي ما زال تحت التجربة، وهو يهدف إلى تصميم آلات تتخطى ذكاء البشر وقدرتهم على التعلم، وتوظيفه في كافة مجالات الذكاء الإنساني[9].

(6) الذكاء الاصطناعي والشبكات العصبية، د. محمد الشرقاوي، ص23.

(7) المرجع السابق.

(8) مثل: نيك بوستروم، عالم الفلسفة المعروف بأبحاثه في الذكاء الاصطناعي، الذي تناول هذه التصنيفات في كتابه «Superintelligence» (الذكاء الفائق) الصادر في عام 2014م، وكذلك جون لينوكس، العالم البريطاني، الذي ناقش هذه الفروق في كتابه «2084: Artificial Intelligence and the Future of Humanity» (2084: الذكاء الاصطناعي ومستقبل الإنسانية) الصادر في عام 2020م.

(9) متطلبات توظيف بعض تطبيقات الذكاء الاصطناعي التوليدي في التدريس الجامعي من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس بجامعة أم القرى. أماني بنت حمد بن منصور الشعيبي، ص1641.

والذكاء الاصطناعي التوليدي هو فرع من الذكاء الاصطناعي يركز على إنشاء محتوى جديد ومبتكر[10]، سواء كان نصًّا أو صورًا أو صوتًا أو فيديو، وفي هذا البحث، نركز تحديدًا على نوع معين من الذكاء الاصطناعي التوليدي المتمثل في نماذج اللغة الكبيرة (Large Language Models) مثل ChatGPT، وClaude، وGemini، وهو يدخل في القسم الثاني الذكاء الاصطناعي العام أو القوي، والذي يتميز بقدرته على التفاعل مع المستخدمين من خلال المحادثات النصية، وتنفيذ الأوامر المعقدة.

ومن أبرز مميزات هذا النوع من الذكاء الاصطناعي:

1- القدرة على فهم وإنتاج اللغة الطبيعية بشكل يشبه الإنسان.

2- المرونة في التعامل مع مجموعة واسعة من المهام والاستفسارات.

3- القدرة على التعلم والتكيف من خلال التفاعلات السابقة.

4- إمكانية توليد محتوى إبداعي ومعلومات مفيدة بناءً على المدخَلات المقدَّمة.

هذه الخصائص تجعل من هذا النوع من الذكاء الاصطناعي أداة قوية في مجالات متعددة. وقد أكدت الدراسات الحديثة العربية والأجنبية على حدٍّ سواء ضرورة توظيف الذكاء الاصطناعي في التعليم[11]، حيث خلص الباحثون إلى أن استخدامه أصبح حاجة ملحة لمواكبة متطلبات العصر الرقمي وتطوير العملية التعليمية[12]، وأن لاستخدامه العديد من المزايا في التعليم، منها تحسين شرح المواد الدراسية، وتقديم تغذية راجعة فورية، والإرشاد الأكاديمي المتخصص، وتحليل البيانات لتحديد الطلاب المعرَّضين للخطر، فضلًا عن تعزيز الابتكار والإبداع. كما أن قدرة الذكاء الاصطناعي على محاكاة التفكير البشري وتقليل الأعمال الروتينية تجعله أداة قيمة في تحسين كفاءة وفعالية النظام التعليمي. لذا؛ يتفق الباحثون على أن دمج الذكاء الاصطناعي في التعليم لم يعد خيارًا، بل ضرورة إستراتيجية لتحقيق نقلة نوعية في التعليم، وإعداد الطلاب لمتطلبات المستقبل[13].

***

المبحث الأول:

تحديات تدريس مادة مصطلح الحديث، وسبل مواجهتها

يتناول هذا المبحث التحديات المعاصرة التي تواجه تدريس مادة مصطلح الحديث، والتي تتراوح بين صعوبة المصطلحات وتعقيد المفاهيم، وصولًا إلى تحديات العصر

(10) للاستزادة من مصطلحات الذكاء الاصطناعي التي تفيد المعلمين، يراجع: مسرد مصطلحات الذكاء الاصطناعي للمعلمين. مدونة (Educator CIRCLS):
[Glossary of Artificial Intelligence Terms for Educators–CIRCLS]

(11) يُنظر: التقرير الذي ترجمه مركز دلائل لمكتب تكنولوجيا التعليم: الذكاء الاصطناعي ومستقبل التعليم والتعلم، رؤى وتوصيات.

(12) تطبيقات الذكاء الاصطناعي في التعليم: المجالات، المتطلبات، المخاطر الأخلاقية، ولاء محمد عبد السلام، ص385-466.

(13) يُنظر: المرجع السابق، والذكاء الاصطناعي في التعليم: مراجعة منهجية، مريم عايد العنزي، ص451-472.

الرقمي. كما يستعرض المبحث السبل والإستراتيجيات لمواجهة هذه التحديات، مع التركيز على الأساليب الحديثة التي تسهم في تيسير فهم هذا العلم الشريف.

- **المطلب الأول: تحديات تدريس مادة مصطلح الحديث.**

في العصر الحالي، يواجه معلمو مصطلح الحديث مجموعة متنوعة من التحديات التي تؤثر في فعالية التدريس، وفهم الطلاب. من بين هذه التحديات:

1 – التحديات اللغوية:

أ- صعوبة المصطلحات العلمية التراثية في علم مصطلح الحديث، وذلك من أوجه منها:

– تعدد المصطلحات وكثرتها (مثل: المرسَل، المعضَل، المدلَّس، المعنعَن).

– دقة الفروق بين المصطلحات المتقاربة (مثل: الفرق بين الشاذ، والمنكر).

– وجود مصطلحات غير مألوفة في اللغة اليومية (مثل: المعلَّل، المضطرِب).

– تغير دلالات بعض المصطلحات عبر العصور (مثل: مصطلح منكر عند المتقدمين أوسع من مصطلح منكر عند من ألفوا في مصطلح الحديث من المتأخرين).

ب- صعوبة فهم اللغة المستخدمة في كتب المصطلح القديمة، وذلك لعدة أسباب، منها:

– ضعف التحصيل اللغوي لدى الطلبة في العصر الحالي.

– قلة تعرض الطلاب وممارستهم لقراءة هذا النوع من الكتب التراثية.

– الفجوة بين اللغة المستخدمة في هذه الكتب واللغة اليومية للطلاب.

– نقص في مهارات فهم الأساليب البلاغية والتعبيرات الاصطلاحية القديمة.

2 – التحديات المنهجية:

أ- الحاجة إلى فهم السياق التاريخي والثقافي لنشأة علم مصطلح الحديث، وذلك لأسباب، منها:

– إدراك الظروف التاريخية التي أدت إلى تطور هذا العلم؛ يساعد على استيعاب المفاهيم والمصطلحات.

– فهم البيئة الثقافية والعلمية التي نشأ فيها علم الحديث؛ يساهم في تيسير فهم الطلاب للأمثلة والتطبيقات.

ب- التكامل مع العلوم الشرعية الأخرى:

– ضرورة الإلمام بأساسيات علم الجرح والتعديل لفهم قضية تقويم الرواة، وشروط القبول.

– أهمية معرفة تاريخ تدوين السنة لفهم تطور منهجية نقل وتوثيق الأحاديث.

3 – التحديات التقنية:

أ- قلة الموارد التعليمية الحديثة في هذا المجال، فهناك نقص في البرمجيات التعليمية المتخصصة في مصطلح الحديث، فمعظم البرمجيات الموجودة تركز على حفظ المتون، أو البحث في كتب الحديث، وليس على تعليم المصطلحات بشكل تفاعلي.

ب- محدودية المحتوى الرقمي التفاعلي لشرح

مفاهيم علم المصطلح[14]، فمعظم المحتوى المتوفر عبر الإنترنت هو نصوص مكتوبة، أو فيديوهات تقليدية.

وعليه، فإن تدريس مصطلح الحديث في العصر الراهن يواجه تحديات لغوية ومنهجية وتقنية متنوعة، تستدعي ابتكار أساليب تعليمية حديثة وفعالة.

- **المطلب الثاني: سبل مواجهة تحديات تدريس مادة مصطلح الحديث.**

في ظل التحديات المعاصرة التي تواجه تدريس علم مصطلح الحديث، يمكن تطبيق مجموعة من الإستراتيجيات الفعالة لتيسير تعلمه، وتعزيز فهم الطلاب له، وفيما يأتي عرض لأبرز هذه السبل:

1- تطوير المناهج التعليمية:

أ- إعادة صياغة المحتوى العلمي بلغة معاصرة سهلة الفهم، مع الحفاظ على دقة المصطلحات.

ب- تضمين أمثلة وتطبيقات من واقع الطلاب المعاصر لتقريب المفاهيم.

ج- إدراج تمارين وأنشطة تفاعلية تعزز الفهم العميق للمصطلحات.

د- دمج مهارات التفكير النقدي والتحليل في تدريس المصطلح، لتنمية القدرات العقلية للطلاب.

هـ- تصميم مناهج أكثر تفاعلية وجاذبية، تستثمر التقنيات الحديثة وأساليب التعلم النشط.

2- ربط العلم بالواقع المعاصر:

أ- توضيح أهمية مصطلح الحديث في بناء العقل النقدي، وتطوير مهارات التحليل، ليتحفز الطلاب ويقبلوا على تعلمه.

ب- عقد ورش عمل تطبيقية لاستخدام مبادئ نقد الحديث في تقويم مصداقية الأخبار والمعلومات المعاصرة.

3- توظيف التقنيات الحديثة:

أ- تطوير برمجيات تعليمية متخصصة في شرح مصطلحات الحديث بشكل تفاعلي.

ب- إنتاج محتوًى رقميٍّ غنيٍّ بالوسائط المتعددة، كالرسوم المتحركة، والفيديوهات التفاعلية.

ج- استخدام تقنيات الواقع المعزز والواقع الافتراضي لمحاكاة بيئات تعليمية تاريخية.

4- تعزيز المهارات اللغوية:

أ- تقديم دورات مكثفة في اللغة العربية الفصحى للطلاب.

ب- تدريب الطلاب على قراءة وتحليل النصوص التراثية تدريجيًّا.

ج- إنشاء معاجم مبسطة للمصطلحات الحديثية مع شرح تطورها التاريخي.

د- إعداد تسجيلات صوتية لنطق المصطلحات بشكل صحيح، وكذلك الكلمات التي يشيع قراءتها خطأ.

(14) يُلاحَظ افتقار مجال تعليم علوم الحديث إلى الرسوم المتحركة التوضيحية، والاختبارات الذاتية الديناميكية، والتي تُعد من أحدث التطورات في المجال التعليمي، كما يظهر نقص واضح في المحتوى التعليمي الذي يوظف تقنيات متقدمة كالواقع المعزز، والواقع الافتراضي، والتي من شأنها تقديم تجربة تعليمية متميزة.

5- استثمار التقنيات الذكية:

أ- توظيف الذكاء الاصطناعي في إنشاء أنظمة تعليمية تكيفية تراعي الفروق الفردية بين الطلاب.

ب- تطوير تطبيقات ذكية للهواتف المحمولة تساعد في حفظ المصطلحات وفهمها.

هذه بعض السُّبل، وقد يطرأ عند مزيد البحث والتأمل غيرها، وعلى كل حال لابد من السعي لتبني سبل جديدة تخدم هذا العلم مع الحرص على تطبيقها بحكمة وإتقان، فهذا من شأنه أن يسهم في تذليل الصعوبات التي تواجه من يقوم بتدريس علم مصطلح الحديث.

ولا شك أن مواجهة تحديات تدريس مصطلح الحديث تتطلب جهودًا متكاملةً ومتعددة الأوجه من المؤسسات التعليمية والباحثين والمدرسين لسد الفجوة القائمة، وتشمل هذه الجهود توظيف التكنولوجيا الحديثة لتيسير العلم، ومن هذا المنطلق يأتي هذا البحث ليسهم في هذا المسعى النبيل، مستثمرًا إمكانات الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال التي تعمل على تبسيط المفاهيم الدقيقة، وتقريبها لأفهام الطلبة.

***

المبحث الثاني:

توظيف الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال التوضيحية

يستكشف هذا المبحث التقاطع الفعَّال بين فن ضرب الأمثال وتقنيات الذكاء الاصطناعي، مُركزًا على كيفية استثماره في تقريب المفاهيم والمصطلحات من خلال توليد أمثال توضيحية مبتكرة وقريبة.

• المطلب الأول: ضرب الأمثال ودوره في تقريب علم الحديث.

إن ضرب الأمثال من الأساليب البيانية الراسخة في التراث الإسلامي، وقد حظي باهتمام بالغ في القرآن الكريم لما له من أثر عميق في تقريب المعاني وترسيخ المفاهيم في النفوس، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر:21]، كما أكثر النبي ﷺ من ضرب الأمثال في أحاديثه، موضحًا بها الحقائق الإيمانية والأحكام الشرعية، فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: (مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأُتْرُجَّة، ريحها طيب وطعمها طيب...)[15]. هذا الحديث يبرز كيف استخدم النبي ﷺ التشبيه لتقريب صفات المؤمن إلى الأذهان بصورة حسية مألوفة.

إن هذا الأسلوب البياني الرفيع يعمل على تجسيد المعاني المجردة في صور حسية، مما يسهل فهمها واستيعابها،

(15) أخرجه البخاري في «صحيحه» (6/ 190) برقم: (5020) (كتاب فضائل القرآن، باب فضل القرآن على سائر الكلام)، ومسلم في «صحيحه» (2/ 194) برقم: (797) (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة حافظ القرآن)، وأبو داود في «سننه» (4/ 407) (بدون ترقيم) (كتاب الأدب، باب من يؤمر أن يجالس)، والترمذي في «جامعه» (4/ 546) برقم: (2865) (أبواب الأمثال عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في مثل المؤمن القارئ للقرآن وغير القارئ)، والنسائي في «المجتبى» (1/ 974) برقم: (5053/ 1) (كتاب الإيمان وشرائعه، باب مثل الذي يقرأ القرآن من مؤمن ومنافق)، وابن ماجه في «سننه» (1/ 145) برقم: (214) (أبواب السنة، باب فضل من تعلم القرآن وعلمه).

وفي سياق تعليم علم مصطلح الحديث؛ فإن توظيف ضرب الأمثال يمكن أن يكون من أكثر الوسائل الناجحة في تبسيط المفاهيم المعقدة، وتقريبها إلى الأذهان، خاصة في عصرنا الحاضر الذي يتسم بتعقيد المعلومات وتشعبها.

وفي هذا المطلب، سنستعرض أهمية ضرب الأمثال لتقريب علم الحديث، وسنعرض بعدها نماذج لضرب الأمثال في تقريب علم الحديث، والغرض منه بيان أن موضوع هذا البحث أصيل مستمد من القرآن والسنة، وعمل علماء الأمة.

ويمكن إجمال أهمية تقريب علم الحديث في النقاط التالية:

1- **عموم الفائدة**، بحيث يكون هذا العلم سهل الفهم على عامة الناس، وليس فقط على المتخصصين، مما يحقق الطمأنينة بثبوت السنة النبوية.

2- **حفظ العلم من التحريف والفهم الخاطئ**.

3- **تعزيز العمل بالعلم**، فكلما كان العلم مفهومًا وميسرًا؛ زاد احتمال تطبيقه، والعمل به في الحياة اليومية.

4- **الحفاظ على استمرارية العلم**، فتقريب العلم ييسر انتقاله من جيل إلى آخر بشكل سلس ومفهوم.

إن تقريب العلم الشرعي ليس ترفًا فكريًّا، بل هو ضرورة دينية وحضارية تساهم في حفظ الدين وتطبيقه بشكل صحيح في المجتمع.

- نماذج من عمل المحدثين لتقريب العلم:

تتعدد وسائل تقريب العلم، وتتنوع أشكالها، في هذا البحث سنركز على أسلوب محدد ضمن هذه الوسائل، وهو استخدام الأمثال التشبيهية. هذا الأسلوب الذي استخدمه المحدثون بكثرة، يهدف إلى توضيح المفاهيم المعقدة من خلال المقارنة مع أشياء مألوفة.

وينبغي التنبيه إلى أن الأمثلة التوضيحية بشكل عام تشمل مجموعة واسعة من الأساليب، من أكثرها استعمالًا الأمثلة التي تكون من داخل العلم نفسه، كأن يُقال في الحديث المعلَّق مثاله: ما أخرجه البخاري في مقدمة باب ما يذكر في الفخذ: «وقال أبو موسى الأشعري: (غطى النبي ﷺ ركبتيه حين دخل عثمان)[16]»، غير أن هذا النوع من الأمثلة ليس هو المقصود في بحثنا، بل سنركز تحديدًا على أسلوب من أساليب الأمثلة التوضيحية، وهو الذي يعتمد على التشبيهات والاستعارات، خصوصًا تلك التي تسمى في علم البلاغة بالأمثلة القياسية[17]، وفيما يأتي عرض لبعض النماذج التي توضح جهود المحدثين في هذا المجال:

- قال سفيان الثوري: «الإسناد سلاح المؤمن، إذا

(16) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (371)، ومسلم في صحيحه برقم (382).

(17) ينظر: الأمثال في الحديث النبوي، موزة أحمد الكور، ص111، والأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله، عبد الله بن عبدالرحمن الجربوع، (1/ 87).

المثال القياسي هو: سرد وصفي أو قصصي أو صورة بيانية لتوضيح فكرة ما عن طريق التشبيه والتمثيل. ويسميه البلاغيون: المثل المركَّب، فإنه تشبيه شيء بشيء لتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين إلى الآخر، أو اعتبار أحدهما بالآخر لغرض التأديب والتنبيه، أو التوضيح والتصوير.

لم يكن معه سلاح؛ فبأي شيء يقاتل؟»[18].

وجه الشبه بين الإسناد والسلاح:

1- الحماية: كلاهما يحمي: (السلاح يحمي المقاتل، والإسناد يحمي الحديث).

2- الضرورة: كلاهما ضروري في مجاله: (السلاح للقتال، والإسناد لنقد الروايات).

3- التمييز: كلاهما أداة للتمييز: (السلاح بين المقاتل والأعزل، والإسناد بين الصحيح والضعيف).

هذا التشبيه يبرز أهمية الإسناد حيث يمثل أداة أساسية في علم الحديث للتحقق من صحة الروايات، والدفاع عن السنة النبوية.

وقد ذكر المحدثون للإسناد أكثر من مثال لتقريبه، فشبهوه بالسُّلَّم: قال سفيان بن عيينة: حدث الزهري يومًا بحديث، فقلت: هاته بلا إسناد، فقال الزهري: أيُرْقى السطحُ بلا سُلَّم؟[19].

وشبهوه بالدَّرَج: قال أبو سعيد الحداد: الإسناد مثل الدَّرج، ومثل المراقي، فإذا زلت رجلك عن المرقاة سقطت[20].

وشبهوه بالأجنحة: وروى الفضل بن موسى، قال: قال بقية: ذاكرت حماد بن زيد أحاديث، فقال: ما أجود أحاديثك؛ لو كان لها أجنحة! يعني الأسانيد[21].

هذه الأمثلة توضح كيف استخدم المحدثون التشبيهات المختلفة لتقريب مفهوم الإسناد وأهميته في علم الحديث، مما يسهل على طلاب العلم فهمُ هذا المفهوم الأساسي وتذكُّره.

- تشبيه علم العلل بنقد الدنانير: قال أبو حاتم في الرد على من تساءل عن صحة أقوالهم في تعليل الأحاديث: «والدليل على صحة ما نقوله: أن دينارًا نبهرجًا[22] يحمل إلى الناقد، فيقول: هذا دينار نبهرج، ويقول لدينار: هو جيد، فإن قيل له: من أين قلت: إن هذا نبهرج، هل كنت حاضرًا حين بهرج هذا الدينار؟ قال: لا، فإن قيل له: فأخبرك الرجل الذي بهرجه: إني بهرجت هذا الدينار؟ قال: لا، قيل: فمن أين قلت: إن هذا نبهرج؟ قال: علمًا رزقت. وكذلك نحن رزقنا معرفة ذلك.

قلت له: فتحمل فص ياقوت إلى واحد من البصراء من الجوهريين، فيقول: هذا زجاج، ويقول لمثله: هذا ياقوت. فإن قيل له: من أين علمت أن هذا زجاج، وأن هذا ياقوت؟ هل حضرت الموضع الذي صنع فيه هذا الزجاج؟ قال: لا، قيل له: فهل أعلمك الذي صاغه بأنه صاغ هذا زجاجًا؟ قال: لا، قال: فمن أين علمت؟ قال: هذا علم رزقت، وكذلك نحن رزقنا علمًا لا يتهيأ لنا أن نخبرك كيف علمنا بأن هذا الحديث كذب، وهذا حديث منكر، إلا بما نعرفه»[23].

(18) المدخل إلى الإكليل، الحاكم النيسابوري، ص29.

(19) شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، (1/ 361).

(20) المرجع السابق.

(21) المرجع السابق.

(22) الدرهم المبطل السِّكة، والباطل الرديء. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (بهرج)، (2/ 217).

(23) العلل، ابن أبي حاتم، (1/ 25-26).

وجه الشبه:

1- الموهبة والممارسة:

- الموهبة الفطرية: كل من عالم العلل وناقد الدنانير وخبير الجواهر لديه استعداد فطري في مجاله.

- الخبرة المكتسبة: هذه الموهبة صُقلت وتطورت من خلال الممارسة والعمل الطويل.

2- صعوبة تفسير المعرفة: يصعب على كل منهم شرح كيفية وصوله إلى حكمه بشكل دقيق.

3- الحكم دون مشاهدة الأصل: كلاهما يستطيع إصدار أحكام دون رؤية عملية صنع الشيء أو أصله.

هذا التشبيه يوضح أن علم العلل هو مهارة دقيقة تعتمد على الخبرة العميقة والحس المرهف، والتي قد يصعب شرحها بالكلمات لغير المتخصصين.

- وشبه عملية مقارنة الروايات للوقوف على علة، بما يفعله الجوهري لاكتشاف أصالة الجوهر، فقال: «تعرف جودة الدينار بالقياس إلى غيره، فإن تخلف عنه في الحمرة والصفاء؛ علم أنه مغشوش، ويعلم جنس الجوهر بالقياس إلى غيره، فإن خالفه بالماء والصلابة؛ علم أنه زجاج. ويقاس صحة الحديث بعدالة ناقليه، وأن يكون كلامًا يصلح أن يكون من كلام النبوة، ويعلم سقمه وإنكاره بتفرد من لم تصح عدالته بروايته. والله أعلم»[24].

وجه الشبه:

1- المقارنة: تقويم الأحاديث والدنانير/ الجواهر يعتمد على المقارنة مع نماذج أخرى.

2- معايير محددة: لكل مجال معاييره الخاصة للتقويم.

3- كشف الزيف: الهدف هو تمييز الصحيح من المزيف أو المعلول.

4- الخبرة: كلاهما يتطلب خبيرًا متخصصًا.

هذا التشبيه يبرز الدقة والمنهجية في نقد الحديث، وأنه قريب من عملية تقويم الدنانير والجواهر.

يخلص هذا المطلب إلى أن تقريب علم مصطلح الحديث يمثل استمرارًا لنهج العلماء المسلمين في تيسير العلم، وقد استخدمه المحدثون، ولذلك لا بد في هذا العصر مع بُعْد الطلاب عن اللغة العلمية التراثية، من ربط المفاهيم الصعبة في هذا العلم بأمثال مضروبة تُستمد من واقع الطلاب المعاصر، وهذا ما تسعى هذه الدراسة لتحقيقه.

- **المطلب الثاني: توظيف الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال: المزايا والإرشادات.**

يُعَد توظيف الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال نهجًا جديدًا في مجال تقريب علم مصطلح الحديث، فقد أصبح من الممكن الاستفادة من هذه التقنيات في توليد أمثال مبتكرة تحاكي الأسلوب التقليدي مع مراعاة السياق المعاصر. فالأمثال تشكل جسرًا ثقافيًّا يربط بين الماضي والحاضر، وفي هذا المطلب، سنستكشف المزايا العديدة لاستخدام الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال، كما سنقدم

(24) العلل، ابن أبي حاتم، (1/ 25-26).

إرشادات مهمة لضمان الاستخدام الأمثل لهذه التقنيات.

- **مزايا استخدام الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال**[25].

1- السرعة:

- إنتاج كمٍّ هائل من الأمثال في وقت قياسي، مما يوفر مادة غنية للدراسة والتحليل.

- توفير وقت المعلمين للتركيز على مهام التدريس الأخرى.

2- التنوع:

- القدرة على إنتاج أمثال بأساليب لغوية متنوعة تناسب مختلف الفئات العمرية والثقافية.

- تغطية نطاق واسع من المواضيع.

- إمكانية توليد أمثال تراعي اللهجات المحلية المختلفة، مما يسهل فهم المعاني على نطاق أوسع.

3- المرونة في التغيير والتعديل:

- سهولة تكييف الأمثال المولَّدة لتتناسب مع سياقات ثقافية أو اجتماعية محددة.

- إمكانية إعادة صياغة الأمثال بسرعة.

- **إرشادات استخدام الذكاء الاصطناعي**:

إن استخدام الذكاء الاصطناعي بالشكل الأمثل يتطلب منا وعيًا دقيقًا بكيفية توجيه هذه الأدوات التكنولوجية، ولذلك لابد من إرشادات واضحة تتعلق بكيفية صياغة الأوامر لإنتاج أمثال تساهم في تذليل الصعوبات، وتجاوز التحديات. كما أن هناك حاجة لقياس جودة الأمثال بتطبيق معايير دقيقة على الأمثال المولَّدة من قبل الذكاء الاصطناعي؛ لضمان أنها تحقق الهدف المنشود في تقريب المفاهيم دون المساس بجوهر العلم الشريف.

أولًا: إرشادات حول كيفية صياغة الأوامر[26]:

1- اطلب من الذكاء أن يتقمص شخصية، ويطلق على هذا في مجال هندسة الأوامر:

التمثيل (Act As a Role)، مثال: «تقمص دور أستاذ في علم الحديث».

2- حدد الفئة المستهدفة، مثال: «تقمص دور أستاذ في علم الحديث، يشرح لطلاب المرحلة الجامعية الأولى».

3- اكتب المهمة (Create a Task) : اطلب منه مهمة توليد مثال مع توضيح توقعاتك التي تريد أن يصل

(25) اعتمدت في كتابة هذا المبحث على مجموعة من البحوث منها:

- أثر استخدام ChatGPT كدعامة تعليمية في تنمية مهارات إدارة قواعد البيانات لطلاب المرحلة الجامعية، علي بن سويعد القرني، ص20 وما بعدها.

- متطلبات توظيف بعض تطبيقات الذكاء الاصطناعي التوليدي في التدريس الجامعي من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس بجامعة أم القرى، أماني بنت حمد بن منصور الشعيبي، ص1642 وما بعدها.

(26) اعتمدت في كتابته على ما ورد في التقرير الذي ترجمه مركز دلائل:

26 فكرة لتحسين حصولكم على إجابات الذكاء الاصطناعي، وهو ترجمة لبحث باللغة الإنجليزية:

Wei, J., Wang, X., Schuurmans, D., Bosma, M., Xia, F., Chi, E., Le, Q., & Zhou, D. (2023). ATLAS: Few-shot Learning via Prompted Training for Large Language Models. arXiv preprint.

متاح على: https://github.com/VILA-Lab/ATLAS

إليها، مثال: «قدم مثالًا معتمِدًا على مصادر علمية موثوقة، بأسلوب عصري مستمَد من حياة الطلاب اليومية»، وهكذا.

4- استخدام لغة واضحة ومحددة في طلباتك.

5- إدخال المصطلح الحديثي الذي تريد أن يُولِّد لك الذكاء له أمثلة، عند طلب المهمة.

6- بالإمكان أيضًا توفير أمثلة على الأسلوب المرغوب ليقيس عليها أو يحاكيها.

7- تجربة أساليب مختلفة في صياغة الأوامر للحصول على تنوع في الأمثال المولَّدة.

8- تصغير الفئة العمرية أحيانًا يساهم في إنشاء أمثال أكثر إبداعًا.

ثانيًا: معايير تقويم جودة الأمثال المولَّدة:

1- الدقة العلمية: هل يعكس المثل المفهوم الحديثي بشكل صحيح؟ ولذا لا بد من مراجعة الأمثال المولَّدة من قبل متخصصين في علم الحديث لضمان دقتها وملاءمتها.

2- الوضوح: هل الأمثال المضروبة سهلة الفهم ومباشرة للقارئ المعاصر؟

3- الملاءمة للضوابط الشرعية: هل يراعي المثل الضوابط الشرعية؟

4- قابلية التذكر: هل المثل موجَز وسهل الحفظ، مما يساعد في ترسيخ المفهوم الحديثي؟

5- التأثير التعليمي: هل يساهم المثل في تبسيط وتقريب المصطلح الحديثي للمتعلم؟

ثالثًا: إرشادات عامة لمستخدمي برامج الذكاء الاصطناعي[27]:

لا بد من الأخذ بعين الاختبار هذه الإرشادات ليكون واعيًا بطبيعة هذه التقنية، متجنبًا الخطأ والزلل في استخدامها:

1- الوعي بإمكانية الخطأ: يجب الإدراك أن الذكاء الاصطناعي رغم تقدمه؛ قابل للخطأ.

2- التحقق والمراجعة كما سبق، للتأكد من دقة المعلومات، وسلامة المفاهيم المقدمة في الأمثال.

3- مراعاة الأمن والخصوصية:

- الحرص على عدم إدخال بيانات شخصية أو حساسة في أثناء استخدام أنظمة الذكاء الاصطناعي.

- اتباع إجراءات الأمن السيبراني عند التعامل مع منصات الذكاء الاصطناعي.

4- التكامل مع الطرق التقليدية:

- استخدام الذكاء الاصطناعي أداة مساعدة، وليس بديلًا عن الطرق التقليدية في التعليم.

---

(27) ينظر: أخلاقيات الذكاء الاصطناعي في التعليم الجامعي، ماجد حمايل، ص284 وما بعدها.

- الذكاء الاصطناعي تطبيقات وانعكاسات، سعاد بوبحه، ص99 وما بعدها.

- الذكاء الاصطناعي في التعليم: مراجعة منهجية، مريم عايد العنزي، ص460 وما بعدها.

- المخاطر الأخلاقية للذكاء الاصطناعي، عبد الرزاق عبد الكريم عبد الرزاق، ص348 وما بعدها.

- أثر استخدام chat gpt كدعامة تعليمية في تنمية مهارات إدارة قواعد البيانات لطلاب المرحلة الجامعية، علي بن سويعد القرني، ص22.

– الموازنة بين الابتكار التكنولوجي، والحفاظ على أصالة العلم الشرعي.

5– التطوير المستمر:

– متابعة التطورات في مجال الذكاء الاصطناعي، وتحديث الأساليب المستخدمة باستمرار.

من خلال اتباع هذه الإرشادات، يمكننا الاستفادة من إمكانات الذكاء الاصطناعي في تقريب مفاهيم علم مصطلح الحديث، مع الحفاظ على الدقة العلمية، والقيم الإسلامية الأصيلة.

***

المبحث الثالث:

تطبيقات عملية لاستخدام الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال التوضيحية لتقريب مفاهيم مصطلح الحديث

يقدم هذا المبحث نماذج تطبيقية لاستخدام الذكاء الاصطناعي في توليد أمثال توضيحية، مستهدفًا تبسيط وتقريب مفاهيم علم مصطلح الحديث، وهذه النماذج منتقاة من عدد من الأمثلة المولَّدة. تُعَد هذه النماذج أمثلة يُقاس عليها في تقريب مفاهيم أخرى، وهي تكشف عن كيفية توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة علوم الحديث، وتيسير فهمه.

- **المطلب الأول: تقريب مصطلح الحديث الصحيح وشروطه.**

– تحديات فهم المصطلح وتدريسه:

يعد مفهوم الحديث الصحيح وشروطه من المفاهيم الأساسية في علم مصطلح الحديث، إلا أن تدريسه وفهمه يواجه عدة تحديات:

أ– تعقيد المفهوم: يتضمن الحديث الصحيح خمسة شروط: (اتصال السند، عدالة الرواة، ضبط الرواة، عدم الشذوذ، عدم العلة)، وكل شرط له تفاصيله ودقائقه.

ب– الطبيعة المجردة: إن شروط قبول الحديث، مثل العدالة والضبط واتصال السند، تمثل مفاهيم نظرية قد يصعب على الطلاب المبتدئين استيعابها بشكل ملموس. فهذه الشروط تعتمد على تقويمات دقيقة لصفات الرواة وطبيعة نقل الحديث، وهي أمور قد لا تكون واضحة أو محسوسة للطالب في بداية دراسته لعلم الحديث.

ج– الحاجة إلى أمثلة واقعية: يصعب على الطلاب ربط هذه الشروط بواقعهم المعاصر، مما يجعل استيعابها أكثر صعوبة.

– عرض وتحليل الأمثلة المولَّدة بالذكاء الاصطناعي:

لتقريب مفهوم الحديث الصحيح وشروطه؛ تم استخدام الذكاء الاصطناعي لتوليد أمثلة واقعية. فيما يأتي بعض الأمثلة المولَّدة:

أ– مثال لشرط اتصال السند:

«لنتخيل سلسلة من خمسة طلاب في مدرسة ثانوية:

1– سارة (الطالبة الأحدث في المجموعة).

2– أحمد.

3– فاطمة.

4– محمد.

5- ليلى (الطالبة الأقدم في المجموعة).

والأستاذ عمر (مدرس الرياضيات).

سيناريو اتصال السند:

1- الأستاذ عمر يشرح مسألة رياضية معقدة لليلى بعد الدرس مباشرة.

2- ليلى تشرح المسألة لمحمد في مجموعة الدراسة.

3- محمد يشرح لفاطمة أثناء فترة الاستراحة.

4- فاطمة تشرح لأحمد في المكتبة.

5- أحمد يشرح لسارة قبل الامتحان.

الآن؛ إذا أرادت سارة أن تتأكد من صحة فهمها للمسألة الرياضية، فإنها ستتحقق من اتصال السند كالآتي:

1- تسأل سارة أحمد: «ممن تعلمت هذه المسألة؟» فيجيب: «شرحتها لي فاطمة في المكتبة».

2- تسأل فاطمة: «ممن تعلمتِ؟» فتجيب: «شرحها لي محمد في الاستراحة».

3- تسأل محمدًا: «ممن تعلمت؟» فيجيب: «شرحتها لي ليلى في مجموعة الدراسة».

4- تسأل ليلى: «ممن تعلمتِ؟» فتجيب: «شرحها لي الأستاذ عمر مباشرة بعد الدرس».

هذا المثال يوضح مفهوم اتصال السند في سياق حياة الطالب اليومية، حيث:

1- كل طالب يتعلم المسألة مباشرة ممن قبله في السلسلة.

2- يمكن التحقق من هذا الاتصال بسؤال كل طالب عن مصدر معلوماته المباشر.

3- السلسلة متصلة من الطالب الأخير (سارة) إلى المصدر الأول (الأستاذ عمر).

4- كل طالب في السلسلة قادر على تحديد من أين تلقى المعلومة بدقة، مما يضمن اتصال السند.

هذا المثال يقرب مفهوم اتصال السند في علم الحديث إلى واقع الطلاب اليومي».

مثال آخر[28]:

«سلسلة الاتصال الهاتفي الموثوق:

تخيل نظامًا للتواصل الهاتفي يشبه اتصال السند في علم الحديث:

1- المتصل الأول (المصدر):

- يمتلك معلومة مهمة، ويريد إيصالها لشخص بعيد.

2- المستقبل الأول:

- يتلقى المكالمة مباشرة من المصدر.

- يستمع للمعلومة بعناية.

3- المستقبل الثاني:

- يتلقى مكالمة من المستقبل الأول.

- يسمع نفس المعلومة دون تغيير.

4- المستقبل الثالث:

- يتلقى المكالمة من المستقبل الثاني.

- يستمع للمعلومة كما هي.

(28) في هذا المثال: أنا أعطيته الفكرة فقط، وهو قام بالتفصيلات.

5- المستقبل النهائي:

- يتلقى المكالمة من المستقبل الثالث.

- يحصل على المعلومة الأصلية.

خصائص هذا النظام:

1- الاتصال المباشر: كل شخص يتحدث فقط مع الشخص قبله، والشخص بعده مباشرة.

2- تكرار المعلومة بدقة: كل مستقبل ينقل المعلومة كما سمعها تمامًا دون تغيير.

3- عدم إمكانية تخطي أي حلقة: لا يمكن إجراء مكالمة مع شخص يتجاوز الترتيب.

4- توثيق المكالمات: يتم تسجيل وقت كل مكالمة ومدتها (مثل توثيق الرواة).

هذا النظام يشابه اتصال السند في علم الحديث:

1- الاتصال المباشر: كل راوٍ يسمع الحديث مباشرة ممن قبله.

2- الدقة في النقل: نقل المعلومة كما هي، يشبه نقل الحديث بنفس اللفظ.

3- تسلسل الرواة: عدم إمكانية تخطي أي شخص في السلسلة.

4- التوثيق: تسجيل تفاصيل المكالمات يشبه توثيق الرواة في السند».

طلبت منه مثالًا مرئيًّا على شرط الاتصال:

«سلسلة المصابيح المضيئة:

تخيل رسمًا بسيطًا يحتوي على:

1- خمسة مصابيح كهربائية في صف أفقي:

- المصباح الأول (في اليمين) أكبر وأكثر سطوعًا، يمثل النبي ﷺ.

- المصابيح الثلاثة الوسطى متساوية في الحجم، تمثل الرواة.

- المصباح الأخير (في اليسار) بلون مختلف قليلًا، يمثل آخر راوٍ.

2- أسلاك كهربائية واضحة تربط بين كل مصباحين متجاورين.

3- جميع المصابيح مضاءة، مما يدل على اتصال السلسلة.

هذا المثال المرئي البسيط يوضح:

- الاتصال المباشر: كل مصباح متصل مباشرة بالمصباح المجاور له.

- استمرارية النور: يمثل انتقال الحديث من راوٍ إلى آخر دون انقطاع.

- أهمية كل حلقة: إذا انطفأ أي مصباح، ستنقطع السلسلة.

يمكن استخدام هذا الرسم لشرح:

- كيف أن قطع أي سلك سيؤدي إلى انقطاع النور (انقطاع السند).

- أهمية كل مصباح في إيصال النور (دور كل راوٍ في نقل الحديث).

- كيف أن ضعف أحد المصابيح قد يؤثر على قوة

الإضاءة الكلية (أهمية عدالة وضبط كل راوٍ).

هذا المثال المرئي يقدم صورة بسيطة وفعالة لمفهوم اتصال السند، ويمكن للطلاب فهمه وتذكره بسهولة».

ب- مثال لشرط عدالة الرواة:

«مثال سمعة الطبيب والعدالة:

عند اختيار طبيب، بجانب مهارته المهنية، نهتم أيضًا بسمعته الأخلاقية:

1- هل هو أمين في تعامله مع المرضى؟

2- هل يحافظ على سرية معلومات المرضى؟

3- هل يتجنب استغلال مرضاه ماديًّا أو معنويًّا؟

بالمثل: في تقويم عدالة الراوي، يبحث المحدثون عن:

1- الصدق والأمانة في حياته اليومية.

2- الالتزام بالقيم الأخلاقية والدينية.

3- تجنبُ الكبائر، والإصرار على الصغائر.

للرد على الاعتراض المحتمل:

«قد تعتقد أن مهارة الطبيب وحدها كافية، لكن تخيل طبيبًا ماهرًا يستغل مرضاه أو يفشي أسرارهم، ستفقد الثقة في نصائحه وعلاجه، كذلك الراوي غير العدل قد ينقل الحديث بدقة، لكن لا نأمن من تعمده الكذب، أو التحريف لمصلحة شخصية».

«مثال الصحفي الموثوق والراوي العدل:

تخيَّل صحفيًّا مشهورًا بمصداقيته العالية:

1- سمعة الصحفي:

- معروف بنقل الحقائق دون تحريف.
- يتجنب نشر الشائعات أو الأخبار غير المؤكدة.
- يعترف بأخطائه ويصححها علنًا إن وقعت.

2- تأثير سمعته في تلقي أخباره:

- الناس يثقون بتقاريره حتى في الأوقات الحرجة.
- وسائل الإعلام الأخرى تنقل عنه بثقة.
- يُستشهَد بتقاريره في المحافل الرسمية والأكاديمية.

بالمثل: الراوي العدل في علم الحديث:

1- سمعة الراوي:

- معروف بالصدق والأمانة في حياته اليومية.
- يتجنب الكذب والغيبة والنميمة.
- يعترف بأخطائه، ويرجع عنها إن وقعت.

2- تأثير عدالته على قبول رواياته:

- العلماء يثقون برواياته للأحاديث.
- يُعتمَد على نقله في تدوين السنة النبوية.
- تُقبل شهادته في تعديل أو تجريح الرواة الآخرين.

نقطة مهمة للتوضيح:

كما أن الصحفي الموثوق قد يخطئ في بعض التفاصيل (ما يشبه ضعف الضبط)، لكن ثقتنا في نزاهته تبقى، كذلك الراوي العدل قد يخطئ أحيانًا في نقل الحديث، لكن عدالته تضمن أنه لم يتعمد الكذب أو التحريف.

هذا المثال يوضح أهمية العدالة في قبول الروايات، تمامًا كما تؤثر سمعة الصحفي في مصداقية أخباره، مع الحرص على عدم الخلط بين مفهومي العدالة والضبط».

ج- مثال لشرط ضبط الرواة:

«مثال المترجم الفوري والراوي الضابط:

تخيَّلْ مترجمًا فوريًّا في مؤتمر دولي مهم:

1- مهارات المترجم الفوري:

- قدرة عالية على الاستماع والفهم الدقيق.

- ذاكرة قوية لحفظ المعلومات بسرعة.

- دقة في نقل المعنى بلغة أخرى دون تحريف أو نقصان.

- القدرة على التركيز لفترات طويلة دون تشتت.

2- تقويم أداء المترجم:

- يُختبَر في مواقف مختلفة للتأكد من دقة ترجمته.

