

# مجلة الدراسات الإسلامية

1957

ج.د.م.ب: ١٦٥٨-٦٣٠١

دورية علمية محكمة تصدر عن جامعة الملك سعود

[jislamic@ksu.edu.sa](mailto:jislamic@ksu.edu.sa)

المجلد الثاني والثلاثون العدد (٢)

مايو ٢٠٢٠م رمضان ١٤٤١هـ

دار جامعة  
الملك سعود للنشر  
KING SAUD UNIVERSITY PRESS







# مَجَلَّةُ الدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

تصدر عن  
جامعة الملك سعود

دورية - علمية - محكمة

المجلد الثاني والثلاثون - العدد الثاني

رمضان ( 1441هـ )

مايو ( 2020م )

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

\*\*\*

### الرؤية:

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

### الرسالة:

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 المحكمة 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

هاتف: (+966) 114697125 / (+966) 114697127 سكرتير المجلة: (+966) 114673476

فاكس: (+966) 114697126

البريد الإلكتروني: [JIslamic@ksu.edu.sa](mailto:JIslamic@ksu.edu.sa) الموقع الإلكتروني: <http://jis.ksu.edu.sa/>

المجلة في التويتر: @JIslamic المجلة في الفيس بوك: <http://goo.gl/KveaV>

المجلة في الانستقرام: <https://instagram.com/jislamic>

### 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.

\*\*\*

© 2020 (1441هـ) 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.

\*\*\*

# مجلة الدراسات الإسلامية

## رئيس التحرير

أ.د. حمود بن إبراهيم السلامة  
humood@Ksu.edu.sa

\*\*\*

## مدير التحرير

أ.د. عبد الله بن صالح السيف  
aalseif@Ksu.edu.sa

\*\*\*

## أعضاء هيئة التحرير

أ.د. ناصر بن محمد المنيع  
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ.د. حمزة عبد الله المليباري  
كلية الدراسات الإسلامية والعربية (الإمارات)

أ.د. محمد بن سعد المقرن  
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ.د. خالد بن محمد الشنيبر  
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ.د. عبد الله مرحول السوالمتر  
جامعة اليرموك (الأردن)

أ.د. عادل بن عبد الشكور الزريقي  
جامعة الملك سعود (السعودية)

\*\*\*

## سكرتير التحرير

(الإخراج والتنفيذ الفني)  
أ. أيمن عواد زكي  
JIslamic@ksu.edu.sa

\*\*\*

## الهيئة الاستشارية

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

أ.د. ذوالكفل 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 ببيرو  
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)

\*\*\*



### 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 والجددة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية. وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، أو الإنجليزية، وتقبل المواد في أي من الفئات التالية: البحوث الأصلية، والمراجعات العلمية، وتقارير البحوث، والمراسلات العلمية القصيرة، وتقارير المؤتمرات والندوات، وعروض الكتب والرسائل العلمية ونقدها.



### ثانياً : إرشادات للباحثين:

- لا يتجاوز عدد صفحات البحث (40) صفحة (A4) متضمنة الملخصين العربي والإنجليزي، والمراجع.
- تكتب بيانات البحث باللغتين العربية والإنجليزية وتحتوي على: (عنوان البحث، اسم الباحث والتعريف به، بيانات التواصل معه).
- لا يتجاوز عدد كلمات المستخلص (250) كلمة، ويتضمن العناصر التالية: (موضوع البحث، وأهدافه، ومنهجه، وأهم النتائج، وأهم التوصيات) مع العناية بتحريرها بشكل دقيق.
- يُتبع كل مستخلص (عربي/إنجليزي) بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسية التي تناولها، بحيث لا يتجاوز عددها (6) كلمات.
- هوامش الصفحة تكون (3 سم) من (أعلى، وأسفل، ويمين، ويسار)، ويكون تباعد الأسطر مفرداً.
- يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (16) 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.
- عناصر البحث:

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

- 1/ كتابة مقدمة تحتوي على: (موضوع البحث، ومشكلته، وحدوده، وأهدافه، ومنهجه، وإجراءاته، وخطة البحث).
- 2/ تبين الدراسات السابقة – إن وجدت – وإضافته العلمية عليها.
- 3/ تقسيم البحث إلى أقسام (مباحث) وفق (خطة البحث) بحيث تكون مترابطة.
- 4/ عرض فكرة محددة في كل قسم (مبحث) تكوّن جزءاً من الفكرة المركزية للبحث.
- 5/ يكتب البحث بصياغة علمية متقنة، خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع الدقة في التوثيق.
- 6/ كتابة خاتمة بخلاصة شاملة للبحث تتضمن أهم (النتائج) و(التوصيات).
- كتابة الحاشية السفلية يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف، والجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في توثيق الدراسات الشرعية. مثال: لسان العرب، لابن منظور (2/233).

- يوثق الباحث المراجع في نهاية البحث حسب النظام التالي:
  - 1/ إذا كان المرجع (كتاباً): (عنوان الكتاب. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم الشهرة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم المحقق - إن وجد - فبيان الطبعة، فمدينة النشر: فاسم الناشر، فسنة النشر). **مثال:** الجامع الصحيح. الترمذي، أبو عيسى 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 شيبعة 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 عبد الله. مجلة جامعة القصيم: العلوم الشرعية، القصيم. م (3)، (1)، 1431هـ، 35 - 85.
- 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).
- إرسال البحث عبر موقع المجلة يُعد تعهداً من الباحث/الباحثين بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.
- لهيئة تحرير المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
- في حال قبول البحث للنشر يتم إرسال خطاب للباحث بـ(قبول البحث للنشر)، وعند رفض البحث للنشر يتم إرسال رسالة (اعتذار) للباحث.
- في حال (قبول البحث للنشر) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إلكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- إرسال البحث عبر موقع المجلة يُعد قبولاً من الباحث لـ(شروط النشر في المجلة)، ولهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- في حال (نشر البحث) يمنح الباحث (5) نسخ مجانية من عدد المجلة الذي تم نشر بحثه فيه.

\*\*\*

### ثالثاً : إجراءات تقديم البحث:

- يقوم الباحث بإرسال بحثه، وتعبئة النماذج الخاصة به عبر موقع المجلة الإلكتروني: (<http://jis.ksu.edu.sa/>).

\*\*\*



## المحتويات

### العنوان

- 17 افتتاحية العدد (هيئة تحرير المجلة) . . . . .
- الإمام أبو جعفر الرؤاسي وعلم القراءات القرآنية «دراسة استقرائية وصفية»  
د. كامل بن سعود العنزي  
الأستاذ المشارك بقسم الدراسات القرآنية، كلية التربية، جامعة الملك سعود . . . . .
- 51 مقاصد الاعتراض البياني في سورة الأنعام عند ابن عاشور «جمع ودراسة»  
د. إيمان بنت عبد الله العمودي  
الأستاذ المساعد بقسم القرآن وعلومه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . . . . .
- 95 الإحالة في متن الحديث «دراسة وصفية نقدية»  
د. سليمان بن عبد الله السعود  
الأستاذ المشارك بقسم السنة وعلومها، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم . . . . .
- 129 إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس) عند البخاري  
«دراسة حديثية»  
د. صالح بن عبد الله بن شديد الصياح  
الأستاذ المشارك بكلية العلوم والدراسات الإنسانية برماح، جامعة المجمعة . . . . .
- 169 أنسنة الوحي في الفكر العربي المعاصر  
د. علي عبد الفتاح محمد عبده  
مدرس الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة . . . . .
- 203 أصول رد الحيل عند ابن القيم «دراسة تأصيلية مقاصدية»  
د. ياسر بن راشد الدوسري  
الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود . . . . .
- 231 المقاصد الشرعية في عوارض الأهلية  
د. سعيد بن أحمد بن علي آل عيدان الزهراني  
الأستاذ المشارك، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية العلوم والآداب بالمنطق، جامعة الباحة . . . . .



**افتتاحية العدد**  
**«هيئة تحرير المجلة»**



## افئناحية العءء

بقلم

(هئةة ءءررر العءة)

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

فططب لهئةة ءءرر «مءة العءاساء الإسلامفة» أن ءحمد الله - ءعالى - على ما وفق إله من ءءمة العلم الشرعف المسمء من ءءاب الله؁ وسنة رسوله ﷺ وبءه بفن القراء والباففن؛ من ءلال نشر ءلة من البءوء العلمفة المءمزة فف مضمونها؁ والمءفوءة فف مناهءها؁ وءشكره ﷻ على ما ءلقاه المءة من قبول ءسن لءى المءءصفن فف العلوم الشرعفة؁ ومن إقبال علفها من المعءفن بالءءاساء الإسلامفة.

واسءءامفة لهذا العمل الءف نساء أن فكون ءالصاف لوجهه الءرفم؁ فسرنا أن ءءف القراء والباففن بالعدد الءانف من المءء الءانف والمءالءفن من المءة المءءظم فف عءءه سبعة من ءرر البءوء؁ المءءوففة للضبواب والشروط؁ والمءنوعة فف ءءصاءءها؁ من باءفن من ءاءل المملءة وءارءها؁ وكذلك من ءاءل ءامعة وءارءها؁ بعد أن ناء ءظاف وافرأ من ءءكفم وءءررر: أءءها الإمام أبو ءعفر الرؤاسف وعلم القراءاء القرآنف «ءراسة اسءقراءفة وصففة»؁ والءانف مقاصء الاعءراض البفانف فف سورة الأنعام عنء ابن عاشور «ءمع وءراسة»؁ والءالء الإءالة فف مءن الءءف «ءراسة وصففة نقءفة»؁ والرابع إعلال الءارقطنف ءءف عءرمة عن ابن عباس فف (ءلع امرأة ءابء بن قفس) عنء البءارف «ءراسة ءءففة»؁ والءامس أنسنة الوءف فف الفكر العربف المعاصر؁ والساءس أصول رء الءفل عنء ابن القفم «ءراسة ءأصفلفة مقاصءفة»؁ والسابع المقاصء الشرعفة فف عوارض الأهلفة.

وهئةة ءءررر ءأمل من الباففن والمءءصفن المءارءة فف ءطوفر المءة من ءمفع ءوانب الموضوعة والشءلفة؁ من ءلال إءءافها بأراءهم ومقءرءاءهم؁ وءزوفءها بملءوظاءهم وءنبفءاءهم؁ وءؤءء أن ذلك سفكون مءل عناية وءقءفر.

وفف الءءام نساء الله - ءعالى - أن فءعل أعمالنا صاءءة؁ ولوجهه الءرفم ءالصءة؁ والءمد لله رب العالمن؁ وصلف الله على نبفه الأمين.



# البحوث والدراسات



## الإمام أبو جعفر الرّواصي وعلم القراءات القرآنية «دراسة استقرائية وصفية»

كامل بن سعود العنزي\*

جامعة الملك سعود

(قدم للنشر في 18/05/1441هـ؛ وقبل للنشر في 08/06/1441هـ)

المستخلص: يحتوي هذا البحث على دراسة استقرائية وصفية عن الإمام أبي جعفر محمد بن الحسن الرّواصي، والتعريف بحياته الشخصية، ومكانته العلمية، وإلقاء الضوء على منزلته في علم القراءات القرآنية؛ مع دراسة روايته وأسانيده في كتب الفنّ الأصلية، وبيان منهجه في باب اختيار الحروف والوقوف، وإيراد نماذج من اختياراته، ومما دفع إلى الكتابة في هذا الموضوع؛ حاجة أهل الاختصاص للتعرف على أئمة الفنّ الأسلاف، وإيضاح مكاتبتهم، ودراسة أسانيدهم، والإشارة إلى إرثهم، وبيان مناهجهم. وقد خلص البحث إلى إسناد بعض أئمة القراءات في كتبهم لرواية أبي جعفر الرّواصي عن الإمام أبي عمرو البصريّ من طريق خلاد بن خالد الصبريّ، وأنّ للإمام الرّواصي اختيارات في الحروف القرآنية؛ كما أنّ له اختيارات في الوقوف الأدائية، وهي ماثورة في كتب القراءات والتفسير والمعاني والوقف والابتداء؛ لذا أوصي بالعناية بجمع اختياراته، وبيان القواعد التي اعتمدها، واستند إليها، والموازنة بينه وبين مناهج أئمة زمانه، وأعلام أوانه.

الكلمات المفتاحية: الإمام الرّواصي، الاختيار، القراءات القرآنية، الوقوف الأدائية.

## Imam Abu Ja'far al-Ra'wasi and the science of Qur'anic readings "Descriptive inductive study"

Kamil Saud Al-Enazy\*

King Saud university

(Received 13/01/2020; accepted for publication 02/02/2020.)

**Abstract:** This research contains an inductive descriptive study on Imam Abu Ja'far Muhammad Ibn al-Hasan al-Ru'asi, defining his biography, scientific position, and shedding light on his position in the science of Qur'anic readings; With studying his narration and transmissions in the original art books, explaining his method in the matter of selecting letters and stops, and providing examples of his choices. This leads to writing this topic; The need of the specialists to know the imams of the art of the ancestors, clarify their positions, study their transmissions, indicate their inheritance, and demonstrate their approach. The research finally attributed some imams of the readings in their books to the narration of Abu Ja'far al-Ru'asi about the Imam Abi Amr al-Basri, through Khallad Ibn Khalid al-Serafi. The imam al-Ru'asi made choices in the Qur'anic letters. He has also choices in the signs of stopping, which are written in the books of readings, interpretation, meanings, stops and commencement. So, I recommend focusing on collecting his choices, stating the rules on which he relied on, and balancing him with the approaches of the imams and scholars of his time.

**Keywords:** Imam Al-Ru'asi, choice, Qur'anic readings, stops.

(\* Associate Professor, Department of Quranic Studies, College of Education, King Saud University.

(\*) أستاذ مشارك، بقسم الدراسات القرآنية، كلية التربية، جامعة الملك سعود.

البريد الإلكتروني: e-mail: kamel9994@hotmail.com

## مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه الميامين، وعلى أتباعه الأكرمين، وعلى كل من تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، أما بعد:

فإنَّ علمَ القراءات القرآنيَّة علمٌ شريفٌ، وفنٌّ منيفٌ؛ لتعلُّقه بكتاب الله الحي القيوم، وشرفُ العلم من شرف المعلوم، ولم يأل سلفنا الأخيار - رحمهم الله - جهداً في خدمة هذا الكتاب المكنون، والدرِّ المصون، قراءةً وإقراءً، وروايةً ودرايةً.

وقد مرَّ هذا العلم بمراحل وأطوار؛ حتى استقرَّ فنًّا واضح المعالم والآثار، ومما لا يخفى أنَّ قراءات الأئمَّة العشرة المتواترة، ورواياتهم المشتهرة - والذين عاشوا معظم حياتهم في القرن الثاني الهجري -؛ قد نالت من اهتمام الباحثين حظًّا وافراً، ومن عنايتهم نصيباً زاخراً؛ سواءً أكان في الرواية وتأصيلها وتحريرها، أو في الدراية وتنقيحها وتقديرها.

ومع ذلك؛ فلا يزال كثيرٌ من أئمَّة الإقراء، وأهل الأداء لم يحطوا بحقِّهم من الدِّراسة والتَّعريف.

ويعدُّ الإمامُ أبو جعفر محمَّد بن الحسن الرؤاسيُّ أحد أولئك الأعلام؛ فهو صاحبُ اختيار في الحروف القرآنيَّة، وانتقاء في الوقوف الأدائيَّة، والتي ساعده فيها ما تمتَّع به من حصيلة روائيَّة، وثقافة لغويَّة؛ هذا

بالإضافة إلى أنَّه كان من مؤسِّسي علم النَّحو في المدرسة الكوفيَّة، ومن أهل السَّبق في التَّأليف والتَّصنيف. وقد جاء هذا البحثُ ليعرِّف بهذا الإمام، ويبيِّن مكانته في علم القراءات، ويدرس روايته وأسانيده في كتب الفنِّ الأصيل، ويورد شيئاً من اختياراته.

## أهميَّة البحث وأسباب اختياره:

دفعني لاختيار هذا الموضوع، والكتابة فيه أسبابٌ عديدة؛ أذكر منها:

- 1- التعريفُ بشخصيَّة الإمام أبي جعفر الرؤاسي العلميَّة، وجهوده في علم القراءات القرآنيَّة، وإلقاء الضَّوء على مكانته السَّامية، ورتبته العاليَّة؛ فهو من الأئمَّة المتقدِّمين الجامعين بين فني الرواية والدراية.
- 2- دراسة روايته وأسانيده في كتب القراءات الأصيل، وحكمها ضمن المقرء به.
- 3- بيان منهجه في باب الاختيار، وأثر ذلك في تأصيل مفهوم مراحل اختيار القراءات، وانتقاء المرويَّات.

4- أهميَّة الاطلاع على جهود أئمَّة الفنِّ الأسلاف في خدمة علم القراءات، ومنهجهم في التَّأليف فيه.

## الدراسات السابقة:

اقتصرت الدِّراسات والأبحاثُ السَّابِقة - فيما اجتهدتُ بمطالعتي - على بيان مكانة الإمام الرؤاسيِّ اللُّغويَّة، وإظهار دوره في وضع قواعد علم النَّحو في

المبحث الثالث: اختيار الإمام أبي جعفر الرُّوَّاسِيَّ  
في القراءات القرآنيَّة.

المبحث الرابع: اختيار الإمام أبي جعفر الرُّوَّاسِيَّ  
في الوقوف الأدائيَّة.

ثمَّ الخاتمة: وفيها أبرز نتائج البحث وتوصياته.  
وأخيراً: فهرس أهمِّ المصادر والمراجع.

منهاج البحث الإجرائي:

1- كتابة الآيات القرآنيَّة بالرسم العثمانيِّ؛ وفق  
رواية حفص عن عاصم، واخترتُ الإشارة إلى اسم  
السُّورة، ورقمها في المتن بين معقوفتين.

2- لم أترجمُ لكلِّ من ذكرت له قولاً، أو رأياً من  
الأعلام؛ لثلاث أثقلُ البحث بالهوامش، واكتفيتُ بالإشارة  
إلى سنة وفاته بين قوسين في أوَّل موضع يرد فيه.

3- توثيقُ النصوص، والمسائل العلميَّة من  
مصادرها الأصيلَّة.

4- تذييلُ البحث بخاتمة، وفهرس لأهمِّ المصادر  
والمراجع.

والله أسأل أن يوفِّقنا لصالح العمل، ويغفر لنا  
الخطأ والزلل، ويكرمنا بنيل المرام، وحُسن الختام. آمين..  
آمين..

\*\*\*

المدرسة الكوفيَّة، مثل كتاب: (أبو جعفر الرُّوَّاسِيَّ نحويُّ  
من الكوفة) للدكتور عبد الله الجبوري، وقد نشر في سنة  
1408هـ/1988م.

ولم أقف - بعد البحث والاستقصاء، والنَّظر  
والاستقراء - على دراسة تعريفيَّة بمكانة الإمام أبي  
جعفر الرُّوَّاسِيَّ في علم القراءات القرآنيَّة، وبيان أسانيده  
في كتبها، واختياراته فيها.

وعليه؛ فإنِّي أحسبُ أني لم أسبق إلى الكتابة في هذا  
الموضوع بهذه المنهجية المرسومة، وكلِّي رجاء أن يكون  
في طيَّات هذا البحث إضافةٌ وإثراءٌ.

خطة البحث:

يتكوَّن هذا البحث من: مقدِّمة، وتمهيد، وأربعة  
مباحث، وخاتمة، وفهرس لأهمِّ المصادر والمراجع.  
فالمقدمة: وتشتمل على أهميَّة البحث، وأسباب  
اختياره، والدِّراسات السابقة، وخطةُ البحث، ومنهاجه  
الإجرائي.

ثم التمهيد: ويشتمل على لمحة موجزة عن تاريخ  
علم القراءات القرآنيَّة؛ حتى استقرار معالمه.

وأما المباحث؛ فهي كالآتي:

المبحث الأول: التعريف بحياة الإمام أبي جعفر  
الرُّوَّاسِيَّ الشخصيَّة والعلميَّة.

المبحث الثاني: رواية الإمام أبي جعفر الرُّوَّاسِيَّ في  
كتب القراءات.

## التمهيد

### لمحة عن تاريخ علم القراءات القرآنية؛

### حتى استقرار معالمه

مرَّ علم القراءات القرآنية بمراحلٍ وأطوارٍ عديدة، وفتراتٍ زمنيةٍ مديدة؛ حتى استقرَّ علماً مستقلاً برواياته، وطرقه ومؤلفاته، وتقرنُ نشأة علم القراءات القرآنية بإنزال القرآن الكريم على النبي ﷺ على سبعة أحرفٍ؛ توسعةً من رب البرية، ورحمةً بالأمة المحمدية، وذلك أن لغاتٍ من أنزل عليهم القرآنٍ مختلفةً، ولهجاتٍ متباينةً، ولسانٌ كلُّ صاحبٍ لغةٍ لا يقدرُ على التحول إلى غيرها؛ إلا بعد كلفةٍ وعناءٍ؛ «فأراد الله برحمته ولطفه أن يجعلَ لهم متسعاً في اللغات، ومتصرفاً في الحركات؛ كتييسره عليهم في الدين»<sup>(1)</sup>.

وخبِرُ الإنزال على سبعة أحرفٍ متواترٍ ثابتٍ الصِّحة، ورُويَ عن واحدٍ وعشرين صحابياً<sup>(2)</sup>، وقد اتَّفَقَ الحفَّاظُ على إسنادِهِ، وذكرِهِ وإيرادِهِ، وخرَّجَهُ الأئمَّة في كتبِهِم، واشتهرت رواياتُهُ وطرقُهُ بينهم، وتناقلها الثقاتُ جيلاً عن جيلٍ؛ ممَّن خصَّهم الله بهذا الشرف الأئيل<sup>(3)</sup>.

وفي ذلك يقول القاضي أبو بكر الباقلانيُّ (ت403هـ): «فأمَّا الروايات الواردة عنه ﷺ بأنَّ القرآنَ منزَّل على سبعةِ أحرفٍ؛ فإنَّها كثيرةٌ متظاهرةٌ مشهورةٌ عند أهل العلم والنقل، وهي أكثرُ شيءٍ رُوي عن النبي ﷺ، وكلُّها مع اختلاف ألفاظها وطرقها متوافيةٌ على المعنى؛ فيجبُ لذلك وصولُ العلم بمتضمَّنِها، وإن اختلفت ألفاظها، وتشعبت طرقها»<sup>(4)</sup>.

وجمیعُ تلكَ الأحرفِ قد ظهرت واستفاضت عن رسول الله ﷺ؛ فقد تلقى الصحابةُ ﷺ القرآنَ من فيه ﷺ غصّاً طريّاً، وأخذوا عنه القراءة سماعاً وعرصاً؛ كما روى ذلك التابعيُّ أبو عبد الرحمن السُّلميُّ (ت74هـ)؛ حيث قال: «حدَّثنا من كان يُقرئنا من أصحاب النبي ﷺ؛ أنهم كانوا يقترئون من رسول الله ﷺ عشرَ آيات، فلا يأخذونَ في العشر الأخرى؛ حتَّى يعلموا ما فيها من العلم والعملِ، قالوا: فعلمنا العلم والعملِ»<sup>(5)</sup>.

ويوضِّح الإمام الأندرايُّ (ت470هـ) ماهية الاختلاف في القراءة بين الصحابة في العهد النبوي؛ حيث يقول: «واعلم: أن الاختلافَ بين القراء في قراءة القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ نوعين:

(1) تأويل مشكل القرآن (ص 40-41).

(2) انظر: البرهان للزركشي (1/227)، والإتقان للسيوطي (163/1).

(3) انظر - مثلاً -: تفسير الطبري (1/21-70)، وجامع البيان

للداني (1/93-104)، ومعاني الأحرف السبعة لأبي الفضل =

=الرازي (ص 169-272)، والمرشد الوجيز لأبي شامة (ص 77-91).

(4) الانتصار للقرآن (1/355).

(5) مسند أحمد (حديث رقم: 23482).

وقد حفظ كثيرٌ من الصحابة القرآن في عهد النبوة؛ كما اشتهر جمعٌ منهم بتعليمه وإقراءه<sup>(8)</sup>، «ولما مات النبي ﷺ خرج جماعةٌ من الصحابة في أيام أبي بكر، وعمر إلى ما افتتح من الأمصار؛ ليعلموا الناس القرآن والدين، فعلم كل واحد منهم أهل مصره على ما كان يقرأ على عهد النبي ﷺ؛ فاختلفت قراءة أهل الأمصار على نحو ما اختلفت قراءة الصحابة الذين علموهم، فلما كتب عثمان المصحف، ووجهها إلى الأمصار، وحملهم على ما فيها، وأمرهم بترك ما خالفها؛ قرأ أهل كل مصر مصحفهم الذي وجه إليهم على ما كانوا يقرؤون قبل وصول المصحف إليهم؛ مما يوافق خط المصحف، وتركوا من قراءتهم التي كانوا عليها مما يخالف خط المصحف، ونقل الأول عن الآخر»<sup>(9)</sup>.

وكانت القراءات في القرن الأول تنسب إلى عدد من الصحابة، أو إلى المدن التي كانوا يسكنونها؛ فيقال: قراءة عبد الله بن مسعود، أو قراءة أهل الكوفة، ويقال: قراءة زيد بن ثابت، أو قراءة أهل المدينة، وهكذا في القراءات الأخرى؛ لكنها صارت تنسب بعد عصر الصحابة إلى أئمة القراءة من التابعين وتابعيهم، ليس لأنهم تركوا قراءات الصحابة، وابتدعوا قراءات جديدة؛ بل لأن القارئ من التابعين، أو من تابعيهم صار يدرس

الأول: اختلاف في رسوم الخطوط، وإبدال كلمة مكان أخرى بمعنى صاحبها، نحو قوله - عز وعلا -: ﴿كَالْعَيْنِ الْمَفُوشِ﴾ (الفارعة:5)، وهو في مصحف ابن مسعود ﷺ: ﴿كَالصُّوفِ الْمَفُوشِ﴾، ونحو قوله: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الجمعة:9)، وفي بعض القراءات: ﴿فَامْضُوا﴾، ونحو قوله: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة:7)، وفي بعضها: (وغير الضالين)؛ مع أشياء لهذا كثيرة.

الثاني: اختلاف في مسموع الحرف، وحركات بنائها باتفاق الخطوط، نحو قوله: (عليهم) و(عليهم)، و(مالك) و(ملك)، و(السرّاط) و(الصّراط)، و(يكذبون)، و(يكدّبون)، و(يُجادعون) و(يخدعون)، وما أشبه ذلك.

وكانت الصحابة ﷺ يقرؤون بهذين النوعين، ويقرؤون غيرهم بهما في أمصار المسلمين على سبيل ما أقرأهم رسول الله ﷺ من عهده إلى زمن عثمان ﷺ؛ فانتشرت الحروف، وكثرت القراءات<sup>(6)</sup>.

ولم تقع الإباحة في ذلك الاختلاف بالتشهي والرأي؛ بأن يبدل كل واحد من الصحابة اللفظ بمرادفه من تلقاء نفسه؛ بل العمدة السماع من النبي ﷺ، ولو كان الأمر مطلق العنان؛ لذهب إعجاز القرآن<sup>(7)</sup>.

(6) الإيضاح (1/168-169)، تحقيق: د. خالد أبو الجود.

(7) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (1/47)، والإتقان

(1/170).

(8) انظر: معرفة القراء (1/102-126).

(9) الإبانة عن معاني القراءات لمكي بن أبي طالب (ص 53-54).

أبي طالب، وابن مسعود رضي الله عنهما نزلا بها»<sup>(13)</sup>.  
 «ونقل ذلك الآخر عن الأول في كل مصر؛  
 فاختلف النقل لذلك، حتى وصل النقل إلى هؤلاء  
 الأئمة السبعة على ذلك؛ فاختلّفوا فيما نقلوا على حسب  
 اختلاف أهل الأمصار، لم يخرج واحد منهم عن خطّ  
 المصحف - فيما نقل -؛ كما لم يخرج واحد من أهل  
 الأمصار عن خطّ المصحف الذي وجّه إليهم، فلهذه  
 العلة اختلفت رواية القراء فيما نقلوا، واختلفت - أيضاً -  
 قراءة من نقلوا عنهم لذلك، واحتاج كل واحد من  
 هؤلاء القراء أن يأخذ مما يقرأ، ويترك، فقد قال نافع:  
 قرأت على سبعين من التابعين، فما اجتمع عليه اثنان  
 أخذته، وما شك فيه واحد تركته؛ حتى اتبعت هذه  
 القراءة، وقد قرأ الكسائي على حمزة، وعنه أخذ القراءة،  
 وهو يخالفه في نحو ثلاثمائة حرف؛ لأنه قرأ على غيره،  
 فاختار من قراءة حمزة، ومن قراءة غيره قراءة، وترك منها  
 كثيراً، وكذلك أبو عمرو قرأ على ابن كثير، وهو يخالفه في  
 أكثر من ثلاثة آلاف حرف؛ لأنه قرأ على غيره، فاختار  
 من قراءته، ومن قراءة غيره قراءة»<sup>(14)</sup>.

وقد جلى الإمام أبو الفضل الرازي (ت 454 هـ)  
 الحكمة في عدم اتساع دائرة ظاهرة الاختيار في القراءة في  
 عهد النبوة بالمقارنة بعهد التابعين وتابعيهم بقوله: «فإن

تلك القراءات، ثم يختار من مجموع ما درسه وتلقاه قراءة  
 يقرأ بها ويُعلمها، وعناصرها مستمدة من قراءات  
 الصحابة، وإن صارت تنسب إلى القارئ الذي اختارها،  
 وهذه الإضافة إضافة اختيار، ودوام، ولزوم؛ لا إضافة  
 اختراع، ورأي، واجتهاد»<sup>(10)</sup>.

وقام التابعون الأختيار بنقل ما أخذوه عن الصحابة  
 الأبرار، وبرز في المراكز الإسلامية الكبرى (مكة،  
 والمدينة، والبصرة، ودمشق، والكوفة) رجال تجردوا  
 للقراءة، واشتدّت بها عنايتهم، ولها طلبهم؛ حتى صاروا  
 بذلك أئمة يأخذها الناس عنهم، ويقتدون بهم فيها»<sup>(11)</sup>.

وقد كانت الكوفة - مدينة الإمام الرؤاسي -  
 مآزراً في علم القراءات، ومنازاً في الروايات، وذلك  
 لكثرة من قصدتها ودخلها من قراء الصحابة؛ فقد جاء  
 عند ابن سعد (ت 230 هـ) في طبقاته: «هبط الكوفة  
 ثلاثمائة من أصحاب الشجرة، وسبعون من أهل  
 بدر»<sup>(12)</sup>، وبيّن الإمام الأندراي السبب في ذلك بقوله:  
 «فإن قيل: ولم صار القراء المعروفون من البلدان الخمسة:  
 مكة والمدينة والكوفة والبصرة والشام؟ قلنا: إنّما صاروا  
 من هذه البلدان بنزول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله بها،  
 ولذلك صار قراء أهل الكوفة أكثر؛ لأنّ علي بن

(10) جامع البيان (1/ 129-130).

(11) انظر: جمال القراء (1/ 506).

(12) الطبقات الكبرى لابن سعد (6/ 9).

(13) الإيضاح للأندراي (3/ 16).

(14) الإبانة (ص 54-55).

وكان أئمة القراء الذين عاشوا في القرن الثاني الهجري يؤلفون قراءاتهم عن طريق الاختيار من مروياتهم عن التابعين، وقد استمرت هذه الظاهرة بالنشاط في عهد تابعي التابعين؛ «فأراد الناس في العصر الرابع أن يقتصروا من القراءات؛ التي توافق المصحف على ما يسهل حفظه، وتنضبط القراء به؛ فنظروا إلى إمام مشهور بالثقة والأمانة وحسن الدين، وكمال العلم، قد طال عمره، واشتهر أمره، وأجمع أهل مصره على عدالته - فيما نقل -، وثقته - فيما قرأ وروى -، وعلمه بما يقرأ؛ فلم تخرج قراءته عن خط مصحفهم المنسوب إليهم، فأفردوا من كل مصر وجه إليه عثمان مصحفاً، إماماً هذه صفته وقراءته على مصحف ذلك المصر، فكان أبو عمرو من أهل البصرة، وحمزة، وعاصم من أهل الكوفة وسوادها، والكسائي من أهل العراق، وابن كثير من أهل مكة، وابن عامر من أهل الشام، ونافع من أهل المدينة، كلهم ممن اشتهرت إمامته، وطال عمره في الإقراء، وارتحال الناس إليه من البلدان، ولم يترك الناس مع هذا نقل ما كان عليه أئمة هؤلاء من الاختلاف، ولا القراءة بذلك، وأول من اقتصر على هؤلاء: أبو بكر ابن مجاهد قبل سنة ثلاثمائة، أو في نحوها، وتابعه على ذلك من أتى بعده إلى الآن»<sup>(16)</sup>.

قيل: فهلاً اختيرت الحروف على ما نجدُه عن التابعين ومن بعدهم في عهد رسول الله ﷺ؟ فالجواب: إننا لم يفعلوا ذلك لخلال:

إحداها: لأنهم لم يعلموا بتكملة التنزيل، ولا تنمة الأحرف السبعة، فيختار منها.

والثانية: لأنهم لم يكونوا مما يأمنون حينئذ من تغايرها نسخاً، فلو اختاروا حرفاً في مبلغ التنزيل؛ للزم الرجوع أن لو نسخ منها شيء فيها نسخ منها.

والثالثة: لأن الواحد منهم لم يكن يختار حرفاً على ما سمعه من رسول الله ﷺ، وقد أضيف إليهم بعض الحروف لهذا المعنى.

والرابعة: لأنه لم يكن في الواحد منهم من الاتساع في اختلاف الحروف، كيما يحتاج أن يختار منها شيئاً على شيء، ولو كان لهم من الاتساع فيها كما جاء من بعدهم، واتسع فيها؛ لخصوها له من قبل جماعتهم؛ لما ترفعوا فيها إلى رسول الله ﷺ، ولما أنكر بعضهم قراءة بعض.

والخامسة: أن الواحد منهم رباً لم يكن يعرف جميع النسخ والنسوخ؛ فيختار تجبناً من الأثاخذ بالنسوخ.

والسادسة: أن القوم سبقوا اللحن والعجمة؛ فلم يحتاجوا مع ذلك إلى الاختيار، وهذا مما ينكشف بمن اختار من بعدهم»<sup>(15)</sup>.

(16) الإبانة (ص 86-87)، وانظر: جمال القراء للسخاوي

(15) معاني الأحرف السبعة للرازي (ص 431).