- يُقارَن أداؤه مع مترجمين آخرين للتحقق من الجودة.

- يُراقب باستمرار لضمان الحفاظ على مستوى الأداء.

بالمثل: الراوي الضابطُ في علم الحديث:

1- مهارات الراوي الضابط:

- قدرة عالية على حفظ الحديث كما سمعه بدقة.

- فهم دقيق لمعنى الحديث لتجنب الخطأ في النقل.

- القدرة على استحضار الحديث عند الطلب دون خلط أو نسيان.

- تنبه لأي اختلافات دقيقة في الروايات.

2- تقويم ضبط الراوي:

- يُختبَر الراوي بسؤاله عن أحاديث في أوقات مختلفة للتأكد من ثبات روايته.

- تُقارَن رواياته مع روايات الثقات الآخرين للتحقق من الدقة.

- يُراقَب أداؤه على مدى الزمن للتأكد من استمرار قوة حفظه.

نقطة مهمة للتوضيح:

كما أن المترجم الفوري قد يكون أمينًا وصادقًا (ما يشبه العدالة)، لكن الأهم هنا هو دقة ترجمته، كذلك الراوي الضابط قد يكون معروفًا بالصدق والأمانة، لكن المقصود بالضبط هو دقته في حفظ ونقل الحديث.

هذا المثال يركز على جانب الضبط في رواية الحديث، موضحًا أهمية الدقة والحفظ، دون الخلط مع مفهوم العدالة الذي يتعلق بالجانب الأخلاقي للراوي».

مثال آخر:

«مثال المحاضر الأخلاقي غير المنظم، والراوي العدل غير الضابط:

تخيَّلْ محاضرًا جامعيًّا يتمتع بأخلاق عالية، وسمعة طيبة:

- معروف بصدقه وأمانته بين زملائه وطلابه.

- ملتزم بالقيم الأكاديمية والأخلاقية.

- يحرص على مصلحة طلابه، ويتعامل معهم باحترام.

- لا يتعمد أبدًا تقديم معلومات خاطئة أو مضلِّلة.

لكنه غير منظم في تقديم المعلومات:

1 – عدم دقة المعلومات:

– يخلط بين المفاهيم رغم حسن نيته.

– ينسى بعض التفاصيل المهمة دون قصد.

2 – عدم ثبات الأداء:

– يقدم نفس المعلومة بطرق مختلفة في كل مرة.

3 – صعوبة استرجاع المعلومات:

– يجد صعوبة في تذكر ما شرحه سابقًا بدقة.

4 – الخلط غير المقصود:

– قد يخلط بين الحقائق العلمية وآرائه الشخصية دون إدراك.

بالمثل: الراوي العدل غير الضابط في علم الحديث:

– معروف بتقواه وصدقه في المجتمع.

– لا يُعرَف عنه الكذب أو الغش أبدًا.

– حريص على نقل الدين بأمانة.

لكنه يفتقر إلى الضبط:

1 – عدم دقة الحفظ:

– يخلط بين متون الأحاديث دون قصد.

2 – عدم ثبات الرواية:

– يروي الحديث بشكل مختلف في كل مرة رغم إخلاصه.

3 – صعوبة الاسترجاع:

– يجد صعوبة في استحضار الأحاديث بدقة عند الطلب.

4 – الخلط غير المقصود:

– قد يدمج بين أحاديث مختلفة دون إدراك.

هذا المثال يوضح أن العدالة (الأخلاق والصدق) لا تكفي وحدها لضمان صحة نقل المعلومات أو الأحاديث. فرغم أخلاق المحاضر العالية أو تقوى الراوي، فإن عدم الضبط يؤثر سلبًا في دقة وموثوقية المعلومات المنقولة. وهذا يبرز أهمية اجتماع العدالة والضبط معًا في قبول رواية الحديث».

كذلك يمكن ضرب أمثلة مرئية على شرطي العدالة والضبط:

مثال مرئي لتوضيح الفرق بين العدالة والضبط، تخيل لوحة مقسمة إلى أربعة أقسام، كل قسم يمثل حالة مختلفة:

1 – العدالة عالية، الضبط عالٍ:

– صورة: كاميرا عالية الدقة يحملها مصور موثوق.

– التفسير: الكاميرا تمثل الضبط العالي (دقة التصوير)، والمصور الموثوق يمثل العدالة.

2 – العدالة عالية، الضبط منخفض:

– صورة: مصور موثوق يحمل كاميرا قديمة ضبابية العدسة.

– التفسير: المصور الموثوق يمثل العدالة، لكن الكاميرا الضبابية تمثل ضعف الضبط.

3 – العدالة منخفضة، الضبط عالٍ:

– صورة: كاميرا عالية الدقة يحملها شخص معروف بتعديل الصور.

- التفسير: الكاميرا الدقيقة تمثل الضبط العالي، لكن الشخص غير الموثوق يمثل ضعف العدالة.

4- العدالة منخفضة، الضبط منخفض:

- صورة: كاميرا قديمة ضبابية يحملها شخص معروف بتعديل الصور.

- التفسير: كلا العنصرين ضعيفان هنا.

هذا المثال المرئي يساعد في توضيح كيف أن العدالة (الثقة في الراوي)، والضبط (دقة النقل) عنصران منفصلان، لكنهما ضروريان معًا لضمان صحة ودقة نقل الحديث. الصورة الأفضل والأكثر موثوقية تأتي من الجمع بين العدالة العالية والضبط العالي.

مثال عدم الشذوذ، وعدم العلة سنرجئ الكلام فيه عند جزئية الحديث الشاذ والحديث المعلل».

- **المطلب الثاني: تقريب مصطلحي المدلَّس والمرسَل الخفي.**

- تحديات فهم مصطلحي التدليس والإرسال الخفي وتدريسهما:

1- اختلاف المفهوم الاصطلاحي عن المعنى العام:

- التدليس في الحياة العامة مذموم، بينما قد يُقبل في علم الحديث.

2- تعقيد المفهوم الاصطلاحي:

- يتطلب فهمًا عميقًا لقواعد الرواية وبيئة المحدثين.

3- صعوبة التمييز بين الانقطاع الظاهر والخفي:

- الانقطاع الخفي يتطلب معرفة عميقة بالرواة وأساليبهم.

4- تداخل مفهومي التدليس والإرسال الخفي:

- يحتاج إلى دقة في التحليل، وفهم عميق لطرق الرواية.

5- التناقض الظاهري في قبول بعض المدلسين:

- تحدي شرح أسباب قبول روايات بعض المدلسين الثقات للطلبة المبتدئين.

- عرض وتحليل الأمثلة المولَّدة بالذكاء الاصطناعي:

مثال لتقريب مفهوم التدليس:

«تخيَّلْ صحفيًّا مشهورًا يعمل في صحيفة كبرى:

1- هذا الصحفي معروف بعلاقاته الوثيقة مع وزير الاقتصاد، وقد أجرى معه عدة مقابلات مباشرة في الماضي.

2- في إحدى المقالات، يكتب الصحفي: «وقال وزير الاقتصاد في تصريح حول الأزمة المالية الأخيرة...»:

3- لكن في هذه الحالة بالذات، الصحفي لم يسمع هذا التصريح مباشرة من الوزير، بل حصل عليه من مساعد الوزير.

4- الصحفي استخدم صيغة توحي بأنه سمع التصريح مباشرة من الوزير، معتمدًا على سمعته وعلاقته المعروفة بالوزير.

الربط بالتدليس في علم الحديث:

- الصحفي (الراوي) له سماع مباشر وعلاقة معروفة مع الوزير (الشيخ) في مناسبات كثيرة سابقة.

– في هذه الحالة الخاصة؛ استخدم صيغة توحي بالسماع المباشر، بينما في الواقع سمع الخبر بواسطة.

– اعتمد على علاقته المعروفة بالوزير لإيهام القراء بأن هذا التصريح أيضًا سمعه مباشرة.

هذا المثال يراعي الجانب المهم: أن المدلِّس عادة ما يكون له سماع فعلي من الشيخ في مناسبات أخرى، وهذا ما يجعل تدليسه أكثر إيهامًا وصعوبة في الكشف».

مثال آخر:

«تخيَّلْ باحثًا أكاديميًّا مشهورًا في مجال علم النفس:

1 – هذا الباحث معروف بحضوره المنتظم لمؤتمرات علمية كبرى، حيث يلتقي بالعديد من العلماء البارزين في مجاله.

2 – في إحدى أوراقه البحثية، يكتب: «وكما أشار البروفيسور جونسون في مؤتمر علم النفس الدولي الأخير..».

3 – الباحث بالفعل حضر هذا المؤتمر، وشارك في العديد من الجلسات، والتقى شخصيًّا بالبروفيسور جونسون في مناسبات سابقة.

4 – لكن في هذه الحالة تحديدًا، لم يحضر الباحث محاضرة البروفيسور جونسون في المؤتمر؛ وبدلًا من ذلك، حصل على المعلومات من زميل له حضر المحاضرة، وأخبره بما قاله جونسون.

5 – الباحث استخدم صيغة توحي بأنه سمع هذه المعلومات مباشرة من البروفيسور جونسون في المؤتمر، معتمدًا على حضوره المعروف للمؤتمر ولقاءاته السابقة مع جونسون.

الربط بالتدليس في علم الحديث:

– الباحث (الراوي) له حضور معروف في المؤتمرات ولقاءات سابقة مع البروفيسور جونسون (الشيخ).

– في هذه الحالة الخاصة، استخدم صيغة توحي بالسماع المباشر، بينما في الواقع حصل على المعلومة بواسطة.

– اعتمد على سمعته وحضوره المعروف للمؤتمر لإيهام القراء بأنه سمع هذه المعلومات مباشرة.

– هذا يشبه الراوي الذي يدلِّس عن شيخ سمع منه في مناسبات كثيرة، لكنه في بعض الروايات يستخدم صيغة توحي بالسماع المباشر لحديث لم يسمعه منه مباشرة.

هذا المثال يحاول أن يجسد بدقة مفهوم التدليس كما يحدث في علم الحديث، مع الحفاظ على السياق الأكاديمي المعاصر الذي قد يكون مألوفًا للطلاب».

مثال لتقريب مفهوم المرسَل الخفي:

«مثال الطالب والأستاذ الجامعي:

تخيَّلْ طالبًا جامعيًّا في السنة الأخيرة:

1 – هذا الطالب يدرس في قسم معروف بأن رئيسه (الأستاذ أحمد) يلقي محاضرة عامة مهمة كل عام.

2 – الطالب معروف بنشاطه في القسم، ومشاركته في معظم الفعاليات.

3 – في أحد النقاشات الصفية، يقول الطالب: «كما ذكر الأستاذ أحمد في محاضرته السنوية...».

4 – زملاؤه يصدقونه لأنهم يعرفون:

- أنه طالب في القسم منذ أربع سنوات.
- أنه نشيط، ويحضر معظم فعاليات القسم.

5- لكن في الحقيقة:

- الطالب لم يحضر المحاضرة هذا العام بسبب مرضه.
- سمع عن محتوى المحاضرة من زميله الذي حضرها.
- لم يذكر أنه سمع المعلومة من زميله، بل أوحى بأنه سمعها مباشرة.

الربط بالمرسَل الخفي:

- الطالب (الراوي) معاصر للأستاذ أحمد (الشيخ)، ويدرس في قسمه.
- استخدم صيغة توحي بالسماع المباشر من الأستاذ.
- اعتمد على كونه طالبًا في القسم لإيهام زملائه بأنه حضر المحاضرة.
- لم يذكر الواسطة (زميله) الذي نقل له المعلومة.

هذا يشبه المرسَل الخفي في علم الحديث:

- الراوي معاصر للشيخ، ويمكنه نظريًّا السماع منه مباشرة.
- يروي بصيغة توهم السماع المباشر.
- لكنه في الواقع لم يسمع منه مباشرة في هذه الحالة المحددة».

مثال آخر:

«مثال الصحفي الجديد والرئيس:

تخيَّلْ صحفيًّا جديدًا في صحيفة كبرى:

1- هذا الصحفي تم تعيينه حديثًا في قسم الشؤون السياسية.

2- في أحد مقالاته، يكتب: «وقد صرح الرئيس في خطابه الأخير...».

3- القراء يثقون بكلامه لأنه:

- يعمل في صحيفة مرموقة.
- يكتب في قسم الشؤون السياسية.

4- لكن في الحقيقة:

- الصحفي لم يحضر أي خطاب للرئيس أبدًا.
- لم يلتقِ بالرئيس شخصيًا.
- حصل على نص الخطاب من البيان الصحفي الرسمي للرئاسة.

5- الصحفي لم يكذب، لكنه استخدم عبارة توحي بأنه سمع الخطاب مباشرة من الرئيس.

الربط بالمرسَل الخفي في علم الحديث:

- الصحفي (الراوي) معاصر للرئيس (الشيخ)، ويعمل في مجال يمكنه نظريًّا من حضور خطاباته.
- استخدم صيغة توحي بالسماع المباشر، رغم أنه لم يسمع الخطاب شخصيًّا.
- لم يلتقِ بالرئيس أبدًا، لكنه روى عنه كما لو كان قد سمع منه مباشرة.
- لم يذكر مصدره الحقيقي (البيان الصحفي).

هذا يمثل المرسَل الخفي في علم الحديث، حيث:

- الراوي معاصر للشيخ، ويمكنه نظريًّا السماع منه.

- يروي عنه بصيغة توهم السماع المباشر.

- لكنه في الحقيقة لم يسمع منه مطلقًا ولم يلتقِ به».

- **المطلب الثالث: تقريب مصطلحي الحديث الشاذ والمعلَّل:**

- تحديات فهم مصطلحي الشذوذ والعلَّة وتدريسهما:

1- غموض التعريف وعدم تحديد ماهية العلة:

- تعريف العلة بأنه سبب خفي غامض دون تحديد ماهيته يصعِّب الفهم.

- غياب الأمثلة المحددة في التعريف الأولي يجعل المفهوم مجردًا وصعب التصور للطلاب.

2- تداخل العلة مع مصطلحات أخرى:

- بعض صور العلة تُعرف بمصطلحات مستقلة في علوم الحديث.

- هذا التداخل يزيد من صعوبة فهم العلة كمفهوم شامل.

- يتطلب فهمًا عميقًا للعلاقات بين مختلف مصطلحات علوم الحديث.

3- الفجوة بين التعريف النظري والتطبيق العملي:

- صعوبة ربط التعريف النظري للعلة بحالات عملية واضحة.

- الحاجة إلى دراسة عدد كبير من الأمثلة لفهم كيفية تطبيق المفهوم.

4- تداخل الصور والحالات:

- إمكانية اجتماع الشذوذ والعلة في حديث واحد.

- تعدد أشكال العلة في الحديث الواحد.

- عرض وتحليل الأمثلة المولَّدة بالذكاء الاصطناعي:

مصطلح الشذوذ:

للشذوذ معنيان الأول: مخالفة المقبول لمن هو أولى منه.

والثاني تفرد الراوي المقبول بما هو مستنكر.

أولًا: أمثلة للشذوذ على المعنى الأول:

1- مثال «الشهادة المخالفة في المحكمة:

تخيَّلْ قضية في المحكمة، حيث يشهد خمسة شهود ثقات أن الحادث وقع نهارًا، بينما يشهد شاهد سادس، وهو أيضًا ثقة، أن الحادث وقع ليلًا. شهادة الشاهد السادس تعتبر شاذة لمخالفتها لشهادة الأغلبية الثقات.

الربط بالشذوذ في الحديث: الراوي الثقة الذي يروي ما يخالف رواية الثقات الآخرين.

2- مثال «التقرير الطبي المختلِف»:

في مستشفى: يقدم خمسة أطباء متخصصين تشخيصًا متفقًا لحالة مريض، يأتي طبيب سادس معروف بكفاءته، ويقدم تشخيصًا مختلفًا تمامًا، تشخيص الطبيب السادس يعتبر شاذًّا في هذه الحالة.

الربط بالشذوذ: رواية الثقة التي تخالف ما اتفق عليه من هم أكثر منه عددًا وضبطًا».

3- مثال «المنشور المخالف على منصات التواصل الاجتماعي:

تنتشر على منصات التواصل الاجتماعي الموثوقة (مثل الصفحات الرسمية للأخبار) منشورات متفقة حول حدث معين. وفجأة؛ يظهر منشور مخالف من حساب موثوق (مثل

صحفي معروف، أو شخصية عامة موثوقة) يقدم رواية مختلفة تمامًا عن نفس الحدث، هذا المنشور المخالف، رغم مصدره الموثوق، يعتبر شاذًا في سياق الأخبار المتداولة.

الربط بالشذوذ في علم الحديث: يشبه هذا الموقف حالة انفراد الراوي الثقة برواية تخالف ما رواه جماعة الرواة الثقات، رغم ثقة المصدر، فإن مخالفته للجماعة تجعل روايته شاذة».

ثانيًا: أمثلة للشذوذ بالمعنى الثاني:

«مثال الإعلان الرئاسي المفقود:

تخيَّلْ:

1- رئيس دولة يلقي خطابًا مهمًا على التلفزيون الوطني.

2- الخطاب يشاهده الملايين، ويغطيه مئات الصحفيين.

3- بعد أسبوع، يدعي صحفي واحد أن الرئيس أعلن في نهاية الخطاب عن تغيير جذري في سياسة البلاد.

4- لكن:

- لم يذكر هذا الإعلان أي مشاهد آخر.
- لم تسجله أي قناة تلفزيونية.
- لم يظهر في أي تقرير إخباري آخر.

رغم مصداقية الصحفي عادةً، فإن تفرده بنقل هذا الخبر المهم يثير الشك.

الربط بالشذوذ في الحديث: راوٍ ثقة ينفرد بنقل حديث مهم كان من المفترض أن ينقله الكثيرون، مما يجعل روايته مستنكرة رغم ثقته».

مثال آخر:

«مثال الهدف الخارق المفقود:

1- مباراة نهائية لكرة القدم بحضور 100.000 متفرج، وتغطية إعلامية واسعة.

2- بعد أسبوع، شخص واحد (أحمد) يدعي:

- لاعب سجل هدفًا استثنائيًّا من منتصف الملعب في الدقيقة الأخيرة.
- الهدف غيّر نتيجة المباراة بشكل دراماتيكي.

3- لكن:

- لم يره أحد من الـ 100.000 متفرج.
- لم تسجله أي كاميرا.
- لم يذكره أي صحفي أو معلق.

رغم صدق أحمد عادةً، تفرده بهذا الخبر المهم يثير الشك.

الربط بالشذوذ: راوٍ ثقة ينفرد بنقل حدث مهم كان من المفترض أن ينقله الكثيرون، مما يجعل روايته مستنكرة».

مصطلح العلة:

«مثال الشهادة المعلولة في المحكمة:

تصور الموقف الآتي:

1- في قضية جنائية مهمة، يدلي شاهد رئيسي بشهادة مفصلة:

- الشاهد معروف بالصدق والدقة في شهاداته السابقة.

– شهادته متماسكة، وتتفق مع معظم الأدلة الأخرى.

2– محقق خبير يراجع الشهادة، ويكتشف خللًا دقيقًا:

– يلاحظ أن الشاهد ذكر تفاصيل عن مكان الجريمة لم تكن موجودة وقت وقوعها.

– يكتشف أن بعض التفاصيل تطابق حادثة مشابهة شهدها الشاهد قبل سنوات.

3– بعد استجواب دقيق يتبين:

– الشاهد خلط عن غير قصد بين الحادثة الحالية وحادثة سابقة.

– معظم شهادته صحيحة، لكن بعض التفاصيل المهمة مختلطة.

4– رغم صدق الشاهد، وصحة معظم شهادته، إلا أن هذا الخلط الدقيق يؤثر في موثوقية شهادته ككل.

الربط بمفهوم العلة في الحديث:

– الشهادة تبدو صحيحة وموثوقة ظاهريًّا (كالحديث الصحيح ظاهرًا).

– العلة (الخلط بين الحوادث) لا تظهر إلا بعد تحقيق دقيق من خبير.

– هذا الخلل يؤثر في صحة الشهادة ككل رغم صدق الشاهد وصحة معظم التفاصيل.

– اكتشاف العلة يتطلب خبرة عميقة ومعرفة بتفاصيل دقيقة (كمعرفة المحدث بأحوال الرواة، وطرق الرواية).

هذا المثال يوضح كيف أن العلة في الحديث، مثل الخلل في الشهادة، قد تكون خفية، وتحتاج إلى خبرة وتدقيق عميق لاكتشافها، رغم أن الحديث (أو الشهادة) قد يبدو صحيحًا في الظاهر، وصادرًا عن مصدر موثوق».

- **المطلب الرابع: تقريب مصطلحات الاعتبار والشاهد والمتابع:**

– تحديات فهم مصطلحات الاعتبار والشاهد والمتابع وتدريسها:

1– تعقيد المصطلحات وترابطها:

– صعوبة فهم العلاقة بين الاعتبار والشاهد والمتابع.

– التداخل بين هذه المفاهيم قد يسبب الخلط بينها لدى الطلاب.

2– الحاجة إلى فهم عميق لعلم الحديث:

– ضرورة الإلمام بمفاهيم أساسية في علم الحديث قبل فهم هذه المصطلحات.

– الحاجة إلى معرفة جيدة بطرق الرواية وأنواع الأسانيد.

3– الفروق الدقيقة بين الشاهد والمتابع:

– تعدد اصطلاحات العلماء لهذه المفاهيم يساهم في صعوبة التمييز بينها.

4– فهم أثر الشواهد والمتابعات في درجة الحديث:

– تحدي شرح كيفية ارتقاء الحديث الضعيف إلى الحسن لغيره بالشواهد والمتابعات.

– صعوبة فهم الحالات التي لا تؤثر فيها الشواهد والمتابعات في درجة الحديث.

– تحدي ربط هذه المفاهيم بالهدف الأكبر من دراسة علم الحديث.

5– تعقيد عملية الاعتبار:

– صعوبة شرح كيفية إجراء الاعتبار وأهميته في دراسة الأحاديث.

– تحدي توضيح العلاقة بين الاعتبار وعملية نقد الحديث.

– **عرض وتحليل الأمثلة المولَّدة بالذكاء الاصطناعي:**

أولًا: تقريب مفهوم الاعتبار والشاهد والمتابع، على اعتبار تعريف الشاهد بالموافقة في المعنى، والمتابع الموافقة في اللفظ والمعنى:

«مثال التحقق من منشور فيروسي:

1– منشور فيروسي يدعي اكتشاف علاج جديد لمرض منتشر.

2– مستخدم يقوم بعملية «الاعتبار»:

– يبحث في حسابات موثوقة ومواقع رسمية.

– يراجع تعليقات الخبراء.

3– نتائج الاعتبار:

أ– تغريدة من عالم تؤكد جزءًا من المعلومات (شاهد).

ب– منشور مختبر بحثي يشير لنفس الاكتشاف (متابعة).

ج– اكتشاف تفاصيل تخالف المصادر الموثوقة (مخالفة).

4– النتيجة:

– تأكيد وجود تطورات في العلاج، مع تصحيح المخالفات.

الربط بعلم الحديث:

– المنشور الأصلي كالحديث المحتاج للتحقق.

– عملية البحث تشبه الاعتبار.

– التغريدة والمنشور البحثي كالشاهد والمتابع.

– المخالفات المكتشفة تشبه ما يجده المحدثون من اختلافات في الروايات.

هذا المثال يوضح عملية الاعتبار، وكيفية البحث عن الشواهد والمتابعات، واكتشاف المخالفات في سياق معاصر».

مثال آخر:

«مثال مراجعة المنتج الإلكتروني:

1– مراجعة مستخدم لهاتف ذكي جديد يدعي أداءً استثنائيًا للبطارية.

2– مشترٍ محتمل يقوم بـ«الاعتبار»:

– يبحث عن مراجعات أخرى على مواقع التقنية.

– يراجع المواصفات الرسمية للشركة المصنعة.

– يفحص تعليقات المستخدمين في منتديات التقنية.

3– نتائج الاعتبار:

أ– مراجعة فيديو تؤكد الأداء الجيد للبطارية (شاهد).

ب- تقرير اختبار تقني يدعم ادعاء عمر البطارية الطويل (متابعة).

ج- بعض المستخدمين يذكرون أداءً مختلفًا في ظروف معينة (مخالفة).

4- النتيجة:

- تأكيد الأداء الجيد للبطارية عمومًا، مع ملاحظة الاختلافات في بعض الظروف.

الربط بعلم الحديث:

- المراجعة الأصلية كالحديث المحتاج للتحقق.

- عملية البحث والتحقق تشبه الاعتبار.

- مراجعة الفيديو والتقرير التقني كالشاهد والمتابع.

- اختلاف تجارب بعض المستخدمين يشبه المخالفات في روايات الحديث.

هذا المثال يوضح كيف يمكن تطبيق مفهوم الاعتبار في سياق تقني معاصر، مع إظهار أهمية البحث عن مصادر متعددة للتحقق من المعلومات».

ثانيًا: مثال لتقريب معنى الاعتبار والشاهد والمتابع على اعتبار تعريف الشاهد بالموافقة في اللفظ أو المعنى، أو المعنى فقط مع الاختلاف في الصحابي، والمتابع بنفس التعريف إلا أنه مع اتفاق الصحابي:

«مثال نقل خبر عن رئيس الجامعة:

1- الخبر الأصلي:

طالب (أحمد) ينقل: «سمعت رئيس الجامعة يقول: 'سنفتتح مكتبة جديدة الشهر القادم'».

2- عملية الاعتبار:

باحث يتحقق من صحة الخبر عبر مصادر مختلفة.

3- نتائج الاعتبار:

أ- شاهد:

- طالبة (مريم) تنقل: «سمعت عميد الكلية يقول: (الجامعة ستفتتح مرفقًا جديدًا للطلاب قريبًا)».

(موافقة في المعنى مع اختلاف المصدر - يشبه الشاهد في الحديث).

ب- متابعة:

- طالب آخر (محمد) ينقل: «سمعت رئيس الجامعة يقول: 'المكتبة الجديدة ستفتتح في الأسبوع الأول من الشهر القادم'».

(موافقة في المعنى واللفظ تقريبًا مع نفس المصدر - يشبه المتابعة في الحديث).

ج- متابعة أخرى:

- موظف في الجامعة ينقل: «سمعت رئيس الجامعة يتحدث عن افتتاح مكتبة جديدة قريبًا».

(موافقة في المعنى مع نفس المصدر - نوع آخر من المتابعة).

4- النتيجة:

- تأكيد الخبر الأصلي مع وجود تفاصيل إضافية من المصادر المختلفة.

الربط بعلم الحديث:

- الخبر الأصلي للطالب أحمد يشبه الحديث الأصلي

المراد التحقق منه.

- نقل الطالبة مريم عن العميد يشبه الشاهد (اتفاق في المعنى مع اختلاف الصحابي).

- نقل الطالب محمد والموظف عن رئيس الجامعة يشبه المتابعات (اتفاق في المصدر مع تفاوت في دقة النقل).

هذا المثال يوضح كيف يمكن تطبيق مفاهيم الشاهد والمتابع في سياق معاصر، مع الحفاظ على الفروق الدقيقة بينهما كما هي في علم الحديث».

***

الخاتمة

في ختام هذا البحث حول توظيف الذكاء الاصطناعي في توليد الأمثال لتقريب مفاهيم مصطلح الحديث، نخرج بعدد من النتائج منها:

1- أن إستراتيجية ضرب الأمثال ليست بدعًا في التعليم الإسلامي، فهي إستراتيجية راسخة تجد جذورها في القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد سار على نهجها المحدثون في تقريب المفاهيم، وتيسير العلم.

2- أن الذكاء الاصطناعي يمكن أن يمثل أداة واعدة في تيسير تعليم هذا العلم الشريف.

3- لقد أظهرت الدراسة قدرة الذكاء الاصطناعي على إنتاج أمثال توضيحية مبتكرة ومستمدة من واقع الطلاب.

4- أن النجاح في توظيف هذه التقنية يتطلب التزامًا دقيقًا بالإرشادات المقدمة في البحث، وإتقانًا لمهارة هندسة الأوامر.

5- لابد من تطبيق معايير لقياس جودة الأمثال المولَّدة قبل استخدامها، للتأكد من صلاحيتها، وعدم وجود خطأ أو خلل فيها.

6- التطبيقات العملية التي قدمها البحث تشكل نموذجًا يمكن البناء عليه، وتطويره في المستقبل.

وبناءً على نتائج هذا البحث، نقدم التوصيات الآتية:

1- إجراء بحوث إحصائية مسحيَّة لاستكشاف إمكانات الذكاء الاصطناعي في تقريب العلوم الشرعية المختلفة، وليس فقط علم مصطلح الحديث.

2- تنظيم مؤتمرات وندوات علمية لتحفيز الباحثين على البحث في مجال توظيف الذكاء الاصطناعي لخدمة علم الحديث ومعلميه.

3- تشجيع التعاون بين خبراء الشريعة وخبراء التكنولوجيا على تطوير تطبيقات ذكاء اصطناعي متخصصة في العلوم الشرعية.

4- إدراج مهارات استخدام الذكاء الاصطناعي في برامج إعداد وتدريب معلمي العلوم الشرعية.

وهذا البحث يمثل خطوة أولى في مجال واسع، فالحاجة ما زالت قائمة، ونأمل أن يكون هذا البحث حافزًا للباحثين والمعلمين لتوظيف التقنيات الحديثة لخدمة العلوم الإسلامية.

***

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب:

أثر استخدام ChatGPT كدعامة تعليمية في تنمية مهارات إدارة قواعد البيانات لطلاب المرحلة الجامعية. القرني، علي سويعد علي آل حريسن. مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم التربوية، المدينة المنورة، ع(18)، 2024م.

أخلاقيات الذكاء الاصطناعي في التعليم الجامعي. حمايل، ماجد، المجلة العربية للتربية النوعية، المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر، ع(28)، 2023م.

الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله. الجربوع، عبد الله بن عبد الرحمن. ط1، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1424هـ - 2003م.

الأمثال في الحديث النبوي. الكور، موزة أحمد، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، قطر، ع(17)، 1999م.

البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر. تحقيق: أنيس بن أحمد الأندونوسي، ط1، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1420هـ - 1999م.

تصميم بيئة تعلُّم رقمية على تطبيقات الذكاء الاصطناعي لتنمية بعض مهارات التدريس الرقمية والتقبل التكنولوجي لدى الطلاب المعلمين. السيد، محمد فرج مصطفى، مجلة تكنولوجيا التعليم والتعلم الرقمي، الجمعية المصرية للتنمية التكنولوجية، مصر، م(4)، ع(11)، 2023م.

تطبيقات الذكاء الاصطناعي في التعليم: المجالات، المتطلبات، المخاطر الأخلاقية. عبد السلام، ولاء محمد حسني، مجلة كلية التربية، جامعة المنوفية، مصر، م(36)، ع(4)، ج(2)، 2021م.

تطوير مهارات أعضاء هيئة التدريس والباحثين لاستخدام التشات جي بي تي. أبا حسين، وداد بنت عبد الرحمن، مجلة البحوث التربوية والنوعية، مؤسسة التربية الخاصة والتأهيل التربوي، المملكة العربية السعودية، ع(25)، 2024م.

التعليم عبر الذكاء الاصطناعي. فيصل، إيمان، المجلة الدولية للذكاء الاصطناعي في التعليم والتدريب، المنتدى العربي للتنمية التكنولوجية والبشرية، م(4)، ع(1)، 2024م.

دور الذكاء الاصطناعي في تحسين جودة التعليم في الأردن ومعوقاته. حميدان، رولا محمد محمود، مجلة الدراسات والبحوث التربوية، مركز العطاء للاستشارات التربوية، الأردن، م(4)، ع(11)، 2024م.

الذكاء الاصطناعي في التعليم: مراجعة منهجية. العنزي، مريم عايد، المجلة العربية للعلوم التربوية والنفسية، المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر، م(18)، ع(36)، 2024م.

الذكاء الاصطناعي والشبكات العصبية. الشرقاوي، محمد بن علي، ط1، القاهرة: مركز الذكاء الاصطناعي للحاسبات، 1998م.

متطلبات توظيف بعض تطبيقات الذكاء الاصطناعي التوليدي في التدريس الجامعي من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس بجامعة أم القرى. الشعيبي، أماني بنت حمد بن منصور، المجلة التربوية، جامعة سوهاج، مصر، م(123)، 2024م، 1633-1664.

المخاطر الأخلاقية لتطبيقات الذكاء الاصطناعي -دراسة تحليلية-. عبد الرزاق، عبد الرزاق كريم، مجلة كلية التربية، جامعة بنها، مصر، م(35)، ع(137)، 2024م.

المدخل إلى كتاب الإكليل. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه (ت405هـ)، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، د.ط، الإسكندرية: دار الدعوة، د.ت.

لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت711هـ)، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.

علل الحديث. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي (ت327هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين، بإشراف وعناية: د. سعد بن عبد الله الحميد، ود. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط1، الرياض: مطابع الحميضي، 1427هـ - 2006م.

ثانياً: المواقع الإلكترونية:

الذكاء الاصطناعي ومستقبل التعليم والتعلم، رؤى وتوصيات. مكتب تكنولوجيا التعليم بواشنطن، ترجمة: مركز دلائل، (د.م)، هذا التقرير متاح على الموقع الإلكتروني: https://tech.ed.gov

ثالثاً: المواقع الأجنبية:

Rose, P., and J. Fosco. «Glossary of Artificial Intelligence Terms for Educators.» Educator CIRCLS (blog), March 31, 2024. https://circls.org/educircls/ai-glossary/.

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 36، العدد (1)، ص ص 71 - 101، الرياض (2024م/ 1445هـ)

علاقة المسلم بالدنيا: قراءة في ضوء أحاديث الدنيا الواردة في الصحيحين

محمد بن أحمد دعوري[1]

جامعة تبوك

(قدم للنشر في 12/ 05/ 1446هـ؛ وقبل للنشر في 13/ 07/ 1446هـ)

المستخلص: إن علاقة المسلم بالدنيا هي علاقة واضحة عندما تُقرأ النصوص في مساقها الصحيح، إلا أن بعض الخطابات جعلت الدنيا محلاً للذم بذاتها، وهي مغالطة منطقية، فإن الدنيا وسيلة من الوسائل الموصولة إلى الآخرة، وإن الذم والتحقير متجه إلى الأعمال، لذلك حاولت أن أقرأ هذه العلاقة في هذا البحث من خلال ذكر مفهوم الوجود الدنيوي للإنسان، وهو الوجود الطبيعي، ثم بينتُ العلاقة التأسيسية التي تؤسس لارتباط المسلم بهذه الدنيا، وهي العلاقة الأكثر تداولاً في الخطابات وذلك لوضوحها؛ ثم وضحت عدداً من المفاهيم المرتبطة بهذه العلاقة التأسيسية، فذكرت مفهوم الفتنة وارتباطه بالعلاقة التأسيسية، ومفهوم التكلف، ثم عرجتُ على المفاهيم الأساسية: فتناولتُ مفهوم التنافس، ومفهوم الإقبال والإدبار، ومفهوم الخيرية، وذكرتُ في نهاية البحث خاتمة تتضمن أهم النتائج التي توصلتُ إليها في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: أحاديث الدنيا، الدنيا، فتنة الدنيا، التنافس الدنيوي.

A Muslim's Relationship with Worldly Life: A Study in Light of the Prophetic Sayings About Worldly Life in Sahih Al-Bukhari and Sahih Muslim

Mohammad bin Ahmad Douri[1]

University of Tabuk

(Received 14/11/2024; accepted for publication 13/01/2025.)

Abstract: The Muslim's relationship with the worldly life becomes evident when the texts are read in their proper context. However, some discourses have unjustly vilified the world itself, which is a logical fallacy. The world is merely a means to an end, a tool to reach the afterlife. The condemnation and disparagement should be directed at specific actions, not the world itself. In this research, I have attempted to examine this relationship by discussing the concept of human existence in this world—a natural existence. Then, I elucidated the foundational relationship that establishes the Muslim's connection to this world, a relationship most commonly discussed in discourses due to its clarity. Subsequently, I explored several concepts linked to this foundational relationship, including the concept of 'fitnah' (trial or temptation) and its connection to the foundational relationship, as well as the concept of 'takaluf' (exaggeration & immoderation in religion). Furthermore, I delved into the fundamental concepts such as Competition, 'Al-iqbal & Al-idbar' (the pursuit or avoidance of worldly desires), and 'Al-khayriyya' (the selection and proper utilization of the world's virtues). Finally, I concluded the research by summarizing the most significant findings.

Keywords: Hadiths on worldly life, worldly life, 'the fitnah of worldly life', worldly competition.

---

(1) أستاذ الحديث وعلومه المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، جامعة تبوك.

البريد الإلكتروني: mohammeddouri@ut.edu.sa

(1) Associate professor of Hadith and its Sciences at the Faculty of Shari'a and Law, University of Tabuk.

Email: mohammeddouri@ut.edu.sa

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، 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 ولي الصالحين، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، **وبعد:**

إن علاقة المسلم بالدنيا مع وضوحها تكاد تكون من أعقد العلاقات الوجودية، ويعود هذا التعقيد للخلط الذي يقع بين المدخلات الموضوعية والذاتية، فإن وجود البشرية في بيئات مختلفة ستجعل للانطباعات رأياً في هذه العلاقة، كما أن اختلاف المراحل العمرية للواحد منا ستجعله يتشكل في كل مرحلة يعيشها بشكل مغاير عن سابقتها، لما يصاحب هذه المراحل أموراً موضوعية تسهم في إعادة التموضع والتشكل، وهذا جعل علاقة الإنسان بالدنيا تزيد تعقيداً مفاهيمياً يحتاج إلى بيان، فأردتُ من خلال هذا البحث أن أُسهم في توضيح تلك العلاقة، وأساعد نفسي أولاً في تأمل الحقائق التي وجدت في النص النبوي، وكيف يمكن أن نقرأ هذا النص بناء على الشمولية التي وجدت في الدين الإسلامي فكان خاتمة الأديان السماوية، وأسميت هذا البحث: (**علاقة المسلم بالدنيا: قراءة في ضوء أحاديث الدنيا الواردة في الصحيحين**).

المشكلة البحثية:

- ما حقيقة علاقة المسلم بالحياة الدنيا؟
- كيف يمكن أن تُقرأ النصوص النبوية المتناولة لتأطير علاقة المسلم بالدينا؟
- كيف يفهم المسلم نصوص العلاقة بالحياة الدنيا؟

الأهداف:

1- إدراك حقيقة علاقة المسلم بالحياة الدنيا.

2- إعادة قراءة النصوص المؤطرة لعلاقة المسلم بالدنيا في الخطاب النبوي.

3- الكشف عن السياقات الواردة في بيان علاقة المسلم بالدنيا.

الحدود:

جعلتُ حدود هذا البحث في الصحيحين حيث إنهما أصح كتابين بعد كتاب الله ﷻ، حتى أضفي على التصورات غلبة الظن من خلال قراءة النصوص الصحيحة، كما أني اخترت من الأحاديث التي تؤسس لمفهوم العلاقة، وتركت أحاديث مقارنة العمل الصالح بالدنيا؛ لأنها لا تتعلق بتأسيس علاقة الإنسان بهذه الدنيا، والمراد الإشارة إلى ممارسة في قراءة النصوص بشكل مجتزأ، مما يوقع في مغالطات شرعية ومنطقية، وليس المقصود في هذا البحث الرد على طائفة معينة، أو فرقة يمكن أن يشار إليها، لذلك أشرت إلى المدرسة الوعظية، ولا يمكن تصنيفها كفرقة من الفرق، إذ إن خطاب الوعظ لا يمكنه الانفكاك عن أي طائفة، لأنه سلوك وحالة، وليس معتقداً[1].

(1) ولعل قصة الإمام أحمد مع الحارث المحاسبي تبين شيئاً مما رميتُ إليه، فقد قال إسماعيل بن إسحاق السّراج: قال لي أحمد بن حنبل يوماً: بلغني أن الحارث هذا - يعني المحاسبي - يكثر الكون=

المنهج والإجراءات:

واستعملتُ من المناهج البحثية الآتية:

1- المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال استقراء الأحاديث في الصحيحين - البخاري ومسلم -.

2- المنهج التحليلي: وذلك من خلال توظيف أقوال العلماء في قراءة الحديث، وتحليل الروابط الدلالية في هذه النصوص، وبيان وجه العلاقة.

وقد اتبعت الإجراءات الآتية:

1- أذكر الحديث المراد دراسته، تحت عنوان: المطلب الأول: النص النبوي المؤسس.

2- أذكر بيان القضية المبحوثة وتفصيلها استناداً على الحديث الوارد في أصل القضية، تحت عنوان: المطلب الثاني: بيان العلاقة.

3- لا أتطرق إلى دراسة الإسناد والحكم، حيث إن الأحاديث المختارة هي أحاديث منتخبة من الصحيحين، إلا إذا كانت هناك دلالة لفظية احتاجت إلى دراسة تعليلية.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث في بعض القوائم البحثية لم أعثر على أي بحث حديثي تناول موضوع الدنيا وعلاقة المسلم بها بدراسة تحليلية من خلال النص النبوي.

خطة البحث:

وكتبتُ خطةً لبيان مراد البحث، قسمتها إلى مقدمة، وأربعة مباحث، هي على النحو الآتي:

- **المقدمة:** وأوردتُ فيها تمهيداً للموضوع، مع بيان مشكلة البحث، والأهداف، والمنهج المتبع فيه، والخطة.
- **التمهيد: في بيان مفهوم الوجود الدنيوي.**
- **المبحث الأول: تأسيس علاقة المسلم بالدنيا.**
  - **المطلب الأول:** النص النبوي المؤسس لعلاقة التأسيس.
  - **المطلب الثاني:** بيان علاقة التأسيس الدنيوي.
- **المبحث الثاني: مفهوم التنافس الدنيوي.**
  - **المطلب الأول:** النص النبوي المؤسس لمفهوم التنافس الدنيوي.