- صاحبُ قالونَ - أَلَّفَ كتابًا في القراءاتِ جمعَ فيه قراءةَ عشرينَ إمامًا - منهم هؤلاء السَّبعة - وتوفيَّ سنة اثنتينِ وثمانينَ ومائتينَ، وكان بعده الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبريُّ جمعَ كتابًا حافلًا سمَّاهُ الجامعَ فيه نيفٌ وعشرونَ قراءةً، وتوفيَّ سنة عشرٍ وثلاثمائة، وكان بعيدَه أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر الداجونيُّ جمعَ كتابًا في القراءاتِ، وأدخلَ معهم أبا جعفر أحدَ العشرة، وتوفيَّ سنة أربعٍ وعشرينَ وثلاثمائة، وكان في أثره أبو بكر أحمد ابن موسى بن العباس بن مجاهدٍ أوَّلَ من اقتصرَ على قراءاتِ هؤلاء السَّبعة - فقط -، وتوفيَّ سنة أربعٍ وعشرينَ وثلاثمائة.

وقام النَّاسُ في زمانه وبعده؛ فألَّفوا في القراءاتِ أنواعَ التَّوَاليفِ؛ كأبي بكر أحمد بن نصر الشذائيُّ، توفيَّ سنة سبعينَ وثلاثمائة، وأبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران - مؤلِّفَ كتابِ الشاملِ والغاية، وغير ذلك - في قراءاتِ العشرة، وتوفيَّ سنة إحدى وثمانينَ وثلاثمائة، وانتدب النَّاسُ لتأليفِ الكتبِ في القراءاتِ بحسبِ ما وصلَ إليهم، وصحَّ لديهم<sup>(18)</sup>.

«وقد كُثرتِ التَّصانيفُ بعدَ ابنِ مجاهدٍ في ذكرِ قراءاتهم، وهي من بين مُصنِّفٍ وجيزٍ، وكتابٍ مطوَّلٍ، يجمعُ طرقهم، وأخبارهم، ورواياتهم، وآل الأمر إلى أنَّ

وقد خصَّهم الإمامُ ابنُ مجاهدٍ (ت 324هـ) دونَ غيرهم لاشتهارهم، وأمانتهم، وإجماع النَّاسِ عليهم، وضمَّنَ حروفهم كتابه (السَّبعة)، وكان دافعه في فعله؛ وحاديه في جعله؛ الحرصُ على ضبطِ القراءاتِ، والتيسيرُ على العامَّة؛ «وقد سألَ رجلٌ ابنَ مجاهدٍ: لم لا يختار الشَّيخُ - يعني ابنَ مجاهدٍ - لنفسه حرفًا يُحملُ عنه؟ فقال: نحن أحوجُّ إلى أن نعملَ أنفسنا في حفظِ ما مضى عليه أئمَّتنا، أحوجُّ منَّا إلى اختيارِ حرفٍ يقرأ به من بعدنا»<sup>(17)</sup>.

ولم يكن الإمامُ ابنُ مجاهدٍ بدعًا في هذا التَّأليفِ؛ فقد سبقه جمعٌ من العلماءِ إلى التَّصنيفِ، وهذا ما أوضحه الإمامُ ابنُ الجزريِّ بقوله: «فلما كانت المائة الثالثة، واتَّسع الخرق، وقلَّ الضُّبط، وكان علمُ الكتابِ والسُّنة أوفرَ ما كانَ من ذلك العصر؛ تصدَّى بعضُ الأئمَّة لضبطِ ما رواه من القراءاتِ، فكان أوَّلُ إمامٍ معتبرٍ جمعَ القراءاتِ في كتابٍ أبو عبيدٍ القاسم بن سلام، وجعلهم - فيما أحسبُ - خمسةً وعشرينَ قارئًا مع هؤلاء السَّبعة، وتوفيَّ سنة أربعٍ وعشرينَ ومائتينَ، وكان بعده أحمدُ بن جبير بن محمد الكوفيُّ - نزيلُ أنطاكية - جمعَ كتابًا في قراءاتِ الخمسةِ من كلِّ مصرٍ واحدٍ، وتوفيَّ سنة ثمانٍ وخمسينَ ومائتينَ، وكان بعده القاضي إسماعيلُ بن إسحاق المالكيُّ

(18) النشر (2/ 104-106) بتصرف يسير، وانظر: منجد المقرئين

لابن الجزري (ص 87-89).

(17) معرفة القراء الكبار (1/ 271).

كتاباته، وعولوا على مؤلفاته، وعكفوا عليها شرحاً  
وتقريباً، واختصاراً وتحريراً.

\*\*\*

### المبحث الأول

حياة الإمام أبي جعفر الرُّوَاسِيِّ الشخصية والعلمية<sup>(20)</sup>

اسمه، ونسبه، وكنيته:

هو الإمام المقرئُ الحاذقُ، واللُّغويُّ النَّحويُّ  
الفائقُ: أبو جعفر محمدُ بنُ الحسن بن أبي سارة الرُّوَاسِيُّ،  
النَّيْلِيُّ، الكوفيُّ، القُرْظِيُّ.

وقد لُقِّبَ بالرُّوَاسِيِّ؛ لكبر وعِظَمِ رأسه، وعلى  
ذلك جُلُّ المصادر الأصيلية في ترجمته، وخالف في ذلك  
بعضهم؛ فقد جاء في لسان العرب لابن منظور

(20) انظر ترجمته في المصادر الآتية - وهي مرتبة حسب الأقدمية -:  
مراتب النحويين لأبي الطيب الحلبي (ص 39)، ومعجم رجال  
اللطوسي (ص 130)، وطبقات النحويين واللغويين لأبي بكر  
الزيدي (ص 125)، والفهرست لابن النديم (ص 89)،  
وتاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين لأبي المحاسن  
التنوخني (ص 190، 194)، ومعجم رجال النجاشي  
(ص 324)، ومعجم الأدياء لياقوت الحموي (6/ 2486-  
2487)، وإنباه الرواة للفظطي (4/ 105-109)، وتاريخ  
الإسلام للذهبي (8/ 649)، والوافي بالوفيات للصفدي  
(2/ 248)، وغاية النهاية لابن الجزري (2/ 161)، وبغية  
الوعاء للسيوطي (1/ 82-83)، وطبقات المفسرين للدواودي  
(2/ 134-135)، وهديّة العارفين للبغدادي (1/ 629)،  
والأعلام للزركلي (4/ 167) وغيرها.

صنّف كتاب (التيسير) لأبي عمرو الداني رحمته الله، فاعتمد  
عليه، وصرّفت العناية إليه؛ لما فيه من التنقيح والاختيار،  
والتحرير والاختصار، ثم إن الله - تعالى - سهّل هذا العلم  
على طالبه بما نظمهُ الشيخ الإمام العالم الزاهد أبو القاسم  
الشاطبي رحمته الله من قصيدته المشهورة المنعوتة بـ(حرز  
الأماني)؛ التي نبغت في آخر الدهر أعجوبةً لأهل العصر؛  
فبذ الناس سواها من مصنّفات القراءات، وأقبلوا  
عليها؛ لما حوت من ضبط المشكلات، وتقييد  
المهملات<sup>(19)</sup>.

وقد شهد علم القراءات القرآنية في القرن التاسع  
الهجري نقلةً على يد خاتمة المحققين الإمام ابن الجزري؛  
حيث قام بإلحاق قراءات الأئمة أبي جعفر، ويعقوب،  
وخلف بركب القراءات السبع في الصحة والتواتر،  
وألف كتاب (تجويد التيسير في القراءات العشر)، ليكون  
متمماً لعمل الإمام الداني في التيسير، ونظم القراءات  
الثلاث في قصيدة وسماها بـ(الدرة المضية)، وتوج ما  
انتهى إليه السابقون من كبار أئمة الفن؛ بتأليف كتابه  
(النشر) من أمّهات كتب الرواية والأداء، ونظم مادّته  
في ألفيته (طبعة النشر).

وأضحى كل من جاء بعد الإمام ابن الجزري  
عياًلاً عليه، ومُستنداً إليه، وأقبل طلاب الفن على

(19) إبراز المعاني (ص 8).

ومصدر إشعاع في العلوم والمعارف المختلفة؛ منذ  
تمصيرها وبنائها في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه (25).  
وأما القرظي؛ فلأنه كان من موالي التابعي محمد  
ابن كعب القرظي (26).  
ولادته، ونشأته:

شَحَّت المصادر التاريخية في ذكر مكان وتاريخ  
ولادته، وضنت - كذلك - بمعلومات حول نشأته  
وأسرته، ولم ترسم مراحل تبلور شخصيته؛ إلا أن  
المستقرئ لسيرته، والمتتبع لمسيرته، والأعلام الذين تتلمذ  
عليهم، والشيوخ الذين أخذ عنهم؛ يتأكد له بأن  
أبا جعفر الرؤاسي قد نشأ علمية منذ صغره، وأنه كان  
من بيت فضل وأدب (27).

ولعل من دلائل ذلك - أيضاً - أن عمه هو  
الإمام النحوي أبو علي معاذ بن مسلم الهراء (28)، والذي  
كان قريباً منه في العمر -، وقد قال عنه الحافظ الذهبي  
(ت748هـ): «روى عن: عطاء بن السائب، وجعفر بن  
محمد، وغيرهما. وصنف في النحو في دولة بني أمية،  
وعمر دهرًا طويلاً، وأخذ عنه الكسائي جملة من النحو،

(ت711هـ) ما نصه: «وكان أبو عمر الزاهد يقول في  
أبي جعفر الرؤاسي - أحد القراء والمحدثين - أنه  
الرؤاسي، بفتح الراء، وبالواو من غير همز، منسوب إلى  
رؤاس قبيلة من سليم، وكان ينكر أن يقول: الرؤاسي  
بالهمزة؛ كما يقوله المحدثون وغيرهم» (21).

وورد - أيضاً - في تاج العروس للزبيدي  
(ت1205هـ): «والرؤاسي - أيضاً -: العظيم الرأس،  
ومن نسب إلى ذلك: مسعر بن كدام الفقيه وغيره،  
ومنهم من يقوله بتشديد الواو، من غير همز، وهو  
غلط» (22).

ولُقِّب بالنيلي؛ لأنه كان يكثر النزول إلى النيل في  
أرض مصر؛ فقليل له: النيلي، وسبب ذلك: أنه تزوج  
امرأة بالكوفة من أهل النيل، وشرطت عليه أنها تلم  
بأهلها في كل مدة، وتسافر إليهم؛ فكانت لا تقيم عنده  
إلا القليل، ثم يحتاج إلى إخراجها وردّها، فملّ من ذلك  
وفارقها (23).

والكوفي؛ هي نسبة إلى الكوفة بأرض العراق (24)،  
والتي كانت مجتمعا لكبار القراء، واللغويين، والمحدثين،

(25) معجم البلدان (4/491).

(26) انظر ترجمته: غاية النهاية (2/310)، وسير أعلام النبلاء  
(5/65).

(27) انظر: معجم رجال النجاشي (ص324).

(28) انظر ترجمته: طبقات النحويين واللغويين (ص125)، وسير

أعلام النبلاء (4/484).

(21) (103/6).

(22) (16/107)، وانظر - للمزيد -: الأنساب للسمعاني  
(6/178)، واللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير (2/40).

(23) انظر: معجم الأدباء (6/2486-2487)، وإنباه الرواة  
(4/108)، وبغية الوعاة (1/108).

(24) انظر: الأنساب للسمعاني (11/172).

توفي سنة سبعٍ وثمانين ومائة، وقيل: سنة تسعين، وعاش تسعين سنة<sup>(29)</sup>.  
شيوخه:

تميّز عصرُ الإمام أبي جعفر الرُّوَّاسِيِّ بوجودِ جمعٍ كبيرٍ من علماء التَّابعين والقراء، وتابعيهم من الأئمة الألباء، والنقاد الفُطَناء، وقد تتلمذ الرُّوَّاسِيُّ على كوكبةٍ نيرةٍ من مشاهير زمانه، وأعلام أوَّانِه، وأخذ عنهم مختلفَ العلوم في فني الرواية والدراية؛ سواء في أرض الكوفة، أو غيرها من الأقطار، ومن شيوخه الأخيار على سبيل الإيجاز والاختصار - وهم مرتَّبون على الأقدم وفاة -:

1- الإمام أبو محمَّد سليمان بن مهران الأعمش<sup>(30)</sup>: الإمام الكوفيُّ الجليل، الحافظُ المقرئ، أخذ القراءة عرضًا عن كبار التابعين، وكان من أصحاب الاختيار فيها، وحَدَّث عنه أمُّ لا يحصون، ومَن روى القراءة عنه عرضًا وسامعًا: الإمام حمزة الزيات، وسواهُ خلقٌ كثير، وكانت وفاته سنة (148هـ).

ومما جاء في بيان رتبة الأعمش ومكانته؛ قول الإمام سفيان بن عيينة (ت 198هـ): «كان الأعمش أقرأهم لكتاب الله، وأحفظهم للحديث، وأعلمهم بالفرائض»<sup>(31)</sup>.

(29) تاريخ الإسلام للذهبي (4/967).

(30) انظر ترجمته: غاية النهاية (ص 438-439)، ومعرفة القراء (1/214-219).

(31) تاريخ الإسلام (3/883).

وقد سمع الرُّوَّاسِيُّ منه الحروف، والتفسير<sup>(32)</sup>.

2- الإمام أبو عمر عيسى بن عمر الثقفي<sup>(33)</sup>: أخذ مشاهير قراء البصرة، وأعلام النحو والعريية فيها، أخذ عن الإمام أبي عمرو البصري، وكان صديقاً له<sup>(34)</sup>، وله اختيارٌ في القراءة على مذاهب العريية، يفارق فيه قراءة العامة، ويستنكره النَّاسُ، وكانت وفاته سنة (149هـ)، وقد أخذ الرُّوَّاسِيُّ عنه علم النحو<sup>(35)</sup>.

3- الإمام أبو عمرو بن العلاء البصري<sup>(36)</sup>: أخذ القراء السبعة، وقارئ أهل البصرة، ومقرئهم بها، وإمامهم الذي تمسكوا بقراءته، واقتدوا به فيها بعد التابعين، كان أعلم النَّاسِ في زمانه في القراءة والعريية<sup>(37)</sup>، وعليه قرأ خلقٌ كثير، وكانت وفاته بالكوفة سنة (154هـ)، وقيل: غير ذلك<sup>(38)</sup>.

وقد أخذ الرُّوَّاسِيُّ عنه العريية<sup>(39)</sup>، وروى عنه

(32) انظر: تاريخ الإسلام (4/1191)، وتفسير الطبري (9/378).

(33) انظر ترجمته: غاية النهاية (1/849-850)، ومعرفة القراء (1/270-271).

(34) انظر: تاريخ الإسلام (1/178).

(35) انظر: طبقات النحويين واللغويين للزبيدي (ص 125).

(36) انظر ترجمته: غاية النهاية (1/400-404)، ومعرفة القراء (1/223-237).

(37) انظر: الإيضاح في القراءات للأندراي (3/60).

(38) انظر: غاية النهاية (1/439).

(39) انظر: معجم الأدباء للحموي (6/2488)، وإنشاء الرواة على أنباء النحاة للقفطي (4/105).

القراءة عرضًا وسماعًا<sup>(40)</sup>.  
بيض من كتان<sup>(44)</sup>، وكانت وفاته سنة (155 هـ)، وقيل:

غير ذلك<sup>(45)</sup>.  
4- الإمام أبو محمد زهير بن ميمون الفرقبي<sup>(41)</sup>:

وغيرهم من الشيوخ الأماجد الذين أخذ  
الرؤاسي عنهم، والذين يلحظ فيهم تنوع المشارب،  
والكوفة، وله اختيارًا في القراءة يروى عنه<sup>(42)</sup>.

وقد ورد عند الحافظ الذهبي في بيان مكانته ما  
نصه: «قال الهيثم بن عدي: رأيت زهيرًا الفرقبي، وقد  
اجتمع عليه ناس يسألونه عن القراءات والعربية، وهو  
يحييهم، ويحتج على ما يقول بأشعار العرب، وكان يروي  
كثيرًا من ذلك عن ميمون الأقرن، وكان أبو جعفر  
الرؤاسي يأخذ عنه، وكان عالما بالنسب<sup>(43)</sup>».

وقد عرف بـ(الفرقبي)؛ لأنه كان يتجر إلى ناحية  
فُرقب؛ فنسب إليها، أو كان يتجر بالفرقُب، وهي نوع  
من الثياب.

جاء في معجم البلدان لياقوت الحموي  
(ت626هـ): «فُرقب: بضم أوله، وسكون ثانيه، وقاف،  
وباء موحدّة: موضع، قال الفرّاء: ينسب إليه زهيرُ  
الفرقبي من أهل القرآن، وقال الأزهري: الفرقبيّة ثيابُ

وكان الكسائي أعلم الناس بالنحو، وأوحدهم

(40) انظر: غاية النهاية (1/401-402).

(41) انظر ترجمته: غاية النهاية (1/409)، وإنباه الرواة على أبناء

النحاة (2/18-19).

(42) انظر - مثلاً -: المحتسب في تبين وجوه القراءات لابن جني  
(1/88، 236، 2/300)، ومعاني القرآن للفرّاء (1/42)،

تفسير الطبري (22/277)، وغير ذلك.

(43) انظر: إنباه الرواة على أبناء النحاة (2/19).

(44) (4/254)، وانظر: تهذيب اللغة للأزهري (9/311).

(45) انظر: تاريخ الإسلام (9/392).

(46) انظر ترجمته: غاية النهاية (1/744-750)، ومعرفة القراء  
(1/296-305).

(47) تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم  
للتنوشي (ص190).

بـ(الفراء)؛ لأنه كان يفري الكلام أي: يحسن تقطيعه وتفصيله.

وقد أكثر الفراء من الاختلاف إلى حلقات أبي جعفر الرؤاسي، وتلميذه الكسائي؛ للأخذ عنهما، وفي ذلك يقول أبو العباس ثعلب (ت 291هـ): «كان الرؤاسي أستاذ الكسائي، والفراء»<sup>(54)</sup>.

وقد ارتحل الفراء - كذلك - إلى البصرة وبغداد؛ للأخذ عن أعلامها وشيوخها، وكانت وفاته في طريق رجوعه من الحج سنة (207هـ).

3- الإمام جودي بن عثمان العبسي المغربي<sup>(55)</sup>: كان إماماً نحوياً عارفاً، وأول من أدب أولاد أمراء الأندلس، وقد رحل إلى المشرق، وأخذ عن الإمام أبي جعفر الرؤاسي علم النحو، ولقي - كذلك - الكسائي، والفراء<sup>(56)</sup>، وهو أول من أدخل كتاب الكسائي إلى بلاد الأندلس، وقد سكن قرطبة من مدن الأندلس بعد رجوعه من المشرق، وأخذ الناس عنه، وتصدر لإقراء الأدب، وله تأليف في النحو، وكانت وفاته سنة (198هـ).

(54) إنباه الرواة على أبناء النحاة للقفطي (4/106)، وانظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء لأبي البركات الأنباري (ص 50).  
(55) انظر ترجمته: طبقات النحويين واللغويين (256)، وإنباه الرواة (306-308).  
(56) انظر: التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار (1/201)، والبلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروز آبادي (ص 102).

في الغريب، وكان أوحد الناس في القرآن، فكانوا يكثرون عليه؛ حتى لا يضبط الأخذ عليهم؛ فيجمعهم في مجلس واحد، ويجلس على كرسي، ويتلو القرآن من أوله إلى آخره، وهم يسمعون ويضبطون عنه؛ حتى المقاطع والمبادي»<sup>(48)</sup>.

وقد ارتحل الكسائي - أيضاً - إلى البادية، ثم عاد إلى الكوفة، ثم ارتحل إلى معلّمها بالبصرة؛ وأخذ عن الإمامين أبي عمرو البصري، وعيسى بن عمر الثقفي؛ فشارك شيخه الرؤاسي في الأخذ عنهما<sup>(49)</sup>.

ولقب بـ(الكسائي)؛ لأنه أحرم في كساء، وقيل: غير ذلك<sup>(50)</sup>، وكانت وفاته بالرّي سنة (189هـ)، وهو آخر من مات من أئمة القراء<sup>(51)</sup>.

2- الإمام أبو زكريا يحيى بن زياد الديلمي، الشهير بـ(الفراء)<sup>(52)</sup>: إمام العربية، وصاحب التصانيف، «كان أعلم الكوفيّين بالنحو بعد الكسائي»<sup>(53)</sup>، وقد عرف

(48) انظر: غاية النهاية (1/747).

(49) انظر - مثلاً -: نزهة الألباء في طبقات الأدباء لأبي البركات الأنباري (ص 58)، والمدارس النحوية للأستاذ شوقي ضيف (ص 172)، وغيرهما.

(50) انظر: طبقات القراء لابن السلار (ص 89).

(51) انظر: شرح القصيدة الخاقانية للداني (2/85).

(52) انظر ترجمته: غاية النهاية (2/498-499)، وسير أعلام النبلاء (8/291-292).

(53) بغية الوعاة (2/333)، وانظر: مراتب النحويين (ص 105).

ولكنَّ المستقرى لمنهاج الإمام الرؤاسي وآرائه، واختلاف مدارس مشايخه وأمصارهم، وتنوع فكر الآخذين عنه وأقطارهم؛ يظهر له عدم اشتغاله بالأمر المذهبية، أو الخلافات السياسية. منزلته العلمية، وثناء العلماء عليه:

كان الإمام أبو جعفر الرؤاسي مقرئاً حافظاً، وحبّة لافظاً، وأستاذاً نحوياً في وقته، ومفرداً في تحقيقه وبعته، وقد ساعده على الظهور بين أقرانه؛ ما تمتع من فهمٍ دقيق، ونظرٍ وتحقيقي، وسعة في الرواية، وأفق في الدراية، وتفنن في التصنيف، وتنوع في التأليف.

وتذكر كتب التراجم في بيان ما تمتع به من ملكة روائية، وثقافة علمية؛ أنّ أولية بناء معالم النحو الكوفي

= والمراد بالتشيع - هنا - الذي كان في الرؤاسي، وبعض من نسب إليه من العلماء الأسلاف، هو مذهب الشيعة الأوائل، «وهم الذين شايعوا علياً - بعد أن بايعه المسلمون للخلافة، ولازموا صحبته من المهاجرين والأنصار وسائر الصحابة وغيرهم؛ - ممن تبعهم بإحسان رضي الله تعالى عنهم -، وهؤلاء اختلفوا فرقتين: السنية، قالوا: إنّ علياً هو الخليفة بعد عثمان، والإمام الذي افترض طاعته، ومن خرج عليه؛ فهو باغٍ خطي.

والتفضيلية، قالوا: إنّ علياً، وأولاده أحق بالخلافة من غيرهم، وهو أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، ولا يذكرون الصحابة إلا بخير، ولا يعزونهم إلى الضلال، ولا خلاف بينهم، وبين الفرقة الأولى في هذه المسألة». السيوف المشرفة لأبي المعالي محمود بن شكري الألويسي (ص 59) بتصرف يسير، وانظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (1/ 13).

#### 4- الإمام أبو عيسى خلاد بن خالد الكوفي<sup>(57)</sup>: إمام

في القراءة، وأستاذ محقق، أخذ القراءة عرضاً عن سليم بن عيسى الحنفي عن حمزة الزيات، وهو من أضبط أصحابه وأجلهم، وروى القراءة - أيضاً - عن أبي جعفر الرؤاسي، وقيل: سمع الحروف منه، وقد اشتهرت رواية الرؤاسي عن البصري من طريقه، وكانت وفاة خلاد سنة (220هـ).

وغير أولئك من التلاميذ<sup>(58)</sup>، ولا شك أنّ وراء المذكورين جمع كبير ممن أفاد من الرؤاسي، وروى عنه، ولكن كتب التراجم لم تك سحياً بذكرهم، وبسط خبرهم، وبيان أخذهم. مذهبه:

مما يجدر التنبيه عليه، والإشارة إليه؛ أنّ بعض كتب التراجم، والفهارس المصنفة في رجال الشيعة الأوائل؛ تذكر اسم الإمام أبي جعفر الرؤاسي بين علمائها، وأنه يروي هو، وأبوه، وعمه عن بعض أئمة آل البيت؛ كأبي جعفر محمد بن علي الباقر (ت 114هـ)، وأبي عبد الله جعفر الصادق (ت 148هـ)، وتوثقهم، وتثني عليهم، ولا تطعن فيهم<sup>(59)</sup>.

(57) انظر ترجمته: غاية النهاية (2/ 498-499)، ومعرفة القراء (422/1-423).

(58) انظر ترجمته: الفهرست لابن النديم (ص 91)، غاية النهاية (161/2).

(59) انظر - مثلاً: - معجم رجال الطوسي (ص 130)، ومعجم رجال النجاشي (ص 324).

الرؤاسي؛ فأثنى عليه، وقال: قد كان دخل البصرة دخلتين،  
وقلَّ مقامه بالكوفة؛ فلذلك قلَّ أخذُ النَّاسِ عنه»<sup>(64)</sup>.

وكان الرؤاسيُّ يحثُّ على الرِّحْلَةِ في طلبِ العلمِ؛  
فهو الذي حثَّ الفراءَ على الخروجِ إلى بغدادَ للطلبِ،  
وقد حدَّثَ الفراءَ عن ذلك قائلاً: «فلَمَّا خرَجَ الكسائيُّ  
إلى بغدادَ، قال لي الرؤاسيُّ: قد خرَجَ الكسائيُّ، وأنت  
أسنُّ منه»<sup>(65)</sup>.

وقد أثنى الكسائيُّ على ضبط شيخه الرؤاسيِّ  
وإتقانه؛ فقال: «كنتُ آخذُ المسائلَ؛ فأقدِّمها وأؤخرها،  
فلا يحسُنُها أحدٌ إلا الرؤاسيُّ»<sup>(66)</sup>، ووصفه تلميذه الفراءُ  
بقوله: «وكان رجلاً صالحاً»<sup>(67)</sup>، وقوله - أيضاً - عنه:  
«وكان ثقةً مأموناً»<sup>(68)</sup>.

ومن الشَّهادَاتِ التي جاءت - أيضاً - في بيان  
مكانته ومنزلته، وصدارته وإمامته؛ قولُ الزبيديِّ  
(ت379هـ) عنه: «وكان أستاذَ أهلِ الكوفةِ في النَّحو»<sup>(69)</sup>،  
وقولُ أبي المحاسنِ التنوخيِّ (ت442هـ) عنه: «عنه أخذَ  
جميعُ الكوفيِّينَ علمَ النَّحو»<sup>(70)</sup>.

كانت متجسِّدة فيه؛ بل «وزعمَ ثعلبُ أنَّ أوَّلَ مَنْ وضعَ  
من الكوفيِّينَ كتابًا في النَّحو أبو جعفرِ الرؤاسيُّ، وكان له  
كتابٌ معروفٌ عندهم يُقدِّمونَه»<sup>(60)</sup>، «ويُحكى عنه، أنَّه  
قال: أرسلُ إليَّ الخليلُ بنُ أحمدَ يطلبُ كتابي؛ فبعثته إليه؛  
فقرأه، ووضعَ كتابه»<sup>(61)</sup>.

- ومعلومٌ أنَّ كثيرًا من تأسَّس على أيديهم علمُ  
النَّحو، ووضعوا قواعدَه ومبانيه؛ كانوا من أهلِ علمِ  
القراءاتِ الفائقينَ فيه -.

والإمامُ الرؤاسيُّ أستاذُ لجمعٍ من أعلامِ اللُّغة  
والقراءة، وعلى رأسهم الإمامانِ الكسائيُّ والفراءُ،  
واللَّذانِ اشتَهرا بسعةِ الاطِّلاعِ، وطولِ الباعِ، ولهما أثرٌ  
جليٌّ على من خَلَفَهُما من الأتباعِ<sup>(62)</sup>.

وقد وصفَهُم الإمامُ أبو حيَّانَ الأندلسيُّ (745هـ)  
مع شيخهم بقوله: «وهؤلاءُ الثلاثةُ رؤوسُ  
الكوفيِّينَ»<sup>(63)</sup>.

والإمامُ الرؤاسيُّ صاحبُ رحلةٍ في طلبِ العلمِ؛  
فقد أفاد من علماءِ الكوفةِ وغيرها، وقد «سئِلَ الفراءُ عن

(64) (6/2486).

(65) (6/2486).

(66) إنباه الرواة (4/106).

(67) معاني القرآن للفراء (1/9).

(68) المصدر السابق (3/293).

(69) طبقات النحويين واللغويين (ص125).

(70) تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيِّين وغيرهم =

(60) معجم الأدياء للحموي (6/2487)، وانظر: الفهرست لابن

النديم (ص89)، وإنباه الرواة (4/105).

(61) نزهة الألباء (ص51)، وانظر: إنباه الرواة (4/107).

(62) انظر - للمزيد -: المدارس النحوية للأستاذ شوقي ضيف

(ص153-154)، وأثر القراءات السبع في التوجهات النحوية

لدى المدرسة الكوفية للدكتور محمد العَلاني (ص60-61).

(63) البحر المحيط (1/618).

وقول شهاب الدين القسطلاني (ت 923هـ) عنه: «وهو إمامٌ من أئمة اللُّغة والعربية من الكوفيِّين»<sup>(71)</sup>. ولم يقتصر إشعاعُ مدرسة الرُّاسِي على الكوفيِّين؛ بل أمدَّ غيرهم منه نفسًا، وأناروا من علمه قبسًا؛ فقد نقلَ عنه إمام البصريِّين سيبويه (ت 180هـ) في كتابه، وقد نصَّ غير واحدٍ أنه إذا قال فيه: «قال الكوفيُّ»؛ فإنَّها يعني به: أبا جعفر الرُّاسِي<sup>(72)</sup>.

الكوفة، الكسائيُّ، والفراء، وغيرهما»<sup>(76)</sup>. ووصفه الإمام ابن الجزري (ت 833هـ) بقوله: «إمامٌ مشهورٌ، روى الحروفَ عن أبي عمرو، وله اختيارٌ في القراءة يُروى عنه، واختيارٌ في الوقوف»<sup>(77)</sup>. ويصعبُ - في هذه العجالة - إيرادُ كلِّ ما قيل في حقِّ هذا الإمام من تجميلٍ وثناءٍ، ووصفٍ وإطراءٍ. مؤلفاته:

ذكرت كتبُ التراجم والرِّجال الأصيلية للإمام الرُّاسِي رحمته الله عدَّة مؤلفاتٍ زاخرة، ومصنَّفاتٍ عاطرة، ولكن للأسفِ كلُّ مؤلفاته مفقودة، ولم يصلنا منها إلَّا نصوصٌ في ثنايا بعض الكتب معدودة. وأقدمُ قائمةٍ لمؤلَّفاتِ الرُّاسِي، هي ما جاء في كتاب الفهرست لابن النديم (ت 438هـ)؛ حيث قال ما نصُّه: «وله من الكتب: كتابُ (الفيصل) رواه جماعة، كتابُ (التصغير)، كتابُ (معاني القرآن) يُروى إلى اليوم، كتابُ (الوقف والابتداء الكبير)، كتابُ (الوقف والابتداء الصغير)»<sup>(78)</sup>.

وزاد الزبيديُّ في طبقاته أن له - أيضًا - كتابًا في

ومن دلائل ذلك - أيضًا - قول أبي الحسن السَّخاوي (ت 643هـ) عنه: «وأبو جعفر الرُّاسِي أستاذُ الكسائيِّ، وإمامُ البصرة في العربية»<sup>(73)</sup>. وأما عن الإمام الرُّاسِي مقررًا؛ فقد ترجمَ له الإمام أبو عمرو الداني (ت 444هـ) في طبقات المقرئين<sup>(74)</sup>، وقال عنه في كتابه الإدغام الكبير، «وقد أجازَه - أيضًا -، وسمعه من العرب: أبو جعفر الرُّاسِي، وهو إمامٌ من أئمة العربية»<sup>(75)</sup>. وقال عنه الإمام أبو محمَّد العُمانيُّ (ت بعد 500هـ): «أبو جعفر الرُّاسِي الكوفيُّ، وهو الذي يأتُمُّ به أهل

= (ص 194).

(71) لطائف الإشارات لفنون القراءات (2/ 720).

(72) انظر - للمزيد -: الفهرست (ص 89)، وإنباه الرواة (4/ 106)، وبغية الوعاة (1/ 82-83).

(73) فتح الوصيد في شرح القصيد (2/ 252).

(74) تاريخ الإسلام للذهبي (13/ 359).

(75) (ص 159).

(76) الكتاب الأوسط في علم القراءات (ص 49).

(77) غاية النهاية (2/ 161).

(78) (ص 89)، وانظر: معجم رجال النجاشي (ص 324)، ونزهة

الألباء (ص 51)، وإنباه الرواة (4/ 107)، وبغية الوعاة

(1/ 83).

(الجمع والإفراد)<sup>(79)</sup>.

وبعد سيرة عاطرة، ومسيرة ناضرة؛ انتقل الإمام  
الرؤاسي إلى الدار الآخرة، ولا يوجد خلاف بين  
المؤرخين في أن وفاته كانت في أيام الخليفة العباسي  
هارون الرشيد (170-193هـ)<sup>(84)</sup>؛ لكن من غير تحديد  
سنة وفاته<sup>(85)</sup>.

وقد انقطع خبره بعد موته، ولم يُعرف له أساء  
ذرية من بعده؛ سوى كنيته التي اشتهر بها.

\*\*\*

### المبحث الثاني

رواية الإمام أبي جعفر الرؤاسي في كتب القراءات

يسند الإمام الرؤاسي القراءة عن الإمام أبي عمرو  
البصري، وهو معدود في المقلين عنه في رواية الحروف؛  
كما ذكر ذلك الإمام الداني في طبقاته، وسمع الرؤاسي  
- أيضاً - من الأعمش وغيره<sup>(86)</sup>.

وقد اتصلت أسانيد القراء بالإمام البصري من  
طريق عدد من الرواة<sup>(87)</sup>، وهم مختلفون في طرائق التحمل  
والنقل عنه، ومتفاوتون في الأكثر أخذاً، والأشهر رواية<sup>(88)</sup>.

وقد أسند الشيخ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي  
(ت450هـ) في فهرسه بعض كتب الرؤاسي إليه؛ حيث  
قال - بعد ترجمته له -: «ولمحمّد - هذا - كتاب الوقف  
والابتداء، وكتاب الهمز، وكتاب إعراب القرآن.

قال أبو إسحاق الطبري: حدّثنا أبو القاسم يحيى  
ابن محمّد بن يحيى قراءةً عليه، قال: حدّثنا جعفر بن محمّد  
ابن الليث الكوفي، قال: حدّثنا أبو إسحاق إبراهيم بن  
عبد الخصاف، قال: حدّثنا خلاد بن عيسى الصيرفي،  
قال: حدّثنا أبو جعفر الرؤاسي بكتبه<sup>(80)</sup>، وذكرها  
- كذلك - غير واحد من المؤرخين<sup>(81)</sup>.