=عندك؛ فلو أحضرتَه منزلك وأجلستني من حيثُ لا يراني فأسمع كلامه؟ فقلت: السمع والطاعة لك يا أبا عبدالله، وسَرَّني هذا الابتداء من أبي عبدالله، فقصدتُ الحارث وسألته أن يَحْضُرنا تلك الليلة، فقلت: وتسأل أصحابك أن يحضروا معك، فقال: يا إسماعيل، فيهم كَثْرة فلا تَزِدْهم على الكُسْب والتمر وأكثر منهما ما استطعت، ففعلتُ ما أمرني به، وانصرفتُ إلى أبي عبدالله وأخبرته، فحضر بعد المغرب وصَعِدَ غُرْفَةً في الدار، واجتهد في وِرْدِه إلى أن فرغ، وحضر الحارث وأصحابه فأكلوا، ثم قاموا لصلاة العتمة ولم يصلوا بعدها، وقعدوا بين يدي الحارث وهم سكوت لا ينطق واحد منهم إلى قريب من نصف الليل، وابتدأ واحد منهم وسأل الحارث عن مسألة فأخذ في الكلام وأصحابه يستمعون كأن على رءوسهم الطير، فمنهم من يبكي، ومنهم من يحن، ومنهم من يزعق، وهو في كلامه، فصعدت الغرفة لأتَعرَّف حال أبي عبدالله، فوجدته قد بكى حتى غُشي عليه، فانصرفت إليهم، ولم تزل تلك حالهم حتى أصبحوا، فقاموا، وتفرقوا، فصعدت إلى أبي عبدالله، وهو متغير الحال، فقلت: كيف رأيتَ هؤلاءِ يا أبا عبدالله؟ فقال: ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاءِ القوم، ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، وعلى ما وصفت من أحوالهم فلا أرى لك صحبتهم. ثم قام وخرج. ينظر مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص(253-254).

- **المطلب الثاني**: بيان علاقة المسلم بمفهوم التنافس الدنيوي.

• **المبحث الثالث: مفهوم الإقبال والإدبار الدنيوي.**

- **المطلب الأول**: النص النبوي المؤسس لمفهوم الإقبال والإدبار الدنيوي.
- **المطلب الثاني**: بيان علاقة المسلم بمفهوم الإقبال والإدبار الدنيوي.

• **المبحث الرابع: مفهوم الخيرية الدنيوية.**

- **المطلب الأول**: النص النبوي المؤسس لمفهوم الخيرية الدنيوية.
- **المطلب الثاني**: بيان علاقة المسلم بمفهوم الخيرية الدنيوية.

• **الخاتمة**: وتحوي أبرز النتائج والتوصيات.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى واله وصحبه أجمعين.

***

التمهيد:

في بيان مفهوم الوجود الدنيوي

إن منهجية الاعتدال هي المنهجية التي يجب على المسلم على أن يسير في ظلها، وقراءة النصوص دون التحلي بأدوات القراءة الشرعية الصحيحة تؤدي إلى غلو أو انفلات، ومن ذلك النصوص التي تحدثت عن وجود الإنسان الدنيوي، وهو وجود مقصود قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ﴾ فإن الملائكة ما رأوا في الوجود الدنيوي إلا الفساد، فأجابهم الله تعالى بنفي الفساد المتوهم: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30].

وقد فُسر قصد الوجود في مواضع متعددة، أزاحت الإبهام عنه، ولعل الموضع المؤسس لمقصد الوجود قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، فهذه العبودية هي محور الوجود الدنيوي، ونتيجته الطبيعية أن يكون إيجابياً، ينعكس على كافة تصرفات البشرية، جاء ذلك في حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها، فينظر كيف تعملون، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء، فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء»(2)، قال الإمام النووي: «ومعناه تجنبوا الافتتان بها وبالنساء»(3).

وكل مقصد للوجود الدنيوي مرتبط بالعبادة، وطريق العبادة: إعمار الموجودات، وكل موجود إعماره بحسبه، فلا يمكن أن تجعل صورة الإعمار أُحادية لا ننفك عنها، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ فَعَسَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: 18]، ولما ذكر الله ﷻ ما تفضل به على أقوام سابقين أُتوا مُكنة وقوة نتج عنها إعمار الأرض وازدهارها، صدّره بصيغة الطلب

(2) صحيح مسلم برقم (2742).

(3) شرح النووي على مسلم (17/ 55). وسيأتي الكلام عن معنى الفتنة.

(واستعمركم) فقال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: 61]، أي «أمركم بالعمارة، والعمارة متنوعة إلى واجب وندب ومباح ومكروه، وكان ملوك فارس قد أكثروا من حفر الأنهار وغرس الأشجار، وعمروا الأعمار الطوال»[4].

وقد نبّه الثعالبي على صيغة الطلب الموجودة في (واستعمركم) فقال: «خَلَقَكم لعمارتها، ولا يصحُّ أنْ يقال: هو طَلَبٌ من اللهَّ لعمارتها كما زعم بعضُ الشَّافعيَّة. والمفهومُ من الآية أنَّها سيقَتْ مساق الامتنان عليهم»[5]، وإنما ذكر «السين والتاء للمبالغة»[6].

فإن كان طلباً، أو امتناناً، فإنه حدث طبيعي لمن سكن وأراد القوة والتمكين، ثم أُتبع هذا الطلب بتَذَكُر المُنعِم، وإنما خُص هذا التَذَكُر بالاستغفار والتوبة: لأن في إعمار الأرض لابد وأن ينتج عنه زلات وهفوات، وهي نتيجة طبيعية له، فوجب الالتجاء إلى الله وطلب مغفرته وعفوه.

قال الطبري في تأويل (فاستغفروه): «اعملوا عملاً يكون سببًا لستر الله عليكم ذنوبكم، وذلك الإيمان به، وإخلاص العبادة له دون ما سواه، واتباعُ رسوله صالح (ثم توبوا إليه)، يقول: ثم اتركوا من الأعمال ما يكرهه ربكم، إلى ما يرضاه ويحبه»[7].

وليس المقصود هنا هو الاستغفار الذي لا ينتج عملاً يسهم في تخفيف الهفوة وعدم فشوها في المجتمع، «ومن تفنن الأسلوب أن جُعلت هذه النعم علة لأمرهم بعبادة الله وحده بطريق جملة التعليل، وجُعلت علة أيضاً للأمر بالاستغفار والتوبة بطريق التفريع. وعطف الأمر بالتوبة بحرف التراخي [8]»، «وثم للترتيب الرُّتْبِيِّ؛ لأن الدوام على الإقلاع أهم من طلب العفو عما سلف»[9].

ومفهوم الإعمار لم يكن له حيزٌ كبيرٌ في بعض الأطروحات التي تتناول النصوص الدنيوية من باب التحذير والترهيب والخوض فيها، والمتأمل في كتاب الله ﷻ سيجد أن هذا المفهوم متوسع، ومقصود في هذه الدنيا؛ ولتحقيق هذه العبودية لابد من إعمار أماكن العبادة، إعماراً معنوياً: بإشغالها بالعمل الصالح، وإعماراً حسياً: بجعلها منارة وقبلة لأهل المكان.

وسنجد مفهوم الإعمار في مواطن متعددة من كتاب الله ﷻ، فمنها – على سبيل المثال – في مفهوم العمل[10]، ومفهوم المال[11]، ومفهوم إرادة الله الشرعية[12]، وغيرها من

(4) ينظر: تفسير الزمخشري (2/ 407).

(5) تفسير الثعالبي (3/ 289).

(6) ينظر: التحرير والتنوير (12/ 108).

(7) تفسير الطبري (15/ 369).

(8) ينظر: التحرير والتنوير (12/ 108).

(9) ينظر: التحرير والتنوير (12/ 96).

(10) ينظر: سورة محمد (30)، وسورة هود (111)، وسورة الأحزاب (70–71)، وغيرها من المواضع.

(11) ينظر: سورة البقرة (247)، سورة البقرة (177)، وسورة مريم (77)، وغيرها من المواضع.

(12) ينظر: سورة النساء (26)، سورة الأنفال (7)، وسورة القيامة=

المفاهيم التي تتضمن المفهوم الكلي من عمارة الأرض، ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْأَخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْأَخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ [الشورى: 20]. فالمسألة في كل هذه المفاهيم محكومة بإرادة الإنسان، فإن أراد ابتغاء الدنيا دون أن تكون نية النفع المتعدي حاضرة، فإنّ نصيبه يلقاه في هذه الدنيا غير منقوص، وهذه حالة خلو المريد من الإيمان بالله، وأما المؤمن فإنه إن أراد الدنيا فإن الغاية الحقيقة هي ما عند الله من نعيم وثواب، وهذا من رحمة الله لا تنفك غالباً عن أي مؤمن، لهذا عظّم العلماء من حديث: (إنما الأعمال بالنيات)[13] فقال عبدالرحمن بن مهدي: «لو صنفتُ الأبواب؛ لجعلتُ حديث عمر في الأعمال بالنية في كل باب، وقال أيضاً: من أراد أن يصنف كتاباً، فليبدأ بحديث الأعمال»[14]، وقال الشافعي: «هذا الحديثُ ثلثُ العلمِ»[15]، وجعله أحمد أحد ثلاثة أحاديث عليها مدار الدين[16].

ولا شك بأن الدنيا وسيلة من وسائل الله للوصول إلى الآخرة، وهي مرحلة لابد أن تمر بها البشرية دون اختيار منهم، فالأمر كله موكول لما جعله الله في هذه الدنيا من خيرات ونعم، وفتن ومحن، وكيف يتعامل معها الإنسان بالإرادة والاختيار الموضوعان في البشرية، قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: 10]، وروي عن ابن مسعود ﷺ في تأويلها: «الخير والشر»[17]، وأبان الله عن الوجود الدنيوي غاية بيان في قصة هلاك قارون الذي أوتي مالاً وفيراً ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْأَخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص: 83]، فلم يجعل تملك المال هو الذنب المسبب للهلاك.

ومن هنا فليس في التشريع ذم مطلق لهذا الوجود الدنيوي؛ وكيف يكون ذماً لأمر خُلق الإنسان فيه ليكون محطة لاختباره، وإعمال إرادته الشرعية في الإرادة الكونية، وعليه يكون السؤال العالق في الذهن: ما علاقتنا بهذه الدنيا؟ هل العلاقة سلبية دائمة؟ أم علاقة إيجابية؟ أم أن سؤال العلاقة المنتهي بإجابة مغلقة يحمل خطأ منطقياً؟

***

المبحث الأول:

تأسيس علاقة المسلم بالدنيا

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: النص النبوي المؤسس لعلاقة التأسيس:**

قال أبو سعيد الخدري ﷺ: «خطب النبي ﷺ فقال: (إن الله خيّر عبداً بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند الله)»[18].

وبيان وجه تأسيس العلاقة: أخبر الحديث بأن إثارة

=(5)، وغيرها من المواضع.

(13) ينظر: البخاري برقم (1) و(6689) و(6953)، ومسلم برقم (1907).

(14) ينظر: جامع العلوم والحكم (1/ 56).

(15) ينظر: جامع العلوم والحكم (1/ 56).

(16) ينظر: جامع العلوم والحكم (1/ 57).

(17) ينظر: تفسير الطبري (24/ 437).

(18) ينظر: صحيح البخاري رقم (466) و(3654).

الدنيا على الآخرة لا تقع من مسلم حصيف؛ لأن الأصل في الوجود الإنساني ابتغاء مرضات الله، وطريق الوصول إلى المرضات أن يعرف لكل مقام من مقام الحيوات التي كتبها الله على الإنسان قدره ومنزلته، وعند حصول التفاضل فإنه يُقدّم المنزلة الأعلى والمقام الخالد، فربما يولد سؤال التفاضل إشكالاً، ووجهه: ترك العمل الدنيوي الذي يسهم في تنمية الحياة البشرية؛ وانتظار الآخرة دار الخلود، فاحتيج لبيان هذه العلاقة التفاضلية ومقامها.

- **المطلب الثاني: بيان علاقة التأسيس الدنيوي:**

إن أهم ما يضبط العقول: النظر إلى الأمور بشكلها الجزئي ضمن أطرها المطروحة فيه، وإن أي تعميم ينتج من هذا النظر لابد أن يدرس بعناية تتفق مع كافة الأطر المنظورة في ذات معنى التعميم، لهذا فإن أكثر ما يتم الخلط فيه جعل الجميع في إطار واحد، وجهة الخلط حصول المساواة بين مستويين من النظر: النظر العلمي، والنظر الوعظي، **فإن الأول** يختص ببيان الجزئيات وكيف اتفاقها في مساق واحد يأخذ بعضها بخطام بعض، **وأما الثاني** فإنه لا يبني خطاباً مستقلاً، أو استدلالاً متسق السياق؛ لأن هدفه الترغيب والترهيب، وإن كان لا يستطيع أن ينطلق الانطلاق الرشيد الذي يؤسس لوجوده المشروع إلا بعد أن يدرك مرامي الأول؛ فإن الخطاب في التراث الإسلامي يراعي جانب المقامات، وطريقة الخطاب فيها، وهذا ملمح رشيد يحتاج إلى مزيد تأمل.

إن مفهوم الدنيا واعتباراتها جاءت في الوحيين على مساقات مختلفة، ولكل مساق دلالته التي أرادت الشريعة وصولها إلى المتلقي؛ ليكون واعياً بها، وجَعْلُ مفهوم الدنيا خطاباً أحادياً يسبب إشكاليات عقلية ومنطقية تم التطرق إلى شيء منها في التمهيد.

وتأسيس مفهوم العلاقة الدنيوية بالمسلم يأتي من المقارنة بين الدنيا ومقام الحيوات الأخرى التي كتبها الله على الإنسان، فإن الله كتب للإنسان حياتين: حياة الدنيا، وحياة الآخرة، وأما حياة البرزخ فهي الحياة التمهيدية لشكل الخلود الموعود.

يقول ابن رجب عن حديث أبي سعيد – الوارد في أصل المبحث –: «في هذا اليوم كانت آخر خطبة خطبها على المنبر، فعرّض فيها باختياره لقاء الله على المقام في الدنيا، وأخبر أنه أُعطي مفاتيح خزائن الدنيا، وخُيّر بين أن يبقى ما شاء الله، وبين لقاء ربه؛ فاختار لقاء ربه»[19].

فعلاقة التأسيس علاقة تناظرية بين هذه الحيوات، ولا شك أن الدنيا هي حياة العمل والعطاء التي تعقبها النتيجة الأخروية، وهو مطروح في مساق شرعي يمكن قراءته بكل وضوح.

ولسهولة هذا المساق نجده حاضراً دائماً في الخطاب الشرعي عن الدنيا، والإشكالية عندما يُجعل هذا المساق هو السبيل الوحيد في أنواع الحجاج.

وإشكالية التوظيف تقع: في جعل المسير إلى الله شكلاً واحداً، وهيئة واحدة، وسبيلاً واحداً، فالشكل

(19) فتح الباري لابن رجب (3/ 375).

يكمن في الظاهر، والهيئة تكمن في المكان، والسبيل يكمن في الطريقة، وهذه الثلاثة تبدأ بالأخيرة وتنتهي بالأولى؛ لتصبح الشخصية أحادية التصرف والنظر، ولما أراد الحسين بن علي الخروج إلى العراق، قال رُوي أن ابن عمر ﷺ حذره فقال: «لَا تَخْرُجْ، فإن رسول الله ﷺ خُيِّرَ بين الدنيا والآخرة، فاختار الآخرة، وإنك لن تَنَالَهَا أنت، ولا أحد من ولدك، فلما أبى إلا الخروج، قال له ابن عمر: أستودعك الله من مقتول»[20]، فأراد ابن عمر ﷺ أن يلفت انتباه الحسين إلى منطقة تفكير مغايرة لم يكن رآها في طرحه وتنظيره؛ فإن نصرة الدين لا تقع بأحادية التصرف والنظر.

وهذه الإشكالية تعود إلى توظيف العلاقة التأسيسية كعلاقة محورية للتصور الدنيوي، ووجودنا فيه.

وملامح علاقة التأسيس تقع في الأمور الآتية:

أولاً: في التفاضل بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، والغرض منه أن رغبة الإنسان الجامحة في العمل لابد أن تنضبط بالضابط المعياري، وأن أصل العمل هو المسير إلى الله، وعند وقوع التخيير فإن المسلم العاقل يقدم الآخرة على الدنيا، بحسب ضوابط النظر التي يمتلكها المسلم، كما

(20) بهذا اللفظ أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (1/ 189) من طريق سعيد بن سليمان، عن يحيى بن إسماعيل بن سالم، عن الشعبي، عن ابن عمر، وقال: «لم يرو هذا الحديث عن الشعبي إلا يحيى بن إسماعيل بن سالم، ولا رواه عن يحيى بن إسماعيل إلا سعيد بن سليمان وشبابة بن سوار». **وهذا الأثر رواه عن يحيى بن إسماعيل الاسدي ثلاثة من الرواة:**

الراوي الأول: سعيد بن سليمان، كما عند الطبراني، وأبي علي الصواف في فوائده برقم (51) مختصراً، وأبي نعيم في حلية الأولياء (4/ 331) مختصراً أيضاً بذكر المرفوع فقط. وسعيد بن سليمان هو سعدويه، أحد أئمة الحديث المبرزين. ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (4/ 26).

والراوي الثاني: شبابة بن سوار، كما عند **البزار** كما في كشف الأستار عن زوائد البزار برقم (2643)، وابن أبي عاصم في الزهد برقم (267)، وقال: وفيه كلام. وابن الأعرابي كما في معجم ابن الأعرابي برقم (2409) وعن ابن الأعرابي أخرجه الآجري في الشريعة برقم الشريعة (1668) والبيهقي كما في سننه (7/ 161)، وعند شبابة زيادات كثيرة، وشبابة من الثقات وقد تكلم فيه أبو حاتم. ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (4/ 392)، والكامل في ضعفاء الرجال (5/ 71)، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال (12/ 343).

=**والراوي الثالث**: الحسن بن قتيبة: كما في فوائد أبي بكر الزبيري ص(54) برقم (53)، ومن طريقه أخرجه: ابن عساكر في تاريخ دمشق (14/ 201)، والحسن بن قتيبة متكلم فيه قال ابن حبان: «كَانَ يخطئ وَيُخَالف». الثقات لابن حبان (8/ 168)، وينظر: الكامل في ضعفاء الرجال (3/ 173).

وقال البخاري في التاريخ الكبير (1/ 356): إسماعيل بْن سالم الأسدي، يقال أخو مُحَمَّد بْن سالم، قَالَ سَعِيد بْن سُلَيْمَان، حَدَّثَنَا يحيى بن إسماعيل، عَنْ أَبِيه، قَالَ: سمعت الشعبي: أن عبدالله بن عمر اعتنق الحسين بن علي فقال: «أستودعك الله من قتيل». وكل من ذكر رواية سعيد بن سليمان لم يذكر أباه في الرواية، وربما هذه إشارة من البخاري بعدم سماع يحيى من الشعبي، فإنه لما أورد ترجمة يحيى بن إسماعيل لم يذكر روايته عن الشعبي إنما قال: «عن أبيه». ينظر: التاريخ الكبير للبخاري بحواشي المطبوع (8/ 260)، وجعلها ابن حبان اثنين أحدهما: يحيى بن إسماعيل بن سالم، يروي عن الشعبي، روى عنه شبابه بن سوار. ينظر: الثقات لابن حبان (7/ 610). والآخر: يحيى بن إسماعيل بن سالم الأسدي، من أهل الكوفة، يروي عن أبيه، روى عنه سعيد بن سليمان الواسطي. ينظر: الثقات لابن حبان (9/ 256).

هو ظاهر في حديث أبي سعيد المتقدم[21].

ثانياً: أن الإنسان السائر في الحياة الدنيا، مع تنوع سيره، لابد أن يُذكّر نفسه بكيف كان؟ وما هو الذي ينتظره؟ وألا يجعل النظر مركزاً في اتجاه مع إهمال الاتجاه الآخر، وقد «أُتِيَ عبدالرحمن بن عوف ﷺ بطعامه - وفي رواية وكان صائماً[22] -، فقال: قُتل مصعب بن عمير ﷺ وكان خيراً مني، فلم يوجد له ما يكفن فيه إلا بُردة[23]، وقُتل حمزة ﷺ - أو رجل آخر - خير مني، فلم يوجد له ما يكفن فيه إلا بُردة، لقد خشيتُ أن يكون قد عُجّلت لنا طيباتنا في حياتنا الدنيا - وفي رواية: وقد خشينا أن تكون حسناتنا عجلت لنا[24] - ثم جعل يبكي - وفي رواية: حتى ترك الطعام[25] -»[26]، والذي يعرف سيرة عبدالرحمن بن عوف ﷺ الدنيوية سيجد أن هذا الملمح بالنسبة له ضرورة من الضرورات ولكل من شابه حاله، فإنه ﷺ جعل مهر امرأته نواة من الذهب، وهي في ذلك الزمان ثروة من الثروات، ومنظر الأبهة قد ظهر عليه؛ لهذا أدرك النبي ﷺ هذا المنظر فبادره بالسؤال عن حاله؛ فأخبره بزواجه[27].

فإن المسلم كلما بذل وعمل في الدنيا لابد أن يتذكر منّة الله عليه، وأن هذا جزء من مسيره الدنيوي الذي يُعد جسراً للعبور إلى حياة الخلود، قال ابن الملقن: «ينبغي للمرء أيضًا أن يتذكر نِعم الله عنده، ويعترف بالتقصير عن أداء شكره، ويتخوف أن يقاصَّ بها في الآخرة، ويذهب سعيه فيها، وبكاء عبدالرحمن - وإن كان أحد العشرة المشهود لهم بالجنة - هو ما كانت عليه الصحابة من الإشفاق والخوف من التأخر عن اللحاق بالدرجات العلى وطول الحساب»[28]، وهذا المعنى عزيز: فإن الضرب في الأسواق لا ينافي مفهوم التقلل من الدنيا؛ فالتقلل من الدنيا يحصل للغني عن طريق كف الرغبة، كما قال ابن الملقن: «وتقللهم من الدنيا؛ لتقل رغبتهم فيها»[29].

وقد جاء في حديث «أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر)»[30]،

(21) وجاءت السياقات الحديثية في هذا المعنى على سياقين: التفاضل بسبب العمل: 1- مقارنة الدنيا بأعمال الجهاد في سبيل الله كما في حديث أنس ﷺ عند البخاري برقم (2792) وبرقم (6568)، ومسلم برقم (1880)، وحديث سهل بن سعد ﷺ عند البخاري برقم (2892)، ورقم (3250)، ورقم (6415)، ومسلم برقم (1881). 2- مقارنة الدنيا بالأعمال الصالحة كما في حديث عائشة ﷺ عند مسلم برقم (725). السياق الثاني التفاضل بالاستقرار: كما في حديث أبي قتادة عند البخاري برقم (6512)، ومسلم برقم (950). وحديث جابر بن عبدالله كما عند مسلم برقم (2957)، وحديث أنس عند البخاري برقم (2795)، ومسلم برقم (1877).

(22) ينظر: صحيح البخاري برقم (1275).

(23) وهو: ضرب من الثِّياب فِيهِ خطوط، ينظر: جمهرة اللغة (1/ 296)، والمحكم والمحيط الأعظم (9/ 323).

(24) ينظر: صحيح البخاري برقم (1275).

(25) ينظر: صحيح البخاري برقم (1275).

(26) ينظر: صحيح البخاري برقم (1274).

(27) ينظر قصة زواجه في: صحيح البخاري برقم (2048) و(2049) و(3780) و(3781) و(3937) و(5072) و(5148) و(5153) و(5155) و(5167) و(6386)، وصحيح مسلم برقم (1427).

(28) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (9/ 492).

(29) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (9/ 492).

(30) ينظر: صحيح مسلم برقم (2392) و(2956).

فهي سجن وجنة باعتبار المصير الأخروي الذي سينال فيه كل إنسان جزاء إيمانه وعمله.

ثالثاً: التوازن يعد من أهم القيم الحياتية التي يجب أن يُنظر إليها على أنها ضرورة عيش، وليس مجرد كمال من الكماليات؛ فإن الإنسان في هذه الدنيا لا يعيش وحده، والناظر إليها من زاوية واحدة سيقع في الخلل ولابد، وقد أدرك الصحابة ﷺ هذا الأمر، وتناصحوا فيما بينهم؛ لتحقيقه، فإن السير في هذه الدنيا لا يمكن أن يختزل في شكل واحد، ولون واحد، وجهة واحدة، ومن نِعَم الله علينا أن جعل من اختلاف ألسنتنا، وألواننا، وأشكالنا؛ هداية لإدراك اختلاف مشاربنا في هذه الحياة الدنيوية، وقد جاء عن عون بن أبي جحيفة، عن أبيه، قال: «آخى النبي ﷺ بين سلمان ﷺ، وأبي الدرداء ﷺ، فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء ﷺ متبذلة[31]، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ﷺ ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء ﷺ فصنع له طعاماً، فقال: كُلْ؟ قال: فإني صائم، قال: ما أنا بآكل حتى تأكل، قال: فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، قال: نم، فنام، ثم ذهب يقوم فقال: نم، فلما كان من آخر الليل قال: سلمان ﷺ قم الآن، فصليا، فقال له سلمان ﷺ: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه، فأتى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: (صدق سلمان)»[32]، فاستدل بابتذال المرأة بعداً عن زينة الدنيا التي فُطر عليها البشر، وقاده هذا الحال إلى السؤال، وكان جواب أم الدرداء ﷺ يدل على عدم حاجة أبي الدرداء ﷺ إلى الدنيا، فتشكل سؤال الدنيا هنا سؤال مفارقة وترك! فاختبر سلمان ﷺ هذه الحالة، وأرشده إلى أنّ طلب الآخرة لا يعني الانقطاع عن الدنيا، وهي قصة ذات دلالات وفيرة، تستحق التأمل والوقوف.

قال ابن حجر: «وفيه جواز النهي عن المستحبات إذا خشي أن ذلك يفضي إلى السآمة، والملل، وتفويت الحقوق المطلوبة، الواجبة، أو المندوبة الراجح فعلها على فعل المستحب المذكور»[33].

---

(31) ومعناه قلة اهتمامها بتجمل لباسها، فإن البِذْلَةُ من الثِّياب مَا يُلْبَسُ فَلَا يُصان، ورجلٌ مُتَبَذِّلٌ: يلي الأعمال بنفسِه. ينظر: العين (8/ 187)، تهذيب اللغة (14/ 312).

(32) ينظر: صحيح البخاري رقم (1968) و(6139).

(33) فتح الباري لابن حجر (4/ 212). وهذا الأثر رواه ابن جرير عن سفيان بن وكيع. وابن أبي حاتم: عن مقاتل بن محمد. كلاهما: عن وكيع بن الجراح، عن المسعودي، عن القاسم، عن عبدالله بن مسعود. ينظر: تفسير الطبري (13/ 475)، وتفسير ابن أبي حاتم – محققا (5/ 1685). ورواه ابن جرير، عن الحارث، عن عبدالعزيز بن أبان القرشي، عن المسعودي، به. بنحوه. ينظر: تفسير الطبري (13/ 486). وسفيان بن وكيع ترك العلماء الرواية عنه واتهم. ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (4/ 231). ومقاتل بن محمد وثقه أبو حاتم وأبو زرعة وأعلو منزلته. ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (8/ 356)، وعليه: فإن الراوية ثابتة عن وكيع. إلا أن مدار هذا الأثر على المسعودي، ولا يضر اختلاط المسعودي هنا، قال ابن معين: «المسعودي حديثه عن الأعمش وعبدالملك بن عمير مقلوبة، وحديثه عن عاصم وأبي حصين فليس بشيء، وحديثه عن عون والقاسم صحاح»،=

وعليه: فإن إدراك سياق **التفاضل**، وتذكر **حقيقة** سيره في الدنيا، **والتوزان** في تعاملاته الأخروية والدنيوية، ثلاثة أضلاع تقود العاقل **إلى فهم الفتنة الدنيوية، وعدم التكلف**.

أما الأول: فإن إدراك مفهوم الفتنة الدنيوية، قد ورد في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ﴾ [الأنفال: 28]، وروي عن ابن مسعود ﷺ قوله: «ما منكم من أحد إلا وهو مشتمل على فتنة، فمن استعاذ منكم فليستعذ بالله من مُضِلات الفتن»[34]، وقال ابن زيد: «فتنة الاختبار، اختبارُهم. وقرأ: ﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ وَإِلَيۡنَا تُرۡجَعُونَ﴾ [الأنبياء: 35]»[35]، وقال قتادة: «بلاء»[36]، وجماع ذلك فيما قاله الطبري: «اختبار وبلاء»[37]، وقال رجل لابن عمر ﷺ: «أطوف بالبيت وقد أحرمتُ بالحج؟ فقال: وما يمنعك؟ قال: إني رأيت ابن فلان يكرهه وأنت أحب إلينا منه، رأيناه قد فتنته الدنيا، فقال: **وأينا – أو أيكم – لم تفتنه الدنيا؟** ثم قال: رأينا رسول الله ﷺ أحرم بالحج، وطاف بالبيت، وسعى بين الصفا والمروة، فسنة الله وسنة رسوله ﷺ أحق أن تتبع من سنة فلان، إن كنتَ صادقاً»[38]، وأورد القاسم بن سلام في غريبه أثر عمر ﷺ: «أنه سمع رجلاً يتعوذ من الفتن فقال له عمر ﷺ: اللهم إني أعوذ بك من الضَّفاطة، أتسأل ربك أن لا يرزقك أهلاً ولا مالاً أو قال: أهلاً وولداً!... فالذي كره عمر ﷺ أن يتعوذ منه من الفتنة بالأهل والمال، ولم ينه عن التعوذ من الفتن التي تموج موج البحر. وقوله: الضفاطة يعني ضعف الرأي والجهل»[39]، فهذه أقوال وآثار السلف في الفتنة الدنيوية الطبيعية، فلا يمكن أن ينفك الإنسان عنها، فيكف يحذر من شيء هو أصل الطبيعة، فالتحذير متوجه إلى ما يمكن أن يلتحق بالإنسان عند وجود الأمر الطبيعي؛ وليس لذات الوجود.

وإنما التحذير متناول لتلك العوارض التي تأتي لتنفي الدين، ويكون مستهدفها الأساسي أن تنازع مكان

=وقال ابن نمير يقول: «المسعودي كان ثقة، فلما كان بأخره اختلط، سمع عبدالرحمن بن مهدي ويزيد بن هارون أحاديث مختلطة، وما روى عنه الشيوخ فهو مستقيم». ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (5/ 251). فالأقرب أن هذا الأثر ثابت، وقد جاء أصله في الصحيحين من حديث حذيفة - كما سيأتي -، وقد ورد عن عدد من الصحابة مضلات الفتن.

(34) ينظر: تفسير الطبري (13/ 487).

(35) ينظر: تفسير الطبري (13/ 487).

(36) ينظر: تفسير الطبري (23/ 426).

(37) تفسير الطبري (13/ 486).

(38) ينظر: صحيح مسلم برقم (1233).

(39) غريب الحديث (4/ 246) رقم (626). من طريق جعفر بن عون، عن مسعر، عن أبي الضحى يسنده إلى عمر ﷺ، وجعفر وجدتُ له توثيقاً عاماً. ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال (5/ 70). ومِسعَر بن كِدَام من الثقات الأثبات. ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال (27/ 461)، وأبو الضحى هو مسلم بن صبيح من الثقات المكثرين، وقد سمع من ابن عمر، وابن عباس. ينظر: الطبقات الكبرى (6/ 294)، والتاريخ الكبير للبخاري (7/ 264)، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال (27/ 520). فيحتمل أن يكون سمع هذه القصة من ابن عمر.

التدين لدى المسلم، فهذه الفتنة التي طُلب من المسلم أن يتعامل معها بالاعتزال، أو نفيها إن استطاع، ولما دخل سلمة بن الأكوع «على الحجاج فقال: يا ابن الأكوع، ارتددت على عقبيك، تعرّبتَ؟ قال: لا، ولكن رسول الله ﷺ (أذن لي في البدو). وعن يزيد بن أبي عبيد، قال: لما قتل عثمان بن عفان ﷺ، خرج سلمة بن الأكوع ﷺ إلى الربذة، وتزوج هناك امرأة، وولدت له أولاداً، فلم يزل بها، حتى قبل أن يموت بليال، فنزل المدينة»[40]، فهذا الصحابي الجليل لم ينفِ الفتنة الطبيعية، ونفى الفتنة العارضة، وقد جاء الربط بين المال والفرار بالدين من الفتن بأسلوب بديع في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ عندما: «قال: قال رسول الله ﷺ: (يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر، يفر بدينه من الفِتَنِ)»[41]، قال ابن الملقن: «فضل العزلة في أيام الفتن؛ لإحراز الدين؛ ولئلا تقع عقوبة فتعم، إلا أن يكون الإنسان ممن لَهُ قدرة عَلَى إزالة الفتنة، فإنه يجب عليه السعي في إزالتها، إما فرض عين، وإما فرض كفاية بحسب الحال والإمكان»[42]، وذكر ابن رجب لطيفة في ورود الغنم هنا فقال: «لأن المعتزل عن الناس بالغنم يأكل من لحومها ونتاجها ويشرب من ألبانها ويستمتع بأصوافها باللبس وغيره، وهي ترعى الكلأ في الجبال وترد المياه؛ وهذه المنافع والمرافق لا توجد في غير الغنم»[43].

(40) صحيح البخاري برقم (7087)، وصحيح مسلم برقم (1862).

(41) صحيح البخاري برقم (19) و(3300) و(3600) و(6395) و(7088).

(42) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (2/ 566-567).

(43) فتح الباري لابن رجب (1/ 107). ويحمل على ذلك أحاديث التعوذ من الفتنة الدنيوية مثل حديث سعد بن أبي وقاص: أن رسول الله ﷺ كان يتعوذ منهن دبر الصلاة: «اللهم إني أعوذ بك من الجبن، وأعوذ بك أن أرد إلى أرذل العمر، وأعوذ بك من فتنة الدنيا، وأعوذ بك من عذاب القبر»، صحيح البخاري برقم (2822)، وبرقم (6365) وجاء فيه تفسير فتنة الدنيا بأنها فتنة الدجال، وبرقم (6370)، وبرقم (6374)، وبرقم (6374)، وبرقم (6390)، وبرقم (6390). وحديث ابن مسعود في صحيح مسلم برقم (2723) «كان رسول الله ﷺ، إذا أمسى قال: «أمسينا وأمسى الملك لله، والحمد لله لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، اللهم إني أسألك من خير هذه الليلة، وخير ما فيها، وأعوذ بك من شرها، وشر ما فيها، اللهم إني أعوذ بك من الكسل، والهرم، وسوء الكبر، وفتنة الدنيا وعذاب القبر». وعلق ابن حجر على زيادة تفسير فتنة الدنيا بفتنة الدجال: بأن أكثر أصحاب شعبة ذكروها دون تفسير، وأن التفسير جاء من طريق روح عن شعبة، وفي رواية آدم، وحكى الكرماني أن هذا التفسير من كلام شعبة، وانتقد هذا القول ابن حجر فقال: «وليس كما قال فقد بيّن يحيى بن أبي كثير عن شعبة أنه من كلام عبدالملك بن عمير راوي الخبر أخرجه الإسماعيلي من طريقه ولفظه قال شعبة فسألت عبدالملك بن عمير عن فتنة الدنيا فقال الدجال، ووقع في رواية زائدة بن قدامة عن عبدالملك بن عمير بلفظ وأعوذ بك من فتنة الدجال أخرجه الإسماعيلي عن الحسن بن سفيان عن عثمان بن أبي شيبة عن حسن بن علي الجعفي، وقد أخرجه البخاري في الباب الذي بعده عن إسحاق عن حسين بن علي بلفظ من فتنة الدنيا، فلعل بعض رواته ذكره بالمعنى الذي فسره به عبدالملك بن عمير، وفي إطلاق الدنيا على الدجال إشارة إلى أن فتنته أعظم الفتن الكائنة في الدنيا وقد ورد ذلك صريحا في حديث أبي أمامة ﷺ قال خطبنا رسول الله ﷺ فذكر الحديث وفيه إنه لم تكن فتنة في=

وأما الثاني: فيعد **التكلف** سبباً في إيجاد مشكلات مفاهيمية تنعكس على سلوكه مستقبلاً، وإن بعضاً من الانحرافات الفكرية قادمة من هذا المسلك، وهو تصور خاطئ = يقود إلى سلوك منحرف، لهذا بوب النووي في تبويبه على كتاب مسلم: «باب: فضل دوام الذكر والفكر في أمور الآخرة والمراقبة وجواز ترك ذلك في بعض الأوقات والاشتغال بالدنيا»[44]. وأورد فيه حديث حنظلة الأسيدي ﷺ، عندما قال: «وكان من كُتّاب رسول الله ﷺ – قال: لقيني أبو بكر ﷺ، فقال: كيف أنت يا حنظلة ﷺ؟ قال: قلت: نافق حنظلة ﷺ، قال: سبحان الله! ما تقول؟ قال: قلت: نكون عند رسول الله ﷺ، يذكرنا بالنار والجنة، حتى كأنّا رأي عين، فإذا خرجنا من عند رسول الله ﷺ، عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات، فنسينا كثيراً، قال أبو بكر ﷺ: فوالله إنّا لنلقى مثل هذا، فانطلقتُ أنا وأبو بكر ﷺ، حتى دخلنا على رسول الله ﷺ، قلت: نافق حنظلة ﷺ، يا رسول الله فقال رسول الله ﷺ (وما ذاك؟) قلت: يا رسول الله نكون عندك، تذكرنا بالنار والجنة، حتى كأنا رأي عين، فإذا خرجنا من عندك، عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات، نسينا كثيراً فقال رسول الله ﷺ: (والذي نفسي بيده إن لو تدومون على ما تكونون عندي، وفي الذكر، لصافحتكم الملائكة على فرشكم وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة) قالها: ثلاث مرات»[45].

ومعنى الحديث قد يلتبس على بعض الأذهان، فيظن أن النبي ﷺ قد أقرّ حالاً من الأحوال التي قد يلابسها البشر، وأن الحالة التي قضاها لحنظلة وأبي بكر حالة تقصير يجب البُعد عنها، وهذا معنى مغلوط لا يستقيم مع محكمات التشريع، باعتبارات **متعددة**:

الأول: أنها حالة ملازمة للبشر لا يمكنهم الانفكاك عنها؛ لهذا قرن الله هذا الفعل بمصافحة الملائكة عياناً لمن يبلغون هذه الحالة، وهي من باب الاستحالة وعدم تحقق الوقوع، فليس هو مقام للاقتداء، وإنما لبيان الضعف البشري ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾ [النساء: 28]، قال ابن الجوزي: «ساعة لقوة اليقظة، وساعة للمباح، وإن أوجبت بعض الغفلة. وهذا لأن الإنسان لو حقق مع نفسه ما بقي، فلا بد للمتيقظ من التعرض لأسباب الغفلة ليعدل ما عنده، ومن أين يقدر على الأكل والشرب والجماع من يرى الأمر كأنه معاين! **وإن من الغفلة لنعمة عظيمة، إلا أنها إذا زادت أفسدت، إنما ينبغي أن تكون بمقدار ما يعدل**»[46].

الثاني: أن العلماء يذكرون مصطلح الغفلة، وليس

=الأرض منذ ذرأ الله ذرية آدم أعظم من فتنة الدجال أخرجه أبو داود وبن ماجة» فتح الباري لابن حجر (11/ 179). وقال ابن الملقن: «أن يبيع الآخرة مما يتعجله في الدنيا من حال أو مال» التوضيح لشرح الجامع الصحيح (17/ 432).

(44) ينظر: صحيح مسلم (4/ 2106).

(45) صحيح مسلم برقم (2750).

(46) كشف المشكل من حديث الصحيحين (4/ 229-230).

معناها نفي حضور النية في أفعال العبد، إنما نفي حضور أعلى درجات الإحسان في حالة عمله الدنيوي؛ فإن حضور النية دلالة على صلاح القلب وتعلقه بربه، وأما حاله الثاني فهو مستحيل أن يبلغه الإنسان إلا في حال التعبد المحض التي يدركها العابد في لحظة عبادته: «أن تعبد الله كأنك تراه»[47]، وهذه التي يغفل عنها الإنسان لكنه قادر على استحضار: «فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[48]، وقد فطن لهذا المعنى الملا قاري فربط الأمر بدوام الذكر فقال: «ومن هو كذلك مع الموانع البشرية والقواطع النفسية، وحاصله: أن يا حنظلة هذه المداومة على ما ذكر مشقة لا يطيقها كل أحد فلم يكلف بها، وإنما الذكر يطيقه الأكثرون أن يكون الإنسان على هذه الحالة ساعة، ولا عليه بأن يصرف نفسه للمعافسة المذكورة وغيرها ساعة أخرى، وأنت كذلك فأنت على الصراط المستقيم، ولم يحصل منك نفاق قط كما توهمته، فانته عن اعتقاد ذلك فإنه مما يدخله الشيطان على السالكين، حتى يغيرهم عما هم فيه، ثم لا يزال يغيرهم كذلك إلى أن يتركوا العمل رأساً»[49].

الثالث: أن هناك نصوصاً دالة على أن الأعمال الدنيوية يحولها الإنسان إلى أعمال تعبدية، قال الله تعالى: «﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: 84] عَلَى نِيَّتِهِ»[50].

فإن طبيعة هذا العمل أن يكون حاجة من حاجات النفس البشرية، لكنه تحول إلى قربة، فروى أبو مسعود ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة»[51]، وبِمَاع الأمر ما ورد في حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «كل سلامى عليه صدقة، كل يوم يعين الرجل في دابته، يحمله عليها، أو يرفع عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة، وكل خطوة يمشيها إلى الصلاة صدقة، ودل الطريق صدقة»[52]، وغيرها من الأحاديث التي حولت حياة المرء من أمور اعتاد أن يعملها إلى عبادة.

وهذا هو معنى ما رواه حذيفة ﷺ عندما سأل عمر ﷺ فقال: «كنّا جلوساً عند عمر ﷺ فقال: أيكم يحفظ قول رسول الله ﷺ في الفتنة؟ قلتُ أنا كما قاله: قال: إنك عليه أو عليها لجريء، قلت: فتنة الرجل في أهله، وماله، وولده، وجاره، تكفرها الصلاة والصوم والصدقة، والأمر والنهي»[53]، فهذه حال الإنسان الطبيعية وقد علّق القرطبي تعليقاً نفيساً على حديث حنظلة فقال: هذا فيه «رد على غلاة الصوفية الذين يزعمون دوام مثل تلك الحال، ولا يعرجون بسببها على أهل ولا مال، ووجه الرد أن أبا بكر ﷺ أفضل الناس كلهم بعد رسول الله ﷺ إلى يوم القيامة، ومع ذلك فلم يدعُ خروجاً عن جِبلّة البشرية، ولا تعاطى من دوام

(47) ينظر: صحيح البخاري برقم (50) و(4777)، وصحيح مسلم (8) و(9) و(10).

(48) نفس المصدر السابق.

(49) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (4/ 1550).

(50) ينظر: صحيح البخاري (1/ 20).

(51) ينظر: صحيح البخاري برقم (55)، وصحيح مسلم برقم (1002).

(52) ينظر: صحيح البخاري برقم (2707) و(2891) و(2989)، وصحيح مسلم برقم (720) و(1009).

(53) ينظر: صحيح البخاري برقم (525) و(1895) و(3586) و(7096)، وصحيح مسلم برقم (144).

الذكر وعدم الفترة، ما هو خاصة الملائكة. وقد ادعى قوم منهم دوام الأحوال، وهو بما ذكرناه شبه المحال، وإنما الذي يدوم المقامات، لكنها تتفاوت فيها المنازلات. **والمقام: ما يحصل للإنسان بسعيه وكسبه. والحال: ما يحصل له بهبة ربه...**»[54]، فالإنسان الصالح حقاً هو الذي يَكْلُف من العمل ما يستطيع، فإن كانت عبادة محضة، أو متعة من متع الدنيا، أبعدها عن الرياء والعجب، أو ألحقها بالعبادة والقربة، وقد جاء في مسلم من حديث عبدالله بن عمرو ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «الدنيا متاع[55]، وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة»[56]. فليس في التشريع ما يدعو إلى ترك الدنيا من أجل الآخرة، وإنما عمل يبلغ المرء به إلى آخرته، ومن رحمة الله أن تعددت الأعمال ولم تحصر، سواء كانت عبادة محضة، أو دنيا يصيب بها قربة.

***

المبحث الثاني: مفهوم التنافس الدنيوي

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: النص النبوي المؤسس لمفهوم التنافس الدنيوي:**

جاء في حديث عقبة بن عامر ﷺ: «أن النبي ﷺ خرج يوماً، فصلى على أهل أحد صلاته على الميت، ثم انصرف إلى المنبر، فقال: (إني فرط لكم، وأنا شهيد عليكم، وإني والله لأنظر إلى حوضي الآن، وإني أُعطيتُ مفاتيح خزائن الأرض - أو مفاتيح الأرض - وإني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي، ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها)»[57].

وبيان وجه تأسيس مفهوم التنافس: أن النبي ﷺ جعل اتجاه الخوف إلى التنافس الدنيوي؛ حيث إن هذا التنافس ينتج عنه كافة أشكال الانحراف، فما هو التنافس الدنيوي المراد في هذا الحديث؟

- **المطلب الثاني: بيان علاقة المسلم بمفهوم التنافس الدنيوي:**

إن التنافس هو الحلقة التي تشكل تحذير الوقوع في ملهيات الدنيا، وتصرف الإنسان عن حقيقة وجوده، وهذا السؤال يدفعنا دائماً إلى التقليل من الالتفات بشقيه: الالتفات القلبي، والالتفات العملي، وأعظم خطر محدق هو الالتفات القلبي؛ لأنه ينعكس على العمل فيفسده، «قال أبو الدرداء: من فقه المرء إقباله على حاجته حتى يقبل على صلاته وقلبه فارغ»[58]، وأورده البخاري معلقاً لثبوت أصله في حديث عائشة ﷺ[59]، وقال الحسن في قوله

(54) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (7/ 67-68).

(55) والمتاعُ: ما يَستمتع به الإنسانُ في حوائجه من أمتعة البيت ونحوه من كلّ شيء. ينظر: العين (2/ 83).

(56) صحيح مسلم برقم (1467).

(57) ينظر: صحيح البخاري برقم (1344) و(3596) و(4085) و(6426) و(6590)، وصحيح مسلم برقم (2296).

(58) ينظر: صحيح البخاري (1/ 135) معلقاً بصيغة الجزم.

(59) نص حديث عائشة: «إذا وضع العشاء وأقيمت الصلاة، فابدأوا بالعشاء». صحيح البخاري برقم (671) و(5465)، وصحيح مسلم برقم (558).

تعالى: «﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ﴾ [التغابن:14]: أدخل (مِن) للتبعيض، لأن كلهم ليسوا بأعداء. ولم يذكر (مِن) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن:15]؛ لأنهما لا يخلوان من الفتنة واشتغال القلب بهما»[60]، ويشهد لذلك انعكاس معنى المنافسة على القلب، قال الخطابي: «المنافسة في الشيء وأصلها شدة الرغبة، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطففين:26]»[61].

لذلك دائماً ما يوجه الشارع هذا التنافس إلى بغية التسابق التي تكسب الإنسان في الآخرة، ونلحظ ذلك في سياق الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴿٢٤﴾ يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ﴿٢٥﴾ خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطففين: 22 – 26]، فهذا النعيم هو الذي يستحق التسابق.

ومفهوم التنافس الدنيوي يلفتنا إلى أن هجر الدنيا ليس مطلباً من المطالب الربانية، فإنه لا يمكن أن يهجرها بغية ما عند الله إلا بالهجر القلبي المعتدل، فإن الاعتدال القلبي في هذا الموضع يكمن في الالتفاف الكلي إلى الدنيا، دون الالتفات الأخروي؛ لأنه لا يمكن عقلاً أن يتصور عمل دون التفات؛ لذلك ليس كل التفات قلبي للدنيا محظور في أصله، إنما الحظر يقع أن يتحول هذا الالتفات إلى التنافس – كما ورد في حديث عقبة بن عامر ﷺ السابق –؛ لأن الشرك الظاهرَ أمرُه بيّن، ولا ينغلق على عالمٍ التبصرَ به ومعرفتِه غالباً؛ قال ابن الملقن: «لأنه أخبر أنه يظهر دينه على الدين كله»[62]، لكن التنافس في الدنيا مداخل الشيطان لها كثيرة، وقد يصور الشيطان لبعضهم إرادة الحق؛ وأن عمله الذي يعمله هو أحق به من غيره؛ حماية لأهل الإسلام.

فهذا صورة من الصور النبوية في تنافس الدنيا التي أراد النبي ﷺ تحذيرنا من الوقوع فيه؛ ويوضح معنى التنافس في هذا الحديث ما قاله ابن قرقول: «والتنافس أيضًا التباغض والتحاسد، ومنه: (وَلَا تَنَافَسُوهَا) أي: تحاسدوا عليها وتتسابقوا على تحصيلها»[63]، فمن شدة الالتفات القلبي إلى الدنيا يصبح حاسداً لأهلها، رائياً من نفسه الأهلية والمكانة عليهم، فيسابقهم ليزيحهم عن طريقه حسداً وبغضاً لهم، قال ابن فارس: «والتنافس: أن يُبْرِزَ كل واحد من المتبارزين قوة نفسه»[64].

ويتضح بيان التنافس الدنيوي بقصة مجيء أبي عبيدة ﷺ من البحرين، وتلهف الصحابة على الغنائم القادمة، فقال لهم رسول الله ﷺ مربياً وواعظاً: «(أظنكم سمعتم بقدوم أبي عبيدة، وأنه جاء بشيء؟). قالوا: أجل يا رسول الله. قال: (فأبشروا وأملوا ما يسركم، فوالله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا، كما بسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها،

(60) تفسير القرطبي (18/ 143).

(61) غريب الحديث للخطابي (2/ 31).

(62) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (21/ 151).

(63) مطالع الأنوار على صحاح الآثار (4/ 195).

(64) مقاييس اللغة (5/ 461).

وتلهيكم كما ألهتهم)»[65]، فكان التنافس الدنيوي نتيجة للبسط الدنيوي، فلم ينه النبي ﷺ عن البسط والتكثر، إنما نهى عن التنافس الذي فيه الحسد والتباغض والتقاتل؛ وقد جاء في حديث أبي سعيد رضي الله عنه استجلاء لهذا التعارض الذي قد يتوهمه البعض، بين وجودنا في هذه الدنيا لعبادته، وبين التوسع في النعم – وهي من الخيرات التي يسوقها الله إلى الناس –، فأرشده النبي ﷺ إلى أن التحذير غير متوجه لهذه الخيرات والنعم، إنما للعوارض البشرية التي تعمل عملها فيها، فقد جاء «عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن أكثر ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض). قيل: وما بركات الأرض؟ قال: (زهرة الدنيا). فقال له رجل: هل يأتي الخير بالشر؟ فصمت النبي ﷺ حتى ظننا أنه ينزل عليه، ثم جعل يمسح عن جبينه فقال: (أين السائل؟). قال: أنا. قال أبو سعيد رضي الله عنه: لقد حمدناه حين طلع ذلك. قال: (لا يأتي الخير إلا بالخير، إن هذا المال خَضِرة حلوة، وإن كل ما أنبت الربيع يقتل حَبْطاً[66] أو يُلِم[67][68]، إلا آكلة الخضرة، أكلت حتى إذا امتدت خاصرتاها استقبلت الشمس فاجترت وثلطت[69] وبالت، ثم عادت فأكلت[70]. وإن هذا المال حلوة، من أخذه بحقه، ووضعه في حقه، فنعم المعونة هو، ومن أخذه بغير حقه، كان الذي يأكل ولا يشبع)»[71].

(65) ينظر: صحيح البخاري (3158)، وصحيح مسلم برقم (2961).

(66) الحَبَط: وجع يأخذ البعير في بطنه من كلأ يستوبله، وهو أن تأكل الدابة فتكثر حتى ينتفخ لذلك بطنها وتمرض عنه يقال منه: حَبِطَت تَحبَط حَبطًا. ينظر: العين (3/ 174)، وغريب الحديث للقاسم بن سلام (1/ 89).

(67) وأما قوله: أو يلم فإنه يعني يقرب من ذلك. غريب الحديث للقاسم بن سلام (1/ 90).

(68) يقول ابن الأثير: «هذا الحديث يحتاج إلى شرح ألفاظه مجتمعة،= =فإنه إذا فرق لا يكاد يفهم الغرض منه». قال الخطابي عن المقطع الأول: «وهو المفرط الحريص على جمع المال ومنعه من حقه... كذلك الذي يجمع الدنيا ويحرص عليها ويمنع ذا الحق حقه منها يهلك في الآخرة بدخول النار واستيجاب العذاب». غريب الحديث للخطابي (1/ 712). وقال ابن الأثير: «فإنه مثل للمفرط الذي يأخذ الدنيا بغير حقها، وذلك أن الربيع ينبت أحرار البقول فتستكثر الماشية منه لاستطابتها إياه، حتى تنتفخ بطونها عند مجاوزتها حد الاحتمال، فتنشق أمعاؤها من ذلك فتهلك أو تقارب الهلاك، وكذلك الذي يجمع الدنيا من غير حلها ويمنعها مستحقها قد تعرض للهلاك في الآخرة بدخول النار، وفي الدنيا بأذى الناس له وحسدهم إياه، وغير ذلك من أنواع الأذى». النهاية في غريب الحديث والأثر (2/ 40).

(69) وثَلَطَ الْبَعِيرُ يَثْلِط إذا ألقى رجيعه سهلاً رقيقاً. النهاية في غريب الحديث والأثر (2/ 40).

(70) وهذا مثل للمقتصد في الدنيا، قال ابن الأثير: «وأما قوله إلا آكلة الخضِر، فإنه مثل للمقتصد، وذلك أن الخضِر ليس من أحرار البقول وجيدها التي ينبتها الربيع بتوالي أمطاره فتحسن وتنعم، ولكنه من البقول التي ترعاها المواشي بعد هيج البقول ويبسها حيث لا تجد سواها، وتسميها العرب الجنبة، فلا ترى الماشية تكثر من أكلها ولا تستمرئها، فضرب آكلة الخضِر من المواشي مثلاً لمن يقتصد في أخذ الدنيا وجمعها، ولا يحمله الحرص على أخذها بغير حقها، فهو بنجوة من وبالها، كما نجت آكلة الخضِر». النهاية في غريب الحديث والأثر (2/ 40).

(71) ينظر: صحيح البخاري برقم (1465)، وصحيح مسلم برقم (1052).

ويشكل على ذلك ما رواه الإمام مسلم من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا، ولا تجسسوا، ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً»، فذكر التنافس مع التحاسد والتباغض، مما يدل على تغاير المعاني، إلا أن الكلام **على هذه اللفظة من وجهين:**

الوجه الأول: من جهة إسنادها، فإن البخاري في صحيحه لم يرو لفظة التنافس في كل مرة يورد الحديث[72]،

(72) فإن حديث أبي هريرة ﷺ جاء من ستة طرق: **الطريق الأول:** عبدالرحمن الأعرج، ورواه عنه راويان:

الراوي الأول: أبو الزناد عبدالله بن ذكوان، وتعد هذه الراوية هي أشهر روايات الحديث، وقد رواها عنه: **الإمام مالك**، ورواه عن مالك أحد عشر راوياً واختلفوا في ذكر التنافس، **فلم يذكر التنافس:** التنيسي - في صحيح البخاري برقم (6066)-، والقعنبي - في أبي داود برقم (4917)-، وعبدالملك الدقيقي عن روح - في شعب الإيمانِ برقم (10642)، وفي السنن الكبرى للبيهقي (10/ 391)-. **وذكرها باقي الرواة عن مالك وهم:** النيسابوري - في صحيح مسلم برقم (2563)، والسنة للمروزي برقم (10)، وشعب الإيمان برقم (6277)، ولم يذكر البيهقي التنافس-، وإسحاق - في مسند الإمام أحمد (16/ 60) برقم (10001) -، وأحمد عن روح - في مسند الإمام أحمد (16/ 411) برقم (10701)-، والشيباني - في موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني برقم (896)-، والليثي - في موطأ مالك برقم (15)-، وأبو مصعب الزهري - في موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري برقم (1895)-، وإسماعيل بن أبي أويس - في الأدب المفرد برقم(1287)-، وابن وهب - في شرح مشكل الآثار برقم (457)-، وأحمد بن أبي بكر - في صحيح ابن حبان -= =ترتيب ابن بلبان - (5687)-. ورواه أيضاً عن أبي الزناد: **سفيان بن عيينة** ولم يذكر التنافس واختصره بذكر التحذير فقط - في سنن الترمذي برقم (1988). وقال: «هذا حديث حسن صحيح، وسمعت عبد بن حميد يذكر عن بعض أصحاب سفيان، قال: قال سفيان: الظن ظنان: فظن إثم، وظن ليس بإثم، فأما الظن الذي هو إثم فالذي يظن ظنا ويتكلم به، وأما الظن الذي ليس بإثم فالذي يظن ولا يتكلم به»، ومسند الإمام أحمد (12/ 291) برقم (7337)، ومسند الحميدي برقم (1117)-، ورواه أيضاً عن أبي الزناد: **زائدة بن قدامه** - في مسند الإمام أحمد (13/ 247) برقم (7858)-، **وشعيب بن أبي حمزة** - مسند الشاميين للطبراني (4/ 278) برقم (3282)- وذكرا التنافس.

الراوي الثاني: جعفر بن ربيعة - في صحيح البخاري برقم (5143)، وشعب الإيمان برقم (10641)-، ولم يذكر التنافس.

الطريق الثاني: همام بن منبه، ورواه عن همام: معمر بن راشد، وقد رواه عن معمر راويان: **عبدالله بن المبارك** - في صحيح البخاري برقم (6064)- ولم يذكر التنافس، **وعبدالرزاق** - في مسند الإمام أحمد (13/ 475) برقم (8118)، والأدب المفرد برقم (410)، وشعب الإيمان برقم (10638)- وذكر التنافس.

الطريق الثالث: طاووس بن كيسان، وقد **رواه عن طاووس راويان: الراوي الأول: عبدالله ابنه**، ورواه عن عبدالله أربعة راويان: وهيب، ورواه عن وهيب أربعة: موسى بن إسماعيل - في صحيح البخاري برقم (6724)-، وعبدالرحمن بن المبارك - في المعجم الأوسط (8/ 222). وقال: «لم يرو هذا الحديث عن ابن طاووس: إلا وهيب»- ولم يذكرا التنافس، وعفان - في مسند الإمام أحمد (14/ 199) برقم (8504)-، وعبيدالله العيشي - في المخلصيات (4/ 158) برقم (63)- وذكرا التنافس، ورواه أيضاً عن عبدالله بن طاووس: معمر بن راشد - في مسند البزار برقم (9337)- ولم يذكر التنافس واختصره ورواه بذكر التحذير فقط.

الراوي الثاني: الليث بن أبي سُليم - في مسند الإمام أحمد (16/ 557) برقم (10949)- وذكر التنافس.

الطريق الرابع: ما رواه فليح، عن هلال بن علي، عن عبدالرحمن بن=

=أبي عمرة، عن أبي هريرة ﷺ. وقد رواه عن فليح راويان: **الراوي الأول**: سريج بن النعمان - في مسند الإمام أحمد (16/ 177) برقم (10251)-، وذكر التنافس. **الراوي الثاني**: عثمان بن عمر - في مسند البزار برقم (8104)-، ولم يذكر التنافس واختصره بذكر التحذير في أوله فقط.

الطريق الخامس: ما رواه سليم بن حيان، عن أبيه حيان بن بسطام، عن أبي هريرة ﷺ، ورواه عن سليم أربعة رواه: **الراوي الأول**: عبدالرحمن بن مهدي - في مسند الإمام أحمد (16/ 99) برقم (10078)-. **والراوي الثاني**: بهز بن أسد - في مسند الإمام أحمد (16/ 243) برقم (10374)-. **والراوي الثالث**: عفان - في مسند الإمام أحمد (16/ 243) برقم (10374)-، وكلهم ذكروا التنافس. **والراوي الرابع**: يزيد بن هارون - في مسند الإمام أحمد (16/ 325) برقم (10553)-، واختصره بذكر التحذير فقط ولم يذكر التنافس. وخالفهم **الراوي الخامس**: وهو أبو داود الطيالسي - في مسند أبي داود الطيالسي برقم (2656). ومن طريقه البزار في مسنده برقم (9510)- فلم يذكر التنافس.

الطريق السادس: يحيى بن النضر - في مسند البزار برقم (9119)-، ورواه عنه ابنه أبو بكر بن يحيى، وذكر التنافس.

وهذه الطرق الستة ذكرت في أوله (إياكم والظن...) ثم ذكر الصفات المنهي عنها، وجاء عن أبي هريرة ﷺ بطرق لم تذكر أول الحديث، إنما ذكرت الصفات بشكل مباشر: **فرواه** أبو سعيد مولى عبدالله بن عامر بن كريز - في صحيح مسلم برقم (2564)، ومسند الإمام أحمد (13/ 159) برقم (7727)، وفي (14/ 338) برقم(8722)-، وصالح بن نبهان - في مسند الإمام أحمد (13/ 259) برقم (7875)-، والوليد بن رباح - في مسند الإمام أحمد (15/ 61) برقم (9120)-، وأبو سلمة - في مسند الإمام أحمد (16/ 307) برقم (10516)-، ولم يذكروا التنافس.

واختلف فيه على أبي صالح السمان ذكوان، فرواه عنه: الأعمش - في صحيح مسلم برقم (2563)، ومسند الإمام أحمد (16/ 163) برقم (10219)-، ولم يذكر التنافس. ورواه عن أبي صالح أيضاً: سهيل ابنه - في صحيح مسلم برقم (2563)-، وعاصم - في=

=مسند الإمام أحمد (16/ 380) برقم (10649)- وذكرا التنافس.

وجاء الحديث عن عدد من الصحابة بالنهي عن الصفات المذمومة: **كحديث أبي بكر الصديق** ﷺ، ولم يذكر فيه التنافس - في سنن ابن ماجه برقم (3849)، ومسند الإمام أحمد (1/ 184) برقم (5)، وفي (1/ 198) برقم (17). وفي (1/ 210) برقم (34)-، **وحديث أنس بن مالك** ﷺ - في صحيح البخاري برقم (6065)، وصحيح مسلم برقم (2558) و(2559)، وسنن أبي داود برقم (4910)، وسنن الترمذي برقم (1935) وقال: «هذا حديث حسن صحيح، وفي الباب عن أبي بكر الصديق، والزبير بن العوام، وابن مسعود، وأبي هريرة، وابن عمر»، ومسند الإمام أحمد (19/ 128) برقم (12073)، وفي (20/ 119) برقم (12691)، وفي (20/ 348) برقم (13053)، وفي (20/ 411) برقم (13179)، وفي (21/ 64) برقم (13354)، وفي (21/ 375) برقم (13935)، وفي (21/ 419) برقم (14016) -، ولم يذكر التنافس أيضاً - في صحيح البخاري برقم (6076) من رواية القعنبي، وصحيح مسلم برقم (2558) من رواية النيسابوري، والموطأ رواية الليثي برقم (14) وموطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري برقم (1894) وكلهم لم يذكر التنافس-، إلا ما جاء من طريق مالك بن أنس عن ابن شهاب عن أنس بن مالك ﷺ - في التمهيد (6/ 116) -، إلا أن الذي زاد ذلك سعيد بن أبي مريم، وخالف رواة الموطأ الذين لم يذكروا زيادة التنافس في حديث أنس(72)، وإنما هي من حديث مالك بن أنس عن أبي هريرة ﷺ الذي تقدم ذكره. قال ابن حجر: «حديث أنس قوله: (لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا) هكذا اقتصر الحفاظ من أصحاب الزهري عنه على هذه الثلاثة، وزاد عبدالرحمن بن إسحاق عنه فيه ولا تنافسوا، ذكر ذلك ابن عبدالبر في التمهيد، والخطيب في المدرج قال: وهكذا قال سعيد بن أبي مريم، عن مالك، عن ابن شهاب. وقد قال الخطيب وابن عبدالبر: خالف سعيد جميع الرواة عن مالك في الموطأ وغيره، فإنهم لم يذكروا هذه الكلمة في حديث أنس، وإنما هي عندهم في حديث مالك، عن أبي الزناد... فأدرجها ابن أبي مريم في إسناد=

وقد استشكلها ابن حجر في حديث أبي هريرة ﷺ من رواية مالك بن أنس فقال: «وقد أخرجه أبو نعيم في المستخرج من رواية الوركاني عن مالك ووقع فيه عنده ولا تنافسوا كالجماعة ولكنه قال في آخره، وأخرجه البخاري عن عبدالله بن يوسف عن مالك ولم ينبه على هذه اللفظة، فما أدري هل وقع في نسخته على وفاق الجماعة أو على ما عندنا، ولم يعتن ببيان ذلك ولم أر من نبه على هذا الموضع، حتى إن الحميدي ساقه من البخاري وحده من رواية جعفر بن ربيعة عن الأعرج عن أبي هريرة وهذه الطريق قد مضت في أوائل النكاح وليس فيها هذه اللفظة المختلف فيها، ولكن فيها بعد قوله إخواناً ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى ينكح أو يترك. قال: وأخرجه البخاري أيضاً من حديث مالك فساقه بهذا السند والمتن بتمامه دون اللفظة التي أتكلم عليها... والغرض من ذلك أن الحميدي مع تتبعه واعتنائه لم ينبه على ما وقع في هذه اللفظة من الاختلاف، وكذا أغفل ابن عبد البر التنبيه عليها وهي على شرطه في التمهيد، وكذلك الدارقطني ولو تفطن لها لساقها في غرائب مالك كعادته في أنظارها ولكنه لم يتعرض لها، فلعلها من تغيير بعض الرواة بعد البخاري والله أعلم»[73]، وتعليل ابن حجر أن هذا من تغيير الرواة ربما لا يتفق مع سياقات البخاري لهذا الحديث في صحيحه من طرق متعددة بعضها ليس عن مالك، ومع ذلك تجنب ذكرها، ربما يعود ذلك عند البخاري أن الصفات المنهي عنها تشابهت في أحاديث أخرى للصحابة لم يذكر أحدهم التنافس، مما جعله يذكر بعض الزيادات الأخرى دون ذكر لهذه اللفظة.

أما الوجه الثاني: أن بعضاً من أهل العلم جعل التنافس المنهي عنه هنا هو التنافس المؤدي إلى التحاسد والتباغض، فليس كل تحاسد تنافس، ولكن بعض التنافس تحاسد وهو المنهي عنه، قال ابن عبدالبر: «(وَلَا تَنَافَسُوا): فالمراد به التنافس في الدنيا ومعناه طلب الظهور فيها على أصحابها والتكبر عليهم ومنافستهم في رياستهم والبغي عليهم وحسدهم على ما آتاهم الله منها وأما التنافس والحسد على الخير وطرق البر فليس من هذا في شيء»[74]، وقال الإشبيلي: «قوله: (ولا تنافسوا ولا تحاسدوا) هل هما شيء واحد وفيهما معنى؟ فالجواب: أنهما بمعنى واحد؛ لأن القرآن لا يتكرر إلا لفائدة. وهذا الحديث أصل في الفصاحة، وعليه تتركب اللغة؛ لأن النبي ﷺ أفصح ولد آدم... والتّنافس هو التَّحاسد في الجملة، إِلَّا أَنَّه يتميز عنه بأنّه سببه، وكأنّه قيل له: لا ترى نفسك خيرًا من أحد حتّى يحملك ذلك على الحقد والحسد»[75].

***

=حديث أنس، وكذا قال حمزة الكناني: لا أعلم أحداً قالها عن مالك في حديث أنس غير سعيد». فتح الباري لابن حجر (10/ 484).

(73) فتح الباري لابن حجر (10/ 485).

(74) التمهيد (18/ 22).

(75) المسالك في شرح موطأ مالك (7/ 272).

المبحث الثالث: مفهوم الإقبال والإدبار الدنيوي

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: النص النبوي المؤسس لمفهوم الإقبال والإدبار الدنيوي:**

عن أبي ذر، قال: «انتهيت إلى النبي ﷺ وهو جالس في ظل الكعبة، فلما رآني قال: (هم الأخسرون ورب الكعبة) قال: فجئتُ حتى جلستُ، فلم أتقار أن قمتُ، فقلتُ: يا رسول الله ﷺ، فداك أبي وأمي، من هم؟ قال: (هم الأكثرون أموالاً، إلا من قال هكذا وهكذا وهكذا – من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله – وقليل ما هم، ما من صاحب إبل، ولا بقر، ولا غنم، لا يؤدي زكاتها إلا جاءت يوم القيامة أعظم ما كانت، وأسمنه، تنطحه بقرونها، وتطؤه بأظلافها، كلما نفدت أُخراها، عادت عليه أُولاها، حتى يقضى بين الناس)»[76].

وبيان وجه تأسيس مفهوم الإقبال والإدبار: أن امتلاك المال يعد من أهم عصائب الحياة الدنيوية، وهذا التملك يورث بعض الصفات السلبية التي يجب على المؤمن طردها، فهل وجود الصفات السلبية الناتجة عن التملك يعود إلى ذات التملك بالحظر، والتزهيد فيه؟

- **المطلب الثاني: بيان علاقة المسلم بمفهوم الإقبال والإدبار الدنيوي:**

إن علاقة الإقبال والإدبار على الدنيا تبدو علاقة مضطربة نوعاً ما بحسب تنظير المفاهيم السائدة، فنجد البعض يرى أن الإقبال دون إدبار هو المطلب الوحيد، وبعضهم يرى العكس من ذلك، وبعضهم يرى التوسط بين الإقبال والإدبار، إلا أن هذا الوسط يحتاج إلى ضابط يضبطه، وأحسب أن قراءة النصوص النبوية سيقودنا للوصول إلى هذا الضابط.

جاء في الصحيحين من حديث أبي العلاء بن الشخّير: «أن الأحنف بن قيس، حدثهم قال: جلستُ إلى ملأ من قريش، فجاء رجل خشن الشعر والثياب والهيئة، حتى قام عليهم فسلّم، ثم قال: بشر الكانزين برضف يحمى عليه في نار جهنم، ثم يوضع على حلمة ثدي أحدهم حتى يخرج من نُغض[77] كتفه، ويوضع على نغض كتفه حتى يخرج من حلمة ثديه، يتزلزل، ثم ولى، فجلس إلى سارية، وتبعتُه وجلستُ إليه وأنا لا أدري من هو، فقلتُ له: لا أرى القوم إلا قد كرهوا الذي قلت، قال: إنهم لا يعقلون شيئاً، قال لي خليلي، قال: قلتُ: من خليلك؟ قال النبي ﷺ: (يا أبا ذر أتبصر أُحُداً؟) قال: فنظرتُ إلى الشمس ما بقي من النهار، وأنا أرى أن رسول الله ﷺ يرسلني في حاجة له، قلتُ: نعم، قال: (ما أحب أن لي مثل أُحُدٍ ذهباً، أنفقه كله، إلا ثلاثة دنانير) وإن هؤلاء لا يعقلون، إنما يجمعون الدنيا، لا والله، لا أسألهم دنيا، ولا

(76) ينظر: صحيح البخاري برقم (6638)، صحيح مسلم برقم (990).

(77) قال الخليل: «نغض: النُّغْضُ: غرضوف الكتف». العين (4/ 367). وقال الخطابي: «ونُغْضُ الكَتِف فَرعُ الكَتِف وسُمِّي نُغْضًا لأنّه يَنْغَضُ من الإنسان إذَا أَسْرَع أي يتحرّكُ منه». غريب الحديث للخطابي (1/ 617).

أستفتيهم عن دين، حتى ألقى الله»[78].

إن هذا النص يبدو للناظر من أول وهلة أنه يدعو إلى الإدبار مطلقاً عن الدنيا، ويدل على ذلك الخلاف الذي وقع بين الصحابة وبين أبي ذر ﷺ، فإن أبا ذر كان يرى أن: «الكنز ما فَضُل عن حاجة صاحبه إليه»[79]، وعلّق ابن الملقن على هذا الاختلاف بقوله: «وهذا حجة في أن الاختلاف في العلم باق إلى يوم القيامة لا يرتفع إلا بالإجماع»[80]؛ وإذا عمدنا إلى قراءة النص بشكل مباشر سنجد أن ظاهر النص يخالف مفهوم عزة النفس، وكف النفس عن سؤال الناس، فهل يؤمر بالكف لتنزيه النفس ثم يؤمر بأن يكون مقارباً لخط الفقر فلا يبقي ما يعينه على نوائب الدهر!، كما أنه ينافي الطبيعة البشرية التي تحتاج إلى التهذيب والتوجيه، فقد روى البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة ﷺ، أن النبي ﷺ قال: «لا يزال قلب الكبير شاباً في اثنتين: في حب الدنيا، وطول الأمل»[81]، وفي رواية مسلم «قلب الشيخ شابٌّ على حب اثنتين: حب العيش، والمال «[82].

وحل هذه المعضلة يكمن في قول رسول الله ﷺ: «إلا ثلاثة دنانير»، وذلك من خلال محاولة فهم النص النبوي عبر نقطتين:

النقطة الأولى: هل عدد «ثلاثة» مقصود بذاته؟ والأقرب عندي أن هذا العدد لا مفهوم له، ويدل على ذلك حديث أبي هريرة في ذات الموضوع، فقد جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: (لو كان لي مثل أحد ذهباً ما يسرني أن لا يمر علي ثلاث، وعندي منه شيء إلا شيء أرصده لدين)[83]. ففي حديث أبي ذر جعل التحديد للمال، وفي حديث أبي هريرة ﷺ جعل التحديد لليالي، وهذا يدلنا على أن العدد بذاته ليس له مفهوم، فالاستدلال به على التقلل من المال لا يصح، قال ابن حجر: «وأما حديث ما أحب أن لي أحداً ذهباً فمحمول على الأولوية؛ لأن جمع المال وإن كان مباحاً لكن الجامع مسؤول عنه، وفي المحاسبة خطر، وإن كان الترك أسلم، وما ورد من الترغيب في تحصيله وإنفاقه في حقه فمحمول على من وثق بأنه يجمعه من الحلال الذي يأمن خطر المحاسبة عليه، فإنه إذا أنفقه حصل له ثواب ذلك النفع المتعدي»[84]، وقال القرطبي: «وقوله: إلا ثلاثة دنانير؛ يعني: ديناراً يرصده لدين؛ أي: يؤخره. وديناراً لأهله، وديناراً لإعتاق رقبة، والله أعلم»[85].

النقطة الثانية: أنه ورد عن أبي ذر ما يبين المقصود، وهو ما أوردته في أصل المبحث، وهذا يدلنا على أن

(78) صحيح البخاري برقم (1407)، صحيح مسلم برقم (992).
(79) ينظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح (10/ 251).
(80) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (10/ 253).
(81) صحيح البخاري برقم (6420).
(82) صحيح مسلم برقم (1046).
(83) صحيح البخاري برقم (2389)، وغيره من المواضع، وصحيح مسلم برقم (991).
(84) فتح الباري لابن حجر (3/ 277).
(85) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (3/ 34).

المسألة ليست متعلقة بتكثير الأموال أو قلتها، إنما مبناها على عدم القيام بحق المال، فالتحذير هنا متوجه إلى ذلك، وليس النهي عن الغنى، قال الكشميري: «وأقول اتباعًا لبعض السلف: إنه اسم للمال الذي لم تؤد زكاته، ولا الحقوق المنتشرة فيه - يقصد معنى الكنز -، والأقرب عندي أن يفوضَ تفسيرهُ إلى العرف، ويترك إلى رأي المبتلى به»[86]، وهذا نص فريد في المسألة، أن يحال الأمر إلى المبتلى فيه، من يعرف شكر النعمة، وحق الله عليه، ويعني هنا أن رأي المبتلى به يكون بعد أداء حقوق الله الواجبة عليه؛ لأن وجوب الزكاة ليست اختياراً لصاحب المال، وهذا معلوم من الدين بالضرورة، وإنما أراد الكشميري أن عطاء المعطي بعد عطاء حق الله يعود إلى من ابتلي بهذا المال بحسب ما قام عنده من شكر النعم، واستحضار هذه النعمة، ويدل عليه قول الرسول ﷺ سابقاً: «إلا من قال هكذا وهكذا وهكذا - من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله - وقليل ما هم»، وجاء في الصحيحين من حديث حذيفة ﷺ أنه قال: «أُتي الله بعبد من عباده آتاه الله مالاً، فقال له: ماذا عملتَ في الدنيا؟ قال: ولا يكتمون الله حديثاً، قال: يا رب آتيتني مالك، فكنتُ أُبايع الناس، وكان من خُلقي الجواز، فكنتُ أتيسر على الموسر، وأُنظِر المُعسر، فقال الله: أنا أحق بذا منك، تجاوزوا عن عبدي»[87]. لذلك علل الكشميري ذكره السابق بقوله: «ولا أعرف زمانًا من عهد النبوة افترض عليهم صرْفَ جميعِ المال، إلا أنه إذا لم يكن يبق في بيت المال شيءٌ، ودعت الحاجة، فحينئذٍ يجبُ عليهم أن ينفقوا بكل ما يمكن، وهذه المسألة إلى الآن، فالوعيد في النص عندي منصرفٌ إلى كل ما يُطلقون عليه كنزًا في العرف، ولعله هو مذهب أبي ذر ﷺ، وأتردَّدُ فيما يُنقل عنه. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال»[88].

وعليه: فإن الأقرب في سؤال الإقبال والإدبار على الدنيا متعلق بأمرين:

الأول: أن ميزان الإقبال والإدبار متعلق **أولاً**: أن يعز المسلم نفسه عن سؤال الناس؛ ذلك لما جاء في الصحيحين من حديث حكيم بن حزام ﷺ أنه قال: «سألتُ رسول الله ﷺ، فأعطاني، ثم سألتُه، فأعطاني، ثم سألتُه، فأعطاني ثم قال: (يا حكيم، إن هذا المال خَضِرة حلوة، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، كالذي يأكل ولا يشبع، اليد العليا خير من اليد السفلى)، قال حكيم ﷺ: فقلتُ: يا رسول الله، والذي بعثك بالحق لا أرزأ أحداً بعدك شيئاً حتى أُفارق الدنيا، فكان أبو بكر ﷺ يدعو حكيماً إلى العطَاء، فيأبى أن يقبله منه، ثم إن عمر ﷺ دعاه ليعطيه فأبى أن يقبل منه شيئاً، فقال عمر: إني أشهدكم يا معشر المسلمين على حكيم، أني أعرض عليه حقه من هذا الفيء فيأبى أن يأخذه، فلم يرزأ حكيم أحداً من الناس بعد

(86) فيض الباري على صحيح البخاري (3/ 95).

(87) صحيح البخاري برقم (2077)، صحيح مسلم برقم (1560).

(88) فيض الباري على صحيح البخاري (3/ 96).

رسول الله ﷺ حتى توفي»[89]، **وثانياً**: القيام بحق الله في هذه الدنيا، كما تم بيانه سابقاً.

الثاني: أن هذا المفهوم يؤسس لمفهوم ترك الترف، فلا يعني وجود المال أن تكون مترفاً، حيث إن مفهوم الترف له الكثير من المفاسد والمساوئ، فالمترف يغدو عديم المسؤولية، لا يعرف قدر النعمة وكيف رعايتها، ويورث الكسل والخمول، قال الخليل: «وصبي مترف، والمترف: الموسّع عليه عيشه، القليل فيه همه»[90]، وقال الجوهري: «وأترفته النعمة، أي أطغته»[91]، وقال ابن الأثير: «المُتْرَف: المتَنَعّم المُتَوَسّع فِي مَلاَذّ الدُّنْيَا وشَهواتها»[92]، فإن مفهوم الترف مرتبط بالإغراق، والإغراق في الشيء يورث البطر والكبر، وهذا المعنى نجده حاضراً في السنة النبوية، فقد روى البخاري من حديث ابن عمر ﷺ قال: «أتى النبي ﷺ بيت فاطمة ﷺ، فلم يدخل عليها، وجاء علي ﷺ، فذكرتُ له ذلك، فذكره للنبي ﷺ، قال: إني رأيتُ على بابها ستراً موشياً[93]، فقال: (ما لي وللدنيا) فأتاها علي ﷺ، فذكر ذلك لها، فقالت: ليأمرني فيه بما شاء، قال: (ترسل به إلى فلان، أهل بيت بهم حاجة)[94].

(89) صحيح البخاري رقم (1472)، صحيح مسلم برقم (1034)، وبرقم (1035).

(90) العين (8/ 114).

(91) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (4/ 1333).

(92) النهاية في غريب الحديث والأثر (1/ 187).

(93) وهو: المخطط بألوان تَشِنْ وكل منسوج عَلَى لونين فَصَاعِدا فَهُوَ موشى. ينظر: غريب الحديث لابن الجوزي (2/ 469).

(94) صحيح البخاري برقم (2613). ورواه البخاري بالرقم السابق،= =من طريق محمد بن فُضيل، والبزار برقم (5879) من طريق حماد بن أسامة أبي أسامة، كلاهما: عن فُضيل بن غزوان، عن نافع، عن ابن عمر باللفظ الوارد في الأصل، قال البزار: «هذا اللفظ لا نعلم رواه إلا فضيل بن غزوان عن نافع».

ورواه أبو داود برقم (4149)، وعبد بن حميد برقم (782)، وابن حبان - ترتيب ابن بلبان - برقم (6353)، من طريق ابن نمير - وعنه أحمد (8/ 351) برقم (4727)، وابن أبي شيبة برقم (34374) -، عن فُضيل، به. بنحوه وقال فيه: «وما أنا والدنيا، وما أنا والرقم».

وأغرب إبراهيم بن قعيس عن نافع عن ابن عمر فرواه بلفظ مختلف - كما عند ابن حبان - ترتيب ابن بلبان - (2/ 470) برقم (696) فقال: «إن النبي ﷺ كان إذا خرج في غزاة كان آخر عهده بفاطمة، وإذا قدم من غزاة كان أول عهده بفاطمة رضوان الله عليها، فإنه خرج لغزو تبوك ومعه علي رضوان الله عليه فقامت فاطمة فبسطت في بيتها بساطاً، وعلقت على بابها ستراً، وصبغت مقنعتها بزعفران، فلما قدم أبوها ﷺ ورأى ما أحدثت رجع فجلس في المسجد، فأرسلت إلى بلال فقالت: يا بلال اذهب إلى أبي فسله ما يرده عن بابي؟ فأتاه فسأله فقال ﷺ: (إني رأيتها أحدثت ثم شيئاً) فأخبرها؛ فهتكت الستر؛ ورفعت البساط؛ وألقت ما عليها؛ ولبست أطمارها فأتاه بلال فأخبره فأتاه فاعتنقها وقال: «هكذا كوني فداك أبي وأمي».

وأصح لفظ روي به الحديث هو ما رواه ابن فضيل بن غزوان: محمد، وحماد بن أسامة، فإنهما أكثر عدد ممن خالفهم، وهم من الثقات الأثبات، وأيضاً فإن محمد من أهل بيت فضيل، وروايته والحالة هذه مقدمة على غيره، كيف وقد وافقه حماد بن أسامة وهو من الأئمة المبرزين. ينظر في حال محمد بن فضيل: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (8/ 57)، وينظر في حال حماد بن أسامة: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (3/ 132)، وأظن أن رواية ابن نمير تفسيراً لرواية الموشى، فإن ابن نمير أحد الائمة الأعلام ينظر في حاله: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (7/ 307).