وفاته:

كان الإمام الرؤاسي من المعمرين<sup>(82)</sup>، وقد أدرك في  
حياته مرحلتين تاريخيتين مهمتين، كان لهما تأثير جلي في  
النواحي السياسية والاجتماعية والعلمية؛ ألا وهما انهيار  
الدولة الأموية، وقيام الدولة العباسية، وذلك في سنة  
(132هـ)<sup>(83)</sup>.

(84) تاريخ الخلفاء (ص210-214).

(85) انظر: إنباه الرواة (4/108)، والوافي بالوفيات للصفدي  
(2/248)

(86) انظر: بغية الوعاة (1/83).

(87) انظر - للمزيد -: أسانيد القراء ومنهج القراء في دراستها د.

أحمد بن سعد المطيري (ص501-520).

(88) انظر: الإيضاح للأندرابي (3/60-75).

(79) (ص125).

(80) (ص324).

(81) انظر: نزهة الألباء (ص51)، وإنباه الرواة (4/107)، وبغية  
الوعاة (1/83).

(82) انظر: إنباه الرواة (4/108).

(83) انظر - للمزيد -: تاريخ الطبري (7/412-459)، وتاريخ

الخلفاء للسيوطي (ص148-191).

489هـ)<sup>(91)</sup>، والمصباح الزاهر لأبي الكرم الشهرزوري (ت 550هـ)<sup>(92)</sup>، وبستان الهداة لأبي بكر بن الجندی (ت 769هـ)<sup>(93)</sup>.

وقد أسندت رواية الرؤاسي في هذه الكتب المذكورة من طريق خلاد بن خالد الصيرفي عنه، ففي المصباح الزاهر - مثلاً - يقول الإمام أبو الكرم الشهرزوري رحمته الله في ذكر إسناده إليه: «رواية أبي جعفر الرؤاسي عن أبي عمرو، وهي السابعة عشرة: قرأتها على الشيخ الإمام عبد السيد بن عتاب بن محمد بن جعفر الخطاب رحمته الله في سنة أربع وثمانين وأربعمائة، قال: قرأتها على أبي عبد الله الحسين بن أحمد الحربي - الشيخ الصالح - بسوق يحيى سنة إحدى وعشرين وأربعمائة، قال: قرأتها على أبي علي الحسن بن الحباب، قال: قرأتها على الحسين أحمد بن جعفر بن بويان الخرساني، قال: قرأتها على الحسن بن العباس الرازي، قال: قرأتها على أحمد بن يزيد الحلواني، قال: قرأتها على خالد، قال: قرأتها على أبي جعفر الرؤاسي، قال: قرأتها على أبي عمرو بن العلاء.

وأخبرني أبو بكر أحمد بن عمر بن أبي الأشعث السمرقندي؛ أنه قرأ على أبي علي الحسن بن علي

وفي بيان ذلك يقول الإمام أبو محمد الحسن العناني: «وروى عن أبي عمرو جماعة من الثقات قراءاته؛ منهم: أبو محمد يحيى بن المبارك العدوي اليزيدي، ومنهم أبو نعيم شجاع بن أبي نصر الخرساني، وأبو عبدة عبدالوارث بن سعيد، وأبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري، وأبو نصر عبدالوهاب بن عطاء العجلي - وهو المعروف بالخفاف - وأبو عبد الله هارون بن موسى العتكي النحوي، وعلي بن نصر.

وكان ممن برع من أصحاب الخليل، وأبو جعفر أحمد بن موسى اللؤلؤي، والحسين بن علي الجعفي، وعبد الملك بن قريب الأصمعي، فهؤلاء المكثرون عنه، وبعضهم أحسن قياماً من بعض، وروى عنه جماعة غيرهم حروفاً ليست على كثرة الرواية - عمّن قدّمت ذكره -.

فأمّا الإدغام فروى عنه - أيضاً - جماعة من الثقات؛ منهم: أبو جعفر الرؤاسي، وهو الذي به يأتهم أهل الكوفة، الكسائي والفراء وغيرهما...»<sup>(89)</sup>.

ومن كتب القراءات التي ذكر أصحابها رواية الإمام الرؤاسي عن البصري ضمن الروايات المسندة عنه: سوق العروس لأبي معشر الطبري (ت 478هـ)<sup>(90)</sup>، وجامع القراءات لأبي بكر الروذباري (كان حياً سنة

(91) انظره: (1/467).

(92) انظره: (1/547-549).

(93) انظره: (1/139).

(89) الكتاب الأوسط في علم القراءات للعناني (ص 48-49).

(90) انظره: (ص 235) تحقيق د. معاذ صفوت.

الأَنْصَارِيُّ - قاضي الموصل - وقد روى غير هؤلاء عنه حروفاً ليست على كثرة ما روى هؤلاء؛ فأمسكتُ عن ذكرهم»<sup>(95)</sup>.

ولعلَّ السَّبَبَ في هذا الاقتصار؛ هو مراعاة العلوِّ والنزول في الإسناد، والاكتفاء بمن أخذ عن البصريِّ عرضاً وسامعاً؛ دون من روى عنه الحروف، وهذا ما أشار إليه الإمام العَمَانِيُّ بقوله: «وكان اليزيديُّ أتمهم روايةً، وأشدَّهم تقصيًّا للحروف، وأجمعهم لذكر الأصول، ثمَّ تفرَّعت الطُّرُق عن اليزيديِّ؛ فروى عنه جماعةٌ، والمعوَّل في قراءة أبي عمرو البصريِّ على اليزيديِّ وأصحابه»<sup>(96)</sup>.

وليس في هذا الاقتصار طعنٌ في بقيَّة الرِّوَاة؛ حيثُ نقل الإمام ابن الجزريِّ في نشره عن الإمام أبي حَيَّان الأندلسيِّ قوله: «وهل هذه المختصرات التي بأيدي النَّاس اليوم - كالتيسير، والتبصرة، والعنوان، والشَّاطبية، بالنسبة لما اشتهر من قراءات الأئمَّة السَّبعة؛ إلا نزرٌ من كُثر، وقطرة من قطر؟ هذا أبو عمرو بن العلاء؛ الإمام الذي يقرأ أهل الشَّام ومصر بقراءته، اشتهر عنه في هذه الكُتب المختصرة اليزيديِّ، وعنه رجالانِ الدوريُّ، والسُّوسيُّ.

وعند أهل النُّقل اشتهر عنه سبعة عشر راويًا:

(95) انظره: (ص 59).

(96) الكتاب الأوسط في علم القراءات (ص 49-50).

الأهوازيُّ، قال: قرأتُ على أبي عبد الله مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن فيروز بن زاذان الكرجيِّ، قال: قرأتُ أبي القاسم عبد الله ابن مُحَمَّد بن العباس المدنيِّ، قال: قرأتُ على أبي الحسن أحمد بن يزيد الحلوانيِّ الصَّفَّار، قال: قرأتُ على أبي عيسى، ويقال: أبو عبد الله خَلَّاد بن خالد الصَّيرفيِّ، قال: قرأتُ على أبي جعفر مُحَمَّد بن الحسن الكوفيِّ الرُّواسيِّ، قال: قرأتُ أبي عمرو بن العلاء»<sup>(94)</sup>.

وقد اقتصر جلُّ أئمَّة الفنِّ في تأليفهم على إسناد قراءة البصريِّ من رواية اليزيديِّ عنه دون غيره، ولم يذكر الإمام ابن مجاهد الرُّواسيِّ في كتابه السَّبعة ضمن مشاهير تلاميذ الإمام أبي عمرو البصريِّ؛ حيث قال: «روى عنه القراءة: عليُّ بن نصر، وحماد بن يزيد، وعبدالوارث بن سعيد وهارون بن موسى الأعور العتكيُّ وأبو زيد سعيد بن أوس الأنصاريِّ، ويونس بن حبيب، وعبيد بن عقيل، ويحيى بن المبارك اليزيديُّ، وعبد الملك بن قريب الأصمعيِّ، وشجاع بن أبي نصر أبو نعيم الخراسانيِّ، ومعاذ بن معاذ العنبريِّ، وسهل بن يوسف، وحسين بن عليِّ الجعفيِّ، وخارجة بن مصعب، وداود بن يزيد الأزدي، ومحبوب بن الحسن، وعبدالرحيم بن موسى، وعبد الوهاب بن عطاء الخفَّاف، وأحمد بن موسى اللؤلؤيِّ، والعبَّاس بن الفضل

(94) المصباح الزاهر (1/614-616).

بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ونص عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكي بن أبي طالب، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمّار المهدي<sup>(98)</sup>.

ووجه الشذوذ في رواية الرؤاسي عن البصري هو عدم التواتر في السند؛ لأنها ليست ضمن أسانيد كتاب (التيسير) للإمام الداني<sup>(99)</sup>، ونظمه (حز الأمان) للإمام أبي القاسم الشاطبي<sup>(100)</sup>.

ولم يسندها الإمام ابن الجزري في كتابه (النشر)<sup>(101)</sup>، والذي أبان في ديباجته سبب اقتصاره على الروايات المشهورة عن الأئمة العشرة دون غيرها بقوله: «وإني لما رأيت الهمم قد قصرت، ومعالم هذا الفن الشريف قد دثرت، وخلت من أئمة الآفاق، وأفوت من موفّق يُوقف على صحيح الاختلاف والاتفاق، وتترك لذلك أكثر القراءات المشهورة، ونسي غالب الروايات الصحيحة المذكورة؛ حتى كاد الناس لم يثبتوا قرآناً إلا ما في الشاطبية، والتيسير، ولم يعلموا قراءات سوى ما فيها إلا النزر اليسير، وكان من الواجب عليّ التعريف بصحيح القراءات، والتوقيف على المقبول من منقول

(98) المصدر السابق (2/35).

(99) انظره: (ص 114-115).

(100) انظره: بيت رقم (29، 30، 31)، وفتح الوصيد للسخاوي

(1/137-141).

(101) انظره: (2/323-357).

اليزيدي، وشجاع، وعبد الوارث، والعبّاس بن الفضل، وسعيد بن أوس، وهارون الأعمور، والخفاف، وعبيد بن عقيل، وحسين الجعفي، ويونس بن حبيب، واللؤلؤي، ومحبوب، وخارجة، والجهضمي، وعصمة، والأصمعي، وأبو جعفر الرؤاسي؛ فكيف تقصّر قراءة أبي عمرو على اليزيدي، ويُلغى من سواه من الرواة على كثرتهم، وضبطهم، في ديانتهم، وثقتهم؛ وربّما يكون فيهم من هو أوثق وأعلم من اليزيدي؟<sup>(97)</sup>.

ورواية الإمام الرؤاسي عن البصري معدودة - بعد استقرار أسانيد القراءات - ضمن الروايات الشاذة؛ لأنها افتقدت أحد شروط القراءة المقبولة، والتي أشار الإمام ابن الجزري إليها بقوله: «كلّ قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصحّ سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحل إنكارها؛ بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة، أو شاذة، أو باطلة؛ سواء كانت عن السبعة، أم عمّن هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح

(97) (2/121-123) بتصرف.

الأئمة السبعة، ويُطلق عليها لفظ الصّحة، وإن هكذا أنزلت؛ إلا إذا دخلت في ذلك الضّابط، وحينئذ لا ينفرد بنقلها مصنّف عن غيره، ولا يختصّ ذلك بنقلها عنهم؛ بل إن نُقلت عن غيرهم من القراء، فذلك لا يخرجها عن الصّحة، فإنّ الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف، لا عمّن تنسب إليه.

فإنّ القراءات المنسوبة إلى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ؛ غير أنّ هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصّحيح المجتمع عليه في قراءتهم؛ تركن النفس إلى ما نقل عنهم، فوق ما ينقل عن غيرهم<sup>(104)</sup>.

ومن أمثلة ما رواه الإمام الرؤاسي عن البصريّ من أحرف، ولم يتواتر ضمن المقروء به:

1- قول الإمام أبي معشر الطبري في جامعه: «بِعَدَابِ بَيْسٍ» (الأعراف: 165) بغير همز: مدنيٌّ؛ إلاّ أبا قرة وابن جَمَّازٍ لنافع، والقطعيّ عن عبيد عن شبلي، ومحبوب، والهمدانيّ، والرؤاسيّ، ويونس، وخالد، وختنّ ليث عن أبي عمرو.

في كل حال هارون عن ابن كثير، والأفطس عن رجاله عنه، وخلف عن عبيد عن شبلي بتليين الهمز في الحاليّن.

مشهور الروايات؛ فعمدتُ إلى أن أثبت ما وصل إليّ من قراءاتهم، وأوثق ما صحّ لديّ من رواياتهم من الأئمة العشرة قراء الأمصار، والمقتدى بهم في سالف الأعصار. واقتصرتُ عن كلّ إمام براويين، وعن كلّ راو بطريقتين، وعن كلّ طريق بطريقتين: مغربيّة ومشرقيّة، مصريّة وعراقيّة؛ مع ما يتصل إليهم من الطُّرق، ويتشعب عنهم من الفرق.

واشتمل جزءٌ منه على كلّ ما في الشاطبيّة والتيسير؛ لأنّ الذي في فيها عن السبعة أربعة عشر طريقاً، وأنت ترى كتابنا هذا حوى ثمانين طريقاً تحقيقاً<sup>(102)</sup>.

والقراءات الشاذة أنواعٌ مختلفة بحسب الوجه الشاذ فيها، وقد عدّ منها ما صحّ سنده، ووافق اللُّغة، والرسم العثماني؛ إذا لم تتواتر في النّقل، ولم يقع عليها اختيارٌ أهل الفنّ<sup>(103)</sup>.

ويندرج ما جاء في رواية الرؤاسيّ من أحرف تحت نوع الروايات الشاذة الواردة عن الأئمة المتواترة قراءاتهم.

ولذا قال الإمام أبو شامة المقدسي (ت 665هـ): «فلا ينبغي أن يغترّ بكل قراءة تُعزى إلى واحدٍ من هؤلاء

(102) (102/1) (153).

(103) انظر: منجد المقرئين لابن الجزري (ص 19)، والقراءات الشاذة عن القراء العشرة د. مجتبي الكناني (ص 45، 50، 125).

(104) (ص 174).

العلاء: ما هذه الفاء التي في قوله: ﴿فَقَدَّ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾  
(محمد18)؟ قال: هي جوابٌ للجزاء.

قال: قلتُ: إنها ﴿أَنْ تَأْتِيَهُمْ﴾ مفتوحة؟ قال: فقال:  
معاذ الله؛ إنما هي (إِنْ تَأْتِيَهُمْ).

قال الفراء: فظننتُ أنه أخذها عن أهل مكة؛ لأنه  
عليهم قرأ، وهي - أيضاً - في بعض مصاحف الكوفيين  
(تأتمهم) بسنة واحدة، ولم يقرأ بها أحدٌ منهم...<sup>(108)</sup>.

وقد عقّب أبو جعفر النحاس (ت338هـ) في كتاب  
(إعراب القرآن) بعد أن أورد نصّ الفراء السابق بقوله:  
«ولا يُعرف هذا عن أبي عمرو؛ إلا من هذه الطريق،  
والمعروفُ عنه أنه قرأ: ﴿أَنْ تَأْتِيَهُمْ﴾، وتلك الرواية مع  
شذوذها مخالفةٌ للسّواد، والخروج عن حجة الجماعة»<sup>(109)</sup>.

\*\*\*

### المبحث الثالث

اختيار الإمام أبي جعفر الرؤاسي في القراءات القرآنية  
«الاختيار عند القوم: أن ينظر من اكتملت أهليته  
في وجوه القراءات المأثورة على سبيل التّرجيح والموازنة،  
دونما غصّ من أيّ منها، وقد يخلص له من ذلك مذهبٌ

واقفهم حمزة في الوقف.

غيرهم: بالهمز في كل حال»<sup>(105)</sup>.

2- قول الإمام أبي الكرم الشهرزوري في حكم  
موضع ﴿وَيُثَبِّتُ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد:7): «روى المفضل  
طريق جبلة، وأبان بن تغلب كلاهما عن عاصم،  
وأبو جعفر الرؤاسي عن أبي عمرو (ويُثَبِّتُ) بالتخفيف،  
الباقون بالتشديد»<sup>(106)</sup>.

وقد وردت في بعض أمهات كتب التفسير  
والمعاني حروف آخر عن الرؤاسي لم ترد في كتب  
القراءات التي أسندت روايته عن البصري، ولعل العلة  
في ذلك؛ لأنها جاءت من غير طريق خلاد عنه.

ومن ذلك قول الإمام ابن عطية (ت542هـ) في  
معرض تفسير قوله تعالى: ﴿أَهْتَرَّتْ وَرَبَّتْ﴾ (الحج: 5،  
فصلت: 39): (وقرأ الجمهور ﴿وَرَبَّتْ﴾، وقرأ أبو جعفر بن  
القعقاع ﴿وَرَبَّاتٌ﴾: بألفٍ مهموزة، ورواها الرؤاسي عن  
أبي عمرو، وهو - أيضاً - بمعنى: علت وارتفعت)<sup>(107)</sup>.

وجاء في كتاب معاني القرآن للفراء ما نصّه:  
«وحدّثني أبو جعفر الرؤاسي قال: قلتُ لأبي عمرو بن

(108) (108/3) (61).

(109) (ص995)، وانظر: المحتسب لابن جني (2/271-271)،  
وشواذ القراءات للكرماني (ص743)، وطوابع النجوم في  
موافق المرسوم في القراءات الشاذة عن المشهور للديواني لوحة  
رقم (62/ب).

(105) (ص282) تحقيق: د. محمد القيسي، وانظر: تقريب النشر لابن  
الجزري (2/526) تحقيق: د. عادل الرفاعي.

(106) المصباح (4/149).

(107) (5/18)، وانظر: تجبير التيسير لابن الجزري (ص469)،  
والمحتسب لابن جني (2/74، 274).

وأورد الإمام ابن الجزري في غاية النهاية أكثر من أربعين إماماً؛ ممن نسب إليه اختياراً في القراءة<sup>(114)</sup>.

ولكل واحد من أولئك الأئمة مقومات صدرته للاختيار في القراءة، وقد أبان الإمام أبو الفضل الرازي الشروط اللازمة لقبول الاختيار؛ حيث قال: «فإن قيل: فبأي شرط يجوز للراوي أن يختار ما شاء من الحروف، ويجرد من مآثراته، فيؤتم به؟

فالجواب: أنه إذا كان عدلاً في دينه، ثقة في روايته ذا حفظ للقرآن في وقت أخذه ونشره، وقد قيّد ما نقله من الرواية بخطه، لم ينس شيئاً منه بعدما عرّف وجهه، ولم يتصحّف عليه ما أخذه بعدما كان عارفاً بخط المصاحف على اختلافها، ولم يخرج عن مرسومها فيما اختاره بحال، ولا أتبع الشواذ، والغرائب من خطها، ومع ذلك يكون ممن يعرف الصحيح من السقيم، والتواتر من الأحاد؛ مع كلام العرب، ووجود التفسير، والمعاني، والإعراب؛ فإذا اختار شعاره أوّلاً تصحيح الأثر، ثم مرسوم المصحف، ثم المشهور منه، فإذا جاز هذه الشرائط؛ فهو الذي يقتدى به في اختياره<sup>(115)</sup>.

في القراءة برأسه، وقد يقتصر فيه على أحرف معلومة؛ مما لا يخرج في مادته عن مأثور من تقدّم من أهل الأداء، ومروي من سلف من أئمة القراء<sup>(110)</sup>.

«وهذه القراءات المشهورة هي اختيارات أولئك الأئمة القراء، وذلك أن كل واحد منهم اختار فيما روى وعلم وجهه من القراءات ما هو الأحسن عنده والأولى؛ فالتزمه طريقة، ورواه، وأقرأ به، واشتهر عنه، وعرف به، ونسب إليه؛ فليل: حرف نافع، وحرف ابن كثير، ولم يمنع واحد منهم اختيار الآخر، ولا أنكره؛ بل سوّغه وجوّزه، وكل واحد من هؤلاء السبعة روي عنه اختارين أو أكثر، وكل صحيح<sup>(111)</sup>.

وأصحاب الاختيارات في القراءة كثيرون، ويعسر حصرهم، والإحاطة بهم، «وممن اختار من القراءات - كما اختار الكسائي -: أبو عبيد، وأبو حاتم، والمفضل، وأبو جعفر الطبري<sup>(112)</sup>.

وقد ذكر الإمام الداني في أرجوزته المنبهة سبعة عشر إماماً من أهل الاختيار؛ ممن أخذوا عن أتباع التابعين<sup>(113)</sup>،

(110) مقدمة تحقيق شرح الفريدة الحمصية في شرح القصيدة الحصرية د. توفيق العبقرى (ص 153).

(111) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (1/80)، وانظر: أبحاث في علوم القرآن د. غانم قدوري (ص 43).

(112) التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريق الإتيان للجزائري (ص 121).

(113) انظره: (بيت رقم: 424-454).

(114) انظر منه - مثلاً -: (1/227، 338، 444، 479)، وانظر - للمزيد -: رسالة الاختيار عند القراء مفهومه، ومراحلها، وأثره في القراءات د. أمين بن إدريس فلاتة (ص 309-465)، ومنهج الإقراء بالأندلس د. مراد زهوي (ص 98).

(115) معاني الأحرف السبعة (ص 428).

طرق وروايات؛ كان سبباً في ذلك<sup>(117)</sup>. ويمكن الوقوف على جملة من اختيارات الإمام الرؤاسي في كتب القراءات الشاذة، والتفاسير، والإعراب، والمعاني؛ حيث تناثرت في ثناياها.

ومنها على سبيل المثال:

1- ما جاء في قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ (البقرة:238)؛ حيث «نصب زيد بن علي، والضحاك بن مزاحم، وأبو جعفر الرؤاسي: ﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى﴾؛ كأنه يريد: واحفظوا الصلاة الوسطى، والزموا الصلاة»<sup>(118)</sup>.

2- ما جاء في قوله تعالى: ﴿الْمَرْءُ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران:1-2)؛ حيث «قرأ الحسن، وعمر بن عبيد، وعاصم بن أبي النجود، وأبو جعفر الرؤاسي: ﴿الْمَرْءُ لِلَّهِ﴾ بقطع ألف الوصل، على تقدير الوقف على ﴿الْمَرْءِ﴾؛ كما يقدر الوقف على أسماء الأعداد»<sup>(119)</sup>.

(117) انظر- للمزيد-: اختيارات أبي حاتم السجستاني في القراءات جمعاً ودراسة د. سعود الغنيم (ص 79-82).

(118) غرائب القراءات لابن مهران (ص 203) تحقيق د. البراء الأهدل، وانظر: إعراب القرآن للنحاس (ص 100)، وشواذ القرآن واختلاف المصاحف (1/129)، وتفسير التحصيل للمهدوي (1/540).

(119) تفسير القرطبي (1/4)، وانظر: معاني القرآن للفراء (1/9)، ومعاني القراءات للأزهري (1/241)، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج (1/66)، وشواذ القرآن واختلاف المصاحف للكرمانى (1/194)، وتفسير ابن عطية (1/397).

وقد كان للإمام الرؤاسي اختياراً في القراءة، شأنه في ذلك شأن أكثر القراء المتصدرين في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وساعده على ذلك ما تمتع به من حصيلة روائية، وثقافة لغوية.

وإلى اختياره أشار الإمام الداني في أرجوزته المنبّهة؛ حيث ضمّنه مشاهير أهل الاختيار بقوله:

ومنهم من ساكني العراق  
عبد الإله بن أبي إسحاق  
ونصر بن عاصم الليثي  
والجحدري عاصم البصري  
وقعنب والثقفى عيسى  
ولم يزل مقدماً رئيساً  
والفرقبي وأبو أناس  
ثم أبو البلاد والرؤاسي<sup>(116)</sup>.

وقد بنى الرؤاسي اختياراته القرائية على قواعد متينة، ومقاييس دقيقة، وكل من أجال النظر، وأعمل الفكر؛ أتضح له أن التزم في اختياراته مراعاة الأثر، والعربية، ومرسوم المصاحف، ووافق فيه مشهور العامة؛ لكنّه لم ينل نصيبه من الشهرة والشيوخ، ولم يأخذ حظه من الانتشار والديوع.

ولاشك في أن اندثار كثير من الاختيارات، واشتتار القراءات العشر دون غيرها، وما تضمّنته من

(116) (بيت رقم: 328-331).

فكلاهما يعتمد المعنى أساساً في بيان مسأله؛ لذا كان للنُّحاة مشاركةٌ جليّة في التّأليف فيه، والتنبيه عليه، وهذا ما أشار إليه الإمام أبو جعفر النّحاس بقوله: «ولستُ أعلمُ من الرّوّاء الأئمّة الذين أخذتُ عنهم القراءة له كتاب مفرد في التّمام؛ إلّا نافعاً ويعقوب؛ فيائي وجدتُ لكل واحد منها كتاباً في التّمام، فأما النّحويون؛ فلهم كتبٌ سنذكر منها يحتاج إليه، فمن النّحويين: سعيد بن مسعدة، وسهل بن أحمد، وأحمد بن جعفر...»<sup>(123)</sup>.

وللإمام الرّوّاسي مؤلّفان في هذا العلم، هما: «الوقف والابتداء الكبير»، وكتابُ «الوقف والابتداء الصغير»<sup>(124)</sup>، ولكن للأسف كلاهما مفقود، ولم يصلنا عنه إلّا نصوصٌ قليلةٌ في ثنايا بعض كتب الوقف والابتداء الأصيلة.

فقد نقل عنه الإمام أبو جعفر النّحاس في كتابه القطع والانتشاف في عدة مواضع؛ ومن ذلك قوله: «قال نافع: ﴿وَلَا تَسْقَى الْحَرْثَ﴾ (البقرة: 71) تمّ، وقال أبو جعفر الرّوّاسي: في القرآن مواضعٌ أحبُّ أن أقفَ عليها منها: ﴿وَلَا تَسْقَى الْحَرْثَ﴾ (البقرة: 71)<sup>(125)</sup>.

3- ما جاء في قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ (المائدة: 60).

«قرأ أبو جعفر الرّوّاسي: (وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ) على المفعول، والتقدير: وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ فِيهِمْ»<sup>(120)</sup>.

\*\*\*

#### المبحث الرابع

اختيار الإمام أبي جعفر الرّوّاسي في الوقوف الأدائيّة معرفة علم الوقف والابتداء أحد وسائل علم القراءات القرآنيّة، وشروط المقرئ العينيّة؛ لما يترتّب عليه من الأحكام الأدائيّة<sup>(121)</sup>.

والإمام أبو جعفر الرّوّاسي من الأئمّة الألباء، والنّقاد الفطناء، والفائقين في باب الأداء، ومن دلائل ذلك: أنه كان له سبقٌ في علم الوقف والابتداء، وقد ذكر بعضهم له الأولويّة في التّأليف فيه؛ حيث قال الشيخ طاهر الجزائري (ت 1338هـ): «وأوّل من أَلَفَ فيه محمّد ابن الحسن الرّوّاسي»<sup>(122)</sup>.

ولا تخفى علاقة علم الوقف والابتداء بالنّحو؛

(123) القطع والانتشاف (ص 2-3).

(124) انظر: الفهرست لابن النديم (ص 89)، ومعجم رجال النجاشي (ص 324)، ونزهة الألباء (ص 51)، وإنباه الرواة (107/4)، وبغية الوعاة (1/83).

(125) (ص 65).

(120) تفسير القرطبي (1/4)، وانظر: شواذ القرآن واختلاف المصاحف (1/230)، وتفسير المهدي (2/490).

(121) انظر: منجد المقرئين (ص 50-51)، وعمدة القارئ والمقرئين للشقنصي (ص 417).

(122) التبيان للجزائري (ص 311).

حتى يكون الكلام متصلاً، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ  
اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا﴾ (آل عمران: 181) إن انقطع النفس  
- هاهنا -؛ أعاد من أول الكلام؛ حتى يأتي على الموضع  
الذي كره له أن يقف عنده؛ فإن لم يفعل وابتدأ بما يكره  
الابتداء به كان مسيئاً، إن عرف معناه، وإن لم يعرف  
معناه فلا شيء عليه<sup>(129)</sup>.

وهذا يدلُّ على أنه يراعي المعاني في الوقوف، ولا  
يقف قبل تمام المعنى.

جاء عند الإمام إسماعيل بن الفضل الأصبهاني  
- المعروف بالإخشيدي - (ت 524هـ) في هذا السياق ما  
نصّه: «ومن ذهب إلى أن الراسخين يعلمون التأويل؛  
فالوقوف على: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: 7)؛ تمَّ  
الكلام عند أبي جعفر الرؤاسي<sup>(130)</sup>.

ومَن نقل عنه الإمام ابن الأنباري (ت 328هـ)  
- كذلك - في الإيضاح<sup>(131)</sup>.

ولم تخل كتب التفسير من ذكر آرائه في الوقف؛ فقد  
جاء في تفسير الهداية لمكيٍّ من أقواله ما نصّه: «قال نافعٌ  
والرؤاسيُّ: ﴿إِزْمَ﴾ (الفجر: 7) وقفٌ جيِّدٌ، وهو بعيدٌ؛ لأنَّ  
﴿ذَاتِ الْعِمَادِ﴾ (الفجر: 7)، نعتٌ لما قبلها، أو بدلٌ منه<sup>(132)</sup>.

ونقل عنه في موضع آخر ما نصّه: «وقال أبو جعفر  
الرؤاسيُّ: في القرآن حروفٌ أحبُّ أن أقف عليها؛ لتبيين  
معناها منها: ﴿بِعَادٍ﴾ (الفجر: 6)، ﴿إِزْمَ﴾ (الفجر: 7)<sup>(126)</sup>.

وجاء - أيضاً - عنده ما نصّه: «وأكثرُ أهل العلم  
على أن التَّام: ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ﴾ (الفتح: 29)؛ كما  
روى سعيد بن جبير عن ابن عباس: ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي  
التَّوْرَةِ﴾ أي: كذا هم، ومثل آخر في الإنجيل، وهو قول  
الضحَّاك، وقتادة، وعبد الرحمن بن زيد، وأبي جعفر  
الرؤاسيُّ...<sup>(127)</sup>.

ومَن نقل عنه - أيضاً - الإمام العُمانيُّ؛ حيث  
قال: «وروي عن أبي جعفر الرؤاسيُّ أنه قال: في القرآن  
مواضعٌ أحبُّ أن يوقف عندها؛ ليُعلم معناها، فذكر منها  
قوله: ﴿وَلَا تَسْقَى الْحَرْثَ﴾ (البقرة: 71)، وقوله: ﴿مِن  
مَّرْقَدِنَا﴾ (يس: 52)<sup>(128)</sup>.

وهذا يدلُّ على أن الرؤاسيَّ كان من أهل الاختيار  
الأدائيِّ في باب الوقوف.

ومن أقواله التي جاءت عند العُمانيِّ - أيضاً -:  
«إن أدركك عطاسٌ، أو قطع نفسٌ؛ فالصَّواب: أن ترجع

(126) القطع والالتفاف (ص 803).

(127) المصدر السابق (ص 672).

(128) المرشد في الوقوف للعُماني (1/4) تحقيق: د. هند العبدلي،  
وانظر: منازل القرآن في الوقوف للإخشيدي (ص 66) تحقيق  
د. هويدا الخطيب.

(129) المرشد في الوقوف للعُماني (1/10).

(130) منازل القرآن في الوقوف للإخشيدي (ص 194).

(131) انظره: (1/364-365).

(132) (12/8250).

ورسوخ قدمه في علم القراءات، وتصدّره أهل زمانه فيه، وتعويلهم عليه، وقد شهد كبار علماء بمكانته، وأشادوا بمنزلته.

3- أثره البين على جمع من كبار أئمة القراءات واللغة في زمانه.

4- من أسند من أئمة علم القراءات رواية الرؤاسي في كتبهم؛ فإنها كانت عن الإمام أبي عمرو البصري من طريق خلاد بن خالد الصيرفي عنه.

5- رواية الرؤاسي عن البصري شاذة؛ لأنها افتقدت التواتر في السند ضمن المقروء به.

6- للإمام الرؤاسي اختيارات في الحروف القرآنية، وهي مبنوثة في كتب القراءات التفسير والمعاني الأصلية، وهي في بعضها من غير طريق خلاد بن خالد الصيرفي عنه.

7- للإمام الرؤاسي اختيارات في الوقوف الأدائية، وهي مبنوثة في أمهات كتب علم الوقف والابتداء.

وأوصي في ختم هذا البحث بما يلي:

1- حثُّ طلاب الفن على تتبع سير ومناهج علماء القراءات الأسلاف، والتعريف بهم، وإبراثهم.

2- العناية بجمع اختيارات الإمام أبي جعفر الرؤاسي في باب الحروف والوقوف، وبيان القواعد التي اعتمدها، واستند إليها، والموازنة بينه وبين مناهج

ويتخلص - مما سبق من نقول -:

- أن الرؤاسي كان صاحب اختيار في باب الوقوف على الحروف؛ وكان يحب الوقف على مواضع بعينها؛ ليتبين معناها.

- أنه كان لا يحب الوقف قبل تمام المعنى.

- تقسيمه للوقوف؛ من حيث التمام، والجودة، والقبح<sup>(133)</sup>.

\*\*\*

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه والتابعين، وعلى من سار على مناهجه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد اجتهدت في ثنايا هذا البحث الوجيز، أن أعرف بعلم قيم إبريز، كان له جهد مبارك في خدمة الكتاب العزيز.

ومن أبرز ما حصلت إليه من نتائج:

1- أن الضبط الصحيح للقب هذا العلم هو: (الرؤاسي)، بالهمز لا بالواو؛ خلافاً لبعض ما جاء في كتب القراءات والحديث.

2- جلاله قدر الإمام أبي جعفر الرؤاسي،

(133) انظر - للمزيد -: معجم مصنفات الوقف والابتداء د. محمد توفيق حديد (4/1680-1685).

أئمة زمانه، وأعلام أوانه.  
وَصَلَّى اللهُ وَسَلَّمَ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ الْإِمَامِ،  
وَأَلَّهُ وَصَحْبِهِ الْكِرَامِ، وَأَتْبَاعِهِ الْأَعْلَامِ، وَعَلَى كُلِّ مَنْ سَارَ  
عَلَى مَنَاجِحِهِ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامِ.