فالأقرب أن لفظ الرقم معلول، والرقم: خز موشى، ينظر: العين=

وقد تكلم العلماء على مسألة جواز ستر الجدران، إلا أن المتعلق بالبحث هنا الستر الجزئي وليس الكلي، والمقام هنا مقام بُعد عن مترفات الدنيا، لذلك علّق ابن الملقن على الحديث بقوله: «وفعل ذلك عليه السلام كان يرغب ألا يكون لفاطمة في الدنيا نصيب غير أخذ البلغة؛ ليعظم أجرها في الآخرة»[95]، وقال ابن حجر: «قال المهلب وغيره كره النبي ﷺ لابنته ما كره لنفسه من تعجيل الطيبات في الدنيا، لا أن ستر الباب حرام»[96]، وقد فسر ابن حجر في مقدمة الفتح الوشي هنا بقوله: المصبوغ بالحرير[97]، وهذا يؤيده رواية (الرقم)، فإن الموشى لا يكون حريراً خالصاً وإنما يخالطه شيء آخر، وهو نوع من الترف[98].

قال ابن رسلان: «قد شدد علماء أهل التقوى في وجوب غض البصر عن لباس أهل الدنيا من الأغنياء والظلمة والمترفهين ومراكبهم وآنيتهم وغير ذلك؛ لأنهم إنما اتخذوا ذلك لعيون النظارة، فالناظر إليها معين لهم محصل لغرضهم وكالمغري لهم على اتخاذها»[99]، وهذا يدل على أن المقام مقام بُعدٍ عن الترف.

قال ابن رجب: «وهذا إنما كان النبي ﷺ يفعله امتثالا لما أمره الله به؛ ألا يمد عينيه إلى زهرة الحياة الدنيا، فكان يتباعد عنها بكل وجه، ولهذا قال: (مالي وللدنيا، إنما مثلي ومثل الدنيا كراكب قال في ظل شجرة، ثم راح وتركها)[100]. فكان حاله كله في مأكله ومشربه ولباسه

=(5/ 159)، والخز هو ما نسج من صوف وحرير. ينظر: القاموس الفقهي ص (116).

وأما رواية إبراهيم بن قعيس فهي رواية ضعيفة لضعفه، ينظر في حاله: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (2/ 151)، وهي مع ضعفها إلا إنها تدل على صحة رواية محمد بن فضيل، وحماد بن أسامة، وهذا ظاهر ما ذهب إليه الإمام البخاري في اختيار اللفظ.

(95) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (16/ 385).

(96) فتح الباري لابن حجر (5/ 229).

(97) فتح الباري لابن حجر (1/ 205).

(98) وهذا بين في حياة النبي ﷺ مع صحابته أيضا، فإنه في قصة عمر رضي الله عنه عند قدومه في حادثة اشتهار تطليق النبي ﷺ لأزواجه فجاء للنبي ﷺ ليتحقق مما اشتهر جاء فيه: «وإنه لعلى حصير ما بينه وبينه شيء، وتحت رأسه وسادة من أدم حشوها ليف، وإن عند رجليه قرظًا – ورق شجر يدبغ – مصبوباً – أي مكوماً –، وعند رأسه أهب معلقة – أي جلود لم تدبغ، فرأيتُ أثر الحصير في جنبه فبكيتُ، فقال: (ما يبكيك؟) فقلتُ: يا رسول الله ﷺ إن كسرى=

=وقيصر فيما هما فيه، وأنت رسول الله، فقال: (أما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة) صحيح البخاري برقم (4913).

(99) شرح سنن أبي داود لابن رسلان (16/ 449).

(100) رواه ابن ماجه برقم (4109)، وأحمد في مسنده (6/ 241) برقم (3709)، وغيرهما، ومداره على: المسعودي – وفيه كلام، كان قد اختلط ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (5/ 250)، والمجروحين لابن حبان (2/ 48) – قال: أخبرني عمرو بن مرة، عن إبراهيم، عن علقمة عن عبدالله بن مسعود مرفوعاً.

وجاء الحديث من طريق ثابت، حدثنا هلال بن خباب، عن عكرمة، عن ابن عباس، مرفوعاً كما في مسند الإمام أحمد (4/ 473) برقم (2744) وغيره، ولم أقف على من تابع هلال – وقد وثقه ابن معين وأحمد وأبو حاتم، وقال ابن حبان: «يروي عن عكرمة، روى عنه ثابت بن يزيد، يخطئ ويخالف» ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (9/ 75)، والثقات لابن حبان (7/ 574) – في روايته عن عكرمة لهذا الحديث، وتلامذة عكرمة كثر، ولم أقف على الحديث عندهم.

ومساكنه حال مسافر، يقنَع في مدة سفره بمثل زاد الراكب من الدنيا، ولا يلتفت إلى فضولها الفانية الشاغلة عن الآخرة، وخصوصاً في حال عباداته ومناجاته لله، ووقوفه بين يديه واشتغاله بذكره، فإن ذلك كان هو قرة عينه. فكان تلمح شيء من متاع الحياة الدنيا وزينتها الفانية في تلك الحال؛ فإنه ذلك الصفاء، فلذلك كان تباعده عنه غاية المباعدة»[101].

***

المبحث الرابع: مفهوم الخيرية الدنيوية

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: النص النبوي المؤسس لمفهوم الخيرية الدنيوية:**

جاء في حديث أنس بن مالك: «أن رسول الله ﷺ، عاد رجلاً من المسلمين قد خَفَتَ فصار مثل الفرخ، فقال له رسول الله ﷺ: (هل كنت تدعو بشيء أو تسأله إياه؟) قال: نعم، كنتُ أقول: اللهم ما كنت معاقبي به في الآخرة، فعجله لي في الدنيا، فقال رسول الله ﷺ: (سبحان الله لا تطيقه – أو لا تستطيعه – أفلا قلت: اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب النار) قال: فدعا الله له، فشفاه»[102].

وبيان وجه تأسيس مفهوم الخيرية: أن الخيرية الدنيوية الواردة في الحديث هي الحاكمة على علاقة المسلم بالدنيا.

- **المطلب الثاني: بيان علاقة المسلم بمفهوم الخيرية الدنيوية:**

إن الإسلام لم يأت بتكليف ما لا يطاق، ولكنه خاطب الناس بما يتوافق مع طبيعة خلقتهم البشرية، فغرس الله الإرادة في الإنسان ليميز بها بين الخير والشر، ويسوق نفسه إلى الخيرات سوقاً ليحقق معنى الإيمان، ومن هذه الطبائع حب الدنيا؛ ولأن زينة الدنيا بالمال، كان خطاب الشارع واضحاً اتجاه ما يمتلكه الإنسان، وكانت الدنيا قرينة للمال في مواضع متعددة سبق ذكرها في أثناء هذا البحث، ومن تلك النصوص ما جاء في حديث أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب»[103]، وقد جاء هذا الحديث عن عدد من الصحابة، وفي مواطن متعددة، كما تبينه روايات الحديث[104]، تأكيداً من النبي ﷺ على هذه الطبيعة البشرية، وقد ذكر النبي ﷺ تهذيب هذه الطبيعة فقال: «ويتوب الله على من تاب»، فإن استحضار المرء للتوبة دائماً سيقوده إلى التحرز من الطمع الذي يقود إلى الحرام، قال شرف الدين الطيبي: «ويمكن أن يقال: معناه أن بني آدم مجبولون على حب المال، والسعي في طلبه، وأن لا يشبع منه إلا من عصمه الله تعالى، ووفقه لإزالة هذه

(101) فتح الباري لابن رجب (2/ 427-428).

(102) صحيح مسلم برقم (2688).

(103) ينظر: صحيح البخاري برقم (6439)، وصحيح مسلم برقم (1048).

(104) ينظر: صحيح البخاري برقم (6436) من حديث ابن عباس ﷺ، وصحيح البخاري برقم (6438) من حديث ابن الزبير ﷺ.

الجبلة عن نفسه، وقليل ما هم، فوضع ويتوب الله على من تاب موضعه؛ إشعاراً بأن هذه الجبلة المركوزة فيه مذمومة جارية مجرى الذنب، وأن إزالتها ممكنة، ولكن بتوفيق الله وتسديده»[105].

إن خيرية هذه الدنيا ترتبط بعدد من الأمور:

أولاً: أن تبذل أعمال الدنيا رجاء ثواب الله، ومخافة عقابه، وزيادة نماء البلاد والعباد، فإن رجاء ثواب الله أن يُخرِج ويفعل ما أوجبه الله فيها، ويبتعد عن مواطن سخطه وغضبه، وألا يجعل نظره قاصراً لنفسه ولمن حوله، بل يزيد في العطاء كلما وسّع الله عليه دنياه، ويبذل كلما رأى جود الله وإحسانه عليه، وألا يمسك إلا ابتغاء عمل أكثر تعدية، أو تربص لخيرية منصوصة، إن هذا التصور عن الدنيا هي ما ذكرته النصوص، وأمرت به، ونبهّت عليه، ولم يأت اعتزال الدنيا مطلقاً، ولم يكن مأموراً به أمراً مجرداً، مرغوباً فيه، كما في ورد في أصل المبحث من حديث أنس ﷺ.

ثانياً: أن التوسعة في الدنيا لا تدل على حق في الدين، ولا ضيق الدنيا يدل على بطلان الدين، ولا عكسهما، فإنه لا ارتباط بين التوسعة الدنيوية والضيق الدنيوي بوجود الحق والباطل، إنما هي أمور تؤخذ بحسب معطياتها، وقرائنها؛ وسنن الحق والباطل ثابتة معروفة في دين الله، وقد خشي النبي ﷺ هذا الفهم من صحابته ﷺ، فكان جوابه شديد اللهجة اتجاهها، وذلك عندما قال عمر ﷺ: «رفعت بصري في بيته - يعني بيت النبي ﷺ -، فوالله ما رأيتُ فيه شيئاً يرد البصر غير أهبة ثلاثة، فقلت: ادع الله فليوسع على أمتك، فإن فارس والروم وسّع عليهم، وأعطوا الدنيا وهم لا يعبدون الله، وكان متكئاً فقال: (أوفي شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عُجّلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا)، فقلت: يا رسول الله، استغفر لي...»[106]. وقد ذكر القاضي عياض إشكالاً هنا فقال: «هذا مما يحتج به من يفضل الفقر على الغنى لما في مفهومه أن بمقدار ما يتعجل من طيبات الدنيا يفوته من الآخرة مما كان مدخراً له لو لم يتعجله، قال: وقد يتأوله الآخرون بأن المراد أن حظ الكفار هو ما نالوه من نعيم الدنيا ولا حظ لهم في الآخرة والله أعلم»[107].

ثالثاً: يشرع للإنسان أن يطلب التوسعة الدنيوية، وأن هذا لا يعارض الخيرية الدينية، فقد جاء في الصحيحين من حديث أنس ﷺ أنه قال: «دخل النبي ﷺ علينا وما هو إلا أنا، وأمي، وأم حرام خالتي، فقال: (قوموا فلأصلي بكم في غير وقت صلاة)، فصلى بنا، فقال رجل لثابت: أين جعل أنساً منه؟ قال: جعله على يمينه، ثم دعا لنا أهل البيت بكل خير من خير الدنيا والآخرة، فقالت أمي: يا رسول الله ﷺ خويدمك ادع الله له، قال: فدعا لي بكل خير، وكان في آخر ما دعا لي به أن قال:

(105) شرح مشكاة المصابيح المسمى الكاشف عن حقائق السنن (10/ 3322-3323).

(106) صحيح البخاري رقم (2468).

(107) ينظر: شرح النووي على مسلم (10/ 92-93).

(اللهم أكثر ماله وولده، وبارك له فيه)»[108].

رابعاً: أن استعمال الدنيا في الدعوة إلى الله يعد من جوانب الخيرية الدنيوية التي يجب على المسلم الموسر طرقها وعدم تجاهلها، فإن الله يفتح على أقوام عندما تتوسع دنياهم، وقد جاء من حديث أنس بن مالك ﷺ: «أن رجلاً سأل النبي ﷺ غنماً بين جبلين، فأعطاه إياه، فأتى قومه فقال: أي قوم أسلموا، فوالله إن محمداً ليعطي عطاء ما يخاف الفقر. فقال أنس: إن كان الرجل ليُسلم ما يريد إلا الدنيا، فما يُسلم حتى يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا وما عليها»[109].

***

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد:

إن سياقات علاقة المسلم الدنيوية دائماً ما تتجه إلى الأعمال وليس إلى ذات الوجود، فإنه لا يستقيم أن يكون الوجود بذاته علاقة مذمومة شرعاً وعقلاً، لذا حاولت أن أُبين تلك السياقات من خلال البحث في الجزئيات حتى أصل إلى النتيجة الكلية.

وتوصلتُ إلى عدد من النتائج من خلال دراسة علاقة المسلم بالدنيا من واقع الأحاديث المؤسسة لهذه العلاقة - بحسب وجهة نظر الباحث - وهي على النحو الآتي:

أولاً: قراءة علاقة المسلم بالدنيا لابد أن نستبصر بمعرفة نسق هذه الحياة بالنسبة للحيوات الأخرى التي يعيشها الإنسان، فإن الدنيا وسيلة من الوسائل، وهذه الوسيلة لا تكتسب الحكم من ذاتيتها، وإنما من الأعمال التي تخالطها، وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون لها حكماً مستقلاً.

ثانياً: أن هذه الحياة الدنيا لها مقام محدد، مؤطرة في إطاره، فهي محل للكسب الذي ينتج مستقبلاً النتيجة الحتمية التي سيعيشها الإنسان، وهذا يعني أن مقامها مع مقام الآخرة لا يمكن أن يكون مقام تقابل وتناظر، إنما الدنيا مقام كسب وعمل، والآخرة مقام خلود ناتج عن كسب المرء في دنياه.

ثالثاً: أن علاقة المسلم بهذه الدنيا لابد أن تقرأ في ضوء طبائع الإنسان التي خلقه الله عليها، وعلاقة الإنسان بطبائعه لابد أن تكون علاقة إرشاد وتسديد، ومن ذلك علاقة التنافس الدنيوي، فإن المسابقة الدنيوية أمر جُبل عليه الإنسان في فطرته، إلا أن الشريعة رشّدت هذه العلاقة وجعلت التنافس المذموم ما زاد على التسابق الطبيعي، والذي يتحول فيه الإنسان إلى حاسد.

رابعاً: إن إطار علاقة المسلم بهذه الدنيا محكوم بمفهومين: مفهوم التكلف: وقد أمرنا بنبذه ومفارقته. ومفهوم الفتنة: ويمكن تقسيمها إلى قسمين: الفتنة الطبيعية

(108) ينظر: صحيح البخاري برقم (6334) وغيره من المواضيع، وصحيح مسلم برقم (660).

(109) ينظر: صحيح مسلم برقم (2312).

التي لا تنفك عنها النفس البشرية، وهذه الفتنة لا يُحذّر منها، إنما يُطلب من المسلم ترشيد إرادته اتجاهها، والثاني: الفتنة العارضة، وهي التي أُمر المسلم باجتنابها والبعد عنها.

خامساً: يمكن أن يكون سُلّم قراءة علاقة المسلم بالدنيا من خلال النصوص النبوية عبر خمسة مستويات:

المستوى الأولى: قراءة النسق الدنيوي في الوجود، وهو نسق له وظيفة محددة، وهذه الوظيفية وسائلية (وسيلة) لا تكتسب حكماً ذاتياً.

المستوى الثاني: قراءة المقام الدنيوي بالنسبة للمقام الأخروي، وهو مقام كسب يوصل إلى النتيجة، وليس مقام تقابل وتعارض.

المستوى الثالث: قراءة العمل الدنيوي وفق الطبيعة البشرية، وللطبيعة البشرية ثلاث درجات: درجة ترغيب، ودرجة نبذ، ودرجة تهذيب وترشيد.

المستوى الرابع: قراءة العمل الدنيوي المخصوص وفق الإطار المفاهيمي للعلاقة: مفهوم الفتنة، ومفهوم التكلف.

المستوى الخامس: تنزيل العمل المخصوص، وبيان معانيه، ومراد الشارع منه؛ كنتيجة لقراءة العمل وفق المستويات الأربعة السابقة.

فهذه المستويات الخمس نجدها حاضرة في أقوال السلف عند شرحهم العلمي لمضامين الدنيا، وقد تغيب عن بعضهم عند استعمال الخطاب الوعظي؛ وذلك لاختلاف المقامات فيجب التنبه.

سادساً: أن المال (وهو من الأعمال المخصوصة التي قُرأت في البحث وفق المستويات الخمسة السابقة) هو أحد أهم مقومات الحياة، وهو عصب الحياة الدنيوية، فإن الإنسان في مسيره لا يمكن أن ينفك عن هذا المال تملكاً وإنفاقاً، وأن الشريعة وجّهت الإنسان اتجاه هذا المال، فالمذموم أن يُقصّر الإنسان في العطاء فوق الواجب، أو الوصول إلى حد الترف، فلا شكراً أعطى، ولا مسؤولية تحمل، وخيرية المال تكمن في الإنفاق والعطاء.

ولعل دراسة واقع الصحابة في النظر إلى الدنيا، والتوسع في تناول الأحاديث التي جاءت صريحة في علاقة المسلم بالدنيا خارج الصحيحين جديرة بالبحث والدرس الحديثي.

وصلى الله وسلم على نبينا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

***

قائمة المصادر والمراجع

التاريخ الكبير. البخاري، محمد إسماعيل. إشراف: محمد خان. د.ط. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، د.ت.

التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر. د.ط. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال. المزي، يوسف عبدالرحمن. تحقيق: بشار عواد. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ.

التوضيح لشرح الجامع الصحيح. ابن الملقن، عمر علي. تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث. ط1، دمشق: دار النوادر، 1429هـ.

جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري، محمد جرير. تحقيق: أحمد شاكر. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ.

جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. ابن رجب، عبدالرحمن أحمد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس. ط7، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422هـ.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه - صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: محمد زهير. ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد أحمد. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ.

الجزء الثالث من فوائد أبي علي الصواف. ابن الصواف، محمد أحمد. مخطوط نشر في برنامج جوامع الكلم.

جمهرة اللغة. الأزدي، محمد الحسن. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. ط1، بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.

الجواهر الحسان في تفسير القرآن. الثعالبي، عبدالرحمن محمد. تحقيق: محمد معوض، وعادل عبدالموجود. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.

الزهد. الشيباني، أحمد عمرو. تحقيق: عبدالعلي عبدالحميد حامد. ط2، القاهرة: دار الريان للتراث، 1408هـ.

سير أعلام النبلاء. الذهبي، محمد بن أحمد. تحقيق: مجموعة بإشراف شعيب الأرناؤوط. ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. الفارابي، إسماعيل حماد. تحقيق: أحمد عطار. ط4، بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ.

الطبقات الكبرى. ابن سعد، محمد سعد. تحقيق: محمد عطا. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ.

العين. الفراهيدي، الخليل أحمد. تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي. د.ط. د.م: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

غريب الحديث. الجوزي، عبدالرحمن علي. تحقيق: الدكتور عبدالمعطي أمين القلعجي. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ.

غريب الحديث. الخطابي، حمد بن محمد. تحقيق: عبدالكريم الغرباوي. د.ط. دمشق: دار الفكر، 1402هـ.

غريب الحديث. الهروي، القاسم سلام. د.ط. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1404هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد علي. عملا عليه: محمد فؤاد، ومحب الدين الخطيب. د.ط. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن رجب، عبدالرحمن أحمد. تحقيق: محمود شعبان وآخرون. د.ط. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1417هـ.

فوائد أبي بكر الزبيري. العكبري، محمد بشر. مخطوط نشر في برنامج جوامع الكلم.

فيض الباري على صحيح البخاري. الكشميري، محمد أنور. تحقيق: محمد الميرتهي. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ.

القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. أبو حبيب، سعدي. ط2، دمشق: دار الفكر، 1408هـ.

الكاشف عن حقائق السنن - شرح الطيبي على مشكاة المصابيح -. الطيبي، الحسين عبدالله. تحقيق: عبدالحميد هنداوي. د.ط. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1417هـ.

الكامل في ضعفاء الرجال. الجرجاني، عبدالله بن عدي. تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوض. ط1، بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. الزمخشري، محمود عمرو. ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

كشف المشكل من حديث الصحيحين. الجوزي، عبدالرحمن علي. تحقيق: علي البواب. د.ط. الرياض: دار الوطن، د.ت.

المحكم والمحيط الأعظم. ابن سيده، علي إسماعيل. تحقيق: عبدالحميد هنداوي. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ.

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. القاري، علي سلطان. ط1، بيروت: دار الفكر، 1422هـ.

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ - صحيح مسلم -. النيسابوري، مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. د.ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

مطالع الأنوار على صحاح الآثار. ابن قرقول، إبراهيم يوسف. تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي. د.ط. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1433هـ.

معجم مقاييس اللغة. الرازي، أحمد فارس. تحقيق: عبدالسلام هارون. د.ط. بيروت: دار الفكر، 1399هـ.

المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. القرطبي، أحمد عمر. تحقيق: محيي الدين ديب وآخرون. د.ط. بيروت: دار ابن كثير، 1417هـ.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. النووي، يحي شرف. ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، المبارك محمد. تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي. د.ط. بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ.

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 36، العدد (1)، ص ص 103 - 127، الرياض (2024م/ 1445هـ)

مفردات الظاهرية الأصولية في أدلة الأحكام

عارف محمد الجناحي[1]

جامعة الشارقة

(قدم للنشر في 07/ 05/ 1446هـ؛ وقبل للنشر في 23/ 05/ 1446هـ)

المستخلص: يتناول البحث المسائل الأصولية التي انفرد بها الظاهرية في أدلة الأحكام ومصادر التشريع عن الأئمة الأربعة الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وذلك في المعتمد من مذاهبهم. ويهدف البحث إلى إبراز مفردات الظاهرية الأصولية في أدلة الأحكام، مع بيان أهم الأدلة التي استدل بها الفريقان (الأئمة الأربعة والظاهرية)؛ لإدراك سبب الانفراد. والمنهج المتبع في البحث هو المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك باستقراء المسائل الأصولية التي انفرد بها الظاهرية عن المذاهب الأربعة، مع التركيز على أهم الأدلة باختصارٍ غير مخل. وقد تَبَيَّن أنّ للظاهرية ثلاث عشرة مسألة أصولية متعلقة بأدلة الأحكام انفردوا بها عن الأئمة الأربعة، وأنّ جُلّ هذه المفردات قولُ الظاهرية فيها مرجوحٌ، وأنَّ من أهم الأصول التي بسببها خالف الظاهريةُ الأئمةَ الأربعةَ: عدم العمل بغلبة الظن في أدلة الأحكام، فالدليل إن لم يكن قطعياً، فإنه لا يكون حجةً عندهم.

الكلمات المفتاحية: المفردات، المفردات الأصولية، مفردات الظاهرية، أصول الظاهرية، مفردات ابن حزم.

The Distinctive Foundational Principles of the Zahiri School in the Sources of Islamic Jurisprudence

Arif Mohammed Al-Janahi(1)

University of Sharjah

(Received 09/11/2024; accepted for publication 24/12/2024.)

Abstract: This research examines the Zahiri jurisprudential principles concerning legal evidences and sources of legislation, in contrast to the four major schools of thought (Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hanbali), based on their established doctrines. The research aims to highlight the distinct principles of the Zahiri school in legal evidences, while clarifying the main proofs cited by both groups (the four Imams and the Zahiris) to grasp the reasons for the Zahiri school's unique stance. The methodology employed is both inductive and analytical, focusing on the jurisprudential principles that distinguish the Zahiri school from the four schools, while presenting the key evidences in a concise yet comprehensive manner. It has been identified that the Zahiri school has thirteen jurisprudential issues related to the legal evidences that they uniquely uphold, most of which are considered less likely to be correct. A primary reason for the Zahiri school's divergence from the four Imams is their rejection of relying on probable evidence, maintaining that non-definitive evidence cannot be considered authoritative.

Keywords: Unique principles, jurisprudential principles, Zahiri principles, Zahiri fundamentals, Ibn Hazm's principles.

---

(1) أستاذ أصول الفقه المشارك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.

البريد الإلكتروني: aljanahi@sharjah.ac.ae

(1) Associate Professor, College of Sharia and Islamic Studies, University of Sharjah.

Email: aljanahi@sharjah.ac.ae

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاةُ والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وسيِّد الأولين والآخرين، نبيِّنا وسَيِّدِنا محمدٍ، وعلى آله وصحبه والتابعين.

أما بعد:

فإنَّ الظاهرية اشتهروا بمخالفتهم للأئمة الأربعة في مسائل فقهية كثيرة، وأكثرُ هذه المسائل مبنيةٌ على قواعد أصولية انفردوا بها عن العلماء الآخرين. وقد لوحظ أنَّ هناك مَن ينصر مذهب الظاهرية، ويعظِّم أصولَهم، ويرمي غيرَهم بالتقليدِ المذموم، والتناقضِ، واتباعِ الهوى، ومخالفةِ القرآن، والسنةِ، والإجماعِ. والواقع أنّ هذا بسبب تأثره بما يدعيه بعضُ الظاهرية عند عرض المسائل. ولو أنهم تركوا ما رموا به غيرَهم من التقليد، وتجردوا عند النظر في أدلة الفريقين، واطلعوا على أدلة الجمهور من كتبهم، ولم يتأثروا بما يتهم به بعضُ الظاهرية غيرَهم من مخالفة الجمهور للأمور القطعية، والحكم بمجرد الشك: لأدركوا قوةَ أدلة الجمهور، وعلموا -على الأقل- أنهم بين الأجر والأجرين، وأنَّ قولهم -الذي يراه مرجوحاً- يحتمل الصواب، أو أنهم معذورون فيما أخطؤوا فيه.

ولأن المسائل الأصولية التي انفرد بها الظاهرية كثيرة، وصفحات الأبحاث العلميّة المحكّمة معدودة؛ فإني رأيتُ أن أقتصر على مفرداتهم في أدلة الأحكام ومصادر التشريع؛ لأهميتها القصوى؛ ولمعرفة أن خلافهم للأئمة الأربعة لا يقتصر على القياس فقط.

المشكلة البحثية:

إنّ السؤال الرئيس الذي يجيب عنه البحث هو:

ما المسائل الأصولية التي انفرد بها الظاهرية (أو ابن حزم) في أدلة الأحكام ومصادر التشريع عن المذاهب الأربعة المتبعة؟

الأهداف:

1- معرفة مفردات الظاهرية الأصولية في أدلة الأحكام.

2- بيان أهم الأدلة التي استدل بها الفريقان (الأئمة الأربعة والظاهرية) في المسائل التي انفرد بها الظاهرية؛ لإدراك سبب الانفراد.

الحدود:

المسائل الأصولية المتعلقة بأدلة الأحكام ومصادر التشريع التي اختلف فيها الظاهرية (أو ابن حزم) مع المذاهب الأربعة في المعتمد من مذاهبهم؛ فإن كان هناك قولٌ مقابلٌ للقول المعتمد في أحد المذاهب، وهو موافق لمذهب الظاهرية، فإن هذا لا يخرج عن البحث؛ لأن القول الموافق ليس هو المعتمد في المذهب. ولم أذكر في البحث الأقوالَ الأخرى المخالفة للقول المعتمد في المذهب؛ لأن هذا يطيل البحث، ويخرج عن مقصوده الأساس، وهو جمع مفردات الظاهرية في أدلة الأحكام. كما أني لم أذكر المسائل الأصولية المتعلقة بالحكم الشرعي، أو دلالات الألفاظ، أو الاجتهاد والتقليد، والتعارض والترجيح.

المنهج والإجراءات:

إن المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك باستقراء المسائل الأصولية التي انفرد بها الظاهرية عن المذاهب الأربعة الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة في أدلة الأحكام، ثم بيان أهم الأدلة التي استدل بها الفريقان باختصارٍ غير مخل، بحيث يُدرك السبب الرئيس للاختلاف في المسألة.

وإذا قلتُ: «وهو مذهب الحنفية، أو المالكية، أو الشافعية، أو الحنابلة»، فالمقصود أنه المعتمد عندهم أو أنه قول أكثرهم، ولا يعني هذا أنه لا يوجد قول آخر عندهم، فقد يكون مِن أصحابهم مَن خالف في المسألة.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات علمية عن الظاهرية (أو ابن حزم) متعلقة بأصولهم[1]، كما أنَّ هناك مَن كتب في المفردات الأصولية في بعض المذاهب[2] غير المذهب الظاهري، إلا أني لم أجد مَن أفرد بالبحث المسائل الأصولية التي انفرد بها الظاهرية.

الخطة البحثية:

يشتمل هذا البحث على مقدمة، ثم مبحثين، ثم خاتمة، وذلك على النحو الآتي:

- **المقدمة.**
- **المبحث الأول:** مفردات الظاهرية الأصولية في السنة النبوية.
- **المبحث الثاني:** مفردات الظاهرية الأصولية في الإجماع والقياس وقول الصحابي.
- **الخاتمة:** وتشتمل على أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، والتوصيات.

***

المبحث الأول:

مفردات الظاهرية الأصولية في السنة النبوية

وفيه ثمانية مطالب: **الأول:** وجوب العلم بخبر الواحد العدل، **والثاني:** رواية المدلس، **والثالث:** حجية

(1) ومن الرسائل العلمية في ذلك:

[1] «منهج ابن حزم الظاهري في الاحتجاج بالسنة»، د. إسماعيل رفعت فوزي، ط1، دار الوفاء، المنصورة، 1430هـ-2009م.

[2] «الإمام ابن حزم الأندلسي وأثر النزعة الظاهرية في اجتهاده»، د.إسماعيل يحيى رضوان، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1428هـ-2007م.

[3] «مصادر الأحكام عند ابن حزم»، د. محمد محمد تامر حجازي، ط1، دار التوحيد للنشر، الرياض، 1437هـ-2016م.

(2) ومن ذلك:

[1] رسالة ماجستير بعنوان: «المفردات الأصولية وأثرها في الفروع الفقهية (المذهب الحنبلي أنموذجاً)»، د. عدنان الفهمي.= =نوقشت بكلية الشريعة بجامعة أم القرى عام 1429هـ. وهي مطبوعة في دار طيبة الخضراء، ط1، 1442هـ-2021م، وقد جمع فيها مفردات الحنابلة الأصولية في باب دلالات الألفاظ.

[2] رسالة ماجستير بعنوان: «المفردات الأصولية للمذهب الحنفي وأثرها في التطبيقات الفقهية»، لسيدي المختار ديالو، كلية العلوم الإسلامية بجامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 1432هـ-2011م.

[3] بحث محكم بعنوان: «مفردات الشافعية في أصول الفقه»، د. عارف الجناحي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، المجلد: 14، العدد:4، كانون الأول 2023م، ص2121-2159.

قول الصحابي: «من السنة كذا»، **والرابع**: حجية قول الصحابي: «أُمرنا بكذا أو نُهينا عن كذا»، **والخامس**: حجية قول الصحابي: «كنا نفعل كذا على عهد رسول الله ﷺ»، **والسادس**: حجية الحديث المرسل، **والسابع**: جهالة الصحابي راوي الحديث، **والثامن**: نسخ القرآن والسنة المتواترة بأحاديث الآحاد.

- **المطلب الأول: وجوب العلم بخبر الواحد العدل:**

اتفق الأئمة الأربعة والظاهرية على وجوب العمل بأخبار الآحاد الصحيحة والحسنة، ولم يخالف في ذلك أحدٌ ممن يُعتد بخلافه[3]؛ لكنهم اختلفوا: هل يوجب العلم أيضاً؟ وذلك على قولين:

القول الأول: أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم، وهو مذهب **الأئمة الأربعة**[4]؛ لاحتمال الخطأ والسهو؛ فإنَّ الرواة غير معصومين، ولا يقين مع الاحتمال؛ إلا أنه يجب العمل بنقلهم؛ لأنه يغلب على الظن ثبوته. وللأدلة الكثيرة الدالة على وجوب العمل بخبر الواحد.

وقال كثيرٌ منهم: إنه يفيد العلم إذا احتفت به القرائن؛ كأن يكون مستفيضاً[5] برواية العدول[6]، أو يجمع العلماء على ثبوته[7]، أو ينقله آحاد الأئمة المتفق على عدالتهم في جميع الطبقات، وتلقته الأمة بالقبول[8].

القول الثاني: أنّ خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم، وهو مذهب **الظاهرية**[9]؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم:3-4]، فالسنة وحيٌ من عند الله ﷻ، وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:9]، والذكر يشمل القرآن والسنة، فالوحي كله محفوظ بيقين، ولا يمكن أن يضيع شيءٌ مما قاله رسول الله ﷺ؛ إذ هو محفوظٌ بحفظ الله تعالى، فدل على أنّ خبر الواحد المحفوظ يوجب العلم واليقين[10].

والذي يظهر -والله أعلم- أنّ هذا يختلف باختلاف الخبر، فإن كان من الأخبار الصحيحة أو الحسنة التي

(3) كشف الأسرار، علاء الدين البخاري، 2/ 678. تقريب الوصول، ابن جزي، ص290. البحر المحيط، الزركشي، 3/ 320. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 361. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 1/ 131.

(4) الفصول في الأصول، الجصاص، 1/ 174. فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 152. شرح تنقيح الفصول، القرافي، 2/ 211. الرسالة، الإمام الشافعي، ص461. اللمع، الشيرازي، ص154. روضة الناظر، ابن قدامة، 1/ 362. الذخر الحرير بشرح مختصر التحرير، البعلي، ص354.

(5) قيل: هو ما رواه أربعة عدول في جميع الطبقات. وقيل: هو ما اشتهر من الآحاد وصار كالمتواتر. انظر: أصول الكرخي، ص274. الذخر الحرير، البعلي، ص354.

(6) الفصول في الأصول، الجصاص، 1/ 174. الذخر الحرير، البعلي، ص354.

(7) الرسالة، الإمام الشافعي، ص460.

(8) الفصول في الأصول، الجصاص، 1/ 174. اللمع، الشيرازي، ص154. الذخر الحرير، البعلي، ص354. القطع والظن عند الأصوليين، الشثري، 1/ 185.

(9) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 1/ 131.

(10) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 1/ 133.

تحتمل الثبوت والعدم، فإنَّ هذا لا يفيد العلم، خاصةً إذا اختلف المحدثون في ثبوتها. وإن كان من الأخبار المستفيضة المشهورة التي يرويها الأئمة الحفاظ في جميع الطبقات، وتلقته الأمة بالقبول، فإنه يفيد العلم، وبَين الأول والأخير تفاوت يختلف باختلاف كل حديث، وما احتفت به من القرائن؛ ككونه في الصحيحين ومما اتفق العلماء على ثبوته، ونحو ذلك.

وقد نُقل الإجماع على أنَّ المقصود بـ﴿ٱلذِّكۡرَ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:9]: القرآن الكريم(11)، ومع هذا، فإنّ العلماء – ومنهم ابن حزم– لم يعدوا القراءة المنقولة آحاداً من القرآن الكريم، وإن نقلها العدول؛ لمخالفتها القراءات المتواترة؛ ولعدم الجزم بكونها قرآناً، فلا يكفر منكره، ولم يؤثر هذا في أنّ القرآن محفوظٌ. كما أنَّ خبر الواحد لو كان ثابتاً في نفس الأمر، فإنه محفوظٌ بإيجاب العمل به. ثم إنَّ الأحاديث المنقولة عن النبي ﷺ، منها ما يحتمل الصحة والضعف، فيختلف المحدثون في ثبوتها. ومثل هذه الأحاديث لا يمكن أن يقال بأنها توجب العلم مع احتمال عدم الثبوت؛ لأنّ ما أفاد العلم لا يحتمل النقيض، إلا أنها توجب العمل عند من صححه. كما أنَّ كثيراً ما يُغَيّر المحدّثُ حُكْمَهُ على حديثٍ ما، فتجده يصححه تارةً، ثم يتبيّن له علة، فيضعفه، ولو كان مفيداً للعلم لما جاز تضعيفه بعد تصحيحه. والله تعالى أعلم.

(11) زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، 2/ 525.

- **المطلب الثاني: رواية المدلس:**

تدليس الإسناد: هو أن يروي حديثاً لم يسمعه من راويه مباشرة، موهِماً أنه سمعه منه؛ كأن يقول الراوي: «عن مالك عن نافع عن ابن عمر»، والواقع أنه لم يسمع الحديث من الإمام مالك؛ وإنما سمعه من غيره عن الإمام مالك، فلا يذكر مَن سمع منه الحديث، إلا إذا استفصل منه، كأن يقال له: هل سمعته من مالك، فيقول: لا؛ إنما سمعته من فلان عن مالك.

وقد اختلف الأصوليون في قبول رواية من عُرِف بالتدليس، وذلك على قولين:

القول الأول: أنّ التدليس ليس جرحاً يوجب ردّ جميع روايات المدلس، فتقبل رواية مَن اشتهر بالتدليس إن كان عدلاً إذا صَرَّح بالتحديث، وهو **مذهب الأئمة الأربعة**(12)؛ لأن التدليس ليس كذباً حتى تُرَدّ روايته بسببه؛ ويحتاط لرواياته، فلا يؤخذ بها إن لم يُصرح بالتحديث؛ لاحتمال تدليسه وإسقاط راوٍ ضعيفٍ. أما إذا صَرَّح بالتحديث فإنه قد بَيَّنَ عمَّن أخذ.

القول الثاني: أنّ المدلس الذي يتعمد إسقاط الضعيف لا تقبل روايته ولو صَرَّح بالتحديث، فالتدليس المتعمد جرحٌ في الراوي، **وبه قال ابن حزم**؛ لأنه فاسقٌ

(12) الفصول في الأصول، الجصاص، 3/ 189. كشف الأسرار، علاء الدين البخاري، 3/ 109. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، 1/ 408. الرسالة، الإمام الشافعي، ص379–380. القواطع، السمعاني، 2/ 534. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 450.

غاشٌّ للمسلمين باستجازته ذلك؛ إذ يترتب عليه تصحيحُ حديثٍ ضعيفٍ، وإثباتُ ما لم يثبت عنه ﷺ، وتغييرُ بعض الأحكام الشرعية[13]. فإنْ حَدَّثَ الراوي الحديث على سبيل المذاكرة، أو الفتيا، أو المناظرة، فأسقط بعض رواته، فهذا لا يضر سائر رواياته شيئاً، ولا تسقط عدالته، لكن يُترك من حديثه ما تَيَقَّنَّا أنَّه أسقط بعض مَن في إسناده، ويؤخذ من حديثه ما عدا ذلك[14]. وسواءٌ صَرَّح بسماعه بأن قال: حدثنا وأخبرنا، أو لم يصرّح بأن قال: عن فلان[15].

والذي يظهر -والله أعلم- قبول رواية المدلس العدل إن صَرّح بالتحديث، فالتدليس وإنْ كان مكروهاً كراهة شديدة، إلا أنه ليس كذباً، وقد قام به بعضُ أئمة الحديث، ولم تسقط عدالتُهم عند النقاد، فلا تترك جميع روايات المدلس، وقد احتطنا للرواية بتصريحه، فلا يُقبل منه الحديث الذي لم يصرح بسماعه[16].

- **المطلب الثالث: حجية قول الصحابي: «من السنة كذا»**[17]:

اختلف الأصوليون في حجية قول الصحابي: «من السنة كذا»، أو «مَضَت السُّنَّةُ بكذا»، ونحوه، وذلك على قولين:

القول الأول: أنه حجةٌ، وهو مذهب **الأئمة الأربعة**[18]، وعند الجمهور: يحمل على أنه سنة النبي ﷺ؛ لأن إطلاق الصحابي للفظ السنة في معرض الاحتجاج يدل على أنه سنة النبي ﷺ.

وعند الحنفية: قول الصحابي: «من السُّنّة كذا»: تعمُّ سنة الخلفاء الراشدين، وهي حجةٌ عندهم أيضاً. أي سواءٌ قيل بأنها سنة النبي ﷺ، أو سنة الخلفاء الراشدين، فهي حجةٌ؛ لأن السنة هنا بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين، سواء كانت طريقة النبي ﷺ أو طريقة الخلفاء الراشدين[19].

القول الثاني: أنه ليس حجةً، **وهو مذهب**

(13) الإحكام، ابن حزم، 1/ 150.

(14) قال ابن حزم: «كالحسن البصري، وأبي إسحاق السبيعي، وقتادة بن دعامة، وعمرو بن دينار، وسليمان الأعمش، وأبي الزبير، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة». الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 150.

(15) ابن حزم، الإحكام، 1/ 150.
ويلاحظ أنّ ابن حزم جعل أبا الزبير ممن يحتج بحديثه ولو لم يصرح بالتحديث في الإحكام، إلا أنه في المحلى ذكر أنه لا يقبل حديث أبي الزبير عن جابر ﷺ إن لم يصرح بالتحديث، فقال (7/ 364): «لأن أبا الزبير مدلس ما لم يقل في الخبر أنه سمعه من جابر، هو أقر بذلك على نفسه، روينا ذلك عنه من طريق الليث بن سعد».

(16) علماً بأنه مما ترتب على ذلك أنَّ ابن حزمٍ صحح أحاديث بعض مَن وُصِف بالتدليس ممن لا يقبل الجمهور حديثهم إن لم يصرحوا بالسماع.

(17) فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 206 وما بعدها. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ابن الحاجب، 1/ 414 وما بعدها. الفوائد السنية، البرماوي، 2/ 676 وما بعدها. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 481 وما بعدها.

(18) فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 206 وما بعدها. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ابن الحاجب، 1/ 414 وما بعدها. القواطع في أصول الفقه، السمعاني، 2/ 480، 599. الفوائد السنية، البرماوي، 2/ 676 وما بعدها. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 481 وما بعدها.

(19) فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 207.

الظاهرية[20]؛ لأنه لا يُقطع على أنه أراد سنة النبي ﷺ[21]. وقد قال رسول الله ﷺ: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين)[22]، فأضاف لفظ السنة إلى الخلفاء الراشدين أيضاً. ولأن الصحابة ﷺ ربما سَنُّوا أحكاماً بالاجتهاد[23]؛ كقول علي بن أبي طالب ﷺ: «جَلَدَ النبي ﷺ أَرْبَعِينَ، وَجَلَدَ أبو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ، وَعُمَرُ ثَمَانِينَ، وَكُلٌّ سُنَّةٌ»[24].

والذي يظهر -والله أعلم- أنه حجةٌ؛ لأنَّ الظاهر أنّ المقصود من قول الصحابي: «من السنة كذا» عند الإطلاق هو سنة النبي ﷺ؛ لأنها الأصل، وإرادةُ غير سنة النبي ﷺ خلاف الأصل والظاهر، فيجب حمله على ظاهره إلا بدليلٍ يدل على خلافه، قال السمعاني: «إن مطلق السنة ما سنه رسول الله ﷺ، وإضافتها إلى غيره مجاز؛ لاقتدائه فيها بسنة النبي ﷺ، فوجب أن يُحمل الإطلاق على حقيقته دون مجازه»[25]، ولذا فإنه لو «قيل: الكتاب والسنة؛ فإنما يُفهم من السنة سنة النبي ﷺ»[26].

وقول عليٍّ ﷺ: «جَلَدَ النبي ﷺ أَرْبَعِينَ، وَجَلَدَ أبو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ، وَعُمَرُ ثَمَانِينَ، وَكُلٌّ سُنَّةٌ»: قد بَيّن المقصود بالسنة هنا، فليس فيه لبس، والأصل حمل اللفظ على ظاهره إلا بدليل، وقد دل الدليل في سياق هذا النص أنّ المقصود به سنة النبي ﷺ، وسنة أبي بكر وعمر ﷺ، وهذا خارجٌ عن موضع النزاع.

- **المطلب الرابع: حجية قول الصحابي: «أُمِرنا بكذا»، أو «نهينا عن كذا»، ونحو ذلك:**

اختلف الأصوليون في هذه المسألة، وذلك على قولين:

القول الأول: أنه حجةٌ، وهو مذهب **الأئمة الأربعة**[27]، لأنَّ قول الصحابي ذلك في معرض الاحتجاج يدل على أنّ الذي أمرهم أو نهاهم هو النبي ﷺ؛ لأنه هو الذي يُحتج بأمره أو نهيه.

القول الثاني: أنه ليس حجةً، **وهو مذهب الظاهرية**[28]؛ لاحتمال أن يكون الآمر والناهي غير النبي ﷺ، كأحد الخلفاء والأمراء، ولا يُنسب إلى أحدٍ قولٌ لم

(20) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 2/ 230. القواطع، السمعاني، 1/ 230.

(21) الإحكام، ابن حزم، 2/ 230-232.

(22) أخرجه **أبو داود**، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، رقم: (4607)، ص972. **والترمذي**، كتاب العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم (2676)، ص944، **وقال**: «هذا حديث حسن صحيح». **وابن ماجه**، المقدمة: أبواب السنة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم (42)، ص67.

(23) انظر: القواطع، السمعاني، 2/ 479.

(24) أخرجه مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر، رقم: (1707)، ص728.

(25) القواطع، السمعاني، 2/ 479. وانظر: الوصول إلى الأصول، ابن برهان، 2/ 197.

(26) القواطع، السمعاني، 2/ 600.

(27) فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 206 وما بعدها. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ابن الحاجب، 1/ 414 وما بعدها. القواطع، السمعاني، 2/ 480، 599. الفوائد السنية، البرماوي، 2/ 676 وما بعدها. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 481 وما بعدها.

(28) الإحكام، ابن حزم، 2/ 230. القواطع، السمعاني، 1/ 230.

يُروَ أنه قاله[29].

والذي يظهر -والله أعلم- أنه حجةٌ؛ لأنَّه وإنْ لم يُقطع بأنّ الآمر والناهي هو الرسول ﷺ، إلا أنّ هذا هو الظاهر من اللفظ، ويجب العمل بالظاهر حتى يأتي دليلٌ على خلافه، والصحابة ﷺ «لقربهم من عصر الرسول ﷺ كانوا يستعملون هذه اللفظة في أوامره ونواهيه، فوجب أن يُحمل على عرف الاستعمال»[30]؛كقول أَنَس ﷺ: «أُمِرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ، وَأَنْ يُوتِرَ الْإِقَامَةَ إِلَّا الْإِقَامَةَ»[31]، فيُحمل على أنَّ الآمر هو النبي ﷺ،[32] إلا إذا دلّ دليلٌ على أنّ الآمر والناهي غيره ﷺ؛ كما أنَّ اللفظ من القرآن والسنة يحمل على ظاهره، إلا إذا دلّ دليلٌ على خلافه.

- **المطلب الخامس: حجية قول الصحابي: «كنا نفعل كذا على عهد رسول الله ﷺ»:**

اختلف الأصوليون في هذه المسألة، وذلك على قولين:

القول الأول: أنه حجة، وهو **مذهب الأئمة الأربعة**[33]؛ وذلك لما يأتي:

1- إن الظاهر اطلاع النبي ﷺ على ذلك الفعل، وإقراره عليه؛ لتوفر دواعي الصحابة ﷺ على سؤال النبي ﷺ عن الأحكام[34].

2- «ولأن الصحابة إنما تضيف مثل هذا القول إلى زمان النبي ﷺ لفائدة، وهي أن تُبيّن أن النبي ﷺ علم ذلك ولم ينكره، ولا فائدة لهذه الإضافة سوى هذا»[35].

3- أنه إن لم يكن مشروعاً لأَخبر الوحي بذلك، ولأنكره النبي ﷺ، فهذا إقرار من الله ﷻ على صحة الاجتهاد، ويؤيده قول جابر بن عبد الله ﷺ: «كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ، ولَوْ كَانَ شَيْئاً يُنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ»[36]، فدلَّ على أنه لو لم يكن جائزاً لأُنكر عليهم ذلك[37]، «فكأنه يقول: فعلناه في زمن التشريع ولو كان حراماً لم نقر عليه»[38].

القول الثاني: أنه ليس حجةً، **وهو قول ابن حزم،** فلا يُعدُّ مرفوعاً؛ وذلك لما يأتي:

---

(29) الإحكام، ابن حزم، 2/ 230-232.

(30) القواطع، السمعاني، 2/ 480.

(31) أخرجه **البخاري**، كتاب الأذان، باب الأذان مثنى مثنى، رقم: (605)، 1/ 313.

(32) القواطع، السمعاني، 2/ 480.

(33) فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 207. رفع النقاب، الشوشاوي، 5/ 193. شرح مراقي السعود، الشنقيطي، 1/ 382. البحر المحيط، الزركشي، 3/ 435. الفوائد السنية، البرماوي، 2/ 694. شرح= =الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 484.

(34) فتح الباري، ابن حجر، 11/ 648.

(35) القواطع، السمعاني، 2/ 601.

(36) أخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب حكم العزل، رقم: (1440)، ص592. واختُلِف في قوله: «ولَوْ كَانَ شَيْئاً يُنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ»: هل هو من قول جابرٍ أو سفيان بن عيينة، أحد رواة الحديث.

(37) انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، ص820. المسودة، آل تيمية، 1/ 586. إعلام الموقعين، ابن القيم، 4/ 258. التحبير شرح التحرير، المرداوي، 5/ 2021.

(38) فتح الباري، ابن حجر، 11/ 648.

1- لاحتمال عدم اطلاعه ﷺ على ذلك الفعل، فلا يكون مُقِرّاً عليه[39].

وأجيب: بأنّ هذا محتمل، إلا أن «الظاهر من أمر الصحابة أنهم ما كانوا يقدمون على شيءٍ من أمور الدين والنبي ﷺ بين أظهرهم إلا عن أمره وإذنه، فصار قولهم: (كنا نفعل كذا في زمان النبي ﷺ) بمنزلة المسند لهذا الظاهر، والظاهر حجةٌ»[40].

2- قول رفاعة بن رافع لعمر رضي الله عنه في الذي يجامع ولا ينزل: «كنا نفعله في عهد رسول الله ﷺ «، فقال عمر رضي الله عنه: «فسألتم عنه رسول الله ﷺ؟» قال: «كنا نفعله على عهده فلم نغتسل»[41]. فقول عمر رضي الله عنه: «فسألتم عنه رسول الله ﷺ؟» يدل على عدم الاحتجاج باجتهادات الصحابة إلا بما علمه النبي ﷺ[42].

وأجيب: بأن قول رفاعة رضي الله عنه يدل على الاحتجاج باجتهادات الصحابة ولو لم يبلغ النبي ﷺ. والظاهر أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أراد أن يتأكد من ذلك؛ لتعارض الأدلة؛ لوجود ما يدل على خلافه، كما تَبَيَّنَ لهم بعد ذلك.

(39) المحلى، ابن حزم، 1/ 186.

(40) القواطع، السمعاني، 2/ 601.

(41) أخرجه الإمام أحمد، المسند، رقم: (21096)، ج35، ص22. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (1/ 266): «رواه أحمد والطبراني في الكبير، ورجال أحمد ثقات، إلا أن ابن إسحاق مدلس وهو ثقة». **وصححه** محققو المسند وقالوا: «محمد بن إسحاق -وإن كان مدلساً وقد عنعنه- قد توبع».

(42) القواطع، السمعاني، 2/ 601.

والذي يظهر -والله أعلم- هو القول بأنه حجةٌ؛ لقوة ما استدل به الجمهور؛ ولأن هذا القول من الصحابي يُشعِر بالاحتجاج به؛ لإقرار الوحي بذلك. فالصحابة رضي الله عنهم كانوا يحتجون بمثل هذا النقل، مما يدل على أنهم يرون حجيته، ووجوب العمل به.

علماً بأنّ قول الصحابي: «كنا نفعل كذا» دون أن يقول: «في عهده ﷺ»، حجةٌ أيضاً عند **الأئمة الأربعة**؛ لأنه ظاهرٌ في نقل إجماع الصحابة رضي الله عنهم[43]، أو أراد الصحابيُّ أن يعلمنا الشرع، وأنهم كانوا يفعلونه في عهد النبي ﷺ، مع علمه بذلك، وإقراره[44].

- **المطلب السادس: حجية الحديث المرسل:**

الحديث المرسل: هو أن يقول مَن لم يلق النبيَّ ﷺ: قال رسول الله ﷺ.

ونُقِل عن أكثر المحدثين أنهم خَصُّوه بالتابعي[45]، فقالوا: أن يقول التابعيُّ: قال رسول الله ﷺ[46].

(43) فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 207. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ابن الحاجب، 1/ 416. الإحكام، الآمدي، 2/ 120. نهاية الوصول، الهندي، 7/ 3006. الفوائد السنية، البرماوي، 2/ 697. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 484، 490.

(44) نهاية الوصول، الهندي، 7/ 3006.

(45) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي، 5/ 2136.

(46) انظر: تدريب الراوي، السيوطي، 1/ 295. وعلق عليه محققه طارق عوض الله بقوله: «بل استعمال المحدثين يدل على العموم أيضاً، وهذا واضحٌ في كتب الرجال والعلل؛ فإنهم كثيراً ما يقولون: «فلان عن فلانٍ، مرسلٌ» ويكون الساقط تابعياً أو دونه. وكتاب المراسيل لابن أبي حاتم أصلٌ في هذا، فقد سماه بالمراسيل،=

ونُقل الاتفاق على عدم الاحتجاج به إذا كان المرسِل غير متحرز، فيرسل عن الثقات وغيرهم[47].

واختلفوا في الاستدلال بمرسَلِ التابعي، وذلك على قولين:

القول الأول: أنه حجةٌ، وهو مذهب **جمهور الأصوليين** من الحنفية، والمالكية، والحنابلة[48]؛ لأن المرسِل ثقةٌ عدلٌ، فيغلب على الظن أنه لم يرسله إلا لثبوته عن النبي ﷺ. **وخاصةً إذا كان تابعياً لا يروي إلا عن ثقةٍ، أو كان أكثر روايته عن الصحابة** رضي الله عنهم، فيغلب على الظن أنّ الذي أسقطه ثقةٌ أو صحابيٌّ، والصحابةُ كلهم عدولٌ. ونُقِل عن ابن جرير الطبري أن التابعين أجمعوا على قبول المراسيل، ولم يأتِ عن أحدٍ إنكارُهُ إلى رأس المائتين[49]. وقال الباجي: «قال محمد بن جرير الطبري: إنكار المرسل بدعةٌ ظهرت بعد المائتين»[50].

القول الثاني: أنه حجةٌ إن كان المُرسِل من كبار التابعين[51] إذا اعتضد بما يتقوى به؛ كحديثٍ مسنَدٍ في معناه ولو كان ضعيفاً، أو حديث مرسلٍ آخر، أو بعمل صحابيٍّ، أو بقول جمهور العلماء، أو بقياسٍ، وهو مذهب **الشافعية**[52]؛ لأن هذا يدل على أنّ له أصلاً يعتمد عليه. وإن لم يتقو بغيره فإنه ليس بحجةٍ؛ لما سيأتي في دليل القول الثالث.

القول الثالث: أنه ليس بحجةٍ، وهو مذهب **الظاهرية**[53]؛ لاحتمال أن يكون الراوي الذي أسقطه من غير الصحابة، فيحتمل أن يكون ضعيفاً. والتابعيُّ إذا روى عن مجهولٍ فإنه لا تقبل روايته، فكيف إذا أرسله ولم يبيّن عمّن أخذ الحديث، وقد يكون الراوي الساقط ثقة عند المرسِل؛ لعدم اطلاعه على ما يجعله ضعيفاً فتُرَدُّ به روايته، وقد اطلع غيرُهُ على ذلك، فيكون ضعيفاً في الواقع.

والذي يظهر -والله أعلم- أنّ الحديث المرسل إذا تقوّى بغيره؛ فإنه يكون حجةً؛ لأنه يغلب على الظن أنّ له أصلاً، وكذا إذا لم يكن هناك دليل أقوى منه، فإن كان هناك حديث مسند صحيح، وحديث آخر مرسل يعارض الحديث المسند؛ فإنه يقدّم العمل بالحديث المسند، ولا يجمع بين الحديثين؛ لأن الأصل في الإرسال الانقطاع والضعف،

=مع أن موضوعه عام فيما لم يتصل على أي وجهٍ».

(47) إحكام الفصول، الباجي، 1/ 355.

(48) فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 223. إحكام الفصول، الباجي، 1/ 355. تقريب الوصول، ابن جزي، ص305-306. التحبير شرح التحرير، المرداوي، 5/ 2140.

(49) الفوائد السنية، البرماوي، 2/ 656.

(50) إحكام الفصول، الباجي، 1/ 355-356.

(51) وهم الذين أكثر روايتهم عن الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنه يغلب على الظن أن الراوي الذي أسقطه صحابي. (حاشية الأنصاري على شرح المحلي، 3/ 171).

(52) الفوائد السنية، البرماوي، 2/ 664. البدر الطالع مع حاشية الأنصاري، المحلي، 3/ 171-173.

(53) الإحكام، ابن حزم، 2/ 161. واستثنى ابنُ حزم الخبر المرسل الذي وافقه الإجماع، فقال (2/ 228): «وقد يرد خبر مرسل إلا أن الإجماع قد صح بما فيه متيقناً منقولاً جيلاً فجيلاً، فإن كان هذا علمنا أنه منقول نقل كافة كنقل القرآن، فاستغنى عن ذكر السند فيه، وكان ورود ذلك المرسل وعدم وروده سواء، ولا فرق.. أما المرسل الذي لا إجماع عليه، فهو مطروحٌ».

ويستثنى من ذلك مرسلات سعيد بن المسيب[54].

- **المطلب السابع: جهالة الصحابيّ راوي الحديث:**

إذا روى التابعيُّ حديثاً عن صحابيٍّ لم يُسَمِّهِ؛ كأن يقول: حدثني رجلٌ من أصحاب رسول الله ﷺ، فهل جهالة الصحابي يؤثر في صحة الحديث؟

اختلف الأصوليون في هذه المسألة، وذلك على قولين:

القول الأول: أنّه تُقبل رواية مَن لم يُسَمّ من الصحابة، فلا يضر عدم تسمية الصحابي، ولا يؤثر ذلك في صحة الحديث، وهو مذهب **الأئمة الأربعة**[55]؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم كلهم عدول، بتعديل الله تعالى لهم، فقد زكاهم، وأخبر عن إيمانهم، ورضي عنهم، وجعل الجنة مأواهم[56]، فإبهامه وعدم تسميته لا يضر.

القول الثاني: أنَّ الصحابي الذي تُقبل روايته هو مَن سُمّي وعُرِف فضله، أما إذا لم يُسَمَّ فإنه لا تُقبل روايته، وبه قال **ابن حزم**[57]؛ لأنه «قد ارتد قومٌ ممن صحب النبي ﷺ عن الإسلام.. ولقاءُ التابع لرجلٍ من أصاغر الصحابة شرفٌ وفخرٌ عظيم، فلأي معنى يسكت عن تسميته لو كان ممن حمدت صحبته. ولا يخلو سكوته عنه من أحد وجهين: إما أنه لا يعرف من هو، ولا عرف صحة دعواه الصحبة، أو أنه كان من بعض ما ذكرنا»[58].

والذي يظهر أنّ القول الأول أرجح؛ لما استدل به أصحاب القول الأول. وما ادعاه ابنُ حزمٍ غير صحيح؛ لأن التابعي العدل إذا قال: حدثني رجل من الصحابة، فهذا يعني أنه علم صحبته، فكيف يقال باحتمال أنه لم يعرف كونه من الصحابة، ولو شك في كونه منافقاً أو مرتداً لما جزم بصحبته. ويحتمل أن يكون التابعي نسي الصحابي الذي حدثه، هل هو ابن عباس أو ابن عمر مثلاً، فلم يُسَمِّهِ، ويحتمل أن يكون أحد الرواة -غير التابعي- نسي اسم الصحابي، أو شك في تعيينه -مع شهرته- فلم يُسَمِّهِ. ومن أمثلته: ما جاء في مسند الإمام أحمد قال: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِسْحَاقَ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الله، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ سَلَّامٍ، عَنْ جَدِّهِ مَمْطُورٍ، **عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ** ﷺ قَالَ: **أُرَاهُ** أَبَا مَالِكٍ الْأَشْعَرِيَّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: (وَأَنَا آمُرُكُمْ بِخَمْسٍ آمُرُكُمْ: بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ)» الحديث[59]. وهذا يدل على عدم جزم أحد الرواة باسم الصحابي، مع أنّ التابعي الذي سمع من

(54) انظر: مفردات الشافعية في أصول الفقه، الجناحي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، المجلد:14، العدد:4، كانون الأول 2023م، ص2126-2128.

(55) فتح القدير، ابن الهمام، 6/ 418. تيسير التحرير، أمير بادشاه، 3/ 68. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ابن الحاجب، 1/ 409، 414. تقريب الوصول، ابن جزي، ص296. التوضيح في شرح التنقيح، حلولو، 3/ 66، 130. البحر المحيط، الزركشي، 3/ 358. العدة، أبو يعلى، 2/ 103.

(56) العدة، أبو يعلى، 2/ 103.

(57) الإحكام، ابن حزم، 2/ 162، 241.

(58) الإحكام، ابن حزم، 2/ 162.

(59) مسند الإمام أحمد، رقم: (22909)، 37/ 543، وصححه محققو المسند.

الصحابي عَيَّنَه، كما في بعض روايات الحديث[60]. وفي حديثٍ آخر: قال الإمام أحمد: «حَدَّثَنَا يَزِيدُ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ وَثَّابٍ، **عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ** ﷺ، قَالَ: **أَظُنُّهُ ابْنَ عُمَرَ**، عن النبي ﷺ» الحديث[61].

وقال عبد الرزاق الصنعاني: «أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ أَبِي يَحْيَى، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: **سَمِعْتُ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ** ﷺ قَالَ: **لاَ أَعْلَمُهُ إِلاَّ مَنْ شَهِدَ بَدْرًا**، قَالَ لِابْنِهِ: أَدْرَكْتَ الصَّلاَةَ مَعَنَا؟ قَالَ: أَدْرَكْتَ التَّكْبِيرَةَ الأُولَى؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: لَمَا فَاتَكَ مِنْهَا خَيْرٌ مِنْ مِئَةِ نَاقَةٍ، كُلُّهَا سُودُ الْعَيْنِ»[62]. فهنا لم يذكر الراوي اسم الصحابي مع أنه ممن شهد بدراً، فما ادعاه ابنُ حزمٍ من أنه لم يذكره لأنه ممن لم تُحمد صحبته باطلٌ.

أو أنّ التابعي لم يُرد تعيينه لسببٍ ما يراه وجيهاً. والقول بأنه لم يذكر اسمه؛ لأنه لم يعرف صحبته أو كان ممن لم تحمد صحبته: تحكمٌ وفاسدٌ، وليس لحصره وسَبْرِهِ وجهٌ صحيحٌ. فضلاً عن أنه «لم تُوجد روايةٌ عمن يُلمَز بالنفاق من الصحابة»[63].

وقد أثبت ابنُ حزم عدالة جميع الصحابة ﷺ، واستثنى المنافقين الذين اشتهر نفاقهم حتى ماتوا على ذلك، أو مَن نفاه باستحقاقه[64]، كما أنه صحح أحاديث في المحلى لم يُسَمّ فيها الصحابيّ[65]، وإن كان الغالب أنه يضعف الأحاديث التي لم يُسَمّ فيها الصحابي.

- **المطلب الثامن: نسخ القرآن والسنة المتواترة بأحاديث الآحاد:**

اختلف الأصوليون في جواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بأحاديث الآحاد، وذلك على قولين:

القول الأول: أنَّه لا يجوز شرعاً نسخ القرآن والسنة المتواترة بأحاديث الآحاد، وهو مذهب **الأئمة الأربعة**، فلم يقع ذلك، وإن قيل بجوازه عقلاً[66]؛ لأن آحاد ظني، والمتواتر قطعي، والظني لا يرفع القطعي.

وأجيب بما يأتي:

1- إذا احتفت القرائن بأخبار الآحاد فإنها تكون

(60) عن ممطور عن الحارث الأشعري. مسند الإمام أحمد، رقم: (17170)، 28/ 404، وصححه محققو المسند.

(61) مسند الإمام أحمد، رقم: (23098)، 38/ 187، وصححه محققو المسند.

(62) مصنف عبد الرزاق، 1/ 528.

(63) قاله الحافظ جمال الدين المِزّي. البحر المحيط، الزركشي، 3/ 358.

(64) قال ابن حزم في الإحكام (5/ 701): «أما الصحاب ﷺ فهو كل من جالس النبي ﷺ ولو ساعة، وسمع منه ولو كلمة فما فوقها، أو شاهد منه ﷺ أمراً يعيه، ولم يكن من المنافقين الذين اتصل نفاقهم واشتهر حتى ماتوا على ذلك، ولا مثل من نفاه ﷺ باستحقاقه كهيت المخنث ومَن جرى مجراه، فمن كان كما وصفنا أولاً فهو صاحب، وكلهم عدلٌ إمامٌ فاضلٌ رضاً، فرض علينا توقيرهم وتعظيمهم..».

(65) المحلى، ابن حزم، 9/ 490، 11/ 76.

(66) الفصول في الأصول، الجصاص، 2/ 367. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، الشوشاوي، 4/ 503-504. القواطع، السمعاني، 2/ 695. الفوائد السنية في شرح الألفية، البرماوي، 4/ 1804-1805. التحبير شرح التحرير، المرداوي، 6/ 3040-3041.

قطعية، فالقول بأن أخبار الآحاد ظنية مطلقاً تحكّمٌ. كما أن أخبار الآحاد الظنية توجب العمل باتفاق الفقهاء، وبما أن العمل بالآحاد واجبٌ سواء كان قطعياً أو ظنياً، فإنه لا مانع أن يُنسخ المتواتر بالآحاد؛ إذ لا يترتب عليه محالٌ.

2- إن المتواتر وإن كان قطعي الثبوت، إلا أنّ بقاءه ظنيٌّ؛ لأنه يحتمل الارتفاع والنسخ، فالناسخ يزيل دوامه، فيكون نسخاً للمظنون بالمظنون[67].

القول الثاني: أنه يجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة بأحاديث الآحاد شرعاً، وقد وقع ذلك، وهو مذهب **الظاهرية**[68]. واستدلوا بما يأتي:

1- إنّ التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة كان متواتراً، وأهل قباء توجهوا إلى الكعبة في الصلاة بخبر آحاد[69]، وهذا نسخٌ للمتواتر بالآحاد، فدل على جوازه، ولم ينكر عليهم النبي ﷺ، ولم يخبرهم أنكم فعلتم ما لا يجوز شرعاً؛ إذ عملتم بخبر الواحد الناسخ وتركتم المتواتر المنسوخ.

2- إن النبي ﷺ كان يبعث الآحاد لتبليغ الأحكام، ومن تلك الأحكام ما تكون ناسخةً لغيرها، وكان واجباً على المتلقي أن يعمل بما أخبر به ولو كان ناسخاً للمتواتر، فدل على أن المتواتر ينسخ بالآحاد[70].

3- قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رضي الله عنه في حديثه عن تحريم الخمر: «فَإِنِّي لَقَائِمٌ أَسْقِي أَبَا طَلْحَةَ وَفُلَانًا وَفُلَانًا، إِذْ جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: وَهَلْ بَلَغَكُمُ الْخَبَرُ؟ فَقَالُوا: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ: حُرِّمَتِ الْخَمْرُ. قَالُوا: أَهْرِقْ هَذِهِ الْقِلَالَ يَا أَنَسُ. قَالَ: فَمَا سَأَلُوا عَنْهَا وَلَا رَاجَعُوهَا بَعْدَ خَبَرِ الرَّجُلِ»[71]، فعمل أبو طلحة بالخبر الناسخ مع أنه خبر آحاد[72]، وقد نسخ ما تواتر من عدم تحريمه. فعملُهُ رضي الله عنه يدل على وجوب العمل بالآحاد الناسخ، ولو كان المنسوخ متواتراً.

والذي يظهر أنّه إذا دَلّ الدليل على النسخ بطريقة من الطرق الصحيحة، ولم يمكن الجمع بين الدليلين، فإن النسخ حينئذ يكون صحيحاً، سواء كان الناسخ متواتراً أو خبر آحاد؛ لأن القرآن والسنة وحيٌ من عند الله عز وجل، ولا يوجد دليلٌ صحيحٌ يمنع من نسخ أحدهما الآخر، والصحيح أنه لا يختلف خبر الآحاد عن المتواتر في وجوب العمل، فيجوز أن يكون ناسخاً لما عارضه إذا دل الدليل على ذلك؛ لقوة الأدلة التي ذكرها الظاهرية، والله تعالى أعلم.

---

(67) فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 94.

(68) الإحكام، ابن حزم، 4/ 523.

(69) انظر: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الصلاة من الإيمان، رقم: (40). وصحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، رقم: (526).

(70) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، الإيجي، 2/ 719. **وذكر**: بأن القرائن احتفت بهذه الأخبار حتى صارت قطعيةً عند المتلقين، والقطعي ينسخ القطعي.

(71) أخرجه **البخاري**، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [المائدة:90]، رقم: (4617)، 2/ 179. **ومسلم**، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، رقم: (1980)، ص849.

(72) التحبير شرح التحرير، المرداوي، 6/ 3043.

المبحث الثاني:
مفردات الظاهرية الأصولية في
الإجماع والقياس وقول الصحابي

وفيه خمسة مطالب: **الأول**: إجماع غير الصحابة، **والثاني**: حجية الإجماع السكوتي، **والثالث**: إحداث قول لم يُسبق إليه، **والرابع**: حجية القياس، **والخامس**: حجية قول الصحابي.

- **المطلب الأول: إجماع غير الصحابة ﷺ:**

اتفق الأئمة الأربعة والظاهرية على حجية إجماع الصحابة ﷺ[73]، واختلفوا في حجية إجماع غير الصحابة ﷺ، وذلك على قولين:

القول الأول: أنه إجماع وحجة، وهو مذهب **الأئمة الأربعة**[74]؛ لعموم الأدلة على حجية الإجماع، فلم تُفَرّق بين عصرٍ وآخر. قال الجصاص: «والدليل على صحة ذلك: أن الآي التي قدمنا ذكرها من حيث دلت على صحة إجماع الصدر الأول، فهي في دلالتها على صحة إجماع أهل سائر الأعصار كهي في دلالتها على صحة إجماع الصدر الأول؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة:143] عام في أهل سائر الأعصار، ومعلوم أن قوله: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ قد انتظم: أن يكونوا شهداء على أهل عصرهم عند انعقاد إجماعهم، وعلى من بعدهم، وأنهم حجة على الجميع؛ كما كان الرسول ﷺ شاهداً على أهل عصره وعلى من بعده، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء:115]. قول عام في أهل سائر الأعصار، ومن حيث دلت على إجماع الصدر الأول، فهي دالة على إجماع من بعدهم من أهل سائر الأعصار. ولو جاز أن يقال: ذلك مخصوص به الصدر الأول، لجاز أن يقال في سائر ألفاظ العموم التي يتناول ظاهرها جميع الأمة... هي مخصوصة في الصحابة دون غيرهم... ولو جاز أن يخص بها الصحابة – لجاز أن يقال: هي مخصوصة في طائفة منهم دون طائفة.. فلما بطل ذلك ثبت أنها عامة في جميع أهل الأعصار»[75].

القول الثاني: أنه ليس إجماعاً ولا حجةً، وهو مذهب **الظاهرية**[76]؛ لأنَّ الصحابة ﷺ كانوا جميع المسلمين في وقتهم، فلم يكن هناك مسلم سواهم، والأدلة دالة على أنَّ الإجماع الصحيح هو إجماع جميع المؤمنين، وهذا لا ينطبق إلا على إجماع الصحابة ﷺ. وكل اتفاقٍ بعد عصر الصحابة ﷺ، فإنه اتفاقٌ لبعض المؤمنين، لا كلهم، وليس إجماع بعض المؤمنين حجةً[77].

(73) الفصول في الأصول، الجصاص، 3/ 257. إحكام الفصول، الباجي، 1/ 441. الفوائد السنية، البرماوي، 1/ 409. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 214. المحلى، ابن حزم، 4/ 551.

(74) الفصول في الأصول، الجصاص، 3/ 271. إحكام الفصول، الباجي، 1/ 441، 452. الفوائد السنية، البرماوي، 1/ 413. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 214.

(75) الفصول في الأصول، الجصاص، 3/ 272.

(76) المحلى، ابن حزم، 4/ 551.

(77) المحلى، ابن حزم، 4/ 551-552.

والذي يظهر -والله أعلم- هو ترجيح القول الأول؛ لعموم الأدلة على حجية الإجماع، وتحريم مخالفة سبيل المؤمنين، ولأنّ الأمة لا تجتمع على ضلالة. ولقوله ﷺ: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ من أُمَّتِي ظَاهِرِينَ على الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ من خَذَلَهُمْ حتى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ)[78]، فبيّنَ النبيُّ ﷺ أنه لا بد أن يكون هناك قائمٌ لله بحجةٍ في كل عصرٍ، فإذا أجمع هؤلاء المجتهدون على حكمٍ معيَّنٍ فإنه حقٌّ، والحق يجب المصير إليه.

والمؤمنون إذا أجمعوا في عصرٍ ما، فهو إجماع من جميع المؤمنين، ولا يُنظر إلى مَن مات من السابقين، وإلا فإنه لا يتحقق إجماعٌ أصلاً؛ فكثير من الصحابة رضي الله عنهم ماتوا قبل وفاة النبي ﷺ، والإجماع إنما يكون بعد وفاته ﷺ، فلو اشترطنا موافقة مَن مات أيضاً لما ثبت إجماعٌ قط.

- **المطلب الثاني: حجية الإجماع السكوتي:**

الإجماع السكوتي: هو أن يقرر أحد العلماء أو جماعةٌ منهم حكماً شرعياً، وينتشر قولهم، ولا يخالفهم أحدٌ من المجتهدين في عصرهم.

وقد اختلف الأصوليون في حجية الإجماع السكوتي، وذلك على قولين:

القول الأول: أنَّ الإجماع السكوتي يعد إجماعاً، وهو مذهب **الأئمة الأربعة**[79]؛ لأن الظاهر من عدم إنكارهم موافقتُهُم فيما ذهبوا إليه، فسكوتهم يُشعِر بالموافقة، وإلا أظهروا المخالفة.

القول الثاني: أَنَّهُ ليس إجماعاً ولا حجة، وهو مذهب **الظاهرية**[80]؛ لاحتمال أنه خَالَفَ ولم يُظْهِر المخالفة؛ توقيراً للقائل، أو مهابةً له، أو أراد التروي والنظر في المسألة.

والذي يظهر أنه إجماعٌ؛ فإنّ العالم إنْ كان مخالفاً للقول المنتشر لبَيَّنَ ذلك، ولو بعد حين، كما هو العادة؛ فإنه لا يشترط أن يخالف مباشرةً؛ وإنما يجوز -على الصحيح- أن

---

(78) أخرجه **مسلم**، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ من أُمَّتِي ظَاهِرِينَ على الْحَقِّ)، رقم: (1920)، ص823.

(79) الفصول في الأصول، الجصاص، 3/ 303. إحكام الفصول،= =الباجي، 1/ 479-480. الفوائد السنية، البرماوي، 1/ 425، **وقال**: «نصّ الشافعي رحمه الله على ما قلناه في الإجماع السكوتي.. من أنّ قول الواحد إذا انتشر فإجماعٌ لا يجوز مخالفته.. وفي شرح الوسيط للنووي: الصواب من مذهب الشافعي أنه حجةٌ وإجماعٌ، قال: وهو موجودٌ في كتب أصحابنا العراقيين. ويشهد له أيضاً أنّ الشافعي احتج في كتاب الرسالة به لخبر الواحد». شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 253. وهو إجماعٌ ظني عند الجمهور خلافاً للحنفية الذين قالوا: هو إجماع قطعي.

(80) المحلى، ابن حزم، 4/ 609. إحكام الفصول، الباجي، 1/ 480. الفوائد السنية، البرماوي، 1/ 427، **وقال**: «حكاه القاضي أبو بكر عن الشافعي، واختاره، وقال: «إنه آخر أقواله». وإمامُ الحرمين، وقال: «إنه ظاهر المذهب؛ إذ قال الشافعي: لا يُنسب إلى ساكت قول».. وقال الغزالي في المنخول: «إنه نصّ عليه في الجديد».. وقد حمل المحققون هذا المنقول عن الشافعي على نفي الإجماع القطعي، وأنه لا ينفي أنه إجماعٌ ظنيٌّ، ويكون معنى قوله: «لا يُنسب إلى ساكتٍ قولٌ» أي: صريح، لا نفي الموافقة التي هي أعم من التصريح، كما يقول في سكوت البكر عند الاستئذان: إنه إذن، ولا يسميه قولاً.. وسبق في تقريره ﷺ أنه يسمى سنة تقريرية، ولا يسمى قولاً». شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 2/ 253.

يؤخر المخالفة إلى تمام النظر في الأدلة، فإذا سكت إلى أن مات، فإنه يغلب على الظن موافقته، والعملُ بغلبة الظن جائزٌ في الشريعة الإسلامية، قال الباجي: «العادة جارية مستقرة على أنه لا يجوز أن يسمع العدد الكثير والجم الغفير الذين لا يصحّ عليهم التواطؤ والتشاعر قولاً يعتقدون خطأه وبطلانه، ثم يمسك جميعهم عن إنكاره وإظهار خلافه؛ بل أكثرهم يتسرع إلى ذلك، ويسابق إليه»[81]، ثم قال بأن هذا هو «الأولى بالصحابة وأهل الفضل ومَن أثنى اللهُ عليهم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أنهم لا يتركون إنكار المنكر مع علمهم بوجوب ذلك عليهم»[82].

بل إنّ غالب الإجماعات المنقولة هي مِنْ هذا النوع، قال الموفق ابن قدامة وهو ينقل إجماعاً سكوتياً: «وهذا قول عمر في المهاجرين والأنصار، بمحضَرِ سادةِ الصحابةِ وأئمتهم، فلم يُنْكَرْ، فكان إجماعاً، ولا سبيل إلى وجود إجماع أقوى من هذا وشبهه؛ إذ لا سبيل إلى نقل قول جميع الصحابة في مسألة، ولا إلى نقل قول العشرة، ولا يوجدُ الإجماعُ إلا القولَ المُنْتَشِرَ»[83].

- **المطلب الثالث: إحداثُ قولٍ لم يُسبق إليه:**

إذا اختلف الفقهاء السابقون في مسألةٍ ما على قولين، فهل يجوز لمن جاء بعدهم إحداث قولٍ ثالثٍ[84]؟

(81) إحكام الفصول، الباجي، 1/ 480.

(82) إحكام الفصول، الباجي، 1/ 481.

(83) المغني، 3/ 193-194.

(84) وكذا إن اختلفوا على ثلاثة أقوال، فهل يجوز إحداث قولٍ رابع؟ وهكذا.

اختلف الأصوليون في هذه المسألة، وذلك على قولين:

القول الأول: أنه لا يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً، وهو مذهب **الأئمة الأربعة**[85]؛ لأنَّ العلماء السابقين عندما اختلفوا على قولين، فإن هذا إجماع منهم على بطلان ما عداهما، وأن الحق لا يخرج عن هذين القولين، فمن خرج عن هذين القولين يكون مخالفاً للإجماع، وهذا لا يجوز[86]. والقولُ بجواز ذلك يؤدي إلى القول بأن الأمة أجمعت على الخطأ وضَيَّعَت الحق[87]، حيث لم يَصِلُوا إلى القول الثالث، وهذا باطل؛ لمخالفته الأدلة الدالة على أن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

القول الثاني: أنه يجوز إحداث قول ثالثٍ مطلقاً، وهو مذهب **الظاهرية**[88]؛ لأنَّ اختلاف السابقين في المسألة دليل على أنها مسألة اجتهادية عندهم، وإلا لما اختلفوا، فلزم من ذلك تسويغهم للخلاف فيها، فلا مانع من

(85) الوجيز في الأصول، الكرماستي، ص86. فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 294. الإشارة في معرفة الأصول، الباجي، ص285. رفع النقاب، الشوشاوي، 4/ 594. الرسالة، الإمام الشافعي، ص274. الوصول إلى الأصول، ابن برهان، 2/ 108. العدة، أبو يعلى، 2/ 204. روضة الناظر، ابن قدامة، 2/ 488. التحبير شرح التحرير، المرداوي، 4/ 1638.

(86) الفصول في الأصول، الجصاص، 3/ 330. أبو يعلى، العدة، ج2، ص204. الشيرازي، اللمع، ص192.

(87) الفصول في الأصول، الجصاص، 3/ 329. المستصفى، الغزالي، 1/ 367.

(88) الإحكام، ابن حزم، 4/ 557-558، 571-572. الإشارة في معرفة الأصول، الباجي، ص285. التمهيد، أبو الخطاب، 3/ 311. المحصول، الرازي، 5/ 127.

إحداث قول ثالث؛ لوجود التسويغ[89].

وأجيب: بأن بطلان ما عدا القولين ثابت بالإجماع، فلا يسوغ الاجتهاد فيما أجمع على بطلانه؛ قياساً على ما ثبت بطلان ما عداهما بالنص، فيسوغ الاجتهاد في القولين دون غيرهما[90].

والذي يظهر -والله أعلم- هو ترجيح القول الأول؛ لما استدلوا به، ولمناقشتهم دليل القول الثاني؛ فإن لازم القول الثاني أنّ الأمة أجمعت على ترك الحق، وأنّ الحق كان غائباً عن جميع السابقين في مسألةٍ لم يتغير فيها المناط.

- **المطلب الرابع: حجية القياس:**

اتفق العلماء على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية[91]، واختلفوا في حجيته في الأحكام الشرعية، وذلك على قولين[92]:

القول الأول: أنه حجة، وهو مذهب **الأئمة الأربعة**[93]؛ وذلك لما يأتي:

1- قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر:2]، فأمرنا اللهُ تعالى بالاعتبار، أي بقياس الحاضر على الماضي. والاعتبار هو المجاوزة والعبور من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى، وهذا هو القياس، فإنه مجاوزة للحكم من الأصل إلى الفرع لاشتراكهما في العلة[94].

2- أنَّ النبيّ ﷺ قاسَ في عددٍ من الوقائع، فدل على مشروعية القياس؛ اقتداءً بالنبي ﷺ[95]. ومن ذلك: أنَّ امرأةً أتته فقالت: إن أمي ماتت وعليها صومُ شهر. فقال: (أرأيتِ لو كان عليها دينٌ، أكنتِ تقضينه؟) قالت: نعم. قال: (فدَيْنُ الله أحق بالقضاء)[96]، فقاس دَينَ الله على دَين العباد في إجزاء أداء الدين عن الميت. وعن عمر رضي الله عنه قال: «يا رسول الله، صنعتُ اليومَ أمراً عظيماً، قَبَّلتُ وأنا صائم. قال: (أرأيتَ لو مضمضتَ من الماء وأنت صائم؟) قلت: لا بأس به. قال: (فمه)»[97]، فقاس قبلةَ الصائم على

(89) القواطع، السمعاني، 1/ 488. فواتح الرحموت، الأنصاري، 2/ 296.

(90) العدة، أبو يعلى، 2/ 204. التلفيق ودوره في الاجتهاد الانتقائي والتقنين القانوني، الجناحي، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، الجزائر، العدد: 18، ص144 وما بعدها.

(91) المحصول، الرازي، 5/ 23. نهاية السول، الإسنوي، 2/ 798.

(92) اقتصرت هنا على ذكر قولين: هل هو حجة أم ليس بحجة في الشريعة الإسلامية دون تفصيل.

(93) أصول البزدوي مع كشف الأسرار، البزدوي، 3/ 494. مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور، 2/ 374. مختصر ابن الحاجب مع الردود والنقود، 2/ 564، 572. رفع النقاب،= =الشوشاوي، 5/ 263. المحصول، الرازي، 5/ 23. الإحكام، الآمدي، 4/ 9. أصول الفقه، ابن مفلح، 3/ 1310. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 4/ 215.

(94) المستصفى، الغزالي، 2/ 266. المحصول، الرازي، 5/ 26. البحر المحيط، الزركشي، 4/ 19. نهاية السول، الإسنوي، 2/ 801. لسان العرب، ابن منظور، 9/ 19.

(95) التمهيد، أبو الخطاب، 3/ 385. الواضح، ابن عقيل، 5/ 314.

(96) أخرجه **البخاري**، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم: (1953)، ص575. **ومسلم**، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، رقم: (1148)، ص464.