\*\*\*

### أهم المصادر والمراجع

- أولاً: الكتب المخطوطة:  
طوابع النجوم في موافق الرسوم في القراءات الشاذة عن المشهور.  
الديواني، علي بن محمد بن أبي سعد الواسطي (ت 724هـ)،  
إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية بوزارة الأوقاف  
الكويتية، مجموع رقم (282-3).  
ثانياً: الكتب المطبوعة:  
القرآن الكريم.  
أبحاث في علوم القرآن. الحمد، د. غانم قدوري. ط 1، عمان -  
الأردن: دار عمار، 1426هـ.  
إبراز المعاني من حرز الأمان. المقدسي، أبو شامة (ت 665هـ)،  
تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، ط 1، مصر: مكتبة مصطفى  
الباي الحلبي، 1402هـ.  
إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. الدمياطي، أحمد  
البنّا (1117هـ)، تحقيق: د. شعبان إسماعيل، ط 1، بيروت  
- لبنان: دار عالم الكتب، 1407هـ.  
إعراب القراءات السبع وعللها. ابن خالويه، الحسين بن أحمد  
(ت 370هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، ط 1،  
القاهرة - مصر: مكتبة الخانجي، 1413هـ.  
الإبانة عن معاني القراءات. القيسي، مكّي بن أبي طالب  
(ت 437هـ)، تحقيق: د. عبد الفتاح شلبي، ط 3، مكة
- المكرمة - السعودية: مكتبة الفيصلية، 1405هـ.  
الاختيار في القراءات مفهوماً، مراحلها، أثره في القراءات. فلاته،  
أمين بن إدريس فلاته، رسالة ماجستير، إشراف: د. محمد  
ولد سيدي ولد الحبيب، قسم الكتاب والسنة، كلية  
الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة،  
السعودية، 1421هـ.  
الأرجوزة المنبهة على أسماء القراء والرواة. الداني، أبو عمرو  
(ت 444هـ)، تحقيق: محمد بن مجقان الجزائري، ط 1،  
الرياض - السعودية: دار المغني، 1420هـ.  
الإرشاد في القراءات الثمان عن الأئمة السبعة. ابن غلبون،  
أبو الطيب عبد المنعم (ت 389هـ)، تحقيق: د. باسم  
السيد، ط 1، السعودية: من إصدارات جائزة الأمير  
سلطان الدولية في حفظ القرآن الكريم للعسكريين،  
1431هـ.  
الأعلام. الزركلي، خير الدين (ت 1396هـ)، ط 15، بيروت -  
لبنان: دار العلم للملايين، 2002م.  
الإقناع في القراءات السبع. الباذش، أبو جعفر أحمد بن علي  
(ت 540هـ)، تحقيق: د. عبد المجيد قطامش، ط 2، مكة  
المكرمة - السعودية: جامعة أم القرى، 1422هـ.  
الإمام مكّي بن أبي طالب القيسي وجهوده في خدمة القرآن الكريم.  
ط 1، الأردن: جمعية المحافظة على القرآن الكريم،  
1437هـ.  
الإيضاح في القراءات. الأندرابي، أبو عبد الله أحمد بن أبي عمر  
(ت 470هـ)، تحقيق: د. خالد أبو الجود، ط 1، جدة -  
السعودية: دار الأوراق الثقافية، 1439هـ.  
البداية والنهاية. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي  
(ت 774هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط 1،

- مصر: دار هجر للطباعة والنشر، 1418هـ.
- البرهان في علوم القرآن. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، الرياض - السعودية: دار عالم الكتب، 1424هـ.
- التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن. الدمشقي، طاهر الجزائري (ت 1338هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط4، بيروت - لبنان: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1425هـ.
- التحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل. المهدي، أبو العباس أحمد بن عمار (ت نحو 440هـ)، تحقيق: دار الكمال المتحدة، ط1، قطر: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1435هـ.
- التذكرة في القراءات الثمان. ابن غلبون، أبو الحسن الطاهر (ت 399هـ)، تحقيق: د. أيمن رشدي، ط2، القاهرة - مصر: مكتبة التوعية الإسلامية، 1421هـ.
- التسهيل لعلوم التنزيل. ابن جزي الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد (ت 741هـ)، تحقيق: د. عبد الله الخالدي، ط1، بيروت - لبنان: دار الأرقام بن أبي الأرقام، 1416هـ.
- التيسير في القراءات السبع. الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت 444هـ)، تحقيق: د. حاتم الضامن، ط1، الشارقة - الإمارات: مكتبة الصحابة، 1429هـ.
- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 671هـ)، تصحيح: أحمد بن عبد العليم البردوني، ط2، د.م: دار الكتاب العربي، د.ت.
- الدر الثمين في أسماء المصنفين. ابن ساعي، علي بن أنجب (ت 674هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد شوقي بنين، ومحمد سعيد حنشي، ط1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 1430هـ.
- الروض النضير في تحرير أوجه الكتاب المنير. المتولي، أحمد بن محمد (ت 1313هـ)، تحقيق: د. خالد أبو الجود، ط1، طنطا - مصر: دار الصحابة، 1427هـ.
- السلاسل الذهبية بالأسانيد النثرية. سويد، د. أيمن، ط1، جدة - السعودية: دار نور المكتبات، 1428هـ.
- العبر في خبر من غبر. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ)، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد زغلول، د.ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الفهرست. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي (ت 438هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط2، بيروت - لبنان: دار المعرفة، 1417هـ.
- القراءات الثماني (الكتاب الأوسط). العماني، أبو الحسن علي بن سعيد (ت بعد 500هـ)، تحقيق: د. عزة حسن، ط1، دمشق - سوريا: دار آفاق معرفة متجددة، دار الفكر، 1428هـ.
- القراءات الشاذة الواردة عن القراءة العشرة منزلتها وأثرها في توجيه المعنى التفسيري وترجيحه. الكناني، د. مجتبي محمود، ط1، عمان - الأردن: منتدى العلم النافع، ط1، 2018م.
- القراءات الشاذة ضوابطها والاحتجاج بها. المسئول، د. عبد العلي، ط1، القاهرة - مصر: دار ابن عفان، 1429هـ.
- القطع والائتناف. النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت 338هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن المطرودي، ط1، الرياض - السعودية: دار عالم الكتب، 1413هـ.
- الكامل في القراءات الخمسين. الهذلي، أبو قاسم يوسف بن علي (ت 465هـ)، تحقيق: د. خالد أبو الجود، ط1، مصر: دار عباد الرحمن، 1437هـ.
- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها.

- ابن جنبي، أبو الفتح عثمان (ت392هـ)، ط1، القاهرة - مصر: وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د.ت.
- المدارس النحوية. ضيف، أحمد شوقي بشوقي (ت1426هـ)، ط1، القاهرة - مصر: دار المعارف، د.ت.
- المرشد الوجيز إلى علوم الكتاب العزيز. المقدسي، أبو شامة (ت665هـ)، تحقيق: د. طيار آتني قولاج، ط2، أنقرة - تركيا: دار وقف الديانة التركي، 1406هـ.
- المرشد في الوقوف على مذاهب القراء السبعة وغيرهم. العماني، أبو محمد الحسن بن علي (ت بعد 500هـ)، تحقيق: هند العبدلي، رسالة ماجستير، إشراف: د. عبد القيوم السندي، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 1424هـ.
- المصباح الزاهر في القراءات العشر البواهر. الشهرزوري، أبو الكرم المبارك بن الحسن (ت550هـ)، تحقيق: أ. د. إبراهيم بن سعيد الدوسري، ط1، الرياض - السعودية: دار الحضارة، 1435هـ.
- النشر في القراءات العشر. ابن الجزري، محمد (ت833هـ)، تحقيق: أ. د. السالم الجكني، ط1، المدينة المنورة - السعودية: مطبوعات مجمع الملك فهد، 1435هـ.
- الهادي في القراءات السبع. القيرواني، ابن سفيان (ت413هـ)، تحقيق: د. خالد أبو الجود، ط1، القاهرة - مصر: دار عباد الرحمن، 1432هـ.
- الوافي بالوفيات. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764هـ)، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، ط1، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث، 1420هـ.
- إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز. القباقي، شمس الدين محمد بن خليل (ت849هـ)، تحقيق: د. أحمد شكري، ط1، عمان - الأردن: دار عمار، 1424هـ.
- إيضاح الوقف والابتداء. الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (ت328هـ)، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، ط1، دمشق - سوريا: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1390هـ.
- بستان الهداة في اختلاف الأئمة والرواة في القراءات الثلاث عشرة واختيار اليزيدي. الجندي، أبو بكر (ت769هـ)، تحقيق: د. حسين العواجي، ط1، المدينة المنورة - السعودية: مكتبة دار الزمان، 1429هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. السيوطي، جلال الدين (ت911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، صيدا - لبنان: المكتبة العصرية، د.ت.
- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي: محمد مرتضى (ت1205هـ)، تحقيق: نخبة من العلماء، ط1، الكويت: طبع مطبعة حكومة الكويت، د.ت.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أحمد (ت748هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط1، بيروت - لبنان، دار الغرب الإسلامي، 2003م.
- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم. المعري، أبو المحاسن الفضل بن محمد بن مسعر التنوخي (ت442هـ)، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، القاهرة - مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1412هـ.
- تفسير البحر المحيط. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف

- (ت 754هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ط 1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1422هـ.
- تقريب النشر. ابن الجزري، محمد (833هـ)، تحقيق: أ.د. عادل رفاعي، ط 1، المدينة المنورة - السعودية: مطبوعات مجمع الملك فهد، 1435هـ.
- جامع البيان في القراءات السبع. الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت 444هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين في جامعة أم القرى، ط 1، الشارقة - الإمارات: طبع كلية الدراسات العليا والبحث بجامعة الشارقة، الإمارات، 1428هـ.
- جامع القراءات. الرُّوذباري أبو بكر محمد بن أحمد (ت بعد 489هـ)، تحقيق: د. حنان بنت عبد الكريم العنزي، ط 1، المدينة المنورة - السعودية: برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، 1438هـ.
- جمال القراء وكمال القراء. السخاوي، علي بن محمد (ت 643هـ)، تحقيق: د. علي البواب، ط 1، مكة المكرمة - السعودية: مكتبة التراث، 1408هـ.
- رجال الطُّوسي. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت 385هـ)، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، ط 5، طهران - إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، 1430هـ.
- سوق العروس (جامع أبي معشر). الطبري، أبو معشر عبد الكريم ابن عبد الصمد (ت 478هـ)، تحقيق: د. معاذ صفوت محمود، رسالة دكتوراه، إشراف: أ.د. سالم بن غرم الله الزهراني، قسم القراءات، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 1436هـ.
- سوق العروس (جامع أبي معشر). الطبري، أبو معشر عبد الكريم ابن عبد الصمد (ت 478هـ)، تحقيق: د. حامد الأنصاري، رسالة دكتوراه، إشراف: أ.د. سالم بن غرم الله الزهراني، قسم القراءات، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 1435هـ.
- سوق العروس (جامع أبي معشر). الطبري، أبو معشر عبد الكريم القيسي، رسالة دكتوراه، إشراف: أ.د. سالم بن غرم الله الزهراني، قسم القراءات، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 1435هـ.
- سير أعلام النبلاء. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 748هـ)، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط وجماعة، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد الحنبلي، عبد الحي ابن أحمد بن محمد (ت 1089هـ)، تحقيق: محمود الأرنؤوط، ط 1، بيروت - لبنان: دار ابن كثير، 1406هـ.
- شرح القصيدة الخاقانية. الداني، أبو عمرو (ت 444هـ)، تحقيق: غازي العمري، رسالة ماجستير، إشراف: د. محمد سيدي ولد الحبيب، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 1418هـ.
- شرح الهداية. المهدي، أبو العباس أحمد بن عمار (ت 440هـ)، تحقيق: د. حازم حيدر، ط 1، الرياض - السعودية: مكتبة الرشد، 1416هـ.
- طبقات النحويين واللغويين. ابن الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله (ت 379هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، الرياض - السعودية: دار المعارف، د.ت.

- غاية النهاية في طبقات القراء. الجزري، أبو الخير محمد بن يوسف (ت833هـ)، تحقيق: د. علي محمد عمر، ط1، القاهرة - مصر: مكتبة الخانجي، 1431هـ.
- غرائب القراءات. ابن مهران، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت381هـ)، تحقيق: د. البراء الأهدل، رسالة دكتوراه، إشراف: أ. د. فيصل بن جميل غزاوي، قسم القراءات، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 1439هـ.
- فتح الوصيد في شرح القصيد. السخاوي، أبو الحسن بن محمد (ت643هـ)، تحقيق: د. مولاي محمد الطاهري، ط1، الرياض - السعودية: مكتبة الرشد، 1423هـ.
- فهرسة ابن خير الإشبيلي. الإشبيلي، أبو بكر محمد بن خير الأموي (ت575هـ)، تحقيق: محمد فؤاد منصور، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1419هـ.
- فهرسة ابن عطية. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب (ت542هـ)، تحقيق: محمد أبو الأجنان، ومحمد الزاهي، ط2، بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1983هـ.
- فهرست أسماء مصنفّي الشيعة المعروف بـ(رجال النجاشي). جمع: الأسدي، أبي العباس أحمد بن علي النجاشي الكوفي (ت450هـ)، ط6، طهران - إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، 1418هـ.
- قواعد الاختيار عند القراء دراسة نظرية تطبيقية. آل عثيمين، سعد ابن محمد، رسالة دكتوراه، إشراف: د. عبد العزيز السبر، قسم القرآن وعلومه كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1434هـ.
- كتاب السبعة في القراءات. مجاهد، أبو بكر (ت324هـ)، تحقيق: الشيخ جمال الدين شرف، ط1، بيروت - لبنان: دار
- الصحابة، 1428هـ.
- كتاب السبعة لابن مجاهد عرضاً ودراسة. المطيري، د. أحمد بن سعد، ط1، الرياض: من إصدارات كرسي القرآن الكريم وعلومه، جامعة الملك سعود، 1436هـ.
- لسان العرب. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (ت711هـ)، ط3، بيروت - لبنان: دار صادر، 1414هـ.
- لطائف الإشارات لفنون القراءات. القسطلاني، شهاب الدين (ت923هـ)، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، ط1، المدينة المنورة - السعودية: مطبوعات مجمع الملك فهد، 1434هـ.
- مراتب النحويين. اللغوي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي (ت351هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، بيروت - لبنان: المكتبة العصرية، 1430هـ.
- معاني الأحرف السبعة. الرازي، أبو الفضل (ت454هـ)، تحقيق: د. حسن ضياء الدين عتر، ط1، دمشق - سوريا: دار النوادر، 1433هـ.
- معجم الأدباء. الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي (ت629هـ)، تحقيق: إحسان عباس، ط1، لبنان - بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1414هـ.
- معجم المؤلفين. كحالة، عمر رضا (ت1408هـ)، د. ط، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، د. ت.
- معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية. المسؤول، د. عبد العلي المسؤول، ط1، القاهرة - مصر: دار السلام، 1428هـ.
- معجم مصنفات الوقف والابتداء. حديد، د. محمد توفيق. ط1، الرياض - السعودية: مركز تفسير للدراسات القرآنية في معهد، 1437هـ.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. الذهبي، أبو عبد الله

محمد بن أحمد (ت748هـ)، تحقيق: د. طيار آلتي قولاج،  
ط1، تركيا - اسطنبول: مركز البحوث الإسلامية،  
1416هـ.

منازل القرآن في الوقوف. الإخشيد، أبو الفضل إسماعيل بن  
الفضل السراج الأصبهاني (ت524هـ)، تحقيق: د. هويدا  
الخطيب، رسالة دكتوراه، إشراف: أ. د. محمد يحيى ولد  
الشيخ، قسم القراءات، كلية الدعوة وأصول الدين،  
جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 1440هـ.  
منجد المقرئين ومرشد الطالبين. ابن الجزري (ت833هـ)، تحقيق:  
د. علي العمران، ط1، جدة - السعودية: دار عالم الفوائد،  
1419هـ.

نزهة الألباء في طبقات الأدباء. الأباري، أبو البركات كمال الدين  
(ت577هـ)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ط3، الزرقاء -  
الأردن: مكتبة المنار، 1405هـ.

هداية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. البغدادي،  
إسماعيل باشا (ت1339هـ)، ط1، بيروت - لبنان: وكالة  
المعارف، مكتبة المتنبي، 1414هـ.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ابن خلكان، أبو العباس شمس  
الدين أحمد بن محمد (ت681هـ)، تحقيق: إحسان عباس،  
د.ط، لبنان - بيروت: دار صادر.

ثالثاً: المراجع الالكترونية:

المكتبة الشاملة. الإصدار الثالث، ملتقى أهل الحديث.

\*\*\*



## مقاصد الاعتراض البياني في سورة الأنعام عند ابن عاشور

### «جمع ودراسة»

إيمان بنت عبد الله العمودي\*

جامعة الإمام محمد سعود الإسلامية

(قدم للنشر في 29/02/1441هـ؛ وقبل للنشر في 24/03/1441هـ)

**المستخلص:** هذا البحث بعنوان: مقاصد الاعتراض البياني في سورة الأنعام عند ابن عاشور «جمع ودراسة» حيث تميزت سورة الأنعام بكثرة الجملة الاعتراضية في ثناياها، ما بين الاعتراض النحوي والاعتراض البياني، فاخترت تسليط الضوء على الاعتراض البياني في سورة الأنعام وكيف عالجه ابن عاشور من خلال المقاصد التي دل عليها هذا الاعتراض. ويهدف البحث إلى: استقراء الآيات المعارضة اعتراضاً بيانياً في سورة الأنعام كما أشار إليه ابن عاشور، واستنباط المقاصد التي دل عليها الاعتراض البياني في كل موضع، ودراسة هذه المواضع دراسة تفسيرية ثم دراسة بيانية من خلال التفاسير، ثم الخلوص إلى النتيجة التي انتهت إليها هذه الدراسة. كما اتبعت المنهج الاستقرائي الموضوعي لتحقيق الأهداف آنفة الذكر، وتوصلت إلى عدة نتائج من أهمها: أن من أكثر مواضع ورود الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم هو في سورة الأنعام، ومن أكثر المفسرين إبرازاً لمقاصد ورودها هو الطاهر ابن عاشور رحمه الله، وقد أسفر البحث عن ماهية الاعتراض عند النحاة، وماهيته عند البلاغيين، والفروق بينها، ومن مقاصد الاعتراض البياني في سورة الأنعام: الإعلام، والترغيب، والترهيب، والامتنان، والتعجب، والتعليل، والتذليل والتقرير، وغيرها. كما أوصيت من خلال البحث بعدة توصيات منها: تعقب مقاصد الاعتراض في سور القرآن الكريم، والوقوف على هذه المقاصد، وأثرها في التفسير، وذلك في ظل الدراسات الأسلوبية القرآنية خاصة التفسيرية منها، وتكثيف الدراسات والمشاريع البحثية في سبب أغوار تفاسير المفسرين البلاغيين، واستخراج مكنونها، من درر أساليب القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: مقاصد، الاعتراض، البياني، الأنعام، ابن عاشور.

## The purposes of the rhetorical objection in Surat Al-An'am by Ibn Ashour: «Collection and Examination»

Iman bint Abdullah Al-Amoudi\*

Imam Muhammad bin Saud Islamic University

(Received 28/10/2019; accepted for publication 21/11/2019.)

**Abstract:** This research is entitled: Purposes of the rhetorical objection in Surat Al-An'am for Ibn Ashour «collection and examination», where Surat Al-An'am (The cattle) was marked by the many parenthesis within, between the grammatical and rhetorical objection, so I chose to shed light on the rhetorical objection in Surat Al-An'am and how Ibn Ashour addressed it through the purposes indicated by this objection. This research aims to: Extrapolating the rhetorical objected verses in Surat Al-An'am as indicated by Ibn Ashour, deducing the purposes indicated by the rhetorical objection in each place, applying an interpretive and demonstrative study on these positions through interpretations, and finally, reaching the conclusion of this study. I also followed the objective-inductive approach to achieve the aforementioned objectives, until I reached several results: one of the most prominent positions of the rhetorical objection in the Holy Qur'an is in Surat Al-An'aam, and Al-Taher Ibn Ashour, may Allah have mercy on him, is among the most interpreters who highlighted its purposes. The search has resulted in what is meant by objection among grammarians and rhetoricians, showing the differences between them. The purposes of the rhetorical objection in Surat Al-An'am are as follows: informing, invitation and intimidation, gratitude, exclamation, rationale, annotation, affirmation, and others. I also recommended, through research, several recommendations, including: tracking the purposes of objection in the chapters of the Holy Qur'an, and determining these purposes, and their effect on interpretation, in light of the Qur'anic stylistic studies, especially interpretative ones, intensifying studies and research projects to explore the depths of rhetorical interpretations, and extracting their content, from the pearls of the rhetorical styles of the Holy Qur'an.

**Key words:** Purposes, objection, rhetorical, Al-An'am, Ibn Ashour.

(\* Assistant Professor, Department of Quran and Its Sciences,  
College of Fundamentals of Religion, Imam Muhammad bin  
Saud Islamic University.

(\*) الأستاذ المساعد، بقسم القرآن وعلومه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود  
الإسلامية.

البريد الإلكتروني: e-mail: dr.eman.alamoudi@gmail.com

## مقدمة

وكذلك باستقراء التفاسير التي تعرضت لذكر وجود الجمل الاعتراضية في سورة الأنعام، نجد أن من أبرز المفسرين الذين اعتنوا بإبراز مقاصد وأغراض الجمل الاعتراضية فيها هو الطاهر ابن عاشور<sup>(2)</sup>، فأحببت أن أجمع بين الميزتين: كثرة ورود الاعتراض في سورة الأنعام، ومعالجة ابن عاشور له بتجلية أغراضه، فاستخرت أمري ثم عزمت على الكتابة في هذا البحث بعنوان: مقاصد الاعتراض البياني في سورة الأنعام عند ابن عاشور «جمع ودراسة».

فأسأله سبحانه التوفيق والسداد، والإخلاص في القول والعمل، إنه ولي ذلك والقادر عليه سبحانه. أهمية البحث، وسبب اختياره:

يقتبس البحث أهميته من أهمية موضوعه في سورة الأنعام، وتكاثره فيها، وكذلك من مهارة ابن عاشور في

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وآله وصحبه، وبعد فإنه لطالما كانت بلاغة القرآن بحراً زاخراً بلألى البيان، يعترف منها المعترفون ولا تنضب، وتمخر عبابه سفن الدارسين ولا تبلغ منتهاه، فسبحان من أنزله يتلى على مر السنين ولا يزال غصاً طرياً وكأنها اليوم أنزل. فليس عبثاً أن تأتي الجملة في لغة العرب على أشكال مختلفة، وضروب متنوعة، فهناك الجملة الاسمية، والجملة الخبرية، والجملة الطلبية، والجملة الاستئنافية، وغير ذلك، ولكل جملة من هذه الجمل هدف وغاية، مما يعني توسعاً في الأساليب، ودقة في الأداء والتعبير، فكيف إذا كان الميدان هو لغة القرآن وسياقاتها؟

وباستقراء جميع سور القرآن الكريم من خلال تفسير التحرير والتنوير<sup>(1)</sup>، نجد أن أكثر سورة في القرآن الكريم وردت فيها الجمل الاعتراضية هي سورة الأنعام، ونلاحظ كيف امتزجت بآياتها الجمل الاعتراضية البيانية، والتي انجلت دلالاتها عن أغراض ومقاصد كبيرة، فلم تكن حشواً ولا مجرد تحسين للكلام.

(1) باعتبار اهتمامه العميق والمفصل بالبلاغة القرآنية، بحيث لا يكاد يجاريه في ذلك أحد بعده.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، مولده ووفاته ودراسته بها، عين (عام 1932م) شيخاً للإسلام مالكيًا، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، له مصنفات مطبوعة، من أشهرها (مقاصد الشريعة الإسلامية)، و(أصول النظام الاجتماعي في الإسلام)، و(التحرير والتنوير) في تفسير القرآن، صدر منه عشرة أجزاء، و(الوقف وآثاره في الإسلام)، و(أصول الإنشاء والخطابة)، و(موجز البلاغة) ومما عني بتحقيقه ونشره (ديوان بشار بن برد) أربعة أجزاء، وكتب كثيرًا في المجالات، توفي سنة 1393 هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (173/6-174).

الاعتراض حسب ترتيب السور في المصحف. وبالرجوع إلى الدراسة أعلاه، والنظر في الدراسة التي بين يدي، وجدت أنه لم يتعرض لمواضع الاعتراض البياني التي نص عليها ابن عاشور في سورة الأنعام إلا لثلاثة مواضع فقط، فتزيد عليها هذه الدراسة ببقية المواضع وكذلك التفصيل في أغراض الاعتراض البياني في السورة كما نص عليها ابن عاشور.

3- الجملة المعترضة في القرآن وأغراضها البلاغية.

للباحث سامي عطا حسن، وهي دراسة نظرية وتطبيقية حسب مواضع الجملة المعترضة في المصحف على ترتيب السور، ولكنها دراسة بلاغية بحثية، تختلف عن التي بين أيدينا.

4- دلالة الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم. للباحث أحمد مرغم، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة من جامعة سطيف بالجزائر، عام 2013م، وكان العمل في البحث معنياً بربط الاعتراض بدلالاته في أثناء الكلام، وعلاقته بسابقه ولاحقه بصورة خاصة، والوقوف على ذكرها وحذفها وأثره على اختلال المعنى من عدمه، فاختلف محور الدراسة عن الدراسة التي بين أيدينا.

منهج البحث: سرت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي

بيان أغراض الاعتراض في القرآن عامة، وهذه السورة خاصة، ويتنوع هذا الاعتراض بين الاعتراض النحوي والاعتراض البياني، فاخترت تسليط الضوء على الاعتراض البياني في سورة الأنعام وكيف عالجها ابن عاشور من خلال المقاصد التي دل عليها هذا الاعتراض.

الدراسات السابقة:

تنوعت الدراسات التي تعنى بالاعتراض في القرآن، وكذلك الاعتراض عند ابن عاشور، إلا أن كل دراسة تعنى بجانب معين، وفيما يلي أورد هذه الدراسات حسب اطلاعي والفروق بينها:

1- أسلوب الاعتراض في القرآن الكريم من خلال الكشف.

للباحث: رابع العربي، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من جامعة الجزائر عام 1423هـ، وهي دراسة نحوية بلاغية ومن خلال الكشف فقط كما هو في عنوانها، أما الدراسة التي بين أيدينا فمن خلال التحرير والتنوير، وهي دراسة دلالية في أغراض الاعتراض.

2- الاعتراض في القرآن الكريم، دلالاته ومواقعه في التفسير.

للباحث: عبد الله مباركي، وهو بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في جامعة أم القرى، عام 1428هـ، وقد درس الناحية النظرية ثم التطبيقية على بعض مواضع

- الموضوعي على النحو التالي:
- 1- جمع الآيات التي نص ابن عاشور على وجود  
جمل اعتراضية اعتراضاً بيانياً في سورة الأنعام فقط.
  - 2- استنباط المقاصد التي دل عليها الاعتراض  
البياني في السورة من خلال كلام ابن عاشور.
  - 3- دراسة مواضع الاعتراض من الناحية  
التفسيرية، ثم من الناحية البيانية، والخلوص إلى ما  
انتهت إليه دراسة الاعتراض البياني في ذلك الموضوع.
  - 4- عزو الآيات إلى سورها وأرقامها.
  - 5- تحريج الأحاديث، فإن كان الحديث في  
الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، وإلا خرجه من  
مطانه، وذكرت كلام أهل العلم في حكمهم عليه.
  - 6- عزو الأقوال إلى قائلها بذكر اسم الكتاب  
والجزء والصفحة.
  - 7- الترجمة للأعلام غير المشهورين في صلب  
البحث عند أول ورود لهم.
- حدود البحث:
- سورة الأنعام، من خلال تفسير التحرير والتنوير  
للطاهر ابن عاشور، والآيات التي تحوي اعتراضاً  
بلاغياً.
- خطة البحث:
- انتظم عقد هذا البحث في مقدمة، وتمهيد،  
ومبحثين، وخاتمة، وفهارس على النحو التالي:
- المقدمة: وفيها أهمية البحث وسبب اختياره،  
والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وحدوده،  
وخطته.
  - التمهيد، وفيه: بين يدي سورة الأنعام.
  - المبحث الأول: التعريف بمفردات عنوان البحث،  
وتحتة ثلاثة مطالب:
    - المطلب الأول: الاعتراض في اللغة.
    - المطلب الثاني: الاعتراض في اصطلاح النحاة،  
واصطلاح البلاغيين.
    - المطلب الثالث: الفرق بين الاعتراض النحوي  
والاعتراض البلاغي.
  - المبحث الثاني: مقاصد الاعتراض في سورة الأنعام،  
وتحتة عشرة مطالب:
    - المطلب الأول: الإعلام.
    - المطلب الثاني: الترغيب.
    - المطلب الثالث: التذليل.
    - المطلب الرابع: الامتنان.
    - المطلب الخامس: الترهيب.
    - المطلب السادس: التعجيب.
    - المطلب السابع: التقرير.
    - المطلب الثامن: تسلية النبي ﷺ.
    - المطلب التاسع: التعريض.
    - المطلب العاشر: التعليل.

• الخاتمة، وفيها: أهم النتائج، والتوصيات.  
• فهرس المصادر والمراجع.  
وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد، فما كان من صواب فمن الله وحده، وما كان من خطأ فمن نفسي والشيطان، وحسبي أني تحريت الصواب، ولم أجعل الخطأ قصدي، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً مزيداً إلى يوم الدين.

\*\*\*

### التمهيد: بين يدي سورة الأنعام

تسميتها:

«سميت سورة الأنعام لما تكرر فيها من ذكر لفظ الأنعام ست مرات من قوله: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا﴾ إلى قوله: ﴿إِذْ وَصَّيْنَاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا﴾ (الأنعام: 136-144)»<sup>(3)</sup>.

نوعها، وعدد آياتها:

«ذهب الجمهور إلى أنها مكية، قال الطبري»<sup>(4)</sup>:

(3) التحرير والتنوير (7/121).

(4) هو: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري الإمام أبو جعفر، رأس المفسرين على الإطلاق، أحد الأئمة، جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، فكان حافظاً لكتاب الله، بصيراً بالمعاني، فقيهاً في أحكام القرآن، عالماً بالسنن وطرقها، صحيحها وسقيمها، ناسخها ومنسوخها، عالماً بأحوال الصحابة والتابعين، بصيراً بأيام الناس وأخبارهم،=

= من مصنفاته: تهذيب الآثار، وتاريخ الأمم، أحكام شرائع الإسلام، وجامع البيان في تأويل آي القرآن، توفي سنة 310 هـ. انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي (95).  
(5) جامع البيان، للطبري (9/144)، وانظر: معالم التنزيل (3/213).  
(6) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي: من كبار المفسرين، رحل إلى الشرق واستقر بمنية ابن خصيب (في شمالي أسبوط، بمصر) وتوفي فيها، من كتبه: (الجامع لأحكام القرآن)، و(الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى)، و(قمع الحرص بالزهد والقناعة)، توفي سنة 671 هـ. انظر: شذرات الذهب (5/335)، والأعلام، للزركلي (5/322).  
(7) قال القرطبي: «سورة الأنعام وهي مكية في قول الأكثرين قال ابن عباس وقتادة: هي مكية كلها إلا آيتين منها نزلنا بالمدينة، قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: 91)، نزلت في مالك بن الصيف وكعب بن الأشرف اليهوديين والأخرى قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَذْنَبْتَ جَنَّتْ مَعْرُوشَتٍ وَعَقْرَ مَعْرُوشَتٍ﴾ (الأنعام: 141)، نزلت في ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري. وقال ابن جريج: نزلت في معاذ بن جبل وقاله الماوردي. وقال الثعلبي سورة «الأنعام» مكية إلا ست آيات نزلت بالمدينة ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: 91)، إلى آخر ثلاث آيات، و﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ عَلَىٰكُمْ﴾ (الأنعام: 151)، إلى آخر ثلاث آيات. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (6/382).

### نزولها وفضلها:

نزلت سورة الأنعام جملة واحدة لاشتغالها على أصول الاعتقاد، ومحاجة المشركين.

قال القرطبي في حكمة إنزالها جملة واحدة: «قال العلماء: هذه السورة أصل في محاجة المشركين وغيرهم من المبتدعين ومن كذب بالبعث والنشور، وهذا يقتضي إنزالها جملة واحدة؛ لأنها في معنى واحد من الحججة، وإن تصرف ذلك بوجوه كثيرة»<sup>(8)</sup>.

وفي فضلها ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: «نزلت سورة الأنعام جملة بمكة ليلاً وحوها سبعون ألف ملك يجرون حولها بالتسييح»<sup>(9)</sup>.

### مناسبتها لما قبلها:

«تضمنت كل من سورتي المائدة والأنعام محاجة أهل الكتاب في موافقهم وعقائدهم، كما ذكر فيهما أحكام المطعومات المحرمة والذبائح، والرد على أهل الجاهلية بتحريم بعض الأنعام تقرباً إلى الأوثان»<sup>(11)</sup>.  
موضوعاتها<sup>(12)</sup>:

هذه السورة شأنها كشأن السور المكية عينت بأصول العقيدة والإيمان: وهي إثبات الألوهية، والوحي والرسالة، والبعث والجزاء.

ومجمل ما اشتملت عليه هذه السورة هو ما يأتي:  
1- إثبات أصول الاعتقاد عن طريق الإقناع والتأثير والمناظرة والجدل.

2- إثبات النبوة والرسالة والوحي والرد على شبهات المشركين.

3- إثبات البعث والحساب والجزاء على الأعمال يوم القيامة.

4- تبيان أصول الأخلاق والآداب الاجتماعية أو الوصايا العشر التي اشتهرت بها سورة الأنعام.

\*\*\*

(8) الجامع لأحكام القرآن (6/382).

(9) هو: عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس: حبر الأمة، الصحابي الجليل. ولد بمكة، ونشأ في بدء عصر النبوة، فلأزم رسول الله ﷺ وروى عنه الأحاديث الصحيحة، وشهد مع علي الجمل وصفين، له في الصحيحين وغيرهما 1660 حديثاً، قال ابن مسعود: نعم ترجمان القرآن ابن عباس، وكان عمر إذا أعضلت عليه قضية دعا ابن عباس وقال له: أنت لها ولأمثالها، ثم يأخذ بقوله ولا يدعو لذلك أحداً سواه، توفي (68هـ) ﷺ، انظر: الإصابة في تمييز الصحابة (4/141)، وطبقات المفسرين، للأذنه وي (1/3).

(10) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: (12/215 ح/12930)، وقال ابن حجر: «هذا حديث حسن». نتائج الأفكار (3/227).

(11) التفسير المنير (7/126).

(12) انظر: المصدر السابق.

## المبحث الأول

### التعريف بمفردات عنوان البحث

وتحتة ثلاثة مطالب:

#### المطلب الأول: الاعتراض في اللغة.

قال ابن فارس<sup>(13)</sup>: «عَرَضَ العَيْن والرَاء والضاد بناء تكثر فروعها، وهي مع كثرتها ترجع إلى أصل واحد، وهو العَرَض الذي يخالف الطول»<sup>(14)</sup>.

وقال الأزهرى<sup>(15)</sup>: «وقال ابن دريد<sup>(16)</sup>: يقال

(13) العلامة، اللغوي، المحدث، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني، مولده بقزوين، ومرباه بهمدان، وأكثر الإقامة بالري، وكان رأساً في الأدب، بصيراً بفقهاء مالك، مناظراً متكلماً، ومذهبه في النحو على طريقة الكوفيين، جمع إتقان العلم إلى ظرف أهل الكتابة والشعر، له مصنفات ورسائل، جامع التأويل في تفسير القرآن أربع مجلدات، كتاب سيرة النبي ﷺ، كتاب أخلاق النبي ﷺ، كتاب المجمل في اللغة، ومقاييس اللغة، وغيرها، ومات بالري في صفر سنة 395هـ انظر: سير أعلام النبلاء (103/17)، وطبقات المفسرين، للسيوطي (26).

(14) مقاييس اللغة (4/269).

(15) هو: أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهرى، الهروي اللغوي الشافعي، ارتحل في طلب العلم وكان رأساً في اللغة والفقهاء، ثقة، ثبتاً، ديناً، وله كتاب تهذيب اللغة المشهور، وكتاب (التفسير)، وكتاب (تفسير ألفاظ المزني)، و(علل القراءات) وغيرها، توفي سنة 370هـ، انظر: طبقات المفسرين، للأذنه وي (1/83).

(16) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الأزدي اللغوي البصري إمام عصره في اللغة والآداب والشعر الفائق؛ برع في =

جعلت فلانا عرضة لكذا وكذا، أي: نصبته له، قلت: وهذا قريب مما قاله النحويون؛ لأنه إذا نصب فقد صار معترضاً مانعاً... ومنه قيل لا تعرض لفلان، أي: لا تعرض له فتمنعه باعتراضك أن يقصد مراده ويذهب مذهبه»<sup>(17)</sup>.

وفي المعجم الوسيط: (اعترض) الشيء صار عارضاً كما تكون الخشبة في النهر أو الطريق»<sup>(18)</sup>.

والملاحظ من خلال هذه المعاني في اللغة أنها تدور حول المنع بين شيئين متلازمين، وكذلك التوسط بين طرفين.

المطلب الثاني: الاعتراض في اصطلاح النحاة، واصطلاح البلاغيين.

#### أولاً: الاعتراض في اصطلاح النحاة:

قال ابن فارس: «باب الاعتراض: ومن سُنن العرب أن يعترض بين الكلام وتامه كلاماً، ولا يكون

=الشعر، وانتهى في اللغة، وقام مقام الخليل بن أحمد فيها، له من التصانيف المشهورة كتاب (الجمهرة) وهو من الكتب المعتمدة في اللغة، وله كتاب (الاشتقاق)، وكتاب (السراج واللجام)، وكتاب (الخيال الكبير)، وكتاب (الخيال الصغير)، وكتاب (الأنواء)، وكتاب (المقتبس)، وكتاب (الملاحن)، وغيرها، وكانت وفاته سنة 321 للهجرة، انظر: وفيات الأعيان (4/323)، وتاريخ بغداد (2/594).

(17) تهذيب اللغة (288-289).

(18) المعجم الوسيط (2/594).

هذا المعترضُ إلا مُفيداً<sup>(19)</sup>.  
وقال ابن جنبي<sup>(20)</sup>: «باب في الاعتراض: اعلم أن هذا القبيل من هذا العلم كثير قد جاء في القرآن وفصيح الشعر ومثور الكلام، وهو جار عند العرب مجرى التأكيد، فلذلك لا يشنع عليهم، ولا يستنكر عندهم أن يعترض به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك مما لا يجوز الفصل «فيه» بغيره إلا شاذاً أو متأولاً<sup>(21)</sup>.  
وقال السيوطي<sup>(22)</sup>: «والاعتراضية هي التي تفيد تأكيداً وتسديداً للكلام الذي اعترضت بين أجزائه<sup>(23)</sup>.  
وقال الزركشي<sup>(24)</sup> في الاعتراض: «وهو أن يؤتى في أثناء كلام أو كلامين متصلين معنى بشيء يتم الغرض الأصلي بدونه ولا يفوت بفواته فيكون فاصلاً بين الكلام والكلامين لنكته، وقيل: هو إرادة وصف شيئين، الأول منها قصداً والثاني بطريق الانجرار وله [تعليق]<sup>(25)</sup> بالأول بضرب من التأكيد، وعند النحاة جملة صغرى تتخلل جملة كبرى على جهة التأكيد<sup>(26)</sup>.  
فالجملة المعترضة عند النحاة تتميز بخصائص عدة<sup>(27)</sup>، أهمها:

(19) الصحابي في فقه اللغة (190).

(20) هو: أبو الفتح عثمان بن جنبي الموصلي النحوي المشهور؛ كان إماماً في علم العربية، قرأ الأدب على الشيخ أبي علي الفارسي وفارقه وقعد للإقراء بالموصل، فاجتاز بها شيخه أبو علي فراه في حلقة والناس حوله يشتغلون عليه، فقال له: «زبيت وأنت حصرم»، فترك حلقة وتبعه ولازمه حتى تمهر، من مصنفاته: (سِرُّ الصَّنَاعَةِ)، و(اللَّمْعُ)، و(التَّصْرِيفُ)، و(التَّلْقِينُ فِي النَّحْوِ)، و(التَّعَاقُبُ)، و(الْخَصَائِصُ) وغيرها، وكانت وفاته ببغداد سنة 392 للهجرة، انظر: وفيات الأعيان (3/284)، وسير أعلام النبلاء (17/17).

(21) الخصائص (336).

(22) هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين بن عثمان الخضيرى السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ، مؤرخ، محدث، مفسر، أديب. نشأ في القاهرة يتيماً - مات والده وعمره خمس سنوات - وحفظ القرآن وله دون ثمان سنين، وشرع في الاشتغال بالعلم سنة 864 هـ، وأجيز بتدريس العربية بعد سنتين، وبالتدريس والإفتاء سنة 876 هـ. وشرع في التصنيف في سنة 866 هـ. وسافر إلى الحجاز والشام واليمن والهند=

= والمغرب والتكرور. وحينما تقدم به العمر، اعتزل الناس، وخلا بنفسه في منزله، وكانت وفاته في منزله سنة 911 للهجرة، انظر: معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر (1/264).

(23) همع الهوامع (2/327).

(24) هو: محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، الشافعي، فقيه، أصولي، محدث، من تصانيفه الكثيرة: (الديباج في توضيح المنهاج، للنووي)، و(شرح جمع الجوامع، للسبكي)، و(قواعد تضبط للفقهاء أصول المذهب)، وغيرها، توفي بمصر في سنة 794 هـ. انظر: شذرات الذهب (6/335).

(25) هكذا وجدتها في أغلب طبعات الكتاب، والصواب: (تعلُّق) فهكذا وجدتها في طبعة مكتبة دار التراث، بتحقيق: محمد إبراهيم أبو الفضل، الطبعة: بدون، التاريخ: بدون، وقد ذكر في الحاشية أنها في المطبوع: (تعليق) والصواب: (تعلُّق).

(26) البرهان في علوم القرآن (3/56).

(27) بتصرف من: الاعتراض في القرآن (59).

- 1- لا تعد عند النحاة اعتراضية حتى يكون بين ما قبلها وما بعدها اتصال لفظي.
- 2- تحسين الكلام.
- 3- احتفاظها باستقلاليتها كجملة عن الكلام الذي وردت بين جزأيه.
- 4- لا تؤثر الجملة المعترضة بين المتصلات من عمل العامل بمعموله، وصح بذلك إسقاطها من الكلام دون أن يخل ذلك بأركان الجملة الأساسية.
- 5- اشترط بعض النحاة وجود الواو قبل الجملة الاعتراضية.
- 6- تعدد الجمل الاعتراضية بأكثر من جملة جائز عند أغلب النحاة.
- 7- جواز الاعتراض في الاعتراض، كقوله تعالى: ﴿ فَلَا أَقْسَمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ۖ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴾ (الواقعة: 75-76)، ففيها اعتراضان: «فإنه اعترض بقوله: ﴿ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ ﴾ بين: القسم وجوابه واعترض بقوله: ﴿ لَوْ تَعْلَمُونَ ﴾ بين: الصفة والموصوف والمراد تعظيم شأن ما أقسم به من مواقع النجوم وتأکید إجلاله في النفوس لا سيما بقوله: ﴿ لَوْ تَعْلَمُونَ ﴾»<sup>(28)</sup>.
- 8- الاعتراض عند النحاة تمثله الجملة، ولا اعتبار عندهم بما دونها من زوائد حرفية كـ: (أن، وأن،
- ومن، والباء)، ولا زوائد لفظية كـ: (إذن، وكان)<sup>(29)</sup>.
- ثانياً: الاعتراض في اصطلاح البلاغيين:
- «اهتم البلاغيون بالاعتراض في كتبهم البلاغية اهتماماً بالغاً، كل حسب وجهته البلاغية لمفهوم الاعتراض، ولذلك فقد تعددت مصطلحاته ومفاهيمه عندهم، وتنوعت دلالاته التي سيق من أجلها، فمنهم من يسميه الاعتراض، ومنهم من يسميه الالتفات، وآخرون يسمونه الحشو، وغيرهم يسميه التتميم أو التذييل أو التكميل، إلى غير ذلك من المسميات، ولعل السبب في كثرة مصطلحات الاعتراض عندهم ومسمياته أن منهم من نظر إلى الاعتراض من الجانب اللغوي، وعلى طريقة النحاة، ومنهم من اهتم بالمعنى والغرض البلاغي الذي سيق من أجله الاعتراض فاهتم بالجانب الدلالي، وسماه حسب وظيفته الدلالية وبطريقة بلاغية صرفة»<sup>(30)</sup>.
- ومع وجود هذا التباين عند البلاغيين في تعريف الاعتراض، والذي تسبب في إدخال عدة فنون بلاغية فيه مع أنها ليست منه، إلا أنهم إجمالاً يتفقون على أن الاعتراض:
- «هو أن يؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب
- (28) البرهان في علوم القرآن (3/ 58).
- (29) وسموها زوائد كونها لا يتغير بها أصل المعنى بل لا يزيد بسببها إلا تأكيد المعنى الثابت وتقويته.
- (30) الاعتراض في القرآن (83).

المعنى الأصلي معاني فرعية أخرى، تلتحم جميعاً في تكوين معنى كلي.

\*\*\*

### المبحث الثاني

#### مقاصد الاعتراض في سورة الأنعام

وتحتة عشرة مطالب:

#### المطلب الأول: الإعلام.

وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّىٰ عِنْدَهُ ۚ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ (الأنعام: 2).

أولاً: موضع الاعتراض ومقصده:

موضع الاعتراض: جملة: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّىٰ عِنْدَهُ ۚ﴾ معترضة بين قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾.

قال ابن عاشور: «وجملة: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّىٰ عِنْدَهُ ۚ﴾ معترضة بين جملة: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾، وجملة: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾، وفائدة هذا الاعتراض: إعلام الخلق بأن الله عالم آجال الناس رداً على قول المشركين: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجنائية: 24)»<sup>(34)</sup>.

ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:

أ- الدراسة التفسيرية:

قال الرازي<sup>(35)</sup>: «وأما الأجل فهو في اللغة عبارة

لنكتة»<sup>(31)</sup>، ولا يقتصر بالكلام على المسند والمسند إليه، بل يشمل المتعلقات والفضلات ولو بالعطف<sup>(32)</sup>.

المطلب الثالث: الفرق بين الاعتراض النحوي والاعتراض البلاغي.

مما سبق نستخلص أن الفرق بين الاعتراض عند النحاة والاعتراض عند البلاغيين يكمن في نقاط عدة، من أبرزها:

- 1- الاعتراض عند النحاة ينحو منحى الإعراب، بينما هو عند البلاغيين ينحو منحى الدلالة.
- 2- الاعتراض عند النحاة وحيد بمصطلحه، بينما هو عند البلاغيين متعدد المصطلحات والمفاهيم.
- 3- الاعتراض عند النحاة يقتصر على ما بين المسند والمسند إليه دون الزوائد، بينما هو عند البلاغيين يشمل المتعلقات والزوائد ولو بالعطف<sup>(33)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن الاعتراض البلاغي في القرآن ليس كغيره، فهو ليس وسيلة لتحسين الكلام فحسب، وليس حشواً يمكن الاستغناء عنه، بل إنه إذا وقع موقعه المناسب كان من مقتضيات النظم، ومن متطلبات المقام، ولو أسقط من السياق سقط معه جزء أصيل من المعنى، فهو يحمل بجانب كونه جزءاً من

(31) بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح (2/359).

(32) انظر: المصدر السابق.

(33) ولمزيد من التفصيل انظر: الطراز لأسرار البلاغة (2/89).

(34) التحرير والتنوير (7/130).

(35) هو: محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، فخر الدين =

2- الأول: حين أخذ الله الميثاق على خلقه في ظهر آدم، والثاني: أجل الدنيا<sup>(39)</sup>.

3- الأول: أجل من مات، والثاني: أجل من سيموت<sup>(40)</sup>.

4- الأول: النوم، والثاني: الموت<sup>(41)</sup>.

5- الأول: مدة الدنيا، والثاني: عمر الإنسان إلى أن يموت<sup>(42)</sup>.

6- الأول: الأجل المحتوم، والثاني: ما كان لزيادة في العمر لمن وصل رحمه<sup>(43)</sup>.

7- الأول: خلق آدم من طين، والثاني: خلق بنيه من ظهره<sup>(44)</sup>.

عن الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره، وأجل الدين محله لانقضاء التأخير فيه وأصله من التأخير يقال أجل الشيء يأجل أجولاً، وهو أجل إذا تأخر والأجل نقيض العاجل<sup>(36)</sup>.

«ومعنى مسمى: معين؛ لأن أصل السمة العلامة التي يتعين بها المعلم، والتعيين هنا تعيين الحد والوقت<sup>(37)</sup>».

وقد ذكر تعالى في الآية أجلين قضاها سبحانه، فاختلف المفسرون بين معنى الأجل الأول والثاني على الأقوال التالية:

1- الأول: أجل الحياة إلى الموت، والثاني أجل

الموت إلى البعث<sup>(38)</sup>.

= وغيرهم، ومروي عن الضحاك عند الخازن أيضاً (2/98)، كما ذكر هذا القول النسفي في مدارك التنزيل (1/490)، والشوكاني في فتح القدير (2/113)، والقاسمي في محاسن التأويل (4/314)، وابن عاشور في التحرير والتنوير (7/131)، وغيرهم.

(39) وهو مروي عن ابن زيد عند الماوردي في النكت والعيون (2/93).

(40) وهو مروي عن ابن شجرة عند الماوردي في النكت والعيون (2/93).

(41) انظر: مفاتيح الغيب (7/91)، ومدارك التنزيل (1/490)، وفتح القدير (2/113)، وفتح البيان (4/100).

(42) انظر: فتح القدير (2/113).

(43) انظر: المصدر السابق.

(44) رواه الطبري عن ابن وهب في جامع البيان (9/152).

= الرازي القرشي البكري، من ذرية أبي بكر الصديق رضي الله عنه، الشافعي المفسر المتكلم، ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة، واشتغل على والده، وله التفسير الكبير والمحصل في أصول الفقه، وشرح الأسماء الحسنى وشرح المفصل للزمخشري، توفي سنة 606هـ انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي (115).

(36) مفاتيح الغيب (7/91).

(37) التحرير والتنوير (7/131).

(38) رواه الطبري عن الحسن وقتادة والضحاك في جامع البيان (9/149-152)، وهو مروي عن ابن عباس عند السمعي في تفسير القرآن العظيم (2/87)، ومروي عن الحسن وقتادة عند الماوردي في النكت والعيون (2/93)، وابن عطية في المحرر الوجيز (2/267)، والخازن في لباب التأويل (2/98)، =

8- الثاني هو الأول، وتقديره: هو أجل مسمى

أي: معلوم<sup>(45)</sup>.

ونلاحظ أن جمهور المفسرين على القول الأول، ومنهم ابن عاشور، وقد رجحه ابن جرير الطبري فبعد أن سرد ثلاثة من الأقوال قال:

«وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب قول من

قال: معناه: ثم قضى أجل هذه الحياة الدنيا، ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى

عِنْدَهُ ۗ﴾ (الأنعام: 2)، وهو أجل البعث عنده، وإنما قلنا

ذلك أولى بالصواب؛ لأنه تعالى نبه خلقه على موضع

حجته عليهم من أنفسهم، فقال لهم: أيها الناس، إن الذي

يعدل به كفاركم الآلهة والأنداد هو الذي خلقكم

فابتدأكم وأنشأكم من طين، فجعلكم صوراً أجساماً

أحياء بعد إذ كنتم طيناً جماداً، ثم قضى آجال حياتكم

لفنائكم ومماتكم، ليعيدكم تراباً وطيناً كالذي كنتم قبل أن

ينشئكم ويخلقكم. ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ۗ﴾ (الأنعام: 2)

لإعادتكم أحياء وأجساماً كالذي كنتم قبل مماتكم، وذلك

نظير قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ۗ

ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: 28)<sup>(46)</sup>.

ومما يؤكد ذلك ما لحظه ابن عاشور من فائدة

إعادة النكرة بعد النكرة حيث قال: «فالمراد بقوله: وأجل

مسمى: أجل بعث الناس إلى الحشر، فإن إعادة النكرة

بعد نكرة يفيد أن الثانية غير الأولى، فصار المعنى: ثم

قضى لكم أجلين: أجلاً تعرفون مدته بموت صاحبه،

وأجلاً معين المدة في علم الله<sup>(47)</sup>.

ب - الدراسة البيانية:

1- في تقديم المبتدأ وهو قوله: ﴿وَأَجَلٌ ۗ﴾ وجواز الابتداء

بالنكرة في هذا الموضع:

حيث كان الظاهر أن يؤخر المبتدأ، تقول: عندي

كتاب، ولا تقول كتاب عندي.

«ولكن الذي أوجب تقديم النكرة: تعظيم شأن

الأجل المضروب عنده سبحانه، والمراد به الساعة

وتهويل أمرها<sup>(48)</sup>، قال الشوكاني<sup>(49)</sup>: «وجاز الابتداء

بالنكرة في قوله: وأجل مسمى عنده؛ لأنها قد تخصصت

بالصفة<sup>(50)</sup>، وقال القاسمي<sup>(51)</sup>: «وَأَجَلٌ مبتدأ لتخصيصه

(47) التحرير والتنوير (7/ 131).

(48) إعراب القرآن وبيانه (3/ 63).

(49) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد الشوكاني،

أبو عبد الله، فقيه، أصولي، محدث، مفسر، من كبار علماء اليمن،

من أهل صنعاء. ولد بـ«هجرة شوكان» - من بلاد خولان

باليمن - ونشأ وتعلم بصنعاء، وولي قضاءها سنة 1229هـ

ومات بها، له أكثر من مئة كتاب منها: (فتح القدير الجامع بين

فني الرواية والدراية من علم التفسير) طبع، خمسة مجلدات،

و(مطلع البدرين ومجمع البحرين)، توفي سنة 1250 للهجرة،

انظر: البدر الطالع بمحاسن من في القرن السابع (2/ 207).

(50) فتح القدير (2/ 213).

(51) هو: جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي، الحلاق،=

(45) انظر: مدارك التنزيل (1/ 490).

(46) جامع البيان (9/ 152).

هنا سيقمت لفائدة، حيث أشارت إلى أجل مغاير للأجل المذكور، وفيه إعلام للناس أن الله عالم آجالهم سواء التي تظهر للناس ويعلمونها عند انقضاء أجل الإنسان، أو التي لا يعلمها إلا الله وحده وهو أجل الآخرة.

المطلب الثاني: الترغيب.

وذلك في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأنعام: 12).

أولاً: موضع الاعتراض ومقصده:

جملة: ﴿ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ معترضة بين قوله: ﴿ قُلْ لِلَّهِ ﴾، وقوله: ﴿ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾، وفائدته: ترغيب الخلق في التوبة والإنابة لله جل وعلا، وتندرج تحته فوائد أخرى كالتنويه برحمة الله تعالى، والتعريض ببشارة المؤمنين وتهديد المشركين، والإيحاء بإنجاء أمة الدعوة المحمدية ببركة النبي محمد ﷺ.

قال ابن عاشور: «وجملة: ﴿ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ معترضة، وهي من المقول الذي أمر الرسول بأن يقوله.

وفي هذا الاعتراض معان:

أحدها: أن ما بعده لما كان مشعرا بإنذارٍ بوعيد قدم له التذكير بأنه رحيم بعبده، عساهم يتوبون ويقلعون عن عنادهم، على نحو قوله تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ

بالصفة، ولوقوعه في موقع التفصيل، وتنوينه: لتفخيم شأنه، وتهويل أمره، ولذلك أوتر تقديمه على الخبر الذي هو عنده، مع أن الشائع في مثله التأخير، كأنه قيل: وأي أجل معين في علمه لا يعلمه أحد لا مجملا ولا مفصلا، أما أجل الموت فمعلوم إجمالا وتقريبا، بناء على ظهور أماراته، أو على ما هو المعتاد في أعمار الإنسان»<sup>(52)</sup>.

2- اللمسة البيانية في وصف الأجل بالوصفين: ﴿ مُسَيِّ عِنْدَهُ ﴾:

ووصفه بـ ﴿ مُسَيِّ ﴾؛ لأنه استأثر بعلم وقت القيامة سبحانه وحده<sup>(53)</sup>.

والعنودية هنا تفيد الاستقلالية والحصر، فمعنى: ﴿ عِنْدَهُ ﴾ أنه مستقل بعلمه، أي: معلوم له دون غيره<sup>(54)</sup>. وفي نهاية الدراسة يتضح لنا أن الجملة المعترضة

---

=عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد بدمشق، ونشأ، وتعلم بها، وانتدبه الحكومة للرحلة وإلقاء الدروس العامة في البلاد السورية، فأقام في عمله هذا أربع سنوات (1308-1312هـ) ثم رحل إلى مصر، وزار المدينة، وعاد إلى دمشق فانقطع في منزله للتصنيف وإلقاء الدروس الخاصة والعامة في التفسير وعلوم الشريعة الإسلامية والأدب إلى أن توفي، من تصانيفه الكثيرة: (محاسن التأويل في تفسير القرآن الكريم)، (إصلاح المساجد من البدع والعوائد)، توفي سنة 1332هـ، انظر: الأعلام، للزركلي (2/135).

(52) محاسن التأويل (4/314).

(53) انظر: المحرر الوجيز (2/267)، والجواهر الحسان (2/444).

(54) انظر: محاسن التأويل (4/314)، والتحرير والتنوير (7/131).

الْسَّمَاءِ أَوْ اتَّيْنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿ (الأنفال: 32)، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَتْ أَلَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ ﴾ (الأنفال: 33)»<sup>(55)</sup>.

ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:  
أ- الدراسة التفسيرية:

قال الطبري: «وقوله: ﴿ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ (الأنعام: 12) يقول: قضى أنه بعباده رحيم، لا يعجل عليهم بالعقوبة ويقبل منهم الإنابة والتوبة، وهذا من الله تعالى ذكره استعطاف للمعرضين عنه إلى الإقبال إليه بالتوبة، يقول تعالى ذكره: إن هؤلاء العادلين بي الجاحدين نبوتك يا محمد، إن تابوا وأنابوا قبلت توبتهم، وإني قد قضيت في خلقي أن رحمتي وسعت كل شيء»<sup>(56)</sup>. وفي الحديث قوله ﷺ: (لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي غلبت غضبي)<sup>(57)</sup>، وفي رواية: (إن رحمتي سبقت غضبي)<sup>(58)</sup>.

مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿ (الأنعام: 54)، والشرك بالله أعظم سوءاً وأشد تلبساً بجهالة.

والثاني: أن الإخبار بأن الله ما في السماوات وما في الأرض، يثير سؤال سائل عن عدم تعجيل أخذهم على شركهم بمن هم ملكه، فالكافر يقول: لو كان ما تقولون صدقاً لعجل لنا العذاب، والمؤمن يستبطئ تأخير عقابهم، فكان قوله: ﴿ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ جواباً لكلا الفريقين بأنه تفضل بالرحمة، فمنها رحمة كاملة: وهذه رحمته بعباده الصالحين، ومنها رحمة موقته: وهي رحمة الإمهال والإملاء للعصاة والضالين.

والثالث: أن ما في قوله: ﴿ قُلْ لِمَنْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ ﴾ من التمهيد لما في جملة ﴿ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ من الوعيد والوعد، ذكرت رحمة الله تعريضا ببشارة المؤمنين وبتهديد المشركين.

الرابع: أن فيه إيحاء إلى أن الله قد نجى أمة الدعوة المحمدية من عذاب الاستئصال الذي عذب به الأمم المكذبة رسلها من قبل، وذلك ببركة النبي محمد ﷺ إذ جعله رحمة للعالمين في سائر أحواله بحكم قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: 107)، وإذ أراد تكثير تابعيه فلذلك لم يقض على مكذبيه قضاء عاجلاً، بل أمهلهم وأملى لهم؛ ليخرج منهم من يؤمن به، كما رجا رسول الله ﷺ، ولذلك لما قالوا: ﴿ أَلَلَّهُمْ إِنْ كَانَتْ هَٰذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابَةً مِّنَ

(55) التحرير والتنوير (7/151).

(56) جامع البيان (9/168)، وانظر: معالم التنزيل (3/131).

(57) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُاَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾ (الروم: 27) (4/106)، (ح3194)، ومسلم في كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، (4/2107)، (ح2751).

(58) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب: ﴿ وَكَانَتْ عَرْشُهُ عَلَىٰ أَلْمَاءِ ﴾ (هود: 7) (9/125)، (ح7422)، ومسلم في كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، (4/2107)، (ح2751).

يعلم الكافر بكل الذي عند الله من الرحمة لم يبأس من الجنة، ولو يعلم المؤمن بكل الذي عند الله من العذاب لم يأمن من العذاب<sup>(62)</sup>، ولمسلم<sup>(63)</sup>: (إن لله مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والإنس والبهائم والهوام، فبها يتعاطفون، وبها يتراحمون، وبها تعطف الوحش على ولدها، وأخر الله تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة)<sup>(64)</sup> (65).

وقال الشوكاني: «وإذا ثبت أن له ما في السموات والأرض إما باعترافهم، أو بقيام الحجة عليهم، فالله قادر على أن يعاجلهم بالعقاب، ولكنه ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ

وقال الخازن<sup>(59)</sup>: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ يعني: أنه تعالى أوجب وقضى على نفسه الرحمة، وهذا استعطف منه للمتولين عنه الإقبال عليه، وإخبار بأنه رحيم بعباده، وأنه لا يعجل بالعقوبة، بل يقبل التوبة والإنابة ممن تاب وأناب... عن أبي هريرة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (جعل الله الرحمة مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين، وأنزل في الأرض جزءا واحدا، فمن ذلك الجزء تتراحم الخلائق حتى ترفع الدابة حافرهما عن ولدها خشية أن تصيبه)<sup>(60)</sup> زاد البخاري<sup>(61)</sup> في رواية له: (ولو

(59) هو: علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر ابن خليل الشيعي، علاء الدين المعروف بالخازن: عالم بالتفسير والحديث، مشارك في بعض العلوم، من فقهاء الشافعية. نسبته إلى «شيحة» من أعمال حلب، ولد ببغداد، وسمع بها من ابن الثعالبي، وانتقل إلى دمشق، فسمع من القاسم بن مظفر وغيره، وكان خازن الكتب بالمدرسة السميساطية فيها، فاشتهر بالخازن بسبب ذلك، له تصانيف، منها: (لباب التأويل في معاني التنزيل) في التفسير، يعرف بتفسير الخازن، وتوفي بحلب سنة 741 للهجرة، انظر: معجم المفسرين من عصر الإسلام وحتى العصر الحاضر (379/1).

(60) لباب التأويل في معاني التنزيل (101/2)، والحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب جعل الله الرحمة مائة جزء، (8/8)، (ح 6000)، ومسلم، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه (2108/4)، (ح 2752).

(61) هو: محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه، الإمام العَلَم أبو عبد الله الجعفي، مولاهم، البُخَارِيُّ، صاحب «الصحيح» والتصانيف، وأول سماعه سنة خمس ومائتين، =

= وحفظ تصانيف ابن المبارك، وحُبِّبَ إِلَيْهِ الْعِلْمَ مِنَ الصَّغَرِ، وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ ذَكَوَاهُ الْمُفْرَطِ، وَنَشَأَ بَيْتِيًّا، وَكَانَ أَبُوهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْوَرَعِينَ، تَوَفِّي سَنَةَ 260 لِلْهَجْرَةِ، انظر: تاريخ الإسلام (140/6).

(62) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب الرجاء مع الخوف (99/8)، (ح 6469).

(63) هو: مُسْلِمُ بْنُ الْحِجَّاجِ بْنِ مُسْلِمِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ الْقَشِيرِيِّ النيسابوري أحد الأئمة من حفاظ الأثر وهو صاحب المسند الصحيح، ولد بنيسابور، ورحل إلى الحجاز ومصر والشام والعراق، وكتابه (صحيح مسلم) جمع فيه اثني عشر ألف حديث، كتبها في خمسة عشر سنة، وهو أحد الصحيحين المعول عليها عند أهل السنة، في الحديث، انظر: تاريخ بغداد (121/15).

(64) رواه مسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه (2108/4)، (ح 2752).

(65) لباب التأويل (101/2).

وكذبوا بالكتب، واستهزءوا بالرسول، ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمْ الظَّالِمِينَ ﴾ (الزخرف: 76)، ولولا شمول رحمته لسلك بهؤلاء أيضا مسلك الغابرين»<sup>(68)</sup>.

#### ب- الدراسة البيانية:

1- فائدة ذكر النفس لله تبارك وتعالى: وذلك

لتأكيد وعده، والاختصاص به تعالى، ورفع الوسائط دونه<sup>(69)</sup>.

2- في الكلام التفات من الغيبة إلى الخطاب، والمقصود التأكيد في التهديد في قوله تعالى: ﴿ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ (الأنعام: 12).

قال الرازي في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ ﴾ (الأنعام: 12): «كلام ورد على لفظ الغيبة، وقوله: ﴿ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ كلام ورد على سبيل المخاطبة، والمقصود منه التأكيد في التهديد، كأنه قيل: لما علمتم أن كل ما في السموات والأرض لله وملكه، وقد علمتم أن الملك الحكيم لا يهمل أمر رعيته ولا يجوز في حكمته أن يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها، فهلا علمتم أنه يقيم القيامة ويحضر الخلائق ويحاسبهم في الكل؟»<sup>(70)</sup>.

(68) إرشاد العقل السليم (3/115).

(69) انظر: مدارك التأويل (1/493)، وفتح القدير (2/118).

(70) مفاتيح الغيب (12/490).

الرَّحْمَةَ، أي: وعد بها فضلا منه وتكرما... وفي الكلام ترغيب للمتولين عنه إلى الإقبال إليه، وتسكين خواطرهم بأنه رحيم بعباده لا يعاجلهم بالعقوبة، وأنه يقبل منهم الإنابة والتوبة، ومن رحمته لهم إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ونصب الأدلة»<sup>(66)</sup>.

وقال أبو السعود<sup>(67)</sup>: «وقوله تعالى: ﴿ كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ جملة مستقلة داخله تحت الأمر، ناطقة بشمول رحمته الواسعة لجميع الخلق، شمول ملكه وقدرته لكل، مسوقة لبيان أنه تعالى رؤوف بعباده، لا يعجل عليهم بالعقوبة، ويقبل منهم التوبة والإنابة، وأن ما سبق ذكره، وما لحق من أحكام الغضب، ليس من مقتضيات ذاته تعالى، بل من جهة الخلق، كيف لا؟ ومن رحمته أن خلقهم على الفطرة السليمة، وهداهم إلى معرفته وتوحيده، بنصب الآيات الأنفسية والآفاقية، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب المشحونة بالدعوة إلى موجبات رضوانه، والتحذير عن مقتضيات سخطه، وقد بدلوا فطرة الله تبديلا، وأعرضوا عن الآيات بالمرّة،

(66) فتح القدير (2/118).

(67) هو: محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، الحنفي (أبو السعود) فقيه، أصولي، مفسر، شاعر، عارف باللغات العربية والفارسية والتركية، من موالى الروم، من مؤلفاته: (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم في تفسير القرآن)، و(بضاعة القاضي في الصكوك)، و(تهافت الأجداد في فروع الفقه الحنفي)، توفي سنة 982هـ انظر: البدر الطالع (1/261).

3- (ال) في كلمة الرحمة:

الرَّحْمَةَ ۞، أي: يمهلهم.

قيل أنها للاستغراق، فتكون عامة تعم المحسن والمسيء.

وقوله: ﴿لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ أنه لا يمهلهم بل يحشرهم ويحاسبهم بكل ما فعلوا.

وقيل إنها للعهد، فيراد بها الرحمة الواحدة التي أنزلها الله تعالى من المائة رحمة.

وقال آخرون: إنه متعلق بما قبله، والتقدير: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.

قال أبو حيان<sup>(71)</sup>: «والرحمة هنا الظاهر أنها عامة فتعم المحسن والمسيء في الدنيا... وقيل: الألف واللام للعهد، فيراد بها الرحمة الواحدة التي أنزلها الله تعالى من المائة الرحمة التي خلقها وأخر تسعة وتسعين يرحم بها عباده في الآخرة»<sup>(72)</sup>.

وقيل: إنه لما قال: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾، فكأنه قيل: وما تلك الرحمة؟ فقيل: إنه تبارك وتعالى ﴿لِيَجْمَعَنَّكُمْ﴾ إلى يوم القيامة؛ وذلك لأنه خوف العذاب لحصل الهرج والمرج فصار يوم القيامة من أعظم أسباب الرحمة، فكان قوله: ﴿لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ كالتفسير لقوله: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾<sup>(74)</sup>.

4- متعلق قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾:

وفي نهاية الدراسة يظهر أن الجملة المعترضة هنا أيضاً لم تأت لمجرد تحسين الكلام، بل حملت معنىً عظيماً، وهو الترغيب وما يندرج تحته من معان، فكل المفسرين على أنها تبعث في النفس الرغبة والإقبال على التوبة والإجابة لله تعالى.

فقيل بكونه مستقلاً غير متعلق، وقيل هو متعلق بها قبله.

قال ابن عادل<sup>(73)</sup>: «فقوله: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ﴾

المطلب الثالث: التذييل.

وذلك في موضعين من سورة الأنعام:

1- في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ

(71) هو: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف ابن حيان الغرناطي الأندلسي أبو حيان: من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات، ولد في إحدى جهات غرناطة، ورحل إلى مالقة، وتنقل إلى أن أقام بالقاهرة، وتوفي فيها، بعد أن كف بصره، من مؤلفاته: (البحر المحيط) في تفسير القرآن، و(النهر) اختصر به البحر المحيط، و(مجاني العصر)، توفي سنة 745هـ، انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (2/279)، والأعلام، للزركلي (7/152).

(72) البحر المحيط (4/447).

(73) هو: عمر بن علي الشهرير بآبْنِ عَادِلِ الْحَنْبَلِيِّ الدَّمَشْقِيِّ الْإِمَامِ الْعَالِمِ الْفَاضِلِ سَرَّاجِ الدِّينِ، قد صنف التفسير المسمى باللباب =

=في علم الكتاب وهو من أحسن التفاسير في نحو عشرة مجلدات كان مشهوراً مشحوناً بأنواع قواعد العربية والعلوم السائرة في التفسير، توفي سنة 775 للهجرة، انظر: طبقات المفسرين، للأدنه وي (1/418-419).

(74) اللباب في علوم الكتاب (8/48).

«جملة معترضة تذييلاً لما قبلها، والواو اعتراضية فهو متصل بجملة: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بِصَافِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ (الأنعام: 104) التي هي من خطاب الله تعالى رسوله ﷺ بتقدير «قل» كما تقدم»<sup>(76)</sup>.

ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:

أ- الدراسة التفسيرية.

1- فيما يخص الآية الأولى:

- معنى الآية:

قال الطبري: «يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿ فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ (الأنعام: 45) فاستوصل القوم الذين عتوا على ربهم، وكذبوا رسله، وخالفوا أمره عن آخرهم، فلم يترك منهم أحد إلا أهلك بغتة، إذ جاءهم عذاب الله»<sup>(77)</sup>.

وقال بعدها: «﴿ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الأنعام: 45) يقول: والثناء الكامل، والشكر التام لله رب العالمين على إنعامه على رسله وأهل طاعته، بإظهار حججهم على من خالفهم من أهل الكفر، وتحقيق عداتهم ما وعدوهم على كفرهم بالله وتكذيبهم رسله، من نقم الله وعاجل عذابه»<sup>(78)</sup>.

(76) التحرير والتنوير (7/421).

(77) جامع البيان (9/249).

(78) المصدر السابق (9/250)، وانظر: البسيط (8/143)، ومعالم

التنزيل (3/144)، والمحزر الوجيز (2/292).

فَأَخَذْنَهُمْ بِالْبِاسِ أَيْ وَالصَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٤﴾ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٤٥﴾ فَلَمَّا دَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴿٤٦﴾ فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿ (الأنعام: 42-45).

2- في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ

وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (الأنعام: 105).

أولاً: موقع الاعتراض ومقصده:

1- فيما يخص الآية الأولى:

في قوله تعالى: ﴿ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾، وفائدته تذييل الكلام؛ وذلك لثلاثة اعتبارات سيأتي الحديث عنها إن شاء الله.

قال ابن عاشور: «وجملة: ﴿ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ يجوز أن تكون معطوفة على جملة: ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك بما اتصل بها، عطف غرض على غرض، ويجوز أن تكون اعتراضاً تذييلاً فتكون الواو اعتراضية»<sup>(79)</sup>.

2- فيما يخص الآية الثانية:

الاعتراض هنا في كامل قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾، وفائدته تذييل الكلام، قال ابن عاشور في هذه الآية:

(75) التحرير والتنوير (7/421).

الأسوة بما حصل لمن قبلهم أن يترقبوا نصر الله كما نصر المؤمنين من قبلهم فيكون الحمد لله مصدرا بدلا من فعله، عدل عن نصبه وتنكيره إلى رفعه وتعريفه للدلالة على معنى الدوام والثبات.

ثانيها: أن يكون الحمد لله كنايةً عن كون ما ذكر قبله نعمة من نعم الله تعالى؛ لأن من لوازم الحمد أن يكون على نعمة، فكأنه قيل: فقطع دابر القوم الذين ظلموا، وتلك نعمة من نعم الله تقتضي حمده.

ثالثها: أن يكون إنشاءً حمداً لله تعالى من قبل جلاله مستعملاً في التعجب من معاملة الله تعالى إياهم وتدريجهم في درجات الإمهال إلى أن حق عليهم العذاب... وفي ذلك كله تنبيه على أنه يحق الحمد لله عند هلاك الظلمة؛ لأن هلاكهم صلاح للناس، والصلاح أعظم النعم، وشكر النعمة واجب، وهذا الحمد شكر؛ لأنه مقابل نعمة.

وإنما كان هلاكهم صلاحاً؛ لأن الظلم تغيير للحقوق وإبطال للعمل بالشريعة، فإذا تغير الحق والصلاح جاء الدمار والفوضى وافتتن الناس في حياتهم فإذا هلك الظالمون عاد العدل، وهو ميزان قوام العالم<sup>(80)</sup>.

(80) التحرير والتنوير (232/7)، وانظر: مفاتيح الغيب

(535/12)، وبحر العلوم (448/1)، ومدارك التنزيل

(504/1)، ولباب التأويل (113/2)، والبحر المحيط=

- سبب الاستئصال:

سببه الظلم الذي هو الكفر، قال أبو حيان: «ونبه على سبب الاستئصال بذكر الوصف الذي هو الظلم، وهو هنا الكفر»<sup>(79)</sup>.

- علة هذا الحمد:

وقع هذا الحمد لله جل وعلا لاعتبارات عدة منها:

1- تلقينُ للنبي ﷺ والمؤمنين بالحمد له

سبحانه.

2- للكناية عن أن ما ذكر قبله من قطع دابر

القوم الذين ظلموا إنما هو نعمة.

3- للتعجب من إمهال الله تعالى لهم.

قال ابن عاشور: «وجملة: ﴿وَأَحْمَدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

يجوز أن تكون معطوفة على جملة: ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك بما اتصل بها، عطف غرض على غرض، ويجوز أن تكون اعتراضاً تذييلياً فتكون الواو اعتراضية، وأيا ما كان موقعها ففي المراد منها اعتبارات ثلاثة:

أحدها: أن تكون تلقيناً للرسول ﷺ والمؤمنين

أن يحمداً الله على نصره رسله وأولياءهم وإهلاك الظالمين؛ لأن ذلك النصر نعمة بإزالة فساد كان في الأرض، ولأن في تذكير الله الناس به إيساء إلى ترقب

(79) البحر المحيط (515/4).

## 2- فيما يخص الآية الثانية:

تعرفوه من أمري ونهيي<sup>(83)</sup>.

- قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُنْصِرُ الْآيَاتِ﴾:

- في قوله تعالى: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾:

فيها ثلاثة أقوال، كما ذكرها الماوردي<sup>(81)</sup> في قوله:

1- اللام في ليقولوا:

﴿وَكَذَلِكَ نُنْصِرُ الْآيَاتِ﴾، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ

قيل هي لام الصيرورة أو العاقبة، قال البغوي<sup>(84)</sup>:

إِمْلَقٍ﴾ فيه ثلاثة أوجه: أحدها: أن يتلو بعضها بعضاً فلا

(قيل: معناه لثلاثا يقولوا، ﴿دَرَسْتَ﴾ وقيل: هذه اللام لام

ينقطع التنزيل، والثاني: أن الآية تنصرف في معان متغايرة

العاقبة أي عاقبة أمرهم أن يقولوا: درست<sup>(85)</sup>.

مبالغة في الإعجاز ومباينة لكلام البشر. والثالث: أنه

2- ضمير الفاعل في قوله ليقولوا:

اختلاف ما تضمنها من الوعد والوعيد والأمر والنهي،

هم أهل مكة<sup>(86)</sup>.

ليكون أبلغ في الزجر، وأدعى إلى الإجابة، وأجمع

3- معنى درست:

للمصلحة<sup>(82)</sup>.

درست، أي: قرأت على غيرك، وقيل: قرأت

والمعنى: أي: «كما صرفت لكم أيها الناس الآيات

كتب أهل الكتاب<sup>(87)</sup>.

والحجج في هذه السورة وبيتها، فعرفتكموها في

- قوله تعالى: ﴿وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾:

توحيد وتصديق رسولي وكتابي، ووصيتكم عليها،

- معنى: ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾:

فكذلك أبين لكم آياتي وحججي في كل ما جهلتموه فلم

(83) جامع البيان (9/471).

(84) هو: الحسين بن مسعود بن محمد، الفراء، أو ابن الفراء، أبو

محمد، ويلقب بمحبي السنة، البغوي: فقيه، محدث، مفسر، من

تصنيفه: (التهذيب) في فقه الشافعية، و(شرح السنة) في

الحديث، و(معالم التنزيل) في التفسير، توفي سنة 510هـ. انظر:

طبقات المفسرين للسيوطي (1/49)، طبقات المفسرين للأذنه

وي (1/161)، سير أعلام النبلاء (19/439).

(85) معالم التنزيل (3/175)، وانظر: مفاتيح الغيب (15/409)،

ومدارك التنزيل (1/528)، والجواهر الحسان (2/504)،

وروح البيان (3/82).

(86) معالم التنزيل (3/175)، وانظر: البحر المحيط (4/608).

(87) انظر: معالم التنزيل (3/175).

= (4/415)، ومحاسن التأويل (4/361).

(81) هو: علي بن محمد حبيب، أبو الحسن الماوردي: ألقى قضاء

عصره، من العلماء الباحثين، أصحاب التصانيف الكثيرة، ولد

في البصرة، وانتقل إلى بغداد، وولي القضاء في بلدان كثيرة، ثم

جعل «ألقى القضاء» في أيام القائم بأمر الله العباسي، وكان

يميل إلى مذهب الاعتزال، نسبته إلى بيع ماء الورد، من كتبه:

(أدب الدنيا والدين)، و(الأحكام السلطانية)، و(النكت

والعيون)، ووفاته ببغداد سنة 450هـ، انظر: طبقات المفسرين،

للسيوطي (1/71)، والأعلام، للزركلي (4/327).

(82) النكت والعيون (2/153).

حذف، وتقديره: ولثلا يقولوا درست، فحذف ذلك إيجازاً كقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضَلُّوا﴾ (النساء: 176)، أي: لثلا تضلوا<sup>(91)</sup>.

- في الاتيان بضمير القائلين: (ليقولوا)، دون إظهارهم: قال أبو السعود: «وجاز الإضمار لاشتغالهم بالدراسة»<sup>(92)</sup>، أي ذلك حاضرًا في أذهانهم فجاز الإضمار.

- في تخصيص التبيين بالذين يعلمون: وذلك لأنهم هم المتفوعون بذلك التبيين، قال أبو السعود: «وتخصيصه بهم لما أنهم المتفوعون به، قال ابن عباس: هم أولياؤه الذين هداهم إلى سبيل الرشاد»<sup>(93)</sup>.

- المقصد من وصف الذين يعلمون بوصف العلم: قال أبو السعود: «ووصفهم بالعلم للإيدان بغاية جهل الأولين وخلوهم عن العلم بالمرّة»<sup>(94)</sup>.

وفي نهاية الدراسة نلاحظ ما يلي:

#### 1- فيما يخص الآية الأولى:

لما ذكر الله تعالى جملة النعم والتي من آخرها خلاصهم من شر أعدائهم وكانت نعمة عظيمة، ناسب تذييل الكلام بها يشعر بعظم هذه المنة فجيء بحمد ذي

فيها معنيان: قال البغوي: «قال ابن عباس: يريد أولياءه الذين هداهم إلى سبيل الرشاد، وقيل: يعني أن تصريف الآيات ليشقى به قوم ويسعد به قوم آخرون، فمن قال: درست، فهو شقي، ومن تبين له الحق: فهو سعيد»<sup>(88)</sup>.

#### ب- الدراسة البيانية:

##### 1- فيما يخص الآية الأولى:

في قوله تعالى: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، وضع الإظهار موضع الإضمار، وذلك لفائدة، قال أبو السعود: «ووضع الظاهر موضع الضمير، للإشعار بعلّة الحكم فإن هلاكهم بسبب ظلمهم الذي هو وضع الكفر موضع الشكر وإقامة المعاصي مقام الطاعات»<sup>(89)</sup>.

##### 2- فيما يخص الآية الثانية:

- في إسناد الفعل إلى الآيات في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ﴾:

قال أبو السعود: «وقد جوز إسناد الفعل إلى الآيات وهو في الحقيقة لأهلها أي دارس أهل الآيات»<sup>(90)</sup>، أي: دارس أهل الكتاب.

- في الآية حذف للإيجاز، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسَتْ﴾:

قال الماوردي: «﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسَتْ﴾ وفي الكلام

(91) النكت والعيون (2/153).

(92) إرشاد العقل السليم (3/171).

(93) المصدر السابق.

(94) المصدر السابق.

(88) معالم التنزيل (3/175).

(89) إرشاد العقل السليم (3/171).

(90) المصدر السابق.

ثناياه تحذيراً للمؤمنين من مواجهة الذنب، وتهديداً للمشركين في نفس الوقت.

قال ابن عاشور: «وجملة: ويعلم ما جرحتم بالنهار معترضة لقصد الامتنان بنعمة الإمهال، أي: ولولا فضله لما بعثكم في النهار مع علمه بأنكم تكتسبون في النهار عبادة غيره ويكتسب بعضكم بعض ما نهاهم عنه كالمؤمنين»<sup>(96)</sup>.

وقال: «ففي الإخبار أنه يعلم ما يقع فيه تحذير من اكتساب ما لا يرضى الله باكتسابه بالنسبة للمؤمنين، وتهديد للمشركين»<sup>(97)</sup>.

ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:

أ- الدراسة التفسيرية:

1- معنى قوله تعالى: ﴿جَرَحْتُمْ﴾.

قال ابن عاشور: ومعنى جرحتم كسبتم، وأصل الجرح تمزيق جلد الحي بشيء محدد مثل السكين والسيوف والظفر والناص. فاتفق المفسرون - كما سيأتي - على أن معنى جرحتم: كسبتم.

فقال الطبري: «يقول تعالى ذكره لنبيه ﷺ: وقل لهم يا محمد، والله أعلم بالظالمين: والله هو الذي يتوفى أرواحكم بالليل فيقبضها من أجسادكم، ﴿وَيَعْلَمُ مَا

الجلال والعظمة سبحانه، «فهذه الجملة بيان للحق الواقع من كون الحمد والثناء على ذلك مستحقاً لله تعالى وحده، وإرشاداً لعباده المؤمنين، يذكرهم بما يجب عليهم من حمده على نصر المرسلين المصلحين، وقطع دابر الظالمين المفسدين، وحمده في عاقبة كل أمر، وخاتمة كل عمل كما قال في عباده المتقين: ﴿وَأَخْرَجُوا لَهُمُ الْإِيمَانَ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: 10)، وسواء كان ذلك الأمر الذي تم من السراء أو الضراء فإن للمتقين في كل منهما عبرة وفائدة، ونعمة ظاهرة أو باطنة»<sup>(95)</sup>.

2- فيما يخص الآية الثانية:

جاءت هذه الآية في ذيل الحديث كخاتمة رصينة لتختتم الحديث عن حسن تصرف الآيات في هذا القرآن العظيم، وهذا ما ألمح إليه غير واحد من المفسرين. المطلب الرابع: الامتنان.

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: 60).

أولاً: موضع الاعتراض ومقصده:

الجملة المعترضة هنا هي قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾، وقد جاءت في معرض الامتنان بنعمة الإمهال لهم وعدم معاجلتهم بالعقوبة، وهو يحمل بين

(96) المنار (7/348).

(97) المصدر السابق.

(95) المنار (7/348).

ب- أن المراد خاص بكسب أعمال الشر والآثام<sup>(101)</sup>.

فقال السمرقندي<sup>(102)</sup>: «وهو الذي يتوفاكم بالليل يعني: يقبض أرواحكم في منامكم ويعلم ما جرحتم يعني: ما كسبتم من خير أو شر بالنهار»<sup>(103)</sup>.

بينما قال الزمخشري<sup>(104)</sup>: «ويعلم ما جرحتم بالنهار ما كسبتم من الآثام فيه ثم يبعثكم فيه ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذي قطعتم به أعماركم، من النوم بالليل، وكسب الآثام بالنهار»<sup>(105)</sup>.

والأول أعم وأولى، «وقد استعمل الاجترار

جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ» (الأنعام: 60) يقول: ويعلم ما كسبتم من الأعمال بالنهار. ومعنى التوفي في كلام العرب: استيفاء العدد... وأما الاجترار عند العرب: فهو عمل الرجل بيده أو رجله أو فمه، وهي الجوارح عندهم جوارح البدن فيما ذكر عنهم، ثم يقال لكل مكتسب عملاً: جارح، لاستعمال العرب ذلك في هذه الجوارح، ثم كثر ذلك في الكلام حتى قيل لكل مكتسب كسباً بأي أعضاء جسمه اكتسب: مجترح<sup>(98)</sup>.

وقال ابن عطية: «و﴿جَرَحْتُمْ﴾ معناه كسبتم، ومنه جوارح الصيد، أي: كواسبه، ومنه جوارح البدن لأنها كواسب النفس، ويحتمل أن يكون ﴿جَرَحْتُمْ﴾ هنا من الجرح كأن الذنب جرح في الدين، والعرب تقول جرح اللسان كجرح اليد»<sup>(99)</sup>.

## 2- الاختلاف في ماهية المكتسب:

رغم اتفاق المفسرين على معنى الجرح في الآية، إلا أنهم اختلفوا في ماهية المكتسب، هل المراد: الأعمال عامة من خير وشر، أم هي خاصة بكسب الآثام فقط؟ على قولين:

أ- أن المراد عامة الكسب، سواء كانت أعمال

الخير أم أعمال الشر<sup>(100)</sup>.

= وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير: (3/ 238)، وفتح القدير (2/ 142).

(101) انظر: الكشف (2/ 32)، ومدارك التنزيل (1/ 510).

(102) هو: نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (أبو الليث) فقيه، مفسر، محدث، حافظ، صوفي، من تصانيفه الكثيرة: (النوازل)، في فروع الفقه الحنفي، و(تفسير القرآن)، و(تنبيه الغافلين)، توفي في 11 جمادى الآخرة سنة 393هـ. انظر: طبقات المفسرين، للأدنه وي (1/ 91).

(103) بحر العلوم (1/ 454).

(104) هو: محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم: من أئمة المعتزلة، ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زمناً فلقب بجار الله، من مؤلفاته: (الكشاف في تفسير القرآن)، و(أساس البلاغة والمفصل)، وتوفي في خوارزم سنة 538هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (20/ 151)، والأعلام، للزركلي (7/ 178).

(105) الكشف (2/ 32).

(98) جامع البيان (9/ 284 - 285).

(99) المحرر الوجيز (2/ 300).

(100) انظر: جامع البيان (9/ 284)، وبحر العلوم (1/ 454)، =

بمعنى فعل الشر خاصة في قوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (الجاثية: 21)، ولم يذكر الجرح والاجتراح في القرآن إلا في هاتين الآيتين، وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافتعال كما ورد كثيرا في الاكتساب كقوله تعالى في آخر سورة البقرة: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: 286) وهو غير مطرد في ذلك، فكل من الكسب والاكتساب يستعمل في الخير والشر.

فمعنى قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ يعلم جميع عملكم وكسبكم<sup>(106)</sup>.

3- تخصيص وقت النهار في قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾:

وذلك جرياً على العادة من أن النهار للعمل، والليل للسبات والنوم، وإلا فهو سبحانه يعلم أعمالهم بالليل، كما أن الإنسان قد ينام في النهار فيدخل في الموت الأصغر<sup>(107)</sup>، ولكن جرى تخصيص كل من الأمرين بزمن ما يكون فيهما عادة.

قال إسماعيل حقي<sup>(108)</sup>: «خص الليل بالنوم

(106) تفسير المنار (400/7).

(107) انظر: مدارك التنزيل (510/1).

(108) هو: إسماعيل حقي بن مصطفى الاستامبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء: متصوف مفسر، تركي مستعرب، ولد في=

والنهار بالكسب جريا على العادة<sup>(109)</sup>.

وقال ابن عاشور: «ووقع الاقتصار على الإخبار بعلمه تعالى ما يكسب الناس في النهار دون الليل رعيًا للغالب، لأن النهار هو وقت أكثر العمل والاكتساب<sup>(110)</sup>».

4- المخاطبون بالآية:

نجد أن أغلب المفسرين ذهبوا للقول بأن الخطاب في الآية عام للمؤمنين والكافرين، بينما نص النسفي<sup>(111)</sup> على أن المخاطبين هم الكفرة فقال: «ثم

=آيدوس، وسكن القسطنطينية، وانتقل إلى بروسة، وكان من أتباع الطريقة (الخلوتية) فنفي إلى تكفور طاغ، وأوذى، وعاد إلى بروسة فمات فيها له كتب عربية وتركية، فمن العربية (روح البيان في تفسير القرآن) أربعة أجزاء، يعرف بتفسير حقي، وتوفي سنة 1127 هـ، الأعلام، للزركلي (1/313).

(109) روح البيان (44/3).

(110) التحرير والتنوير (276/7).

(111) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، حافظ الدين مفسر، متكلم، أصولي، من فقهاء الحنفية. من أهل إيدج - كورة وبلدة بين خوزستان وأصبهان - ونسبته إلى «نسف» من بلاد السند، بين جيحون وسمرقند، تتلمذ لشيخ كثيرين، ورحل إلى بغداد قال في الفوائد البهية: «كان إماما عديم النظير في زمانه، رأسا في الفقه والأصول، بارعا في الحديث ومعانيه...»، من كتبه: (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) في التفسير، وهو كتاب «وسط يعرض لوجوه الإعراب والقراءات ولشيء من البيان والبديع»، توفي سنة 710 للهجرة، انظر: معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر (304-305/1).

بالنهار ويعلم ما جرحتم فيه».

وفي نهاية الدراسة نرى كيف دل مجموع كلام المفسرين على أن ورود الاعتراض هنا جاء مجيء الامتنان بعدم معاجلتهم بالعقوبة، ويتضمن كمال علم الله ﷻ، كقول ابن كثير<sup>(113)</sup>: «﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّنَكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾، أي: ويعلم ما كسبتم من الأعمال بالنهار، وهذه جملة معترضة دلت على إحاطة علمه تعالى بخلقه في ليلهم ونهارهم، في حال سكونهم وحال حركتهم، كما قال سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار وكما قال تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ﴾ (القصص: 73)، أي: في الليل ﴿وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ (القصص: 73)، أي: في النهار كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ (النبا: 10-11)، ولهذا قال تعالى ها هنا وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار أي ما كسبتم من الأعمال فيه»<sup>(116)</sup>.

(115) هو: إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع البصري، ثم الدمشقي، الشافعي المعروف بابن كثير (عماد الدين، أبو الفداء) محدث، مؤرخ، مفسر، فقيه، من تصانيفه: (تفسير القرآن العظيم)، و(مختصر علوم الحديث، لابن الصلاح)، و(البداية والنهاية في التاريخ)، توفي في شعبان سنة 774هـ. انظر: طبقات المفسرين، للداوودي (1/111)، وتذكرة الحفاظ (1/11).

(116) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (3/238).

خاطب الكفرة بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّنَكُمْ بِاللَّيْلِ﴾، أي: يقبض أنفسكم عن التصرف بالتمام في المنام ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾ كسبتم فيه من الآثام»<sup>(112)</sup>.

ب- الدراسة البيانية:

1- في ورود الفعل: ﴿جَرَحْتُمْ﴾ بالماضي:

«قيل: إن الماضي هنا بمعنى المستقبل، أي: ويعلم ما تجرحونه في النهار الذي يلي الليل، عبر به لتحقق وقوعه. وقيل: بل هو على أصله ويراد به النهار السابق على الليل الذي يتوفاكم فيه.

أو المراد يتوفاكم في جنس الليل ويعلم ما جرحتم في جنس النهار»<sup>(113)</sup>.

2- في تقديم العلم بما يكسبون في النهار على بعثهم فيه:

لأنه الأهم، قال النسفي: «﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾ كسبتم فيه من الآثام ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾ ثم يوقظكم في النهار أو التقدير ثم يبعثكم في النهار ويعلم ما جرحتم فيه فقدم الكسب؛ لأنه أهم وليس فيه أنه لا يعلم ما جرحنا بالليل ولا أنه لا يتوفانا بالنهار فدل أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه»<sup>(114)</sup>.

وقال الشوكاني: «وقيل: في الكلام تقديم وتأخير، والتقدير: هو الذي يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم

(112) مدارك التنزيل (1/510).

(113) تفسير المنار (7/400).

(114) مدارك التنزيل (1/510).

وقول إسماعيل حقي: ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾، أي: يوظفكم في النهار عطف على يتوفاكم، وتوسيط قوله: ﴿وَيَعْلَمُ﴾ بينهما؛ لبيان ما في بعثهم من عظيم الإحسان إليهم بالتنبيه على أنه بعد علم ما يكتسبونه من السيئات مع كونها موجبة لإبائهم على التوفي بل لإهلاكهم بالمرّة، فيفيض عليهم الحياة ويمهلهم، كما ينبى عنه كلمة التراخي كأنه قيل هو الذي يتوفاكم في جنس الليل، ثم يبعثكم في جنس النهار، مع علمه بما ستجرعون فيه»<sup>(117)</sup>.

وقال الشوكاني: «ومعنى الآية: أن إمهاله تعالى للكفار ليس للغفلة عن كفرهم، فإنه عالم بذلك، ولكن ﴿لِيَقْضَىٰ أَجْلٌ مُّسَمًّى﴾، أي: معين لكل فرد من أفراد العباد من حياة ورزق، ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾، أي: رجوعكم بعد الموت، ﴿ثُمَّ يُنْفِثُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ فيجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته»<sup>(118)</sup>.

المطلب الخامس: الترهيب.

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: 66).

أولاً: موضع الاعتراض ومقصده:

الجملة المعترضة في هذه الآية هي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾، وفائدتها للترهيب والتخويف ولتحقيق

(117) روح البيان (3/44).

(118) فتح القدير (2/142).

القدرة على تعذيبهم.

قال ابن عاشور: «وجملة وهو الحق معترضة لقصد تحقيق القدرة على أن يبعث عليهم عذاباً إلخ، وقد تحقق بعض ذلك بعذاب من فوقهم وهو عذاب القحط، وبإذاقتهم بأس المسلمين يوم بدر»<sup>(119)</sup>.

ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:

أ- الدراسة التفسيرية:

1- الضمير: ﴿هُوَ﴾ متعلق بالاختلاف في عود الضمير في قوله: ﴿بِهِ﴾ وما قبله وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يُنْجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّيْنٍ أَجْنَبًا مِنْ هُنْدِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ ﴿قُلْ اللَّهُ يُنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمَنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ ﴿قُلْ هُوَ الْفَاقِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظِرْ كَيْفَ نُصْرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُوْنَ﴾ ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: 63-66).

وهو على أربعة أقوال:

- أنه يعود على القرآن<sup>(120)</sup>.

(119) التحرير والتنوير (7/286-287).

(120) عزاه الماوردي إلى الحسن والسدي في النكت والعيون (2/128)، وذكره البغوي في معالم التنزيل (3/154)، وابن عطية في المحرر الوجيز (2/303)، والرازي في مفاتيح الغيب (13/21)، والنسفي في مدارك التنزيل (1/512)، والحاغان في لباب التأويل (2/122)، وابن عادل في اللباب في علوم=

- أنه يعود على تصريف الآيات المذكور قبله<sup>(121)</sup>.  
- أنه يعود على العذاب والوعيد المذكور قبله<sup>(122)</sup>.  
- أنه يعود على النبي ﷺ<sup>(123)</sup>.  
وقد رجح الطبري القول الثالث، فقال: «يقول

تعالى ذكره: ﴿وَكَذَّبَ﴾ يا محمد ﴿قَوْمَكَ﴾ بما تقول وتخبر وتوعد من الوعيد. ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ (البقرة: 91)، يقول: والوعيد الذي أوعدناهم على مقامهم على شركهم، من بعث العذاب من فوقهم أو من تحت أرجلهم، أو لبسهم شيعا، وإذاقة بعضهم بأس بعض، الحق الذي لا شك فيه أنه واقع، إن هم لم يتوبوا وينبوا مما هم عليه مقيمون، من معصية الله والشرك به، إلى طاعة الله والإيمان به<sup>(124)</sup>.

ورجح ابن كثير القول الأول، فقال: «والمراد

---

=الكتاب (205/8)، والشوكاني في فتح القدير (2/145).  
(121) النكت والعيون (2/128)، ومفاتيح الغيب (13/21)،  
ولباب التأويل (2/122)، واللباب في علوم الكتاب  
(205/8).

(122) جامع البيان (9/310)، ومعالم التنزيل (3/154)، والكشاف  
(2/34)، والمحرر الوجيز (2/303)، ومفاتيح الغيب  
(13/21)، ومدارك التنزيل (1/512)، ولباب التأويل  
(2/122)، واللباب في علوم الكتاب (8/205)، وفتح  
القدير (2/145).

(123) وهو بعيد، لقرب مخاطبته - عليه الصلاة والسلام - بعد ذلك  
بالكاف في قوله: ﴿قَوْمَكَ﴾، انظر: المحرر الوجيز (2/303)،  
واللباب في علوم الكتاب (2/122).

(124) جامع البيان (9/310 - 311).

بقوله: ﴿قَوْمَكَ﴾ هم قريش، قال ابن كثير: «يقول تعالى:  
﴿وَكَذَّبَ بِهِ﴾، أي: بالقرآن الذي جئتهم به، والهدى  
والبيان، قومك يعني قريشا وهو الحق، أي: الذي ليس  
وراءه حق»<sup>(125)</sup>.

وقال الرازي: «الضمير في قوله: وكذب به إلى  
ماذا يرجع فيه أقوال:

الأول: أنه راجع إلى العذاب المذكور في الآية  
السابقة وهو الحق، أي: لا بد وأن ينزل بهم. الثاني:  
الضمير في «به» للقرآن وهو الحق، أي: في كونه كتابا  
منزلا من عند الله. الثالث: يعود إلى تصريف الآيات  
وهو الحق لأنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات»<sup>(126)</sup>.

والمعنى في عود الضمير على هذه الأقوال:  
«والمعنى أن الضمير في «به» للعذاب، فمعنى كونه حقا  
لا بد أن ينزل بهم، وإن عاد إلى القرآن، فمعنى كونه حقا،  
أي: كتاب منزل من عند الله، وإن عاد إلى تصريف  
الآيات، أي: أنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات، وهو  
حق»<sup>(127)</sup>.

2- المراد بقوله تعالى: ﴿قَوْمَكَ﴾:  
الجمهور على أن المراد بهم: قريش<sup>(128)</sup>، وقيل كل

---

(125) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (3/248).  
(126) مفاتيح الغيب (13/21).  
(127) اللباب في علوم الكتاب (8/205).  
(128) انظر: جامع البيان (9/311)، وتفسير القرآن العظيم، =

معانيد<sup>(129)</sup>، والأول أُلصق بمعنى الآيات.

ب- الدراسة البيانية:

1- في وصف المكذبين به بقوله تعالى: ﴿قَوْمًا﴾:

قال ابن عاشور: «والتعبير عنهم بـ: ﴿قَوْمًا﴾ تسجيل عليهم بسوء معاملتهم لمن هو من أنفسهم، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ (الشورى: 23)، وقال طرفة:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة... على المرء من  
وقع الحسام المهند<sup>(130)</sup>.

2- في تعدية الفعل: ﴿كَذَّبَ﴾ بالباء فقال:

﴿وَكَذَّبَ بِهِ﴾، ولم يقل: وكذبه:

للدلالة على قوة تكذيبهم وإنكارهم، لأن الباء تؤكد لصوق معنى الفعل بمفعوله.

قال ابن عاشور: «والباء التي عدي بها فعل كذبتهم هي لتأكيد لصوق معنى الفعل بمفعوله، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ (المائدة: 6)، فلذلك يدل فعل التكذيب إذا عدي بالباء على معنى الإنكار، أي:

التكذيب القوي، ولعل الاستعمال أنهم لا يعدون فعل التكذيب بالباء إلا إذا أريد تكذيب حجة أو برهان مما

يحسب سبب تصديق، فلا يقال: كذبت بفلان، بل يقال:

كذبت فلانا قال تعالى: ﴿لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ﴾ (الفرقان: 37)،

وقال: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ﴾ (القمر: 23)<sup>(131)</sup>.

وفي نهاية الدراسة نرى أن الجملة المعترضة في هذه الآية لم تأت لتكميل المعنى فحسب، بل حملت في طياتها ترهيباً وتحويفاً من قدرة الله تعالى على بعث العذاب عليهم، وهذا ما يتماشى مع رأي جمهور المفسرين في الآية.

المطلب السادس: التعجيب.

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ

مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ

مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ

مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُسْتَبِيهَا وَعَظِيمٍ مُّتَشَبِهٍ أَنْظَرُوا إِلَىٰ

تَمْرِهِ إِذْ أَمَرُوا وَيَنْعِهِ إِن فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾

(الأنعام: 99).

أولاً: موضع الاعتراض ومقصده:

الاعتراض هنا في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِن

طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾، قال ابن عاشور في فائدة هذا

الاعتراض:

«وجملة: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾:

عطف على: ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾، ويجوز أن تكون

= لابن كثير (248/3)، ومدارك التنزيل (512/1).

(129) انظر: فتح القدير (145/2).

(130) التحرير والتنوير (286/7)، وبيت الشعر من ديوان طرفة بن

العبد، (ص36).

(131) انظر: التحرير والتنوير (266/7).

من أصل النبات الخارج من الحب، كساق النجم، وأغصان الشجر، نخرج منه أي من هذا الأخضر المتشعب من النبات أنا بعد أن حبا متراكبا بعضه فوق بعض وهو السنبل، فهذا تفصيل لنماء النجم الذي لا ساق له من النبات وتناجه، وعطف عليه حال نظيره من الشجر فقال:

﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾<sup>(134)</sup>.

قال الرازي: «ولما ذكر ما ينبت من الحب أتبعه بذكر ما ينبت من النوى، وهو القسم الثاني فقال: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾»<sup>(135)</sup>.

2- المعنى:

- قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾: أي ونخرج من طلع النخل قنوانا دانية القطوف سهلة التناول.

- قوله: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ﴾: اسم جنس جمعي يذكر ويؤنث قال تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ (الحاقة: 7)، وقال تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾ (القمر: 20)<sup>(136)</sup>.

- قوله: ﴿مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ﴾: ما الطلع وما القنوان؟

﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا﴾ والطلع أول ما يخرج من ثمر النخل، ﴿قِنْوَانٌ﴾ جمع قنو وهو العذق، مثل صنو

معتزضة، والواو اعتراضية، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ﴾ خبر مقدم، و﴿قِنْوَانٌ﴾ مبتدأ مؤخر، والمقصود بالإخبار هنا: التعجب من خروج القنوان من الطلع، وما فيه من بهجة، وبهذا يظهر وجه تغيير أسلوب هذه الجملة عن أساليب ما قبلها وما بعدها، إذ لم تعطف أجزاءها عطف المفردات، على أن موقع الجملة بين أخواتها يفيد ما أفادته أخواتها من العبرة والمنة<sup>(132)</sup>.

ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:

أ- الدراسة التفسيرية:

1- الإعراب والمناسبة:

- الإعراب: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾ الواو اعتراضية، و﴿وَمِنَ النَّخْلِ﴾ جار ومجرور متعلقان بمحذوف خبر مقدم، و﴿مِنْ طَلْعِهَا﴾ بدل من الجار والمجرور قبله بإعادة الجار، والبدل هنا بدل بعض من كل؛ لأن الطلع أول ما يبدو للعيون منها، و﴿قِنْوَانٌ﴾ مبتدأ مؤخر، و﴿دَانِيَةٌ﴾ صفة لقنوان<sup>(133)</sup>.

- المناسبة: مناسبة الجملة وارتباطها مع سابقتها في الآية ظاهر، ففي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا مَخْرُجًا مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا﴾ أي: ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ﴾ أي من النبات ﴿خَضِرًا﴾ أي شيئاً غصناً أخضر بالخلقة لا بالصناعة، وهو ما تشعب

(134) تفسير المنار (7/535).

(135) مفاتيح الغيب (13/85).

(136) فتح البيان (5/207).

(132) التحرير والتنوير (7/400).

(133) إعراب القرآن وبيانه (3/184).

## ب- الدراسة البيانية:

1- تكرار حرف الجر: (من)، في قوله: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا﴾:

هذا الموضع هو أحد مواضع في القرآن تكرر فيها العامل (حرف الجر) مع البدل - كما سبق في الإعراب - وذلك للتأكيد ولزيادة الوصف.

قال ابن عاشور: «وقد استقرت ما بلغت إليه من موارد استعماله، فتحصل عندي أن العامل الأصيل من فعل وشبهه لا يتكرر مع البدل، وأما العامل التكميلي لعامل غيره وذلك حرف الجر خاصة، فهو الذي ورد تكريره في آيات من القرآن من قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ لَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ في سورة (الأعراف: 75)، وآية سورة الزخرف، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنَوَانٌ دَانِيَةٌ﴾ (الأنعام: 99)؛ ذلك لأن حرف الجر مكمل لعمل الفعل الذي يتعلق هو به؛ لأنه يعدي الفعل القاصر إلى مفعوله في المعنى الذي لا يتعدى إليه بمعنى مصدره، فحرف الجر ليس بعامل قوي ولكنه مكمل للعامل المتعلق هو به... فما أظهر فيه حرف الجر من هذه الآيات كان مقتضى إظهاره إما قصد تصوير الحالة كما في أكثر الآيات... الخ كلامه»<sup>(142)</sup>.

وقال في موضع آخر: «وقد أعيد حرف الجر مع

وصنوان، ولا نظير لهما في الكلام»<sup>(137)</sup>.

«يقال: أَطْلَعَتِ النخلة: إذا أخرجت طلعتها، وطلعتها: كفراها»<sup>(138)</sup> قبل أن ينشق عن الإغريض، والإغريض<sup>(139)</sup> يسمى طلعا أيضاً، وهو ما يكون في قلب الطلع والطلع أول ما يبدو ويخرج من ثمر النخل، كالكيزان يكون فيه العدق، فإذا شق عنه كيزانه سمي عدقاً، وهو القنوّ، وجمعه قنوان، مثل: صُنُو وصنوان»<sup>(140)</sup>.

- قوله تعالى: ﴿دَانِيَةٌ﴾:

اختلف في دنو ثمار القنوان على قولين<sup>(141)</sup>:

- 1- أن القنوان من كثرة ثمرها تصبح ثقيلة متدلّية فتصير قريبة ينالها القائم والقاعد.
- 2- وقيل المراد قصار النخل، فتصبح دانية لقصرها ولصوق عروقها بالأرض.

(137) معالم التنزيل (3/172).

(138) كُفَّرَها: بضم الكاف، وتشديد الراء المفتوحة، وفتح الفاء أو ضمها: وعاء الطلع، وقشره الأعلى. انظر: اللسان (7/3901)، مادة (كفر).

(139) الإغريض بكسر الهمزة وسكون الغين: كل أبيض مثل اللبن، والطلع حين ينشق عنه كافوره. انظر: اللسان (6/3242)، مادة (غرض).

(140) لباب التأويل (2/140).

(141) انظر: البحر المحيط (4/579)، ومدارك التنزيل (1/525)،

وفتح البيان (5/207)، ومحاسن التأويل (4/445).

(142) التحرير والتنوير (7/110).

قال البغوي: «وفيه اختصار معناه: ومن النخل ما قنوانها دانية ومنها ما هي بعيدة، فاكتفى بذكر القريبة عن البعيدة؛ لسبقه إلى الأفهام، كقوله تعالى: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ (النحل: 81)، يعني: الحر والبرد، فاكتفى بذكر أحدهما»<sup>(146)</sup>.

وقال الرازي: «قال الزجاج: ولم يقل ومنها قنوان بعيدة؛ لأن ذكر أحد القسمين يدل على الثاني كما قال: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ (النحل: 81) ولم يقل سراويل تقيكم البرد؛ لأن ذكر أحد الضدين يدل على الثاني، فكذا هاهنا وقيل أيضا: ذكر الدانية في القريبة، وترك البعيدة؛ لأن النعمة في القريبة أكمل وأكثر»<sup>(147)</sup>.

وقال النسفي: «وفيه اكتفاء أي: وغير دانية؛ لطولها، كقوله: سراويل تقيكم الحر»<sup>(148)</sup>.

وقال الخازن: «وفيه اختصار وحذف، تقديره: ومن النخل ما قنوانها دانية قريبة، ومنها ما هي بعيدة عالية، فاكتفى بذكر القريبة عن البعيدة؛ لشدة الاهتمام بها، ولأنها أسهل تناولا من البعيدة؛ لأن البعيدة تحتاج إلى كلفة»<sup>(149)</sup>.

وقال القاسمي: «وإنما اقتصر على ذكرها؛ لدلتها

البدل للتأكيد، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾ في (الأنعام: 99))<sup>(143)</sup>.

وقال في موضع آخر: «وأعيد مع البدل حرف الجر العامل مثله في المبدل منه؛ لتأكيد العامل كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ﴾ (الأنعام: 99))<sup>(144)</sup>.

2- (ال) في كلمة: ﴿النَّخْلِ﴾:

«والتعريف في النخل تعريف العهد الجنسي، وإنما جيء بالتعريف فيه للإشارة إلى أنه الجنس المؤلف المعهود للعرب، فإن النخل شجرهم وثمره، قوتهم وحوادثه، منبسط نفوسهم، ولك أن تجعله حالا من النخل اعتدادا بالتعريف اللفظي كقوله والزيتون والرمان مشتبهها»<sup>(145)</sup>.

3- دلالة الحذف:

ذكر غير واحد من المفسرين، وجود حذف في الكلام، حيث ذكر تعالى من القنوان الدانية ولم ينص على البعيدة؛ وذلك لفوائد، منها:

- دلالة الكلام عليه وسبقه إلى الأفهام، كما في قوله تعالى: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ (النحل: 81).

- ولأن القريبة أسهل في تناول.

- ولأن النعمة في القريبة أكمل وأبلغ.

(146) معالم التنزيل (3/172).

(147) مفاتيح الغيب (13/85).

(148) مدارك التنزيل (1/525).

(149) لباب التأويل (2/140).

(143) التحرير والتنوير (9/167).

(144) المصدر السابق (30/166).

(145) المصدر السابق (7/400).

إيمان بنت عبد الله العمودي: مقاصد الاعتراض البياني في سورة الأنعام عند ابن عاشور «جمع ودراسة»

رَّبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿ (الأنعام: 106).  
أولاً: موضع الاعتراض ومقصده:

موضع الاعتراض هنا هو في قوله تعالى: ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾، وفائدته تقرير الوحدانية لله جل وعلا، وإغاظة المشركين.

قال ابن عاشور: «وجملة: لا إله إلا هو معترضة، والمقصود منها إدماج التذكير بالوحدانية لزيادة تقررهما وإغاظة المشركين»<sup>(153)</sup>.

ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:

أ- الدراسة التفسيرية:

- معنى الآية:

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره لنبية محمد ﷺ: اتبع يا محمد ما أمرك به ربك في وحيه الذي أوحاه إليك، فاعمل به، وانزجر عما زجرك عنه فيه، ودع ما يدعوك إليه مشركو قومك من عبادة الأوثان والأصنام، فإنه ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ (البقرة: 163)، يقول: لا معبود يستحق عليك إخلاص العبادة له إلا الله الذي هو فائق الحب والنوى، وفائق الإصباح، وجاعل الليل سكناً، والشمس والقمر حساباً. ﴿ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (الأنعام: 106) يقول: ودع عنك جداهم وخصومتهم. ثم نسخ ذلك جل ثناؤه بقوله في براءة: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾...

على مقابلتها، أعني البعيدة، كقوله تعالى: سراييل تقيكم الحر، ولزيادة النعمة فيها»<sup>(150)</sup>.

وفي نهاية الدراسة يتضح كيف جاء هذا الجزء من الآية معترضاً للتعجب، كيف أن الله تعالى ينبت القنوان الممتلئة بالثمر من هذا الطلع الصغير الحجم الخفيف في الوزن، وتتدلى منه العذوق الثقيلة فسبحان الله العظيم، ف«الجملة معترضة سيقت للمنة؛ لأنه من أعظم أقوات العرب، ولأنه جامع بين اللذة والقوت»<sup>(151)</sup>.

قال ابن عادل: «قوله: «وجنات» الجمهور على كسر التاء من «جنات»؛ لأنها منصوبة نسقا على «نبات» أي: فأخرجنا بالماء النبات وجنات، وهو من عطف الخاص على العام تشريفاً لهذين الجنسين على غيرهما كقوله تعالى: ﴿ وَمَلَكَيْتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ ﴾ (البقرة: 98)، وعلى هذا فقوله: ﴿ وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ ﴾: جملة معترضة، وإنما جيء بهذه الجملة معترضة وأبرزت في صورة المبتدأ والخبر تعظيماً للمنة به؛ لأنه من أعظم قوت العرب، ولأنه جامع بين التفكه والقوت»<sup>(152)</sup>.

المطلب السابع: التقرير.

وذلك في قوله تعالى: ﴿ أَتَّبِعَ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ

(150) محاسن التأويل (4/445).

(151) إعراب القرآن وبيانه (3/184).

(152) اللباب في علوم الكتاب (8/324).

(153) التحرير والتنوير (7/425).

الآية (التوبة: 5)»<sup>(154)</sup>.

ب- الدراسة البيانية:

- في الغرض البياني من موقع جملة: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾: جملة: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ أتت بعد الأمر باتباع الوحي، فوقعت موقع المؤكد لهذا الأمر، قال الزمخشري: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ اعتراض أكد به إيجاب اتباع الوحي، لا محل له من الإعراب، ويجوز أن يكون حالاً من (ربك)، وهي حال مؤكدة، كقوله: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾<sup>(155)</sup>.

- ومن لطائف الآية:

أن «في قوله: ﴿آتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (الأنعام: 106): تعزية لقلب النبي ﷺ وإزالة الحزن الذي حصل له بسبب قولهم: ﴿دَرَسَتْ﴾، ونبه بقوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ أنه <sup>تعالى</sup> واحد فرد صمد لا شريك له، وإذا كان كذلك فإنه تجب طاعته ولا يجوز تركها بسبب جهل الجاهلين وزيف الزائغين»<sup>(156)</sup>.

وفي نهاية الدراسة اتضح أن قول ابن عاشور ينص على أن الجملة المعترضة هنا لإدماج التذكير بالوحدانية لزيادة تقررها وإغاظة المشركين، ورأينا كيف أن غير واحد من المفسرين، ذكر أنها جملة مؤكدة لإيجاب

(154) جامع البيان (9/479)، وانظر: المحرر الوجيز (2/332).

(155) الكشف (2/55)، وانظر: مدارك التنزيل (1/528)، والبحر المحيظ (4/610)، ومحاسن التأويل (4/461).

(156) لباب التأويل (2/145).

اتباع الوحي، أو حال مؤكدة، ولا تنافي بين الرأيين والسياق يمتثلها جميعاً، والله أعلم.

المطلب الثامن: تسليية النبي ﷺ.

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِجَهْلُونَ ﴿١١٢﴾ وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: 111-112).

أولاً: موضع الاعتراض ومقصده.

الجملة المعترضة هنا هي الآية: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: 112)، وفائدته: تسليية النبي ﷺ.

قال ابن عاشور: «اعتراض قصد منه تسليية الرسول ﷺ، والواو: واو الاعتراض؛ لأن الجملة بمنزلة الفذلكة، وتكون للرسول ﷺ تسليية بعد ذكر ما يحزنه من أحوال كفار قومه، وتصلبهم في نبذ دعوته، فأنبأه الله: بأن هؤلاء أعداؤه، وأن عداوة أمثالهم سنة من سنن الله تعالى في ابتلاء أنبيائه كلهم، فما منهم أحد إلا كان له أعداء، فلم تكن عداوة هؤلاء للنبي - عليه الصلاة والسلام - بدعا من شأن الرسل، فمعنى الكلام: ألسنت نبييا وقد جعلنا لكل نبيء عدوا- إلى

آخره»<sup>(157)</sup>.

ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:

أ- الدراسة التفسيرية:

1- صرح الله تبارك وتعالى في هذه الآية بأن هذا هو ديدن الأنبياء من الابتلاء في كثيرة الأعداء من حولهم، مما يضيفي على قلب محمد ﷺ السكينة والتسلية والاعتبار بمن سبقه من الأنبياء.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره لنبية محمد ﷺ، مسليه بذلك عما لقي من كفره قومه في ذات الله، وحاثا له على الصبر على ما نال فيه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا﴾ (الأنعام: 112)، يقول: وكما ابتليناك يا محمد بأن جعلنا لك من مشركي قومك أعداء شياطين ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ﴾ (الأنعام: 112)، ليصدوهم بمجادلتهم إياك بذلك عن اتباعك والإيمان بك وبما جتتهم به من عند ربك، كذلك ابتلينا من قبلك من الأنبياء والرسل، بأن جعلنا لهم أعداء من قومهم يؤذونهم بالجدال والخصومات، يقول: فهذا الذي امتحتك به لم تخصص به من بينهم وحدك، بل قد عممتهم بذلك معك لأبتليهم وأختبرهم مع قدرتي على منع من آذاهم من إيذائهم، فلم أفعل ذلك إلا لأعرف أولي العزم منهم من غيرهم، يقول: فاصبر أنت كما صبر

أولو العزم من الرسل»<sup>(158)</sup>.

2- المراد بالعدو هنا الجمع لا المفرد، قال الواحدي<sup>(159)</sup>: «والعدو هاهنا يجوز أن يكون في معنى الجماعة، كما قال: ﴿فَأَيُّهُمْ عَدُوِّي﴾ (الشعراء: 77) قال مقاتل: يقول لا يكبرن عليك فإن الأنبياء قبلك قد لقيت هذا التكذيب من قومهم»<sup>(160)</sup>.

وقال: «ويجوز أن يكون المراد بقوله: ﴿عَدُوًّا﴾ واحداً من المجرمين، ممن كان أشد المشركين»<sup>(161)</sup>.

3- وقوله شياطين الإنس والجن بدل من عدوا أي «لهم أعداء من شياطين الإنس والجن، والشيطان كل من خرج عن نظيره بالشر، ولا يعادي الرسل إلا الشياطين من هؤلاء وهؤلاء، قبحهم الله ولعنهم»<sup>(162)</sup>.

(158) جامع البيان (9/497)، وانظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (3/285).

(159) هو: علي بن أحمد بن محمد بن علي بن مثنويه الإمام أبو الحسن الواحدي النيسابوري، كان أوحده عصره في التفسير، لازم أبا إسحاق الثعلبي، وأخذ العربية عن أبي الحسن القهндزيّ الضري، ودأب في العلوم وأخذ اللغة عن أبي الفضل أحمد بن محمد بن يوسف العروضي، صنف التفاسير الثلاثة البسيط، والوسيط والوجيز، وأسباب النزول والمغازي والإعراب في الإعراب، توفي بنيسابور سنة 468 للهجرة، انظر: طبقات المفسرين، للداوودي (1/395).

(160) البسيط (16/486).

(161) المصدر السابق، وانظر: تفسير القرآن العظيم، للسمعاني (2/137).

(162) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (3/285).

(157) التحرير والتنوير (8/8).

ب- الدراسة البيانية:

1- في انسياق قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ﴾ قولان:

ذكرهما الرازي فقال: «الأول: أنه منسوق على قوله: ﴿كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾ (الأنعام 108) أي: كما فعلنا ذلك، كذلك جعلنا لكل نبي عدوا.

والثاني: معناه جعلنا لك عدوا، كما جعلنا لمن قبلك من الأنبياء، فيكون قوله: ﴿كَذَلِكَ﴾ عطفًا على معنى ما تقدم من الكلام؛ لأن ما تقدم يدل على أنه تعالى جعل له أعداء»<sup>(166)</sup>.

2- في دخول حرف التخصيص في قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُجْرِمِينَ﴾:

قال الواحدي: «وقال السدي: لم يبعث نبي قط إلا والمجرمون له أعداء، وبعضهم أشد عليه من بعض، وكان عدو النبي ﷺ من قريش بنو أمية وبنو المغيرة، ولهذا دخل حرف التخصيص في قوله: ﴿مِنَ الْمُجْرِمِينَ﴾، قال الكلبي: إن كل نبي أتى قومه كان بعضهم أغلظ من بعض وأسوأ قولاً، وصنيعاً، وبعضهم يستحي من ذلك وهو أليّن قولاً، وأكف شراً»<sup>(167)</sup>.

3- في تقديم الفعل: (جعلنا) وتأخير: (عدواً) فائدة القصر والمبالغة في ذلك الجعل:

قال أبو السعود: «والتقديم على الفعل المذكور:

(166) مفاتيح الغيب (13/119).

(167) البسيط (16/486).

وقال السمعاني<sup>(163)</sup>: «والشيطان كل عاتٍ متمرد، سَوَاءَ كَانَ مِنَ الْإِنْسِ أَوْ مِنَ الْجِنِّ».

وحكى عن مالك بن دينار<sup>(164)</sup> أنه قال: «خوفي من شَيْطَانِ الْإِنْسِ أَكْبَرُ مِنْ خَوْفِي مِنْ شَيْطَانِ الْجِنِّ؛ لِأَنَّ الْجَنِّيَّ يَذْهَبُ إِذَا ذَكَرْتَ اللَّهَ، (والإنسي) يجبرني إلى الْمُعَاصِي».

﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ أي: يلقي بعضهم إلى بعض.

﴿زُحْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ زحرف القول: هو قول مزين لا معنى تحته، والغرور: القول الباطل ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ أي: ما أَلَقَتِ الشَّيَاطِينُ الوسوسة في القلوب. ﴿فَذَرَّهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾<sup>(165)</sup>.

(163) هو: منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم بن عبد الله أبو المظفر السمعاني التميمي المروزي، الحنفي، ثم الشافعي، تفقه على والده حتى برع في فقه أبي حنيفة، وصار من فحول النظر، ومكث كذلك ثلاثين سنة، ثم صار إلى مذهب الشافعي، من مصنفاته: التفسير، والقواعد في أصول الفقه، والانتصار في الرد على المخالفين، توفي بمرور سنة 489هـ، انظر: طبقات المفسرين، للدواودي (2/340).

(164) هو: مالك بن دينار مولى لبني، ناجية بن سامة بن لؤي بن غالب القرشي أبو يحيى من زهاد التابعين وصغارهم وعبادهم ممن يصبر على الفقر الشديد والورع الجهد، وكان يأكل من كد يده من الوراقة مات سنة ثلاث وعشرين ومائة، انظر: مشاهير علماء الأمصار (147).

(165) تفسير القرآن العظيم، للسمعاني (2/137).

أحوال المشركين، فأقبل على خطاب المؤمنين بهذه المنة وهذا الحكم، فهذه الجمل معترضة، وهي تعريض بتسفيه أحلام المشركين لتحريمهم على أنفسهم ما من الله به عليهم.

وأول ما يتبادر للناس حين ذكر الأنعام أن يتذكروا أنهم يأكلون منها، فحصل إيجاز في الكلام ولذلك عقب بقوله: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾<sup>(170)</sup>.

ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:

أ- الدراسة التفسيرية.

1- في المعنى العام للآية: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ أي: وأنشأ لكم من الأنعام ما يحمل الأثقال، وما يفرش للذبح (أي: يضجع) أو ينسج من وبره وصفوه وشعره الفرش.

وعن ابن عباس: الحمولة الكبار التي تصلح للحمل، والفرش الصغير كالفصلان والعجاجيل والغنم لأنها دانية من الأرض، للطافة أجرامها، مثل الفرش المفروش عليها... إنه لكم عدو مبين أي: ظاهر العداوة، يمنعكم مما يحفظ روحكم، ويزيد قوتكم، ويدعوكم إلى الافتراء على الله إن نسبتوه إلى أمره، أو إلى دعوى الإلهية لكم إن استقلتم به<sup>(171)</sup>.

2- وقال ابن عطية في ربط معنى الآية بالتعريض

(170) التحرير والتنوير (8/119).

(171) محاسن التأويل (4/509).

للقصر المفيد للمبالغة، أي مثل ذلك الجعل الذي جعلنا في حقك، حيث جعلنا لك عدوا، يضادونك ويضارونك ولا يؤمنون ويغنونك الغوائل ويدبرون في إبطال أمرك مكاييد، جعلنا لكل نبي تقدمك عدوا فعلوا بهم ما فعل بك أعداؤك، لا جعلنا أنقص منه، وفيه دليل على أن عداوة الكفرة للأنبياء ﷺ بخلقه تعالى للابتلاء<sup>(168)</sup>.

وفي نهاية الدراسة تبين كيف وافق تصريحاً كثير من المفسرين<sup>(169)</sup> ابن عاشور في اعتراضية الجملة بقصد التسلية للنبي ﷺ، وقد تبين في الدراسة ذلك بجلاء.

المطلب التاسع: التعريض.

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ كَلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿الأنعام:142﴾.

أولاً: موضع الاعتراض ومقصده.

الجملة المعترضة هنا هي قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾، وفائدتها: التعريض بالمشركين وتسفيه أحلامهم عندما حرموا على أنفسهم ما أحله الله لهم.

قال ابن عاشور: «غير أسلوب الحكاية عن

(168) إرشاد العقل السليم (3/175).

(169) انظر: البسيط (8/369)، ومعالم التنزيل (3/179)،

والتسهيل لعلوم التنزيل (1/273)، والبحر المحيظ

(4/623)، وإرشاد العقل السليم (3/175)، ومقاصد البيان

(9/305).

أي لا تحرموا ما أحل لكم منها اتباعا لتغريب الشيطان بالسوسة لزعماء المشركين الذين سنوا لهم تلك السنن الباطلة، وليس المراد بالأمر بالإباحة فقط<sup>(173)</sup>.

2- (من) في قوله تعالى: ﴿مِمَّا﴾:

هي للتبعيض، ودلالة ذلك من عدة وجوه:

1- للدلالة على الأكل من البعض، والتصديق بالبعض الآخر، وعدم الإسراف.

2- للدلالة على أن الله تعالى تكفل بهذا الرزق.

قال الرازي: «لم يقل تعالى: «كلوا ما رزقكم»، ولكن قال: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾، وكلمة (من) للتبعيض، فكأنه قال: اقتصروا في الأكل على البعض، واصرخوا البقية إلى الصدقات والخيرات؛ لأنه إرشاد إلى ترك الإسراف كما قال: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (الأنعام: 141) (الأعراف: 31)<sup>(174)</sup>.

وقال الرازي كذلك: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾: يدل على أنه تعالى قد تكفل برزق كل أحد، فإنه لو لم يتكفل برزقه لما قال: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾، وإذا تكفل الله برزقه وجب أن لا يبالغ في الطلب، وأن يعول على وعد الله تعالى وإحسانه، فإنه أكرم من أن يخلف الوعد<sup>(175)</sup>.

(173) التحرير والتنوير (8/126)، وانظر: روح البيان (3/112).

(174) مفاتيح الغيب (12/418).

(175) المصدر السابق.

بالمشركين: «وقوله: ﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ﴾ نص إباحتها وإزالة ما سنه الكفار من البحيرة والسائبة وغير ذلك، ثم تابع النهي عن تلك السنن الآفكة بقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ﴾، وهي جمع خطوة، أي: لا تمشوا في طريقه المضل<sup>(172)</sup>.

ب- الدراسة البيانية.

1- في مناسبة الأمر بالأكل بعد ذكر الأنعام:

وذلك لعدة مقاصد، منها:

1- لأنه المقصود من السياق.

2- لأن فيه إبطالا لتحريم ما حرموه على أنفسهم.

3- لأن فيه تمهيدا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ﴾؛ لأن الأمر بالأكل هنا مستعمل في النهي عن ضده.

قال ابن عاشور: «ومناسبة الأمر بالأكل بعد ذكر الأنعام: أنه لما كان قوله: ﴿وَفَرَّشًا﴾ شيئا ملائما للذبح، كما تقدم، عقب بالإذن بأكل ما يصلح للأكل منها، واقتصر على الأمر بالأكل؛ لأنه المقصود من السياق إبطالا لتحريم ما حرموه على أنفسهم، وتمهيدا لقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ﴾؛ فالأمر بالأكل هنا مستعمل في النهي عن ضده وهو عدم الأكل من بعضها،

(172) المحرر الوجيز (2/354)، وانظر: جامع البيان (9/623)،

ومدارك التنزيل (1/543)، ولباب التأويل (2/165).

وقال ابن عادل: «وقال: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ ولم يقل: ما رزقكم؛ لأن «من» للتبويض، فكأنه قال: اقتصروا في الأكل على البعض واصرخوا البقية إلى الصدقات والخيرات، وأيضاً إرشاد إلى ترك الإسراف، كقوله: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (الأعراف: 31)»<sup>(176)</sup>.

### 3- في العدول عن الضمير إلى الاسم الموصول:

قال ابن عاشور: «وعدل عن الضمير بأن يقول: كلوا منها: إلى الإتيان بالموصول: ﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾، لما في صلة الموصول من الإيحاء إلى تضليل الذين حرموا على أنفسهم، أو على بعضهم، الأكل من بعضها، فعطلوا على أنفسهم بعضاً مما رزقهم الله»<sup>(177)</sup>.

وفي نهاية الدراسة يتضح توافق كلام الطاهر ابن عاشور من اعتراضية هذه الجزئية من الآية، مع أقوال جملة من المفسرين تصريحاً بذلك.

### المطلب العاشر: التعليل.

وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَيَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقِي نَحْنُ نَرَزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَنُكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ

تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: 151).

### أولاً: موضع الاعتراض ومقصده:

الجملة المعترضة هي قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَرَزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾، وفائدتها: تعليل النهي عن قتل الأولاد من إملاق.

قال ابن عاشور: «وجملة: ﴿نَحْنُ نَرَزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ معترضة، مستأنفة، علة للنهي عن قتلهم، إبطالا لمعذرتهم؛ لأن الفقر قد جعلوه عذرا لقتل الأولاد، ومع كون الفقر لا يصلح أن يكون داعياً لقتل النفس، فقد بين الله أنه لما خلق الأولاد فقد قدر رزقهم، فمن الحماقة أن يظن الأب أن عجزه عن رزقهم يخوله قتلهم، وكان الأجدر به أن يكتسب لهم»<sup>(178)</sup>.

### ثانياً: دراسة موضع الاعتراض:

#### أ- الدراسة التفسيرية:

##### 1- مناسبتها لما قبلها:

قال ابن كثير: «لما أوصى تعالى بالوالدين والأجداد، عطف على ذلك الإحسان إلى الأبناء والأحفاد، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقِي﴾»<sup>(179)</sup>.

##### 2- معنى: ﴿إِمْلَقِي﴾:

قال الطبري: «القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَا

(178) التحرير والتنوير (8/ 159).

(179) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: (3/ 325)، وانظر: مفاتيح

الغيب (13/ 178)، والبحر المحيط (4/ 687).

(176) اللباب في علوم الكتاب (7/ 492)، وانظر: إرشاد العقل

السليم (3/ 192).

(177) التحرير والتنوير (8/ 126-127).

الأولاد على الوالدين، وهو أن لا يقتلوه من أجل إملاق. والإملاق: الفقر، فقد كانت الجاهلية تفعل ذلك بالذكر والإناث خشية الإملاق، وتفعله بالإناث خاصة خشية العار<sup>(182)</sup>.

وقال البغوي: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقْتُمْ﴾ فقر، ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ أي: لا تتدوا بناتكم خشية العيلة، فإني رازقكم وإياهم<sup>(183)</sup>.

ب- الدراسة البيانية:

1- (مِنْ) في قوله: ﴿مِمَّنْ إِمْلَقْتُمْ﴾:

من هنا سببية، بدليل قوله تعالى في نظيرة هذه الآية في سورة (الإسراء: 31): ﴿حَشِيَّةَ إِمْلَقْتُمْ﴾<sup>(184)</sup>.

2- اختلاف الأسلوب بين آية الأنعام، ونظيرتها من آية الإسراء:

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقْتُمْ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾.

وقال في الإسراء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةَ إِمْلَقْتُمْ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾.

قال أبو حيان: «وجاء التركيب هنا ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾، وفي الإسراء ﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾، فيمكن أن يكون ذلك من التفتن في الكلام، ويمكن أن

تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقْتُمْ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ (الأنعام: 151) يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقْتُمْ﴾ (الأنعام: 151): ولا تتدوا أولادكم فتقتلوه من خشية الفقر على أنفسكم بنفقاتهم، فإن الله هو رازقكم وإياهم، ليس عليكم رزقهم، فتخافوا بحياتهم على أنفسكم العجز عن أرزاقهم وأقواتهم، والإملاق: مصدر من قول القائل: أملقت من الزاد، فأنا أملتق إملاقا، وذلك إذا فني زاده وذهب ماله وأفلس<sup>(180)</sup>.

3- المراد بقتل الأولاد في الآية:

هو النهي عن الوأد، ولكن من المفسرين من خصه بوأد البنات، ومنهم من شمله بوأد الذكور والإناث وهو ظاهر اللفظ.

قال ابن كثير: «وذلك أنهم كانوا يقتلون أولادهم كما سولت لهم الشياطين ذلك، فكانوا يئدون البنات خشية العار، وربما قتلوا بعض الذكور خشية الافتقار<sup>(181)</sup>.

وقال الشوكاني: «قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقْتُمْ﴾ لما ذكر حق الوالدين على الأولاد، ذكر حق

(180) جامع البيان (9/657)، وانظر: تفسير القرآن العظيم، للسمعاني (2/156)، والمحرم الوجيز (2/362)، ولباب التأويل (2/171)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (3/325)، وروح البيان (3/118)، وفتح القدير (2/201).

(181) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (3/325).

(182) فتح القدير (2/201).

(183) معالم التنزيل (3/203)، وانظر: لباب التأويل (2/171).

(184) انظر: البحر المحيط (4/687).

﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾<sup>ط</sup> استئناف مسوق لتعليل النهي وإبطال سببية ما اتخذوه سببا لمباشرة المنهي عنه وضمان منه تعالى لأرزاقهم أي نحن نرزق الفريقين لا أنتم فلا تخافوا الفقر بناء على عجزكم عن تحصيل الرزق»<sup>(186)</sup>.

وعلة النهي على وجهين، قال ابن عاشور: «وكونه علة لقتل الأولاد يقع على وجهين: أن يكون حاصلا بالفعل، وهو المراد هنا، وهو الذي تقتضيه (من) التعليلية، وأن يكون متوقع الحصول كما قال تعالى، في آية سورة (الإسراء: 31): ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِلْمَلَقِ﴾؛ لأنهم كانوا يتدون بناتهم إما للعجز عن القيام بهن وإما لتوقع ذلك»<sup>(187)</sup>.

ومن لطائف الآية أنها «دالة على أن الله تعالى أرحم بعباده من الوالد بولده لأنه نهى عن قتل الأولاد، كما أوصى الآباء بالأولاد في الميراث. وكان أهل الجاهلية لا يورثون البنات دائما، ويقتلون البنات أحيانا بوأدهن أحياء في التراب لعجزهن عن الكسب، وقدرة البنين عليه بالغاارة والنهب والسلب، وأيضا كانوا يخافون من أن فقر البنات ينفر الأكفء عن الرغبة فيهن، فيحتاجون إلى تزويجهن من غير الأكفء»<sup>(188)</sup>.

(186) إرشاد العقل السليم (3/198)، وانظر: روح البيان (3/118)،

وفتح البيان (4/274).

(187) التحرير والتنوير (8/158).

(188) التفسير المنير (15/69).

يقال في هذه الآية جاء من إملاق فظاهره حصول الإملاق للوالد لا توقعه، وخشيته وإن كان واجدا للمال فبدأ أولاً بقوله: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ﴾ خطابا للآباء وتبشيرا لهم بزوال الإملاق وإحالة الرزق على الخلاق الرزاق، ثم عطف عليهم الأولاد.

وأما في الإسراء فظاهر التركيب أنهم موسرون، وأن قتلهم إياهم إنما هو لتوقع حصول الإملاق والخشية منه، فبدئ فيه بقوله: نحن نرزقهم إخبارا بتكفله تعالى برزقهم فلستم أنتم رازقيهم وعطف عليهم الآباء.

وصارت الآيتان مفيدتين معنيين: أحدهما: أن الآباء نهوا عن قتل الأولاد مع وجود إملاقهم، والآخر: أنهم نهوا عن قتلهم وإن كانوا موسرين لتوقع الإملاق وخشيته وحمل الآيتين على ما يفيد معنيين أولى من التأكيد»<sup>(185)</sup>.

وفي نهاية الدراسة نلاحظ أن وقوع هذه الجملة المعترضة موقع التعليل للنهي عن قتل الأولاد واضح ظاهر، وتساندها نظيرتها في سورة الإسراء، وصرح به غير واحد من المفسرين.

قال أبو السعود: «قوله تعالى: ﴿حَشِيَّةً إِلْمَلَقِ﴾ وقيل هذا في الفقر الناجز وذاك في المتوقع وقوله تعالى:

(185) انظر: البحر المحيط (4/687)، والدر المصون (5/219)،

وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (3/325)، وفتح البيان

(4/274)، وتفسير المراغي (8/67)، والتفسير المنير (15/96).

## الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

### أ- أهم النتائج:

1- من أكثر مواضع ورود الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم هو في سورة الأنعام، ومن أكثر المفسرين إبرازاً لمقاصد ورودها هو الطاهر ابن عاشور رحمته الله، وذلك نتيجة الاستقراءين المثبتين في مقدمة البحث.

2- أسفر البحث عن ماهية الاعتراض عند النحاة، وماهيته عند البلاغيين، والفروق بينهما.

3- تجلّى عن الدراسة كيف أن الاعتراض البياني ينبئ في ثناياه عن مقاصد عديدة ومنها - بحسب هذه الدراسة - في سورة الأنعام: الإعلام، والترغيب، والترهيب، والامتنان، والتعجيب، والتعليل، والتذليل والتقريب، وغيرها.

### ب- أهم التوصيات:

1- أوصي بالدراسة والبحث لتعقب مقاصد الاعتراض في سور القرآن الكريم، والوقوف على هذه المقاصد، وأثرها في التفسير، وذلك في ظل الدراسات الأسلوبية القرآنية خاصة التفسيرية منها.

2- تكثيف الدراسات والمشاريع البحثية في سبر أغوار تفاسير المفسرين البلاغيين، واستخراج مكنونها، من درر أساليب القرآن الكريم.

\*\*\*

## قائمة المصادر والمراجع

إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. العمادي، أبو السعود محمد بن محمد بن محمد بن مصطفى، د.ط، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

أسد الغابة في معرفة الصحابة. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

الاعتراض في القرآن، موقعه ودلالاته في التفسير. مبارك، عبد الله عبده مباركي، رسالة ماجستير، بإشراف: د. عبد الودود مقبول حنيف، مكة المكرمة - السعودية: جامعة أم القرى، قسم الكتاب والسنة، 1428هـ.

إعراب القرآن وبيانه. درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى، ط4، حمص، سورية: دار الإرشاد للشئون الجامعية، دمشق: دار اليمامة، دمشق، وبيروت: دار ابن كثير، 1415هـ.

الأعلام. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، ط15، بيروت - لبنان: دار العلم للملايين، 2002م.

بحر العلوم. السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، تحقيق: محمود مطرجي، د.ط، بيروت - لبنان: دار الفكر، د.ت.

البحر المحيط. أبو حيان، حمد بن يوسف، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1422هـ.

البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، د.ط، بيروت - لبنان: دار المعرفة، د.ت.

البرهان في علوم القرآن. الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر،

إيمان بنت عبد الله العمودي: مقاصد الاعتراض البياني في سورة الأنعام عند ابن عاشور «جمع ودراسة»

- تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، بيروت - لبنان: دار إحياء الكتب العربية، 1376 هـ.
- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة. الصعدي، عبد المتعال، ط17، القاهرة - مصر: مكتبة الآداب، 1426 هـ.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، 1407 هـ.
- تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1422 هـ.
- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. ابن عاشور، محمد الطاهر، د.ط، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984 هـ.
- التفسير البسيط. الواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي، ط1، الرياض - المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430 هـ.
- تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، د.ط، بيروت - لبنان: دار المعرفة، 1412 هـ.
- تفسير القرآن. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، د.ط، الرياض: دار الوطن، 1418 هـ.
- تفسير المراغي. المراغي، أحمد مصطفى، د.ط، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، د.ت.
- تفسير المنار. علي رضا، محمد رشيد بن، د.ط، القاهرة - مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م.
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، ط2، دمشق - سوريا: دار الفكر المعاصر، 1418 هـ.
- تفسير روح البيان. الخلوئي، إسماعيل حقي بن مصطفى الاستانبولي الحنفي، د.ط، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- تهذيب اللغة. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001 م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الطبري، حمد بن جبر، تحقيق: د. عبد الله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، ط1، القاهرة - مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1422 هـ.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري). البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، بيروت - لبنان: دار طوق النجاة، 1422 هـ.
- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، تحقيق: سمير البخاري، د.ط، الرياض - السعودية: دار عالم الكتب، 1423 هـ.
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن. الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، تحقيق: محمد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ.
- الخصائص. الموصلي، أبو الفتح عثمان بن جني، ط4، القاهرة - مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.

- الدر المصون. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، تحقيق: أحمد محمد الخراط، د.ط، دمشق - سوريا: دار القلم، د.ت.
- سير أعلام النبلاء. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِيْهَاز، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط3، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، 1405هـ.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب. العكري، عبد الحي بن أحمد، دمشق، د.ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. ابن زكريا، أحمد بن فارس القزويني، ط1، د.م: د.ن، 1418هـ.
- طبقات المفسرين للداودي. الداودي، محمد بن علي بن أحمد، د.ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.
- طبقات المفسرين. الأذنه وي، أحمد بن محمد، سليمان بن صالح الخزي، ط1، المدينة النبوية - السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1417هـ.
- طبقات المفسرين. جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، القاهرة - مصر: مكتبة وهبة، 1396هـ.
- فتح البيان في مقاصد القرآن. القنوجي، محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري، عناية: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، د.ط، بيروت - لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1412هـ.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، د.ط، بيروت - لبنان: دار الفكر، د.ت.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط3، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1407هـ.
- لباب التأويل في معاني التنزيل. الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبو الحسن، تصحيح: محمد علي شاهين، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1415هـ.
- اللباب في علوم الكتاب. ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1419هـ.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم، ط1، بيروت - لبنان: دار صادر، د.ت.
- محاسن التأويل. القاسمي، محمد جمال الدين، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1418هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية، أبو محمد عبدالحق بن غالب، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1413هـ.
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل. النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، تحقيق وتخرّيج: يوسف علي بديوي، ط1، بيروت - لبنان: دار الكلم الطيب، 1419هـ.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. مسلم، ابن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن. البغوي، الحسين بن مسعود، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

إيمان بنت عبد الله العمودي: مقاصد الاعتراض البياني في سورة الأنعام عند ابن عاشور «جمع ودراسة»

المعجم الكبير. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير  
اللكمي الشامي، تحقيق: حمدي السلفي، ط2، القاهرة -  
مصر: مكتبة ابن تيمية، د.ت.

معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر».  
نويهض، عادل، ط3، بيروت - لبنان: مؤسسة نويهض  
الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1409 هـ.

معجم المؤلفين. كحالة، عمر رضا، ط1، بيروت - لبنان: مؤسسة  
الرسالة، 1414 هـ.

مفاتيح الغيب. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي، ط1،  
بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1421 هـ.

مقاييس اللغة. ابن زكريا، أحمد بن فارس القزويني الرازي، تحقيق:  
عبد السلام محمد هارون، دمشق - سوريا: دار الفكر،  
1399 هـ

النكت والعيون (تفسير الماوردي). الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد  
بن حبيب، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم،  
د.ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. البغدادي، إسماعيل  
بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، د.ط، بيروت - لبنان:  
دار إحياء التراث العربي، د.ت.

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. جلال الدين السيوطي،  
عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: عبد الحميد هندراوي،  
د.ط، مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن  
إبراهيم بن أبي بكر، تحقيق: إحسان عباس، ط1، بيروت  
- لبنان: دار صادر، 1971 م.

\*\*\*

## الإحالة في متن الحديث «دراسة وصفية نقدية»

سليمان بن عبد الله السعود\*

جامعة القصيم

(قدم للنشر في 16/03/1441هـ؛ وقبل للنشر في 28/04/1441هـ)

المستخلص: يعرض البحث لظاهرة الإحالة في المتون الحديثية، ويوضح أن الأصل في الرواية سوق الأسانيد بمتونها تامة كل منها على حدة؛ غير أن هذه الإحالة لم تكن ترفاً، وإنما ألجأتهم الحاجة للاختصار، وهذا البحث يسعى لمعرفة الأسباب الداعية لها، وقد استقر العمل على جواز الإحالة، واستخدم المحدثون ألفاظاً متنوعة للتعبير عن الإحالة، ولما كان بعض الرواة والمصنفين يتسمحون في الإحالة على متن آخر تجوزاً، أو لظنهم أنه مثله أو نحوه خصوصاً مع خفاء الاختلاف ودقته كان لا بد من البحث عن لفظ الحديث الأصلي، ويكشف البحث أن الرواة والمصنفين قد وقع لهم عند الإحالة أخطاء وأوهام عديدة، وهذه الأخطاء تنبه إلى أهمية التوقي والحذر عند الإحالة على متن آخر لما تنطوي عليه من المحاذير والإشكالات المتعددة، وقد تم ذكر أبرز الإشكالات الواقعة في كتب الرواية. ويؤكد البحث على أهمية التنبيه إلى أثر الإحالة في الدراسات الحديثية والفقهيّة، وضرورة البحث عن لفظ المتن المحال لما لها من الأثر الكبير في الاعتبار والتقوية، والاستنباط والاستدلال، ويوصي بتوجيه طلاب الدراسات العليا والباحثين لجمع المتون المحالة وتتبعها في كتب الرواية، ودراستها للوقوف على لفظها الأصلي، وتنبيه الطلاب والباحثين إلى الإشكالات والمحاذير التي تعترضها.

الكلمات المفتاحية: إحالة المتن، الرواية بالمعنى، علل المرويات.

## Referral in the text of hadith «Critical Descriptive Study»

Suleiman bin Abdullah AL Saud\*

Qassim University

(Received 13/11/2019; accepted for publication 25/12/2019.)

**Abstract:** The research reflects the referral in the texts of hadiths. It clarifies that the original of the narration is transmission network with its texts each one separately. However, this referral was not for ease and comfort, but rather the need for abbreviation. Thus, this research seeks to figure out the reasons for these abbreviations. Ultimately, the work was settled on the permissibility of the referral. The compilers used various words to express the referral. Whereas some of the narrators and compilers allowed to refer on another text, or thought it's similar especially with the absence of difference and accuracy, so it necessary to search for the original term of the hadith. The research reveals that the narrators and compilers had fallen into several errors and delusions upon referral, these errors alert to the importance of prevention and caution when referring on another text, due to its many caveats and shenanigans. Most of shenanigans in the narration books were mentioned. The research confirms the importance of being aware of the referral's effect in the hadith and jurisprudential studies, and the necessity to search for the term of the referred text, due to its major impact on consideration and strengthening, deduction and inference. It is recommended that post-graduate students and researchers be directed to collect and track the referred texts in the narration books, study it to recognize its original terms, and alert students and the researchers to the shenanigans and caveats in it.

**Keywords:** referral of the text, narration sense, ills of narratives.

(\* Associate Professor, Department of Sunnah and its Sciences,  
College of Sharia and Islamic Studies, Qassim University.

(\*) الأستاذ المشارك، بقسم السنة وعلومها، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة  
القصيم.

البريد الإلكتروني: [suleimansaud@gmail.com](mailto:suleimansaud@gmail.com)

الإحالة عند المحدثين؟	مقدمة
2 - ما حكم الإحالة في متن الحديث؟	الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين.. أما بعد:
3 - ما أسباب الإحالة في متن الحديث؟	فقد ابتكر المحدثون أساليب وطرقاً متنوعة
4 - ما أبرز إشكالات الإحالة في متن الحديث؟	لرواية الحديث واختصاره، واصطلحوا على ذلك
أهمية الموضوع وأسباب اختياره:	بمصطلحات عدة للتعبير عن ذلك بعد سوقهم
1 - يدرس البحث ظاهرة الإحالة في المتن الحديثية، وتوضيحها بالأمثلة التطبيقية من كتب الرواية ومصادرها.	للأسانيد؛ ومن أهم هذه الطرق التي استخدمها المحدثون: الإحالة في متون الأحاديث على متون أخرى، ومع الأهمية الظاهرة لهذه الطريقة المبتكرة في خدمة الرواية وحفظها، وتسهيل نقلها ونسخها، بيد أنه قد ينشأ عنها خلل وقصور، ولا سيما إن كان الراوي المحيل من غير الحفاظ الضابطين، مما قد يكون سبباً لإعلال المروي، والقدر في الراوي.
2 - يبين حكم الإحالة في متن الحديث.	وقد حاولت في هذا البحث دراسة هذا الظاهرة:
3 - يكشف أسباب الإحالة في متن الحديث، ودواعيها عند المحدثين.	(الإحالة في متن الحديث)، من خلال تلمس أسبابها، وتتبع ألفاظها، وأثرها في الاعتبار والاستنباط، وأبرز إشكالاتها ومكامن وقوع الخلل فيها، وتوضيحها بالأمثلة التطبيقية من كتب الرواية ومصادرها.
4 - يبرز أهم إشكالات الإحالة في متن الحديث.	مشكلة البحث:
5 - يوضح أثر الإحالة في متن الحديث على اعتبارها سواء في الشواهد والمتابعات، أم في الاستنباط من المتن المحالة والاستدلال بها.	تتمثل مشكلة البحث في دراسة ظاهرة الإحالة في المتن الحديثية، وأسبابها، والإشكاليات المترتبة عليها، ويحاول هذا البحث أن يجيب عن الأسئلة التالية:
أهداف البحث:	1 - ما معنى الإحالة في متن الحديث؟ وما ألفاظ
1- بيان معنى الإحالة في متن الحديث، وألفاظ الإحالة عند المحدثين.	
2- توضيح حكم الإحالة في متن الحديث.	
3- الكشف عن أسباب الإحالة في متن الحديث.	
4- تجلية أبرز إشكالات الإحالة في متن الحديث.	

## الدراسات السابقة:

واعتبارها في المتابعات والشواهد.

- \* المبحث السادس: الاستنباط من المتون المحالة والاستدلال بها.
- \* المبحث السابع: إشكالات الإحالة في المتون.
- والله أسأل التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
- \*\*\*
- المبحث الأول
- لم أفق خلال بحثي عن دراسة سابقة لظاهرة الإحالة في المتون الحديثة، وأسبابها، والإشكاليات المترتبة عليها، وتوضيحها بالأمثلة التطبيقية من كتب الرواية ومصادرها؛ سوى مباحث متفرقة في كتب علوم الحديث، وقد استعنت بالمولى سبحانه في دراسة هذا الموضوع المهم بموضوعية للوصول إلى نتائج علمية تسهم في تجلية هذه الظاهرة وآثارها.

## منهج البحث:

## معنى الإحالة في اللغة والاصطلاح

- اعتمدت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي النقدي من خلال التتبع للمتون المحالة وأسبابها، وتحليل إشكالاتها ومكامن وقوع الخلل فيها، ونقدها وفق القواعد العلمية، واستقراء منهج المحدثين في اعتبارها سواء في الشواهد والمتابعات، أم في الاستنباط من المتون المحالة والاستدلال بها.

## خطة البحث:

جاءت خطة البحث على النحو التالي:

- \* المبحث الأول: معنى الإحالة في اللغة والاصطلاح.
- \* المبحث الثاني: حكم الإحالة على متن آخر.
- \* المبحث الثالث: الألفاظ الدالة على الإحالة عند المحدثين.

(1) انظر: مادة (ح ول) في تهذيب اللغة للأزهري (5/159)، لسان العرب لابن منظور (11/190)، وانظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن (15/109).

- \* المبحث الرابع: أسباب الإحالة في المتن.
- \* المبحث الخامس: العزو والتخريج للمتون المحالة،

أخي الزهري، فكان يحيل، وربما يجمع يقول: فلان وفلان عن الزهري..، كان يحيل الحديث<sup>(4)</sup>.  
ومنه قول إبراهيم بن إسحاق الصواف وداود بن يحيى بن يمان في محمد بن عثمان بن أبي شيبة: «يحيل على أقوام أشياء ليست من حديثهم»<sup>(5)</sup>.  
وقد يطلق على الإحالة إدراجا كما في قول الحميدي: «رواية أبي سفيان، عن جابر، عن أم مبشر أدرجه مسلم على ما قبله، وقال: بنحو حديث عطاء، وأبي الزبير، وعمرو بن دينار»<sup>(6)</sup>.

\*\*\*

- (4) العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد برواية ابنه عبد الله (3/ 258)، وانظر: المصدر نفسه (3/ 264).  
(5) تاريخ بغداد للخطيب (4/ 68)، وانظر: الضعفاء الكبير للعتيلي (3/ 195).  
(6) الجمع بين الصحيحين للحميدي (4/ 316 ح 3568)، صحيح مسلم (3/ 1189 ح 1552)، وانظر أمثلة أخرى لهذا الإطلاق في: الجمع بين الصحيحين للحميدي (2/ 224 ح 1343)، (2/ 251 ح 1378)، (2/ 350 ح 1566)، (2/ 405 ح 1695)، (2/ 453 ح 1769)، (2/ 464 ح 1801)، (2/ 560 ح 1916)، (3/ 158 ح 2384)، (4/ 146 ح 3259)، (4/ 207 ح 3384)، (4/ 277)، جامع الأصول لابن الأثير (7/ 276)، (7/ 327)، (8/ 538)، (9/ 478)، (9/ 578)، النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (1/ 304)، النكت الوفية بها في شرح الألفية للبقاعي (2/ 268).

المتن السابق، أو أحاله ولم يسق لفظه، وأحيانا يطلق على ذلك (الحوالة)<sup>(2)</sup>، لكن الغالب كما سبق إطلاق الإحالة. وهذا هو المعنى المقصود في هذا البحث، وقد ورد لفظ (الإحالة) بقلّة في كلام النقاد على معنى آخر ليس مقصودا في هذا البحث: وهو حمل الروايات بعضها على بعض مع وجود الاختلاف، كما قال عبد الله بن الإمام أحمد: «سمعت أبي وذكر حبيبا الذي كان يقرأ لهم على مالك بن أنس، فقال ليس بثقة، قدم علينا رجل أحسبه قال: من خراسان؛ كتب عن حبيب كتابا عن ابن أخي ابن شهاب، عن عمه، عن سالم، والقاسم، وإذا هي أحاديث ابن لهيعة، عن خالد بن أبي عمران، عن القاسم، وسالم، فقال أبي: أحالها على ابن أخي ابن شهاب، عن عمه، قال أبي: وكان حبيب يحيل الحديث، ولم يكن أبي يوثقه ولا يرضاه، وقال: كان حبيب يحيل الحديث، ويكذب»<sup>(3)</sup>.

ومثل ذلك قوله في الواقدي: «كان يبعث إلى عبد المنعم المنبهي يستعير كتبه، يقول: أدخلها في كتبه، وكنا نرى أن عنده كتبا من كتب الزهري، أو كتب ابن

- (2) انظر: النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر مع تعليق المحقق (1/ 332)، وفتح الباري لابن حجر (3/ 610). وانظر: صحيح الفصيح وشرحه لابن درستويه (ص 243).  
(3) العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد برواية ابنه عبد الله (2/ 52).

## المبحث الثاني

### حكم الإحالة على متن آخر

لاشك أن الأصل في الرواية سوق الأسانيد بمتونها تامة كل منها على حدة، إذ الإحالة على متن آخر تعترتها محاذير يأتي بيانها، غير أن هذه الإحالة لم تكن ترفاً، وإنما ألجأتهم الحاجة للاختصار كما يأتي، وقد كان شعبة يرى أن الإحالة على متن سابق لا تجزئ، وأنه لا بد من ذكر المتن كاملاً للإسناد الثاني، وخالفه الثوري فأجاز ذلك، قال وكيع: «قال شعبة: فلان عن فلان: مثله؛ لا يجزي، وقال سفيان الثوري: يجزي»<sup>(7)</sup>، والمتأمل في واقع المحدثين وكتب المصنفين يتبين له أن العمل استقر على جوازها، ولذا لا تخلو كتب الرواية منها، وصار الحديث يدور حول ضوابطها، والحد من آثارها ومحاذيرها، والتنبيه على أهمية التوقي والحذر عند الإحالة على متن آخر، وقد أشار الحاكم إلى أهمية إتقان الإحالة وضبطها، والتفريق بين الألفاظ الإحالة، فقال: «مما يلزم الحديثي من الضبط والإتقان إذا روى حديثاً وساق المتن، ثم أعقبه بإسناد آخر: أن يفرق بين أن يقول: (مثله)، أو (نحوه)، فإنه لا يحل له أن يقول: (مثله) إلا بعد أن يقف على المتنين جميعاً، فيعلم أنهما على لفظ واحد، وإذا لم يميز ذلك، جاز أن يقول: (نحوه)، فإذا

(7) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله (2/455)، وانظر: المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي (ص590).

قال: (نحوه) بين أنه مثل معانيه»<sup>(8)</sup>.

وهل له أن يسوق الإسناد الثاني مفرداً بنفس لفظ

المتن المحال عليه؟

قال الخطيب: «كان شعبة بن الحجاج لا يميز ذلك، وقال بعض أهل العلم: يجوز ذلك إذا عرف أن المحدث ضابط متحفظ، يذهب إلى تمييز الألفاظ وعد الحروف، فإن لم يعرف منه ذلك، لم يجز إفراد الإسناد الثاني وسياق المتن فيه»<sup>(9)</sup>، وجاء عن ابن معين التفريق بين لفظة: «مثله»، و«نحوه» فيجوز في الأولى، ويمنع في الثانية<sup>(10)</sup>، قال الخطيب: «وهذا القول على مذهب من لم يجز الرواية على المعنى، فأما على مذهب من أجازها فلا فرق بين مثله ونحوه»<sup>(11)</sup>، والأقرب الجواز كما أجازته الثوري واختاره الخطيب<sup>(12)</sup>، إذ غايته أنه من الرواية

(8) سؤالات السجزي للحاكم (ص128، 243).

(9) الكفاية في علم الرواية للخطيب (ص212)، وعمن منعه ابن الصلاح كما في معرفة أنواع علوم الحديث (ص230)، والنووي كما في الإرشاد (1/490)، وشرح صحيح مسلم (37/1)، وابن دقيق العيد كما في الاقتراح (ص32)، وأجازته الزركشي كما في النكت على مقدمة ابن الصلاح (3/632)، والبلقيني كما في محاسن الاصطلاح (ص412).

(10) التاريخ ليحيى بن معين برواية الدوري (3/460)، وانظر الكفاية في علم الرواية للخطيب (ص213)، واختاره ابن كثير كما في اختصار علوم الحديث (ص149).

(11) الكفاية في علم الرواية للخطيب (ص213).

(12) المرجع السابق (ص212)، معرفة أنواع علوم الحديث =

لفظ السند الأول المشار إليه بأن لفظ السند الثاني بمعناه<sup>(17)</sup>، ومنه قول البخاري: «حدثنا بشر بن محمد، أخبرنا عبد الله، أخبرنا معمر، عن همام، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ نحوه؛ يعني (لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها)<sup>(18)</sup>»، قال ابن حجر: «لم يسبق للمتن المذكور طريق يعود عليها هذا الضمير، وكأنه يشير به إلى أن اللفظ الذي حدثه به شيخه هو بمعنى اللفظ الذي ساقه، فكأنه كتب من حفظه، وتردد في بعضه، ويؤيده أنه وقع بعد قوله: نحوه: يعني<sup>(19)</sup>»، وقال السخاوي: «وكانه لكون الرواية المحال عليها لم يسمعها، أو سمعها بسند على غير شرطه، أو نحو ذلك<sup>(20)</sup>».

ومثل ذلك ما لو ذكر الشيخ إسناد الحديث، ولم يذكر من متنه إلا طرفاً، ثم قال: (وذكر الحديث)، أو (وذكر الحديث بطوله) فأراد الراوي عنه أن يروي عنه الحديث بطوله، قال ابن الصلاح: «فطريقه أن يبين ذلك، بأن يقتصر ما ذكره الشيخ على وجهه ويقول: (قال: وذكر الحديث بطوله)، ثم يقول: (والحديث بطوله هو كذا وكذا)، ويسوقه إلى آخره<sup>(21)</sup>». قال البرقاني: «سألت

بالمعنى، وهو جائز بشرطه، قال السخاوي - تعليقا على استظهار ابن الصلاح للمنع -: «وفي أنه الأظهر نظر، إذا مشينا على أن المعتمد جواز الرواية بالمعنى؛ لأنه وإن كان لا يلزم من كونه مثله أن يكون بعين لفظه، لا يمنع أن يكون بمعناه، بل هو فيما يظهر دائر بين اللفظ والمعنى<sup>(13)</sup>»، والأولى أن يقول كما اختاره الخطيب - ونقله عن غيره -: «كان غير واحد من أهل العلم إذا روى مثل هذا يورد الإسناد، ويقول: مثل حديث قبله متنه كذا وكذا، ثم يسوقه، وكذلك إذا كان المحدث قد قال: نحوه، وهذا هو الذي اختاره<sup>(14)</sup>».

وقال ابن دقيق العيد: «وأختار أن يذكر الإسناد الثاني، فإذا وصل إلى متناه قال: وقال مثله؛ يعني مثل حديث قبله، ويذكر المتن الأول<sup>(15)</sup>».

ومن ذلك أن أحمد روى عن يحيى القطان، عن إسماعيل بن أبي خالد، حدثنا عامر، وحدثنا محمد بن عبيد، حدثنا إسماعيل، عن رجل، عن الشعبي، قال: «مر عمر بطلحة - فذكر معناه - قال: مرَّ عمر بطلحة فرآه مهتماً...<sup>(16)</sup>»، قال السخاوي: «فقوله: (قال: مرَّ) الثاني هو

(17) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي (3/202).

(18) صحيح البخاري (4/132 ح 3330).

(19) فتح الباري لابن حجر (6/367).

(20) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي (3/202).

(21) معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح (ص 232).

= لابن الصلاح (ص 230).

(13) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث (3/199).

(14) الكفاية في علم الرواية للخطيب (ص 212).

(15) الاقتراح في بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد (ص 32).

(16) مسند أحمد (1/364 ح 252).

في جميع اللفظ والترتيب؛ بل هو في المعظم إذا تساويا في المعنى<sup>(23)</sup>، وقال السخاوي: «إذا مشينا على أن المعتمد جواز الرواية بالمعنى؛ وإن كان لا يلزم من كونه مثله أن يكون بعين لفظه، لا يمنع أن يكون بمعناه، بل هو فيما يظهر دائر بين اللفظ والمعنى، لا سيما إذا اقترن (بمثله) لفظ: (سواء)، بل هو حينئذ أقرب إلى كونه بلفظه»<sup>(24)</sup>، ومن ذلك أن البخاري أخرج حديث الإفك من رواية فليح بن سليمان، عن الزهري، عن عروة وجماعة بطوله، ثم من حديث فليح، عن هشام بن عروة، عن أبيه، وقال: (مثله)<sup>(25)</sup>.

قال ابن حجر: «ولم يسق لفظه، وبينها تفاوت كبير فكأن فليحا تجوز في قوله مثله»<sup>(26)</sup>.

ومن ذلك أن مسلما أخرج في مقدمة صحيحه من طريق ابن مهدي ومعاذ بن معاذ، كلاهما عن شعبة، عن خبيب بن عبد الرحمن، عن حفص بن عاصم مرفوعا مرسلا: (كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع)، ثم أخرجه من طريق علي بن حفص، عن شعبة، عن خبيب بن عبد الرحمن، عن حفص بن عاصم، عن أبي هريرة،

الإسماعيلي عمن قرأ إسناد الحديث على الشيخ ثم قال: وذكر الحديث، هل يجوز أن يحدث بجميع الحديث؟ فقال: البيان أولى، ولكن إذا عرف المحدث والقارئ ذلك الحديث بطوله فأرجو أن يجوز ذلك، والبيان أولى أن يقول كما كان<sup>(22)</sup>.

\*\*\*

### المبحث الثالث

#### الألفاظ الدالة على الإحالة عند المحدثين

استخدم المحدثون ألفاظا متنوعة للتعبير عن الإحالة، وهي تختلف من حيث كثرة الاستعمال وقلته، كما أنها ليست على درجة واحدة في التعبير عن مطابقة المتن المحال للمتن المحال عليه، إذ يمكن تقسيمها إلى درجات:

الأولى: ما كان ماثلا للفظ الحديث المحال عليه كله أو معظمه، أو كان هناك اختلاف يسير في اللفظ لا يؤثر في المعنى، ويُعبر عنه بقولهم: بهذا الحديث، بلفظه، مثله سواء، مثل ذلك، لفظها واحد.

وأكثر هذه الألفاظ استعمالا لفظة (مثله)، لكنها لا تفيد المساواة في جميع اللفظ دائما، قال ابن حجر عن مسلم - وهو ممن يدقق في ألفاظ الأسانيد والمتون -: «والذي يظهر أن مسلما لا يقصر لفظ المثل على المساوي

(22) الكفاية في علم الرواية للخطيب (ص 310)، معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح (ص 232).

(23) فتح الباري لابن حجر (2/146).

(24) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث بتصرف للسخاوي يسير (3/199).

(25) صحيح البخاري (3/173 ح 2661).

(26) فتح الباري لابن حجر (8/456). وانظر: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي (3/198).

إطلاق هذه الألفاظ، وسبب ذلك في معظمه يعود إلى اختلافهم في الحكم بتطابق الحديثين في المعنى، أو اختلافهما، إذ الأنظار تختلف، والأفهام متفاوتة.

والثاني: أنهم قد يُحيلون بأحد الألفاظ السابقة، ثم يذكرون ما زاد الراوي على المتن المحال عليه أو نقص من الألفاظ، وهذه طريقة المثبتين من الرواة والمصنفين، وهي أسلم من إطلاق الألفاظ فقط كقولهم: نحوه أو بمعناه.

وهذا يتبين أن أولى المراتب وأسلمها أن يسوق لفظ المتن تاماً، ويليهما أن يعبر بأحد ألفاظ الإحالة مع بيان اختلاف الألفاظ، وأدناها: ذكر ألفاظ الإحالة مجردة من غير بيان لاختلاف ألفاظ المتن، وهذه تعترتها إشكالات عدة كما سيأتي إن شاء الله.

والثالث: قد لا تتم الإحالة بلفظ معين، ولكن الراوي أو المصنف يسوق الإسناد ويقول: قال فلان كذا، فيذكر لفظة أو جزءاً من المتن، ويكون باقي المتن كسابقه، وإن لم يذكر لفظة الإحالة، وهذا كثير الاستعمال عند المحدثين، ومنه ما أخرجه البخاري عن قتبية بن سعيد، حدثنا حماد، عن غيلان بن جرير، عن أبي بردة بن أبي موسى، عن أبي موسى الأشعري، قال: أتيت رسول الله ﷺ في رهط من الأشعريين أستحمله، فقال: (والله لا أحملكم، ما عندي ما أحملكم) ثم لبثنا ما شاء الله فأني بإبل، فأمر لنا بثلاثة ذود، فلما انطلقنا قال بعضنا لبعض:

عن النبي ﷺ ولم يسق لفظه، بل قال: (بمثل ذلك)<sup>(27)</sup>، مع أن لفظه: (كفى بالمرء إثماً أن يحدث بكل ما سمع)<sup>(28)</sup>. قال السخاوي: «لم يقع لي من طريق علي المذكور إلا بلفظ (إثماً)»<sup>(29)</sup>.

الثاني: ما كانت المماثلة في المعنى، وإن اختلف اللفظ، ويُعبر عنه بقولهم: بمعناه، المعنى، بنحو حديثه، بمعنى حديثه، والغالب استعمال: نحوه.

وظاهر هذه الألفاظ يدل على وجود اختلاف في الألفاظ؛ بخلاف قوله: (مثله)، قال السخاوي: «إذ (مثله) يعطي التساوي في اللفظ، بخلاف (نحوه)، حتى قال الحاكم: إنه لا يحل للمحدث أن يقول: مثله؛ إلا بعد أن يعلم أنها على لفظ واحد، ويحل أن يقول: نحوه؛ إذا كان على مثل معانيه»<sup>(30)</sup>.

وبينه إلى أمور ثلاثة: الأول: أن هذا التقسيم بحسب الغالب، وقد يكون هناك اختلاف بين الرواة في

(27) صحيح مسلم (10/1)، ووقع خطأ في المطبوع تم تصحيحه.

انظر: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للمزي (9/324 ح1268).

(28) سنن أبي داود (4/298 ح4992)، والمستدرک للحاكم

(1/195 ح381)، صحيح ابن حبان (1/214 ح30)، المسند

المستخرج على صحيح مسلم لأبي نعيم (1/95 ح67).

(29) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي (3/198).

(30) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي (3/201)، وانظر:

سؤالات السجزي للحاكم (ص 128، 243).

لكن زاد فيه: (والناس أجمعين)، ولفظ عبد العزيز مثله إلا أنه قال: (من أهله وماله)، بدل: (من والده وولده)، فإن قيل فسياق عبد العزيز مغاير لسياق قتادة، وصنيع البخاري يوهم اتحادهما في المعنى، وليس كذلك؛ فالجواب أن البخاري يصنع مثل هذا نظرا إلى أصل الحديث لا إلى خصوص ألفاظه<sup>(33)</sup>.

ويلاحظ أن الإحالة وقعت هنا على متن متأخر، وهذا قليل، والغالب أن الإحالة تكون على متن متقدم كما سيأتي، «فتارة يذكر - المصنف - المتن عقب كل من الإسناد الأول والثاني، وتارة يذكره عقب ثانيهما، وتارة يعكس ما وقع في الرواية، فيؤخر الإسناد الذي له اللفظ، ويردّفه بقوله: مثله<sup>(34)</sup>»، وقد تشكل الإحالة على متن متأخر على بعض الشراح، ومن ذلك أن مسلما روى عن يحيى بن يحيى التميمي، أخبرنا هشيم، عن يحيى بن سعيد، عن عمر بن كثير بن أفلح، عن أبي محمد الأنصاري، وكان جليسا لأبي قتادة، قال: قال أبو قتادة: واقتص الحديث، ثم قال: وحدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا ليث، عن يحيى بن سعيد، عن عمر بن كثير، عن أبي محمد، مولى أبي قتادة، أن أبا قتادة، قال: وساق الحديث، ثم قال: وحدثنا أبو الطاهر، وحرمله، واللفظ له، أخبرنا عبد الله بن وهب، قال: سمعت مالك بن أنس، يقول:

(33) فتح الباري لابن حجر باختصار (59/1).

(34) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي (199/3).

لا يبارك الله لنا، أتينا رسول الله ﷺ نستحمله فحلف أن لا يحملنا فحملنا، فقال أبو موسى: فأتينا النبي ﷺ فذكرنا ذلك له، فقال: «ما أنا حملتكم، بل الله حملكم، إني والله - إن شاء الله - لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيرا منها، إلا كفرت عن يميني، وأتيت الذي هو خير»، ثم قال البخاري: حدثنا أبو النعمان، حدثنا حماد، وقال: «إلا كفرت عن يميني، وأتيت الذي هو خير - أو: أتيت الذي هو خير وكفرت -»<sup>(31)</sup>.

وقد يجيل من غير أن يذكر لفظ الإحالة، ولا يذكر شيئا من لفظ الحديث، ومن ذلك أن البخاري أخرج حديث أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: (فوالذي نفسي بيده، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده)، ثم قال: «حدثنا يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن علية، عن عبد العزيز بن صهيب، عن أنس، عن النبي ﷺ، ح وحدثنا آدم، قال: حدثنا شعبة، عن قتادة، عن أنس، قال: قال النبي ﷺ (لا يؤمن أحدكم، حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين)<sup>(32)</sup>.

قال ابن حجر: «قوله: (وحدثنا آدم) عطف الإسناد الثاني على الأول قبل أن يسوق المتن، فأوهم استواءهما، فإن لفظ قتادة مثل لفظ حديث أبي هريرة