(97) أخرجه **أبو داود**، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، رقم: (2385)، ص531. **وصححه** ابن خزيمة. صحيح ابن خزيمة، رقم: (1999)، 2/ 961.

المضمضة في عدم فساد الصوم.

واعترض: بأنه يحتمل أن يكون الحكم في هذه المسائل ونظائرها معلوماً عند النبي ﷺ عن طريق الوحي.

وأجيب: بأن هذا صحيح، إلا أنه ﷺ أبدى الحكم على طريقة القياس؛ إرشاداً للسائل أن القياس الصحيح طريق من الطرق الصحيحة الموصولة إلى الحكم الشرعي، فدلّ على مشروعيته[98].

3- إجماع الصحابة ﷺ: فإنه قد تكرر عن الصحابة ﷺ القول بالرأي والقياس، واشتهر ذلك عنهم، ولم ينكر على القائسين أحدٌ من الصحابة، فكان إجماعاً منهم على حجية القياس في الشريعة الإسلامية، ومن هذه الوقائع:

أ- كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري ﷺوفيه: «اعْرِف الأمثال والأشباه، ثم قِسِ الأمور عند ذلك، فاعمد إلى أحبها عند الله، وأشبهها بالحق فيما ترى»[99].

ب- قاس علي بن أبي طالب ﷺ حدَّ الخمرِ على حد القذف في إيجاب ثمانين جلدة على مرتكبه، وقد عمل بذلك عمر وعثمان وخالد ﷺ[100]، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولم ينكر عليهم أحد، فكان إجماعاً منهم على مشروعية القياس؛ بل جريانه في الحدود أيضاً[101].

ج- عن ابن عباس ﷺأن رسول الله ﷺ قال: (مَن ابتاع طعاماً، فلا يبعه حتى يقبضه). قال ابن عباس: «ولا أَحسِبُ كلَّ شيءٍ إلا مثله»، وفي روايةٍ: «وأحسِبُ كلَّ شيءٍ بمنزلةِ الطعام»[102]. وهذا قياسٌ لغير الطعام في وجوب القبض قبل البيع على الطعام المنصوص عليه.

د- كان ابن عباس ﷺيرى مشروعية الصلاة عند الزلزلة؛ قياساً على صلاة الكسوف، وكان يصليها كصلاة الكسوف[103].

قال ابن عقيل الحنبلي: «وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله»[104].

---

(98) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الخن، ص27.

(99) أخرجه **الدارقطني**، كتاب في الأقضية والأحكام وغير ذلك، رقم: (4391)، 3/ 448. **والبيهقي**، السنن الكبرى، 10/ 223، **وصححه** محقق الكتاب.

(100) أخرجه **الدارقطني**، كتاب الحدود والديات، رقم: (3276)، 3/ 76. **والحاكم**، المستدرك، كتاب الحدود، رقم: (8131)، 4/ 417، **وقال**: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

(101) الإحكام، الآمدي، 4/ 76. التمهيد، أبو الخطاب، 3/ 450. الواضح، ابن عقيل، 5/ 343.

(102) أخرجه **البخاري**، كتاب البيوع، باب بيع الطعام قبل أن يقبض، رقم: (2135)، 1/ 611. **ومسلم**، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، رقم: (1525)، ص638.

(103) أخرجه **عبد الرزاق**، كتاب الصلاة، باب الآيات، رقم: (4945)، 3/ 24. **وصححه** في ما صح من آثار الصحابة، زكريا بن غلام، 1/ 549.

(104) البحر المحيط، الزركشي، 4/ 22.

وهذه الآثار صريحةٌ في احتجاج الصحابة ﷺ بالقياس.

4- إذا قيل لأي عاقل: لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكرٌ، فإنه يقيس على الخمر كل ما هو مُسْكِر؛ للاشتراك في علة الحكم؛ فكذا إذا نص الشارع على حكمٍ لعلةٍ، فإن العاقل يقيس عليه كلّ فرعٍ تحققت فيه العلة، وهذا هو القياس.

القول الثاني: أنه ليس بحجة، وهو مذهب **الظاهرية**[105]، واستدلوا بما يأتي:

1- قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات:1]، والقياسُ قولٌ بغير الكتاب والسنة، فالقول به تقديم بين يدي الله ورسوله ﷺ، وقد نهانا الله ﷻ عن ذلك.

وأجيب: بأنه «لما أمرنا الله تعالى ورسوله ﷺ بالقياس لم يكن القول به تقديماً بين يدي الله ورسوله»[106].

2- قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:169، والأعراف:33]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم:28]، والحكمُ الثابت بالقياس غير معلوم، فهو ظني؛ لكونه متوقِّفاً على أمور لا يقطع بوجودها، والظن لا يغني من الحق شيئاً، وضد الحق الباطل، فيكون القياس باطلاً[107].

وأجيب: بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به؛ لما سبق من الأدلة على ذلك، والظن وقع في الطريق الموصلة إليه[108]، والعمل بغلبة الظن جائز في الشريعة الإسلامية، فقد أقام الشرع الظن مقام العلم في أشياء كثيرة، كالشهادة وخبر الواحد، وما ورد من المنع بمقتضى الظن إنما ذلك في الظن الذي لا مستند له[109].

3- قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:38]، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل:89]، وهذا «يقتضي أن في الكتاب كفاية وغَناء عن القياس، وإثبات الحاجة إلى القياس رد لذلك»[110]، وإثبات القياس استدراك على الله تعالى ورسوله ﷺ ما لم يذكراه[111].

وأجيب: بأن الكتابَ دل على السنة والإجماع، ودلَّ الكتابُ وسنةُ رسولِ الله ﷺ وإجماعُ الصحابةِ ﷺ فمن بعدهم على القياس، فالعمل به عملٌ بما دلّ عليه القرآن. ومعلومٌ أن الكتاب لم يصرح فيه بأحكام جميع الجزئيات على جهة التفصيل والتعيين، ومتمسك المانعين للقياس بهاتين الآيتين على الوجه المذكور يستلزم أن لا يكون غير القرآن حجة بعين ما ذكروه، وانتفاء حجية غير القرآن منتف عندهم أيضاً، فما هو جوابهم عن هذا اللازم لهم فهو

(105) الإحكام، ابن حزم، 7/ 974-975.

(106) نهاية السول، الإسنوي، 2/ 811-812.

(107) نهاية السول، الإسنوي، 2/ 812.

(108) نهاية السول، الإسنوي، 2/ 811-812.

(109) رفع النقاب، الشوشاوي، 5/ 279-280.

(110) شرح مختصر الروضة، الطوفي، 3/ 270.

(111) الإحكام، ابن حزم، 8/ 1097.

جوابنا[112].

4- ورد عن بعض الصحابة ﷺ ذم الرأي من غير نكير فكان إجماعاً.

وأجيب: بأن ذم الصحابة للرأي يحمل على القياس الفاسد دون الصحيح[113]؛ بدليل أنهم عملوا بالقياس، كما سبق بيانه.

5- «إن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله (حرمت الربا في المكيل) إلى الستة الأشياء؟»[114].

وأجيب: بأن «هذا تحكم على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ وليس لنا التحكم عليه فيما طوَّل، ونبَّه، وأوجز، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: لِمَ لَمْ يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة؟ ولِمَ لَمْ يبين الأحكام كلها في القرآن، وفي المتواتر؛ لينحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز»[115].

والذي يظهر هو القول بحجية القياس؛ وذلك لصحة ما استدل به أصحاب القول الأول من الكتابِ والسنةِ وإجماعِ الصحابة ﷺ والمعقول على حجية القياس، خاصة وأن النبيَّ ﷺ والصحابة ﷺ قاسوا وأثبتوا الأحكام بالقياس، مما يدل على حجيته. ولمناقشة أدلة نفاة القياس.

- **المطلب الخامس: حجية قول الصحابي:**

اختلف الأصوليون في حجية قول الصحابي الذي لا يُعلم له مخالف من الصحابة، وذلك على قولين:

القول الأول: أنه حجة، وهو مذهب جمهور الأصوليين من **الحنفية والمالكية والحنابلة**[116].

واختلف الشافعية في الاحتجاج بقول الصحابي، فقيل: إنه ليس بحجة.

وقيل: إنه حجة مقدّمة على القياس، وهو قول الإمام الشافعي في القديم[117].

والظاهر أن قول الصحابي حجةٌ عند الإمام الشافعي في الجديد أيضاً؛ فإنه نَصَّ في كتابه «الأم» -وهو من الكتب الجديدة- على حجية قول الصحابي، فقال: «ما كان الكتاب والسنة موجودين، فالعذر على من سمعهما مقطوع إلا باتباعهما، فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم». ثم قال: «والعلم طبقات شتى: **الأولى**: الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة. **ثم الثانية**: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة. **والثالثة**: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفاً منهم.

(112) شرح مختصر الروضة، الطوفي، 3/ 270. التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، 3/ 309.

(113) الإبهاج، ابن السبكي، 3/ 1450.

(114) روضة الناظر، ابن قدامة، 3/ 824.

(115) المصدر السابق، 3/ 826-827.

(116) فواتح الرحموت، الأنصاري، 1/ 381. رفع النقاب، الشوشاوي، 6/ 171. نشر البنود على مراقي السعود، الشنقيطي، 2/ 236. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 3/ 375.

(117) المستصفى، الغزالي، 1/ 400-408. المجموع شرح المهذب، النووي، 1/ 125. البحر المحيط، الزركشي، 4/ 358-359.

والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.

والخامسة: القياس على بعض هذه الطبقات»[118].

وهذا نصٌّ صريح من الإمام الشافعي في حجية قول الصحابي، وأنه مقدم على القياس؛ بل يرى مشروعية القياس على قوله. كما أنَّ فروع المذهب تدل على احتجاجهم بقول الصحابي إذا لم يخالف ما هو أقوى منه، كظاهر القرآن والسنة.

واستدلوا على حجية قول الصحابي بما يأتي:

1- قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة:100]، فمَدَحَ اللهُ ﷻ الذين اتبعوا الصحابة ﷺ، واتباعُهُم يكون بالرجوع إلى آرائهم، فدل على أنها حجة.

2- قوله ﷺ: (اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ)[119]، وقوله ﷺ: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تَمَسَّكُوا بها)[120]، وهذا خاصٌّ بالخلفاء الراشدين ﷺ.

3- إجماع التابعين على الاحتجاج بقول الصحابي.

قال العلائي الشافعي: «إنّ التابعين أجمعوا على اتباع الصحابة فيما ورد عنهم، والأخذ بقولهم، والفتيا به من غير نكير من أحد منهم... ومن أمعن النظر في كتب الآثار وجد التابعين لا يختلفون في الرجوع إلى أقوال الصحابي فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ولا إجماع»[121].

4- إن فتاوى الصحابة لا تخرج عن ستة أوجه:

(1) أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

(2) أن يكون سمعها ممن سمعها من النبي ﷺ.

(3) أن يكون فهمها من آية فهماً خفي علينا.

(4) أن يكونوا قد اتفقوا عليها، ولم يُنقل إلينا إلا قول أحدهم.

(5) أن يكون فهم ما لا نفهمه نحن لقرائن اقترنت بالخطاب ونحو ذلك.

وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة ويجب اتباعها.

(6) أن يكون فهم ما لم يرده الرسول ﷺ وأخطأ في فهمه.

وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة.

ومعلوم أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين، والعمل بغلبة الظن واجبٌ[122].

(118) الأم، 8/ 763-764.

(119) أخرجه **الترمذي**، كتاب المناقب، بابٌ (35)، رقم: (3662)، ص1212، **وقال**: «هذا حديثٌ حسن». **وابن ماجه**، كتاب السنة، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، رقم: (97)، ص77.

(120) أخرجه **أبو داود**، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، رقم: (4607)، ص972. **والترمذي**، كتاب العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم: (2676)، ص944، **وقال**: «هذا حديث حسن صحيح». **وابن ماجه**، كتاب السنة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم: (42)، ص67.

(121) إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، العلائي، ص66-67.

(122) إعلام الموقعين، ابن القيم، 6/ 20-21.

القول الثاني: أن قول الصحابي ليس حجةً، وهو مذهب **الظاهرية**[123]؛ لأنَّ الصحابيّ غير معصومٍ عن الخطأ، فقد يفتي برأيه في مسألةٍ، ويخطئ فيها، وقد يقول قولاً، ثم يتراجع عنه، خاصةً إذا تَبَيَّنَ له أنّه مخالف للسنة، فكيف يكون قوله حجةً؟!! كما أننا مأمورون بالرجوع إلى القرآن والسنة عند التنازع، ولو كان قول الصحابي حجة لأُمِرنا بالرجوع إلى أقوال الصحابة أيضاً، فدل على عدم حجيته. ولا يلزم من مدحِهم والثناءِ عليهم في القرآنِ والسنةِ اتباعُهم في اجتهاداتهم[124].

والذي يظهر -والله أعلم- أنَّ قول الصحابي الذي لا يُعلم له مخالف من الصحابة حجة إنْ لم يكن هناك دليلٌ أقوى منه؛ للأمر باتباعهم؛ ولإجماع التابعين. وقولُهم أقرب إلى إصابة الحق ممن خالفهم، فيغلب على الظن صحة اجتهادهم؛ لما استدل به الجمهور. أما إنْ كان قوله مخالفاً لسنةٍ ثابتةٍ عن النبي ﷺ، فلا شك في تقديم السنة، وعدم الاحتجاج بقوله حينئذ. وفي ذلك تفصيلٌ في بعض المذاهب ليس هذا موضع بسطه.

***

الخاتمة

أولاً: نتائج البحث:

1- إنّ للظاهرية ثلاث عشرة مسألة أصولية في أدلة الأحكام انفردوا بها عن الأئمة الأربعة الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وهي: وجوب العلم بخبر الواحد العدل، وعدم قبول رواية المدلس الذي يتعمد إسقاط الضعيف ولو صَرَّح بالتحديث، وعدم حجية قول الصحابي: «من السنة كذا»، أو «أُمرنا بكذا»، أو «نُهينا عن كذا»، أو «كنا نفعل كذا على عهد رسول الله ﷺ»، وعدم حجية الحديث المرسل ولو تقوى بغيره (إلا الإجماع)، وجهالة الصحابي راوي الحديث مؤثرة في صحة الحديث، وجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بأحاديث الآحاد، وعدم حجية إجماع غير الصحابة ﷺ، ولا الإجماع السكوتي، وجواز إحداث قول لم يُسبق إليه، وعدم حجية القياس، وقول الصحابي.

2- جُلُّ المسائل الأصولية التي انفرد بها الظاهرية في أدلة الأحكام قولُهم فيها مرجوحٌ، إلا مسألة نسخ المتواتر بالآحاد، فالذي يظهر أنّ قولهم أرجح.

3- إنّ من أهم الأصول التي بسببها خالف الظاهريةُ الأئمةَ الأربعةَ: عدم العمل بغلبة الظن في أدلة الأحكام، وأنّ الدليل إن لم يكن قطعياً، فلا يكون حجةً. ويمكن مناقشتهم بأنَّ العمل بالاستصحاب -وهو حجةٌ عندهم- يعدُّ عملاً بغلبة الظن في الأحكام، وإن زعموا أنه يقينٌ، إلا أنَّ بقاءه ليس يقيناً. كما أنهم خالفوا الجمهور ورأوا أن الأصل في العقود البطلان، وهذا أصل ليس مبنياً على اليقين؛ بل الأصل فيها الإباحة كما هو قول الجمهور. ويكفي أن نعلم أنَّ الشريعة قد جاءت بالعمل بغلبة الظن في مسائل كثيرة جداً، مما يدل على وجوب العمل بها.

(123) الإحكام، ابن حزم، 6/ 846.

(124) الإحكام، ابن حزم، 6/ 846 وما بعدها.

4- إنّ الظاهرية خالفوا الأئمة الأربعة في مسائل كبرى من علم أصول الفقه، فأدى هذا إلى اختلافهم في فروع كثيرة.

ثانياً: التوصية:

إكمال هذا المشروع بجمع مفردات الظاهرية الأصولية في الأبواب الأخرى من علم أصول الفقه.

والله تعالى أعلم، والحمد لله رب العالمين،

وصلِّ اللهم على نبينا وسيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلِّم.

***

قائمة المصادر والمراجع

الإبهاج في شرح المنهاج. ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. تحقيق: أحمد الزمزمي، ود.نور الدين صغيري. ط1، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية، 1424هـ - 2004م.

أثر الاختلاف في القواعد الأصولية. الخن، د.مصطفى سعيد. ط10، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ - 2006م.

إحكام الأحكام. ابن دقيق العيد، محمد بن علي. تحقيق: حسن إسبر. ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ - 2002م.

إحكام الفصول في أحكام الأصول. الباجي، سليمان بن خلف. تحقيق: عبد المجيد تركي. ط2، تونس: دار الغرب الإسلامي، 1429هـ - 2008م.

الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم، علي بن أحمد. تحقيق: محمود حامد. د.ط، القاهرة: دار الحديث، 1426هـ - 2005م.

الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي، علي بن محمد. تحقيق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي. ط1، الرياض: دار الصميعي، 1424هـ - 2003م.

الإشارة في معرفة الأصول. الباجي، سليمان بن خلف. تحقيق: محمد فركوس. ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ - 1996م.

أصول الفقه. ابن مفلح، محمد. تحقيق: فهد السدحان. ط1، الرياض: مكتبة العبيكان، 1420هـ - 1999م.

إعلام الموقعين. ابن القيم، محمد بن أبي بكر. تحقيق: مشهور آل سلمان. ط1، الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.

الأم. الإمام الشافعي، محمد بن إدريس. تحقيق: رفعت فوزي. ط3، المنصورة: دار الوفاء، 1426هـ - 2005م.

البحر المحيط. الزركشي، محمد بن بهادر. تحقيق: محمد تامر. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ - 2000م.

البدر الطالع مع حاشية الأنصاري. المحلي، محمد بن أحمد. تحقيق: عبدالحفيظ الجزائري ومرتضى الداغستاني. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1428هـ - 2007م.

التحبير شرح التحرير. المرداوي، علي بن سليمان. تحقيق: أحمد السرّاح. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1421هـ - 2000م.

تقريب الوصول إلى علم الأصول. ابن جزي، محمد بن أحمد. تحقيق: محمد المختار الشنقيطي. ط2، د.م: د.ن، 1423هـ - 2002م.

التقرير والتحبير. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد الحلبي. تحقيق: عبد الله محمود. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ - 1999م.

التمهيد في أصول الفقه. أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد الكَلْوَذَانِي. تحقيق: مفيد أبو عمشة ومحمد بن علي. ط2، بيروت: مؤسسة الريان، 1421هـ - 2000م.

التوضيح في شرح التنقيح. حلولو، أحمد بن عبد الرحمن. تحقيق: أ.د.غازي العتيبي وآخرين. ط1، الكويت: أسفار، 1441هـ - 2020م.

تيسير التحرير. أمير بادشاه، محمد أمين. د.ط، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1351هـ.

الذخر الحرير. البعلي، أحمد بن عبد الله. تحقيق: وائل الشنشوري. ط1، القاهرة: دار الذخائر، 1441هـ - 2020م.

الرسالة. الإمام الشافعي، محمد بن إدريس. تحقيق: أحمد شاكر. ط1، مصر: مكتبة الحلبي، 1358هـ - 1940م.

رفع النقاب عن تنقيح الشهاب. الشوشاوي، حسين بن علي. تحقيق: عبد الرحمن الجبرين. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1425هـ - 2004م.

روضة الناظر وجنة المناظر. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. تحقيق: عبدالكريم النملة. ط6، الرياض: مكتبة الرشد، 1422هـ - 2001م.

زاد المسير في علم التفسير. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1422هـ - 2001م.

سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث. تحقيق: عز الدين ضلّي وآخرين. ط1، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1434هـ - 2013م.

سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق: ياسر حسن وآخرين. ط1، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1434هـ - 2013م.

السنن الكبرى. البيهقي، أحمد بن الحسين. تحقيق: إسلام منصور. د.ط، القاهرة: دار الحديث، 1429هـ - 2008م.

شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. تحقيق: علي الجزائري. ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1437هـ - 2016م.

شرح الكوكب المنير. ابن النجار، محمد بن أحمد. تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد. د.ط، الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ - 1997م.

شرح تنقيح الفصول. القرافي، أحمد بن إدريس. تحقيق: محمد الدمياطي. ط1، الرياض: دار ابن القيم، 1441هـ - 2020م.

شرح مختصر الروضة. الطوفي، سليمان بن عبد القوي. تحقيق: عبد الله التركي. ط4، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ - 2003م.

شرح مراقي السعود (نثر الورود). الشنقيطي، محمد الأمين. تحقيق: علي العمران. ط1، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1426هـ.

صحيح ابن خزيمة. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. تحقيق: محمد الأعظمي. ط3، بيروت: المكتب الإسلامي، 1424هـ - 2003م.

صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: عز الدين ضلّي وآخرين. ط2، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1435هـ - 2014م.

صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج النيسابوري. تحقيق: عماد الطيار وآخرين. ط1، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1435هـ - 2014م.

العدة في أصول الفقه. أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء. تحقيق: محمد عبد القادر. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ - 2002م.

فتح الباري. ابن حجر، أحمد بن علي. ط1، القاهرة: دار أبي حيان، 1416هـ - 1996م.

فتح القدير. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2003م.

الفصول في الأصول. الجصاص، أحمد بن علي الرازي. تحقيق: عجيل النشمي. ط3، الكويت: وزارة الأوقاف، 1428هـ - 2007م.

فواتح الرحموت. الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ - 1998م.

الفوائد السنية في شرح الألفية. البرماوي، شمس الدين محمد بن عبدالدائم. تحقيق: عبد الله رمضان، ط1، مصر: مكتبة التوعية الإسلامية، 1436هـ - 2015م.

القطع والظن عند الأصوليين. الشثري، د.سعد بن ناصر. ط1، الرياض: دار الحبيب، 1418هـ - 1997م.

القواطع في أصول الفقه. السمعاني، منصور بن محمد. تحقيق: صالح سهيل. ط1، عَمَّان: دار الفاروق، 1432هـ - 2011م.

كشف الأسرار. علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد. تحقيق: محمد البغدادي، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1414هـ - 1994م.

لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم. تحقيق: أمين محمد ومحمد الصادق. ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

اللمع في أصول الفقه. الشيرازي، إبراهيم بن علي. تحقيق: محيي الدين ويوسف بديوي. د.ط، دمشق: دار الكلم الطيب، د.ت.

المجموع شرح المهذب. النووي، يحيى بن شرف. تحقيق: محمد نجيب المطيعي. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ - 2001م.

المحصول في علم أصول الفقه. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. تحقيق: طه العلواني. ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ - 1997م.

المحلى. ابن حزم، علي بن أحمد. ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ - 2001م.

مختصر ابن الحاجب مع الردود والنقود. ابن الحاجب، عثمان بن عمر. تحقيق: ترحيب الدوسري. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1426هـ - 2005م.

المستصفى من علم الأصول. الغزالي، محمد بن محمد. تحقيق: محمد سليمان الأشقر. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ - 1997م.

المسودة في أصول الفقه. آل تيمية، عبد السلام بن عبد الله ابن تيمية، وابنه عبد الحليم، وابنه أحمد بن عبد الحليم. تحقيق: أحمد الذروي. ط1، الرياض: دار الفضيلة، 1422هـ - 2001م.

المغني. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. تحقيق: عبد الله التركي وعبدالفتاح الحلو. ط4، الرياض: دار عالم الكتب، 1419هـ - 1999م.

مفردات الشافعية في أصول الفقه. الجناحي، د.عارف محمد. مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، العراق، م(14)، ع(4)، 2023م.

نشر البنود على مراقي السعود. العلوي، عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي. تحقيق: أ.د.أحمد بن عبد الكريم. د.ط، الدار البيضاء: مجموعة نجيبويه، 2019م.

نهاية السول. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. تحقيق: شعبان محمد. ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1420هـ - 1999م.

نهاية الوصول في دراية الأصول. الهندي، صفي الدين محمد بن عبدالرحيم. تحقيق: صالح اليوسف وسعد بن سالم. ط2، مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، 1429هـ - 2007م.

الوجيز في الأصول. الكَرْماسْتِي، سنان الدين يوسف بن حسين. تحقيق: مصطفى الأزهري. ط1، الرياض: دار ابن القيم، 1429هـ - 2008م.

الوصول إلى الأصول. ابن برهان، أحمد بن علي. تحقيق: عبد الحميد أبو زيد. د.ط، الرياض: مكتبة المعارف، 1403هـ - 1983م.

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 36، العدد (1)، ص ص 129 - 146، الرياض (2024م/ 1445هـ)

التطهير بالثلج، دراسة فقهية

ملاك بنت محمد السديس[1]

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

(قدم للنشر في 03/ 05/ 1446هـ؛ وقبل للنشر في 05/ 07/ 1446هـ)

المستخلص: تناول البحث موضوع التطهير بالثلج من الناحية الفقهية، وقد ناقشت في هذا البحث أربع مسائل؛ الأولى: في رفع الحدث بالثلج؛ وخلصت إلى عدم صحة استخدام الثلج بحالته الجامدة لرفع الحدث إلا إذا أُذيب، الثانية: التيمم بالثلج؛ وتوصلت إلى أن التيمم بالثلج غير جائز، لكونه ليس من أجزاء الأرض كما هو الحال في التربة، الثالثة: إزالة النجاسة بالثلج؛ وخلصت إلى أن النجاسة يمكن إزالتها بأي مادة طاهرة، بما في ذلك الثلج، طالما أن أوصاف النجاسة قد زالت، الرابعة: التنظيف بالثلج الجاف: وأشرت فيها إلى فعالية الثلج الجاف في إزالة الأوساخ والنجاسات مع الحكم بطهارة المحل عند زوال أوصاف النجاسة. وقد أظهر البحث يُسر أحكام الشريعة، وتكيّفها مع الظروف البيئية المختلفة.

الكلمات المفتاحية: التطهير بالثلج، ذوب الثلج، التيمم بالثلج، الوضوء بالثلج.

Purification with snow, a jurisprudential study

Malak Mohammad Alsudais[1]

Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

(Received 04/12/2024; accepted for publication 05/01/2025.)

Abstract: The research dealt with the topic of purification with snow from a jurisprudential perspective. I followed an inductive analytical approach and a comparison between the jurisprudential schools of thought, with the aim of clarifying the rulings of purification using snow in special cases. In this research, I discussed four issues; the first: in removing ritual impurity with snow; and concluded that it is not valid to use snow in its solid state to remove ritual impurity unless it is melted. The second: dry ablution with snow; and concluded that dry ablution with snow is not permissible, because it is not part of the earth as is the case with soil. The third: removing impurity with snow; and concluded that impurity can be removed with any pure substance, including snow, as long as the characteristics of impurity have disappeared. Fourth: Cleaning with dry ice: I pointed out the effectiveness of dry ice in removing dirt and impurities, while ruling that the place is pure when the characteristics of impurity are removed. The research demonstrated the ease of the provisions of Sharia and their adaptation to different environmental conditions.

Keywords: Purification with snow, Melting snow, Dry ablution with snow, Ablution with snow.

---

(1) أستاذ مساعد في قسم الفقه بكلية الشريعة، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(1) Assistant Professor, Department of Jurisprudence, College of Sharia, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

البريد الإلكتروني: *Email: mms1144@gmail.com*

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيراً، وبعد:

فإن للطهارة في الشريعة الإسلامية أهمية بالغة حيث إنها مفتاح الصلاة وشرطها الأول، كما أن من شروط الصلاة تطهير البدن والثوب والبقعة التي يصلي عليها، ولا تصح صلاة العبد إلا بالطهارة الكاملة، وإن كان الماء هو الأصل في الطهارة إلا أنها قد تنوعت وسائل الطهارة المذكورة في نصوص الشرع بين الماء والتراب ووسائل أخرى يأتي ذكرها في ثنايا البحث، ومن هنا يتبادر إلى الذهن تساؤل عن حكم استعمال الثلج في الطهارة، فهل يمكن اعتباره بديلا عن الماء، يرتفع به الحدث، ويزول الخبث، وما مدى تحقق الطهارة الشرعية باستعماله، هذا ما أسعى لبيانه في هذا البحث، من خلال تتبع استقراء الأدلة الشرعية وتتبع أقوال الفقهاء، وبالله التوفيق.

المشكلة البحثية:

تتمثل المشكلة البحثية في البحث في مدى صحة استخدام الثلج، بحالتيه المذابة والجافة، كوسيلة للطهارة الشرعية، خاصة في ظل حاجة المسلمين في المناطق الباردة لمعرفة أحكامه كبديل عن الماء في رفع الحدث وإزالة النجاسة، ومدى تحقق الطهارة الشرعية بذلك.

أهمية البحث:

تظهر أهمية هذا الموضوع من خلال النقاط الآتية:

1- أن مسألة التطهر بالثلج تتعلق بشرط من شروط الصلاة، ومعرفة أحكامها تضمن تحقيق هذا الشرط وصحة الصلاة.

2- وجود المسلمين في مناطق باردة يكون الثلج هو مصدر الحصول على الماء، فتظهر الحاجة لبيان حكم استعمال الثلج في الطهارة.

3- يسهم البحث في إثراء المكتبة الفقهية والإجابة عن أسئلة المسلمين حول أحكام الطهارة في الظروف البيئية الصعبة.

أهداف البحث:

يسعى البحث لتحقيق الأهداف الآتية:

1- بيان حكم رفع الحدث باستعمال الثلج، وحكم التيمم به.

2- توضيح حكم استعمال الثلج في إزالة النجاسة.

3- بيان يسر الشريعة وسماحة الدين في رفع الحرج عن المسلمين في أداء العبادات.

المنهج والإجراءات:

اعتمدت المنهج الاستقرائي الاستنباطي، والمقارنة بين المذاهب الفقهية الأربعة، والتزمت فيه الإجراءات التالية:

1- استقراء المسألة من المصادر الفقهية الأربعة، وبيان صورة المسألة.

2- دراسة المسألة الفقهية دراسة مقارنة بين المذاهب الفقهية الأربعة، وذكر أدلة الأقوال، ومناقشتها، ثم الترجيح في المسألة.

3- اتبعت المنهج العلمي من حيث تخريج الأحاديث، وعزو الآيات، وعلامات الترقيم، ونحو ذلك.

الدراسات السابقة:

لم أجد فيما اطلعت عليه من أفرد مسألة التطهير بالثلج ببحث مستقل، وإنما ذكرها الفقهاء في ثنايا كتبهم عند الحديث عن أحكام الطهارة، أو البحوث التي تناولت شيئا من مسائل البحث، وهي فيما اطلعت عليه ما يلي:

- ضوابط الأحكام الفقهية المتأثرة بالأحوال الجوية للدكتور حسن الشيباني وهو بحث محكم منشور في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد تطرق فيه لمسألة استعمال ذوب الثلج في الطهارة، ولم يتناول حكم استعمال الثلج في حالته الجامدة في الطهارة، ولا لحكم التيمم بالثلج، وهذا ما سأنفرد به عنه.

- أحكام التيمم دراسة فقهية لرائد الحازمي، وهي رسالة ماجستير بكلية الشريعة جامعة أم القرى، وقد تطرق فيه لحكم التيمم بالثلج، ولم يتناول أحكام إزالة النجاسة بالثلج، وهذا ما سأنفرد به عنه.

- أحكام البرد في الفقه الإسلامي لمحمد النعيمي وهو بحث محكم منشور في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد تناول الباحث حكم التيمم بالثلج، ولم يذكر حكم رفع الحدث أو إزالة النجاسة بالثلج، وهذا ما سأنفرد به عنه.

هذه البحوث السابقة لم تتناول حكم استعمال الثلج قبل إذابته في رفع الحدث أو إزالة النجاسة، كما لم تتطرق لحكم استعمال الثلج الجاف، وهذا ما سأنفرد به في هذا البحث.

خطة البحث:

انتظمت خطة البحث في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع.

- **المقدمة**: واشتملت على ذكر أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهداف الموضوع، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطة البحث.
- **التمهيد**.
- **المبحث الأول**: استعمال الثلج في رفع الحدث.
- **المبحث الثاني**: التيمم بالثلج.
- **المبحث الثالث**: استعمال الثلج في إزالة النجاسة.
- **المبحث الرابع**: زوال النجاسة في التنظيف بالثلج الجاف.
- **الخاتمة**: واشتملت على أهم النتائج.

وأسأل الله تعالى التوفيق والتسديد والإعانة.

***

التمهيد

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: تعريف التطهير:**

التطهير من طهر وهو أصل يدل على النقاء وزوال الدنس، والطهر، خلاف الدنس. والتطهر: التنزه عن الذم والإثم وكل قبيح، وطَهَر الشيء، وطَهُر أيضا بالضم، طهارة فيهما، وطهَّرته أنا تَطْهيراً، وهم قوم يَتَطَهَّرونَ، أي يتنزَّهون من الأدناس[1].

قال الله تعالى في ذكر قوم لوط وقولهم في مؤمني قوم لوط: ﴿إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [الأعراف: 82] أي يتنزهون عن الفاحشة[2]، ويقال: طهَرت المرأة، وطهُرت فهي طاهر: إذا انقطع عنها الدم، ورأت الطهر، فإذا اغتسلت قيل: تطهّرت، واطّهرت. قال الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: 6]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 222][3].

فالتطهير هو جعل الشيء طاهراً، ويراد به في الاصطلاح الفقهي إزالة النجس أو رفع مانع الصلاة[4]، فهو رفع ما يمنع الصلاة من حدث أو نجاسة[5].

- **المطلب الثاني: تعريف التطهير بالثلج:**

الثلج معروف، والمراد بالتطهير بالثلج؛ رفع الحدث أو إزالة النجاسة باستعمال الثلج.

أي رفع الحدث باستعمال الثلج؛ سواء كان حدثا أصغر أو أكبر، والمراد: الوضوء بالثلج، والاغتسال به.

وإزالة النجاسة الحسية من البدن، أو الثوب، أو البقعة، باستعمال الثلج.

***

المبحث الأول:

استعمال الثلج في رفع الحدث

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: استعمال الثلج في رفع الحدث عند عدم الماء:**

صورة المسألة: إذا عدم الماء، ولم يجد سوى الثلج فهل يجزئه رفع الحدث بالثلج، بحيث يُمرّه على أعضائه بدلاً من الماء، أم يجب عليه إذابة الثلج ثم استعماله؟

تحرير محل النزاع:

أولاً: اتفق الفقهاء -رحمهم الله- على صحة التطهر بماء الثلج بعد أن يذاب[6].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

عن عبد الله بن أبي أوفى ﷺ أن النبي ﷺ قال في

(1) انظر: الصحاح 2/ 272، ومقاييس اللغة لابن فارس 3/ 428.

(2) انظر: تهذيب اللغة 6/ 100.

(3) انظر: الغريبين في القرآن والحديث 4/ 1189.

(4) شرح حدود ابن عرفة ص26.

(5) انظر: الممتع شرح المقنع 1/ 92.

(6) انظر: تبيين الحقائق 1/ 19، والبحر الرائق 1/ 71، وشرح الخرشي 1/ 65، ومواهب الجليل 1/ 20، والحاوي 1/ 41، وفتح العزيز 2/ 225، والكافي 1/ 16، والمغني 1/ 30، والإقناع 1/ 49.

دعائه: (اللهم طهّرني بالماء والثلج والبرد)[7].

وجه الدلالة: أن الذائب من الثلج ماء نزل من السماء، فهو طهور[8].

ثانياً: اختلفوا في استعمال الثلج في رفع الحدث قبل الإذابة؛ على قولين:

الأقوال في المسألة:

اختلف الفقهاء -رحمهم الله- في التطهر بالثلج في حالته الجامدة وقبل الإذابة على قولين:

القول الأول: لا يصح استعمال الثلج في رفع الحدث قبل الإذابة، وإن ابتل به العضو، وهذا القول هو المعتمد عند الحنفية[9]، وقول المالكية[10]، والشافعية[11]، والحنابلة[12].

القول الثاني: يصح استعمال الثلج في رفع الحدث، وإن لم يتقاطر، وهذا قول أبي يوسف من الحنفية[13].

أدلة الأقوال:

دليل القول الأول:

استدل القائلون بعدم صحة استعمال الثلج في رفع الحدث بما يلي:

قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6].

وجه الدلالة: أن الله ﷻ أمر بغسل أعضاء الوضوء، وإمرار الثلج على العضو مسحٌ وليس بغسل، إذ أقل الغسل أن يجري الماء على العضو، والثلج قبل ذوبانه لا يجري، ولا يتحقق به الغسل؛ فلا يصح الوضوء به[14].

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بصحة استعمال الثلج في رفع الحدث بما يلي:

عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال في دعائه: (اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد)[15].

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ جعل الثلج كالماء في الغسل؛ فيكون حكمهما واحد في التطهير[16].

ويناقش: أن التطهير المراد معنوي، إذ جعل الذنوب كالنار ثم عبر عن إطفائها بالغسل، وبالغ فيه باستعمال

(7) أخرجه البخاري في: باب ما يقول بعد التكبير، من كتاب الأذان، وباب التعوذ من المأثم والمغرم 1/ 189، ومسلم في: باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع، من كتاب الصلاة، 1/ 346.

(8) انظر: المغني 1/ 30.

(9) انظر: تبيين الحقائق 1/ 19، ودرر الحكام 1/ 21، وحاشية ابن عابدين 1/ 96، والمحيط البرهاني 1/ 118.

(10) انظر: مواهب الجليل 1/ 51، والشرح الكبير 1/ 34.

(11) انظر: الحاوي الكبير 1/ 41، وفتح العزيز 2/ 225.

(12) انظر: مسائل حرب الكرماني ص430، والمغني 1/ 30، والممتع لابن المنجى 1/ 69، والإقناع 1/ 49.

(13) انظر: حاشية ابن عابدين 1/ 179، والبناية شرح الهداية 1/ 366، والفتاوى الهندية 1/ 3.

(14) انظر: المغني 1/ 30، وكشاف القناع 1/ 371.

(15) أخرجه البخاري في كتاب صفة الصلاة باب ما يقول بعد التكبير، 1/ 259، برقم 711.

(16) انظر: فتح الباري 2/ 231.

المبردات[17].

ويمكن أن يستدل لهم بأن التغير الذي طرأ على الماء تغيّرٌ في الحالة لا في الحقيقة؛ فهو متجمد عن الماء فيأخذ حكمه، كالدم الجاري والدم الجامد، لا يختلف حكمهما.

ويناقش: بأن تغير حالته لا يسلبه الطهورية، ولكن لا يصح استعماله لعدم تحقق الغسل به.

الراجح: الذي يترجح والله أعلم هو القول بعدم صحة استعمال الثلج في رفع الحدث، وذلك لقوة دليلهم، حيث لا يصدق على استعمال الثلج وإمراره على الأعضاء اسم الغسل، فالواجب على من وجد الثلج ولم يجد الماء أن يبحث عن الماء، أو أن يذيب الثلج ثم يتوضأ به، إلا أن يكون الثلج خفيفا فيذوب ويجري على العضو بإمراره عليه فيصح استعماله؛ لأنه غسل[18].

- **المطلب الثاني: استعمال الثلج لمن عدم الماء، وتعذر عليه إذابة الثلج:**

صورة المسألة: إذا عدم الماء، ووجد ثلجاً لكن تعذر عليه تذويبه، فهل يلزمه استعمال الثلج في الوضوء بحيث يمره على أعضائه؟ أو ينتقل إلى التيمم؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن من تعذر عليه تذويب الثلج فلا يلزمه استعماله، ويتيمم، وهذا قول الحنفية[19]، والشافعية[20]، وقول للحنابلة[21].

القول الثاني: أن من تعذر عليه تذويب الثلج فيلزمه أن يمسح به أعضاءه، وهذا الصحيح من مذهب الحنابلة[22].

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل من قال بعدم لزوم مسح الثلج على أعضائه، وينتقل للتيمم بما يلي:

1- حديث عمرو بن العاص ﷺ قال: إني احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، وذكرت قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]، فتيمّمت ثم صليت، فضحك رسول الله ﷺ، ولم يقل شيئا[23].

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ أقر عمرو بن العاص لما تيمم وهو واجد للماء، لكنه خاف باستعمال الماء الضرر على نفسه بسبب البرد؛ فمن لا يجد إلا الثلج ويعجز عن

=وخزانة المفتين ص216.

(17) انظر: فتح الباري 2/ 230.

(18) انظر: المغني 1/ 16.

(19) انظر: المحيط البرهاني 1/ 165، والبناية شرح الهداية 1/ 366،=

(20) انظر: فتح العزيز 2/ 225، والتهذيب في الفقه الشافعي 1/ 382، والمجموع 1/ 82.

(21) انظر: الإنصاف 2/ 218، والمبدع 1/ 191، وشرح منتهى الارادات 1/ 387-388.

(22) انظر: الإنصاف 2/ 218، والمبدع 1/ 191، وشرح منتهى الارادات 1/ 387-388.

(23) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب إذا خاف الجنب البرد، 1/ 132، برقم 334، والإمام أحمد في المسند 29/ 347، برقم 17812، وصححه الألباني في صحيح أبي داود 2/ 154.

إذابته أولى بالتيمم؛ فيباح له التيمم ولا يلزمه التمسح بالثلج؛ لأن ضرر الثلج على البدن أشد من الماء.

2- أن من عدم الماء، وتعذر عليه تذويب الثلج فيشرع له التيمم، لأنه غير واجد للماء حقيقة أو عاجز عن استعماله[24].

3- أن إمرار الثلج على العضو لا تحصل به الطهارة لأنه مسح وليس بغسل، فلا يصح التطهر به[25].

أدلة القول الثاني:

استدل من قال بلزوم المسح بالثلج على أعضاء الوضوء بما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن:16].

2- عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)[26].

وجه الدلالة من الآية والحديث: أنه يجب على المسلم أن يستجيب للأمر الشرعي بقدر استطاعته، ومن وجد الثلج ولم يجد ما يذيبه به فقد تعذر عليه أن يستعمل الماء في الطهارة الاستعمال المعتاد وهو الغسل؛ لعدم ما يذيبه؛ فوجب عليه أن يستعمله الاستعمال المقدور عليه وهو مسح الأعضاء الواجب غسلها به[27].

ويناقش: بأن الله تعالى قد رخص بالتيمم لمن عدم الماء، ومن وجد الثلج وعدم ما يذيبه فهو عادم للماء حقيقة، إذ الثلج ليس بماء، ولا يتحقق به الغسل.

الراجح: الذي يترجح والله تعالى أعلم هو القول بعدم وجوب مسح أعضائه بالثلج إذا عجز عن إذابته، بل يتيمم، لأنه لا يطلق على مسح الأعضاء بالثلج قبل إذابته غسلا، فلا يصح استعماله في الوضوء، مع ما يلحق باستعماله من المشقة أو الضرر، وقد رخص العلماء لمن لا يجد ما يسخن به الماء ويخشى على نفسه الضرر أن يتيمم، فهذا أولى[28].

***

المبحث الثاني:

التيـــــمم بالثلج

صورة المسألة: إذا عدم الماء والتراب، ووجد ثلجا لم يقدر على إذابته، كما لو غطت الثلوج وجه الأرض، فلم تظهر أجزاؤها، فهل يجزئه التيمم على الثلج؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: عدم صحة التيمم على الثلج، وهذا قول الحنفية[29]، وقول عند المالكية[30]، وقول الشافعية[31]،

(24) انظر: مطالب أولي النهى 1/ 208.

(25) انظر: المغني 1/ 30.

(26) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن الرسول ﷺ 6/ 2658، برقم 6858، ومسلم في كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر 4/ 102، برقم 1337.

(27) انظر: كشاف القناع 1/ 409.

(28) جاء في المدونة «قال ابن القاسم: وقال لي مالك: إذا خاف الجنب على نفسه الموت في الثلج والبرد ونحوه إن هو اغتسل أجزأه التيمم». 1/ 49.

(29) انظر: المبسوط 1/ 109، وتحفة الفقهاء 1/ 43، وبدائع الصنائع 1/ 54.

(30) انظر: التبصرة للخمي 1/ 178، ومواهب الجليل 1/ 351، والنوادر والزيادات 1/ 107، شرح الخرشي 1/ 192، والشرح الكبير 1/ 155.

(31) انظر: الأم 1/ 66، وفتح العزيز 2/ 310، وأسنى المطالب 1/ 84.

وقول الحنابلة[32].

القول الثاني: صحة التيمم على الثلج، وهذا القول هو المعتمد عند المالكية[33].

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل القائلون بعدم صحة التيمم على الثلج بأدلة أهمها ما يلي:

1- عن حذيفة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا، وجعلت تربتها لنا طهورا)[34].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ نص على التربة، فلا يجوز التيمم إلا بالتراب[35].

ونوقش: بأنه ﷺ ذكر التربة بناء على الغالب من الأرض دون النادر، ولا تكاد تعدم التربة إلا نادراً، لذلك نص عليها[36].

2- أصاب الناس ثلج بالجابية، لما نزلها عمر بن الخطاب ﷺ، فقال عمر بن الخطاب: (أيها الناس إن الثلج لا يتيمم به)[37].

3- أن الثلج ليس بصعيد، فهو ليس من أجزاء الأرض فلم يجز التيمم به؛ كالنبات[38].

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بجواز التيمم على الثلج بأدلة أهمها ما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: 43]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَجَٰعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾ [الكهف: 8]، وقوله تعالى: ﴿فَعَسَىٰ رَبِّيٓ أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا﴾ [الكهف: 40].

وجه الاستدلال: أن كل ما صعد على وجه الأرض، فهو صعيد يجوز التيمم به، ومن ذلك الثلج على الأرض[39].

ونوقش: بأن الصعيد هو ما على وجه الأرض من أجزاء الأرض، والثلج ليس من أجزاء الأرض فهو ليس من الصعيد[40].

2- عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال:

(32) انظر: الكافي 1/ 129، والشرح الكبير 2/ 216، والمبدع 1/ 190.

(33) انظر: التبصرة للخمي 1/ 178، ومواهب الجليل 1/ 351، والنوادر والزيادات 1/ 107، شرح الخرشي 1/ 192، والشرح الكبير 1/ 155.

(34) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة 2/ 63، برقم 522.

(35) انظر: التمهيد 19/ 290.

(36) انظر: التبصرة 1/ 177.

(37) لم أجده في كتب السنة، وأخرجه أبو عبيد في كتاب الطهور برقم 270، ص 319، وقال عنه ابن رجب: فيه ضعف، ورواه بإسناد آخر ضعف إسناده ابن رجب في فتح الباري 2/ 450.

(38) انظر: المنتقى شرح الموطأ 1/ 116.

(39) انظر: التمهيد 12/ 284، ومجموع فتاوى ابن تيمية 21/ 365.

(40) انظر: المنتقى شرح الموطأ 1/ 116.

(جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا)[41].

وجه الاستدلال: أن كل موضع جازت الصلاة فيه من الأرض جاز التيمم به، ومنه الثلج إذا غطى الأرض[42].

ويناقش: بأن الثلج ليس من الأرض ولا من أجزائها فلا يجوز التيمم به.

3- أن الثلج جامد؛ وإذا قصد المكلف تغيير الماء به لم يسلبه ذلك حكم التطهير، فجاز التيمم به حال انفراده كالتراب[43].

ويناقش: بعدم التسليم بأن تغير الحالة لا يسلبه حكم التطهير؛ فالثلج والطين لا يتوضأ بها ولا يتيمم، لأنها ليست ماء ولا ترابا ولا أرضا ولا صعيدا، فإذا ذاب الثلج فصارا ماء جاز الوضوء به، لأنه ماء، وإذا جف الطين جاز التيمم به لأنه تراب[44].

الراجح: الذي يترجح والله تعالى أعلم هو القول بعدم جواز التيمم بالثلج، وذلك لقوة أدلتهم، ولأنه لم يرد في نصوص الشرع ما يجيز التيمم بالثلج، قال في المحلى: «فصح أنه لا يجوز التيمم إلا بما نص عليه الله تعالى ورسوله ﷺ ولم يأت النص إلا بما ذكرنا من الصعيد، وهو وجه الأرض في اللغة التي بها نزل القرآن وبالأرض -وهي معروفة- وبالتراب فقط»[45].

فمن وجد الثلج ولم يقدر على إذابته، وعدم الماء والتراب، فإنه لا يتيمم بالثلج، بل حكمه كفاقد الطهورين، يصلي على حسب حاله، والله أعلم.

* * *

المبحث الثالث:

استعمال الثلج في إزالة النجاسة

صورة المسألة: إذا وقعت نجاسة على أرض، أو ثوب، أو بدن أو غيره، فأزال هذه النجاسة بإمرار الثلج عليها، أو فركه بها، فهل تزول النجاسة، ويطهر المحل؟

إن من المتقرر أن الغسل هو جريان الماء على المحل المغسول، واستعمال الثلج في إزالة النجاسة إما أن يذوب معه الثلج ويسيل على المحل المتنجس، فهذه الحالة يصدق فيها الغسل ويطهر المحل بزوال أثر النجاسة، أما إذا بقي الثلج متجمداً، وزال أثر النجاسة فهل يحكم بطهارة المحل؟

هذه المسألة تنبني على حكم إزالة النجاسة بغير الماء، فهل يتعين استعمال الماء في إزالة النجاسات، أو لا؟

اختلف الفقهاء -رحمهم الله تعالى- في إزالة النجاسة بغير الماء على قولين:

القول الأول: لا يتعين استعمال الماء لإزالة النجاسة، بل تُزال بكل مائع طاهر، وهذا قول الحنفية[46]، وقول

(41) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة 2/ 64، برقم 523.

(42) انظر: الاستذكار لابن عبد البر 1/ 309.

(43) انظر: المنتقى شرح الموطأ 1/ 116.

(44) انظر: المنتقى شرح الموطأ 1/ 116.

(45) انظر: المحلى 1/ 378.

(46) انظر: تبيين الحقائق 1/ 69، وفتح القدير 1/ 192.

للمالكية[47]، ورواية عند الحنابلة[48].

القول الثاني: يتعين استعمال الماء في إزالة النجاسات، وهذا قول محمد بن الحسن، وزفر من الحنفية[49]، والمالكية[50]، والشافعية[51]، والمذهب عند الحنابلة[52].

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل القائلون بعدم تعين الماء لإزالة النجاسة بأدلة أبرزها ما يلي:

1- عن عائشة ﵂ قالت: (ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه، فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها، فقصعته بظفرها)[53].

وجه الاستدلال: دل الحديث على أن الريق يزيل النجاسة، فكذا غيره من المائعات[54].

نوقش: بأن هذا في الدم اليسير المعفو عنه، أو لم ترد عائشة غسله وتطهيره بالريق، ولهذا لم تقل: كنا نغسله بالريق، وإنما أرادت إذهاب صورته لقبح منظره، فيبقى المحل نجسا كما كان ولكنه معفو عنه لقلته، أما الكثير فقد ثبت أنها كانت تغسله[55].

2- عن أم سلمة ﵂ أنها قالت: يا رسول الله إني امرأة أطيل ذيلي وأجره في المكان القذر. فقال -عليه الصلاة والسلام-: (يطهره ما بعده)[56].

3- عن أبي سعيد الخدري ﵁ أن النبي ﷺ قال: (إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر، فإن رأى في نعليه قذرا، أو أذى فليمسحه وليصل فيهما)[57].

وجه الاستدلال من الحديثين: أنه ﷺ بين أن التراب يزيل النجاسة، فدل ذلك على أن لغير الماء مدخل في تطهير النجاسة[58].

نوقش: بأن المراد بالقذر نجاسة يابسة، ومعنى يطهره ما بعده؛ أنه إذا انجرّ على ما بعده من الأرض ذهب ما علق به من اليابس، ويدل على هذا التأويل الإجماع أنها

(47) انظر: مواهب الجليل 1/ 162، والتوضيح 1/ 66، والتنبيه على مبادئ التوجيه للتنوخي 1/ 279.

(48) انظر: الإنصاف 2/ 275، والشرح الكبير 1/ 283.

(49) انظر: تبيين الحقائق 1/ 70، وفتح القدير 1/ 192.

(50) انظر: التفريع في فقه الإمام مالك 1/ 37، الشرح الكبير 1/ 79، وشرح الخرشي 1/ 116.

(51) انظر: فتح العزيز 1/ 79، وأسنى المطالب 1/ 76.

(52) انظر: الإنصاف 2/ 275، والإقناع 1/ 58، وشرح منتهى الإرادات 1/ 399.

(53) أخرجه البخاري كتاب الحيض باب هل تصلي المرأة في الثوب الذي حاضت فيه برقم 312.

(54) انظر: الحاوي 1/ 44.

(55) انظر: المجموع 1/ 96.

(56) أخرجه مالك في الموطأ 1/ 27، برقم 57، وأبو داود في كتاب الطهارة باب الأذى يصيب الذيل، 1/ 285، برقم 383. وصححه الألباني في صحيح أبي داود 2/ 234.

(57) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب الصلاة في النعل برقم 650، وابن خزيمة في كتاب الصلاة باب الدليل على أن المصلي إذا أصاب ثوبه نجاسة وهو في الصلاة لا يعلم بها لا تفسد صلاته، برقم 786، وأحمد في المسند برقم 11877، وصححه ابن خزيمة 1/ 384.

(58) انظر: المجموع 1/ 95.

لو جرت ثوبها على نجاسة رطبة فأصابته لم يطهر بالجر على مكان طاهر[59].

4- عن ابن عمر ﷺ قال: (كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد في زمان رسول الله ﷺ فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك)[60].

وجه الاستدلال: أنهم لم يكونوا يغسلون النجاسة، بل اكتفوا بزوالها بالشمس والهواء، وهذا دال على عدم اختصاص الماء بإزالة النجاسة[61].

5- أن المائع الطاهر يزيل النجاسة كالماء بل أولى منه أحياناً، وكل ما أزال عين النجاسة أوجب إزالة حكمها، كالقطع بالمقص[62].

6- إذا ثبت المعنى زال الحكم بزوال ذلك المعنى، ولما كان المعنى في تنجيس المحل وجود العين النجسة وجب إذا ارتفعت أن يزول تنجيس المحل، كإناء الخمر لما طهر بانقلابه خلا، عُلم منه أن الخل طهّره، فلما جاز أن يكون الخل مطهرا لإناء الخمر، جاز أن يكون مطهرا لكل نجس[63].

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بتعين الماء لإزالة النجاسة بأدلة أبرزها ما يلي:

(59) انظر: المجموع 1/ 96.

(60) أخرجه البخاري في كتاب الطهارة باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان 1/ 75، برقم 172.

(61) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية 21/ 475.

(62) انظر: تبيين الحقائق 1/ 70.

(63) انظر: الحاوي 1/ 44

1- قوله تعالى: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ﴾ [الأنفال: 11].

والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

الأول: أن الله تعالى ذكر إنزاله للماء تطهيرا لهم، وأخرج هذا مخرج الفضيلة للماء والامتنان به، فلو شاركه غيره فيه لبطلت فائدة الامتنان.

الثاني: أنه لو أراد بالنص على الماء التنبيه على ما سواه لنص على أدون المائعات، ليكون تنبيها على أعلاها فلما نص على الماء وهو أعلى المائعات علم أن اختصاصه بالحكم[64].

ويجاب: بعدم التسليم بأن مشاركة غيره في إزالة النجاسة تبطل معه فائدة الامتنان، فالماء هو الأصل في الطهارة، كما أنه لا يرفع الحدث بغيره[65].

2- عن أسماء ﷺ قالت: (جاءت امرأة إلى النبي ﷺ، فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيضة، كيف تصنع؟ قال: تحته، ثم تقرصه بالماء، ثم تنضحه، ثم تصلي فيه)[66].

3- عن أنس بن مالك ﷺ قال: جاء أعرابي، فبال

(64) انظر: الحاوي 1/ 44.

(65) انظر: التطهير بالبخار للدكتور عبد الله الخميس ص48.

(66) أخرجه البخاري في كتاب الحيض باب غسل الدم 1/ 91، برقم 225، ومسلم في كتاب الطهارة باب نجاسة الدم وكيفية غسله 1/ 166، برقم 291.

في طائفة المسجد، فزجره الناس، فنهاهم النبي ﷺ، فلما قضى بوله، أمر النبي ﷺ بذنوب من ماء، فأهريق عليه[67].

وجه الاستدلال من الحديثين: أن النبي ﷺ أمر بإزالة النجاسة بالماء، والأمر إذا ورد مقيداً بشرط لم يسقط إلا بوجود ذلك الشرط[68].

نوقش: بأنه مفهوم لقب، وهو ليس بحجة بالاتفاق[69]؛ كقوله -عليه الصلاة والسلام-: (وليستنج بثلاثة أحجار)[70] فإنه يجوز بغيره[71].

4- أن إزالة النجاسة طهارة مشترطة، فأشبهت طهارة الحدث فلا تصح إلا بالماء[72].

ونوقش: بأن طهارة الحدث تخالف إزالة الخبث؛ فطهارة الحدث من باب فعل المأمور ولذا لا تسقط بالجهل والنسيان، وتشترط لها النية، أما إزالة الخبث فهي من باب التروك، ومقصودها اجتناب الخبث؛ ولذا لا تشترط لها النية[73].

5- أنه لم ينقل عن النبي ﷺ إزالة النجاسة بغير الماء، ونقل إزالتها بالماء، ولم يثبت أمر صريح في إزالتها بغيره؛ فوجب اختصاصه، إذ لو جاز بغيره لبينه مرة فأكثر ليعلم جوازه كما فعل في غيره[74].

نوقش بأمرين:

1- عدم التسليم بذلك؛ بل قد أذن ﷺ في إزالة النجاسة بغير الماء في مواضع؛ كالتراب، وكالاستجمار[75].

2- أن إزالة النجاسة ليس من الأمور التعبدية التي يشترط فيها وجود الإذن الشرعي بعينه، بل هو مرتبط بمعنى فمتى زال المعنى زال حكم النجاسة.

الراجح: الذي يترجح والله تعالى أعلم هو القول بعدم تعيّن استعمال الماء في إزالة النجاسة، بل متى زالت بأي وجه كان زال حكمها، حيث إن الحكم إذا ثبت بعلة، فإنه يزول بزوال تلك العلة، وبناء على ذلك فإذا استعمل الثلج في إزالة النجاسة فذهب عين النجاسة وأوصافها فإن المحل يطهر.

سبب الخلاف في المسألة: هل المقصود بإزالة النجاسة بالماء هو ذهاب عينها فقط، فيستوي في ذلك مع الماء كل ما يتلف عينها؟ أم أن للماء خصوصية تعبدية في الطهارة؟ فمن لم يظهر عنده للماء مزيد خصوص قال بإزالتها بسائر المائعات والجامدات الطاهرة، ومن قال إن إزالتها بالماء تعبدية قصرها عليه[76].

(67) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب ما يرق على البول 1/ 89، برقم 219، ومسلم في كتاب الطهارة باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد 1/ 163، برقم 284.

(68) انظر: الحاوي 1/ 44.

(69) انظر: الإحكام للآمدي 3/ 95.

(70) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة باب الاستطابة 1/ 154، برقم 262.

(71) انظر: تبيين الحقائق 1/ 70.

(72) انظر: كشاف القناع 1/ 427، وتبيين الحقائق 1/ 70.

(73) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية 21/ 477.

(74) انظر: المجموع 1/ 96.

(75) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية 21/ 475.

(76) انظر: بداية المجتهد 1/ 91.

المبحث الرابع:

زوال النجاسة في التنظيف بالثلج الجاف

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: المراد بالثلج الجاف، ومجالات استعماله، ومميزاته:**

أولاً: المراد بالثلج الجاف:

الثلج الجاف هو الحالة الصلبة لغاز ثاني أكسيد الكربون (CO2)، ويتكون عندما يتم ضغط وتبريد غاز ثاني أكسيد الكربون حتى يتحول إلى الحالة الصلبة، ويتميز الثلج الجاف بأنه لا يذوب ليصبح سائلاً كالثلج العادي، بل يتسامى مباشرة إلى الحالة الغازية عند درجة حرارة 78.5 درجة مئوية.

ويستعمل الثلج الجاف في العديد من المجالات كالتبريد، وحفظ الأطعمة المجمدة، كما يستعمل في التنظيف وتطهير الأسطح[77].

ثانياً: مجالات استعمال الثلج الجاف في التنظيف:

إن التنظيف باستعمال الثلج الجاف يستخدم عادة في الصناعات والأجهزة الحساسة، كتنظيف السيارات، والأجهزة الكهربائية، والأنابيب والالكترونيات، وإزالة الصدأ والطلاء، وكذلك الزيوت والدهون[78]، وغير ذلك، ولا ينتشر استعماله في المنازل بسبب تكلفته العالية، وخطورة استخدام الثلج الجاف لأنه قد يسبب حروقاً باردة بسبب برودته العالية، أو اختناقاً بغاز ثاني أكسيد الكربون حيث إن تبخره السريع يجعله غير مناسب للاستخدام في الأماكن المغلقة فهو يحتاج إلى تهوية جيدة لأن الثلج الجاف عند تبخره يطلق غاز ثاني أكسيد الكربون فيؤدي تراكمه إلى الاختناق، بالرغم من ذلك، إلا أنه يمكن استخدامه أيضًا في التنظيف المنزلي، ومن قبل شركات تنظيف متخصصة، حيث تُستخدم أجهزة الثلج الجاف في تنظيف أجهزة المطبخ، والأثاث، والسيارات من الداخل، والسجاد والأسطح على اختلاف أنواعها[79].

ثالثاً: كيفية استعمال الثلج الجاف في التنظيف:

هناك أجهزة خاصة تستعمل في التنظيف بالثلج الجاف، حيث يُعبأ الجهاز بحبيبات الثلج الجاف، فيتم ضغطها ثم إطلاقها بسرعة عالية عبر فوهة الجهاز، فتصطدم الحبيبات بالسطح المراد تنظيفه، وعندها يحدث تبريد سريع جداً للمواد الملوثة التي تلتصق بالثلج، مما يؤدي إلى تقلصها وتكسير الروابط بينها وبين السطح، وبمجرد اصطدام الحبيبات بالسطح وتبدأ عملية التبريد تتحول فوراً إلى غاز ثاني أكسيد الكربون ويتمدد حجمها،

(77) انظر: الطرق الفيزيائية لتنظيف وتطهير الأسطح. مجلة هندسة الأغذية، 3/ 171-188 (2011).
https://doi.org/10.1007/s12393-011-9038-4

(78) انظر: ScienceDirect التنظيف بالثلج الجاف
https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0043164899002045

(79) انظر: موقع شركة CMW CO2 TECHNOLOGIES لصناعة معدات التنظيف بالثلج الجاف.
https://www.cmw-dryice.com/industry/dry-ice-blasting-at-home

مما يساعد في إزالة المزيد من الأوساخ[80].

رابعاً: مميزات استعمال الثلج الجاف في التنظيف[81]:

يتميز التنظيف بالثلج الجاف بالعديد من المميزات التي لا توجد في التنظيف بالماء أو المنظفات الكيميائية، أبرزها ما يلي:

- أنه يعتمد على التصادم الحراري فهو لا يسبب خدوشاً أو أضراراً للأسطح، مما يجعله مناسباً للأسطح الحساسة.

- الثلج الجاف يتبخر مباشرة بعد اصطدامه بالسطح، ولا يترك أي مخلفات سائلة أو جافة، فلا يحتاج لعملية تنظيف إضافية.

- يتميز الثلج الجاف بالتعقيم؛ حيث إن درجة حرارته المنخفضة تساعد في القضاء على البكتيريا والميكروبات.

- فعاليته العالية في إزالة الزيوت والشحوم والطلاء والبقع العنيدة بكفاءة عالية.

- **المطلب الثاني: زوال النجاسة باستعمال الثلج الجاف في التنظيف:**

بينت فيما سبق أن الثلج الجاف هو غاز ثاني أكسيد الكربون في حالته الصلبة، وأن استعماله في التنظيف خالٍ من استعمال الماء، فما حكم استعماله في إزالته للنجاسة، وهل إذا استعمل الثلج الجاف في تنظيف سطح ما تلوث بالنجاسة، فزالت أوصاف النجاسة، واختفى أثرها، فهل نحكم بطهارة المحل؟

إن هذه المسألة تنبني على مسألة إزالة النجاسة بغير الماء، وهل لغير الماء مدخل في إزالة النجاسة، أو أن ذلك خاص بالماء؟

سبق بحث هذه المسألة في المطلب السابق، ورجحت أن الماء لا يتعين في إزالة النجاسة، فمتى زالت أوصاف النجاسة، فإننا نحكم بطهارة المحل، حيث إن الماء ليس مخصوصاً بالتعبد باستعماله في إزالة النجاسات، بل ورد إزالة النجاسة في النصوص الشرعية بغير الماء؛ كالاستجمار، وأمره ﷺ بفرك النعل بالتراب لتطهيره، وغير ذلك مما سبق ذكره في المطلب السابق.

وبناء على ذلك فلو استعملنا الثلج الجاف في تنظيف بقعة ما، وكانت قد أصابتها نجاسة، فزالت أوصاف النجاسة بعد التنظيف، فإن البقعة طاهرة، والله أعلم.

***

الخاتمة

أحمد المولى جل وعلا على الإعانة والتيسير، وأسأله سبحانه العفو والمغفرة عن الزلل والتقصير، وأصلي وأسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

(80) انظر: الطرق الفيزيائية لتنظيف وتطهير الأسطح. مجلة هندسة الأغذية، 3/ 171-188 (2011).
https://doi.org/10.1007/s12393-011-9038-4

(81) انظر: موقع: Journal of Vacuum & Technology. تنظيف الأسطح باستخدام ثلج ثاني أكسيد الكربون.
https://pubs.aip.org/avs/jvb/article-abstract/9/4/1970/468088/Dry-surface-cleaning-using-CO2-snowDry-surface

فقد خلصت في هذا البحث إلى النتائج التالية:

1- أن استعمال الثلج قبل إذابته في رفع الحدث لا يصح، ولا يرفع الحدث.

2- أن من لم يجد الماء ووجد ثلجا لم يقدر على إذابته فإنه يتيمم.

3- إذا استعمل الثلج في إزالة النجاسة فزالت أوصافها فإن المحل يطهر.

4- أن التيمم بالثلج لا يصح، لأنه ليس من أجزاء الأرض.

5- أن تنظيف الأسطح التي أصابتها نجاسة بالثلج الجاف وزوال أوصاف النجاسة يطهر المحل.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

***

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب:

الاستذكار. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ – 2000م.

أسنى المطالب في شرح روض الطالب. زكريا الانصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي. د.ط. د.م: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل. الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى. تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، د.ط. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

الأم للشافعي. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. ط2. بيروت: دار الفكر، 1403هـ – 1983م (وأعادوا تصويرها 1410هـ –1990م).

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي. المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. تحقيق: د عبد الله بن عبدالمحسن التركي، ود. عبد الفتاح محمد الحلو، ط1، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415هـ – 1995م.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. ط2، تصوير: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد. د.ط. القاهرة: دار الحديث، 1425هـ – 2004م.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. ط1. 1327 – 1328هـ، الأجزاء 1-2: مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر، الأجزاء 3-7: مطبعة الجمالية بمصر، وصَوّرتْها كاملةً: دار الكتب العلمية وغيرها.

البناية شرح الهداية. بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد. ط1. تحقيق: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ – 2000م.

التبصرة للخمي. اللخمي، علي بن محمد الربعي. دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، ط1. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1432هـ – 2011م.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن. ط1، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1314هـ.

تحفة الفقهاء. السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ – 1994م.

التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس. ابن الجلاب، عبيد الله بن الحسين بن الحسن. تحقيق: سيد كسروي حسن، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ – 2007م.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، د.ط. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.

التنبيه على مبادئ التوجيه. ابن بشير، أبو الطاهر إبراهيم التنوخي. ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1428هـ - 2007م.

التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب. الجندي، خليل بن إسحاق بن موسى، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط1، د.م: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429هـ - 2008م.

الحاوي الكبير. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد. تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ -1999م.

الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار). ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. ط2. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1386هـ - 1966م.

درر الحكام شرح غرر الأحكام. منلا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي. د.ط. د.م: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، ط1. د.م: دار الرسالة العالمية، 1430هـ - 2009م.

الشرح الكبير على مختصر خليل. الدردير، أبو البركات أحمد بن أحمد بن أبي حامد العدوي. د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.

الشرح الكبير. ابن قدامة المقدسي، شمس الدين أبو الفرج عبدالرحمن. تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ود. عبد الفتاح محمد الحلو، ط1، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415هـ - 1995م.

شرح النووي على مسلم. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

شرح حدود ابن عرفة. الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري. ط1، د.م: المكتبة العلمية، 1350هـ.

شرح مختصر خليل للخرشي. الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. ط2. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1317هـ.

شرح منتهى الإرادات. ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي. دراسة وتحقيق: أ. د. عبد الملك بن عبد الله دهيش، ط5. مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 1429هـ - 2008م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري، إسماعيل بن حماد. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4. بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ - 1987م.

صحيح ابن خزيمة. ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق. حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقَدّم له: د. محمد مصطفى الأعظمي، راجعه العلامة: محمد ناصر الدين الألباني، د.ط. بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط5. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1414هـ - 1993م.

صحيح مسلم. مسلم، ابن الحجاج النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1374هـ - 1955م.

الفتاوى الهندية. جماعة من العلماء برئاسة الشيخ: نظام الدين البرنهابوري البلخي. ط2. د.م: د.ن، 1310هـ.

فتح الباري لابن رجب. ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. تحقيق: محمود عبد المقصود، ومجدي بن عبد الخالق، وإبراهيم القاضي، والسيد عزت المرسي، ومحمد المنقوش، وصلاح المصراتي، وعلاء همام، وصبري بن عبد الخالق، ط1. المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، 1417هـ - 1996م.

فتح العزيز بشرح الوجيز. الرافعي، عبد الكريم بن محمد. د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.

الكافي في فقه أهل المدينة. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي. تحقيق: محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني. ط2. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1400هـ - 1980م.

كشاف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين. تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، ط1. السعودية: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، 1421 - 1429هـ/ 2000 - 2008م.

المبدع في شرح المقنع. ابن مفلح، برهان الدين إبراهيم بن محمد. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1997م.

المبسوط للسرخسي. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. باشر تصحيحه: جمع من أفاضل العلماء، د.ط. مصر: مطبعة السعادة، وصوّرَتها: بيروت: دار المعرفة، د.ت.

مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، د.ط. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ - 2004م.

المجموع شرح المهذب. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. باشر تصحيحه: لجنة من العلماء، د.ط. القاهرة: (إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي)، 1344 - 1347هـ.

المحلى بالآثار. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، د.ط. بيروت: دار الفكر، د.ت.

المحيط البرهاني في الفقه النعماني. ابن مازة، برهان الدين محمود بن أحمد. تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2004م.

المدونة. مالك بن أنس، ابن مالك بن عامر الأصبحي. ط1. د.م: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م.

مسائل حرب الكرماني (الطهارة والصلاة). الكرماني، حرب بن إسماعيل. تحقيق: محمد بن عبد الله السّرَيِّع، ط1. بيروت: مؤسسة الريان، 1434هـ - 2013م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1. د.م: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م.

مصنف عبد الرزاق الصنعاني. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2. الهند: المجلس العلمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ - 1983م.

مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده. ط2. د.م: المكتب الإسلامي، 1415هـ -1994م.

المغني لابن قدامة. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن محمد المقدسي. تحقيق: د. عبد اللهَّ بن عبد المحسن التركي، و د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط3. الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1417هـ - 1997م.

مقاييس اللغة. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، د.ط. د.م: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

الممتع في شرح المقنع. ابن المنجى، أبو البركات زين الدين بن عثمان. دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط3. مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 1424هـ - 2003م.

المنتقى شرح الموطأ. أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف بن سعد. ط1. مصر: مطبعة السعادة، 1332هـ.

مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412هـ - 1992م.

النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات. ابن أبي زيد القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن النفزي. تحقيق: د. عبد الفتّاح محمد الحلو، وآخرون، ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م.

ثانياً: المواقع الالكترونية:

موقع شركة CMW CO2 TECHNOLOGIES لصناعة معدات التنظيف بالثلج الجاف:

https://www.cmw-dryice.com/industry/dry-ice-blasting-at-home

موقع مجلة هندسة الأغذية (2011):

https://doi.org/10.1007/s12393-011-9038-4

موقع ScienceDirect التنظيف بالثلج الجاف:

https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0043164899002045

موقع: Journal of Vacuum & Technology. تنظيف الأسطح باستخدام ثلج ثاني أكسيد الكربون:

https://pubs.aip.org/avs/jvb/article-abstract/9/4/1970/468088/Dry-surface-cleaning-using-CO2-snowDry-surface

***

Journal of Islamic Studies, Vol. 36 , Number (1), pp. 17 - 146 Ar., Riyadh (2024/1445H.)

Contents

Content

- Foreword: JIS Editorial Board.....

Research and Studies

- Issues that Ibn Jama'ah did not answer in his book "Kashf al-Ma'ani" collection and study

  Dr. Sultan bin Sughayyir bin Naif Aalanazi

  Associate Professor In the Department of Islamic Studies, College of Humanities and Social Sciences, Northern Border University..... 17

- Simplifying Hadith Terminology Concepts Using Artificial Intelligence: Generating Examples as a Model

  Dr. Dalal Hamad Abdullah Al-Anezi

  Assistant Professor, Department of Tafsir and Hadith, Faculty of Sharia, Kuwait University..... 39

- A Muslim's Relationship with Worldly Life: A Study in Light of the Prophetic Sayings About Worldly Life in Sahih Al-Bukhari and Sahih Muslim

  Dr. Mohammad bin Ahmad Douri

  Associate professor of Hadith and its Sciences at the Faculty of Shari'a and Law, University of Tabuk..... 71

- The Distinctive Foundational Principles of the Zahiri School in the Sources of Islamic Jurisprudence

  Dr. Arif Mohammed Al-Janahi

  Associate Professor, College of Sharia and Islamic Studies, University of Sharjah..... 103

- Purification with snow, a jurisprudential study

  Dr. Malak Mohammad Alsudais

  Assistant Professor, Department of Jurisprudence, College of Sharia, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia..... 129

❋ ❋ ❋

- The references, at the end of the paper, have to be written as follows, in the given order and punctuation:
  1. **In the case of books**: book title, author's surname/family name, author's first name and middle name(s), investigator's/editor's name – if any – place of publication: publisher's name, edition number, and year of publication. **Example**: ***Jāmi' Attirmidhi***, Abu-Issa Mohammed Ibn-Issa. Investigator: Ahmed Mohamed Shaker, *et al*, Beirut: Dār Ihyā' Atturāth Al-Arabi (House for Arab Heritage Revival), Vol. 2, 2004.
  2. **In the case of dissertations**: dissertation title, author's surname/family name, author's first name and middle name(s), dissertation degree (MA/ PH.D), country: college, university, year of award. **Example**: Ya'qūb Ibn-Shaybah Al-Sadūsī, Ãthāruhu wa Manhajuhu fi Al-Jarh wa Atta'dīl (Ya'qūb Ibn-Shaybah Al-Sadūsī: His Impact and Methodology in Identifying Trustworthy and Untrustworthy Hadith Narrators), Al-Mutairi , 'Ali Ibn- Abdullah. MA, Saudi Arabia, College of Education, King Saud University, 1418 H.
  3. **In the case of articles:** "article title", author's surname/family name, author's first name and middle name(s), journal title, place of publication, Volume No., Issue No., year of publication, page number(s) (p./pp.). **Example:** "Al-Imam Affaan Ibn-Muslim Assaffaar wa Manhajuhu fi Attalaqqi wa Al-Adaa' wa Annaqd (Imam Affaan Ibn-Muslim Assaffaar: His Methodology of Reception, Performance and Criticism). Al-Mutairi, Ali Ibn-Abdullah. *Qassim University Journal: Shari'ah Sciences*, Qassim, Vol. (3), Issue (1), 1431 H, pp. 35-85.
  4. In the case of unavailable information about the reference (name of publisher; place of publication; number of edition; or year of publication), related JIS abbreviations have to be used (in researches written in Arabic).
- Regarding the citation of foreign references, the Chicago citation Style is to be followed (link: http://writing.wisc.edu/Handbook/DocChiNotes_1stRef_book.html).
- Submitting the paper via the JIS website means that the researcher declares that the paper has not been previously published, has not been submitted to any other journal, and will not be submitted to any other journal until JIS's related procedures are over.
- The JIS Editorial board reserves the right of initial examination of the research paper to decide whether to proceed with refereeing or to reject it.
- If the research paper is accepted for publication, a letter of acceptance will be sent to the researcher. If it is not accepted, a letter of decline will be sent to the researcher.
- Once the research paper is accepted for publication, all copyrights will be reserved to JIS. Accordingly, the research paper must not be published elsewhere in any from without the written permission of JIS's editor-in-chief.
- Correspondence with JIS for publication purposes means the researcher accepts the publication terms, conditions and regulations of JIS. The Editorial Panel has the right of prioritizing research publication.
- The views expressed in the published articles are only the author's and do not necessarily reflect those of JIS.
- Five free copies of the issue containing the published manuscript will be sent to the author.

❋ ❋ ❋

(3) Papers Submission Procedures:

The researcher is to complete and submit the relevant form on the JIS webpage (http://jis.ksu.edu.sa).

❋ ❋ ❋

Publishing Rules and Instructions for Authors

(1) Material for Publishing:

JIS provides papers in the field of Islamic studies worldwide with the opportunity to have their researches published. The papers have to be original and to fulfil the demands of academic ethics and scientific methodology.

JIS also publishes materials (in Arabic and English) that have not been published before, such as original research, reviews articles, scientific reports, book reviews and critiques, short academic contributions as well as summaries of academic conferences, forums, and activities. The materials include announcements about related forthcoming academic events, such as conferences, symposia, letters to the editor and comments and responses.

❋ ❋ ❋

(2) Research Paper Format Requirements:

- The paper has to be written Ms word format on A4. The number of pages must not exceed 40, including English and Arabic abstracts, and references.
- Basic information about the research has to be written in both Arabic and English, and it has to include the following: research title; researcher's full name; what he/she is and place of work; and how to contact him/her.
- Arabic and English abstracts have to include the following: research topic, objectives and methodology; the most important results; and the most important recommendations. Each abstract must not exceed 250 words, and it has to be very well written.
- The abstract is to be followed by a list of keywords (Arabic/English), which must not be more than six, summarizing the research fields. The key words are used for indexing.
- Page margins on all sides (top, bottom, right, and left) are to be 3 cm. Lines must be single-spaced.
- Researches in Arabic must be typed in Traditional Arabic as follows: font 16 for text, non-bold for text, but bold for titles; font 13, non-bold for footnotes and abstract; and font 10, non-bold for tables and figures, but bold for table headings and comments.
- Researches in English must be typed in Times New Roman as follows: font 11, non-bold for text, but bold for titles; font 9, non-bold for footnotes and abstract; and font 8, non-bold for tables and figures, but bold for table headings and comments.
- The research paper must fulfill the following requirements:
  - (1) Start with an introduction presenting the research topic, problem, limitations, objectives, methodology, procedures and plan.
  - (2) Write a related literature review as well as the research's contribution to the advancement of knowledge.
  - (3) Organize the research body into sections that are well connected to each other and consistent with the research plan.
  - (4) Each section is to be concerned with a specific idea, and all ideas must be interrelated to serve the central idea of the paper.
  - (5) The paper has to be well written academically and linguistically, with accurate documentation.
  - (6) The paper is to end with a conclusion, summing up the most important findings and recommendations.
- Footnote documentation must include the following in the given order: name of source; name of author; and volume number/page number(s). **Example:** *Lissan Al-Arab*, Ibn-Manzūr, (2/233).

ISSN: 1658-6301 (print), ISSN: 1658-7685 (online)

JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Advisory Board

Prince Dr. Saud Salman Mohammed Al Saud,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Zulkifl Alhaj Mohammed Yousuf,
University of Malaya,
(Malaysia)

Prof. Ahmed Khaled Shoukry,
University of Jordan,
(Jordan)

Prof. Taha Ali Busrih,
University Zaytoonah,
(Tunisia)

Prof. Amer Hassan Sabri,
Ministry of Justice and Islamic Affairs,
(Bahrain)

Prof. Abdullah Abdelhai Abu-Bakr,
University of the Holy Quran and Islamic Sciences,
(Sudan)

Prof. Abdul-Majeed Birem,
University of Algiers,
(Algeria)

Prof. Mohammed Ahmed Loh,
African College of Islamic Studies,
(Senegal)

Prof. Mohammed Zainul-Abideen Rustom,
University of Sultan Moulay Sliman,
(Morocco)

Prof. Mohammed Abdul-Razik Altabutba'ai,
University of Kuwait,
(Kuwait)

❋ ❋ ❋

Editor-in-Chief

Prof. Abdul Salam Saleh Al-Jarallah,
aalgarlah@ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Editorial Board

Prof. Abdulmohsen Abdullah Altukhaifi,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Omar Abdulazeez Aldhishi,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Humood Ibrahim Alsalamah,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Bandar abdullah alanazi,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Sultan Saad Al-Saif,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Abdulmajeed Abdulrahman Al-Darwish
King Saud University,
(KSA)

Prof. Sarah Abdul Mohsen binSaeed,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Wafa Abdullah Al-Zaaqi,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Abdullah Marhool Al swalmah,
Yarmouk University,
(Jordan)

Dr. Yasser Ibrahim Al-Khudairi,
Imam Muhammad ibn Saud University,
(KSA)

Dr. Abdullah Bin Sulaiman Alshaya,
King Saud University,
(KSA)

❋ ❋ ❋

Secretary

Mrs. Maha Al-Moammar
JIslamic@ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Technical Design

Mr. Ayman Awad Zaky
Oshy999@hotmail.com

❋ ❋ ❋

About us

Journal of Islamic Studies

(**JIS**) is a *refereed academic journal* concerned with research in the field of Islamic studies. It is published by the College of Education, King Saud University. There are three issues a year, one in *February, one in May and one in November*. The very first issue of JIS was released in 1977/1397H under the name *Studies*.

❋ ❋ ❋

Vision:

JIS aspires to be amongst most highly ranking institutions that publish refereed researches in the field of Islamic studies, and to be indexed in the international bibliographic databases.

Mission:

The mission of **JIS** is to publish refereed researches in the field of Islamic studies in accordance with internationally distinguished academic standards.

Objectives:

1. To be a reliable academic reference for scholars in the field of Islamic studies.
2. To maintain and promote the Islamic identity and values through publishing rigorous refereed researches that enhance the development and progress of society.
3. To meet the needs of researchers in the field of Islamic studies locally, regionally, and internationally.

❋ ❋ ❋

Contact us

(***Journal of Islamic Studies***)
P.O. Box: 2458, Postal Code: 11451
College of Education, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia

E-Mail: JIslamic@ksu.edu.sa Website: http://jis.ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Subscription and Exchange

King Saud University Press, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia
P.O. Box: 68953, Postal Code: 11537

Price: 15 SAR or its equivalent (excluding postage).

❋ ❋ ❋

© 2024 (1445H.) King Saud University
All rights are reserved to the Journal of King Saud University. No part of the journal may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or via any storage or retrieval system, without written permission from the Editor-in-Chief.

❋ ❋ ❋

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Published by
King Saud University

Periodical - Academic - Refereed

Volume 36, Issue No. 1

February 2024 AD Rajab 1445 H

ISSN: 1658-6301 (print)
ISSN: 1658-7685 (online)
Available online at http://jis.ksu.edu.sa

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS
ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ المملكة العربية السعودية

In the Name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful

A peer-reviewed journal published by King Saud University Press

Journal of Islamic Studies

ISSN(Print): 1658-6301
ISSN(Online): 1658-7685

jislamic@ksu.edu.sa

Volume (36) Issue (1)

February (2024) - Rajab (1445)

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS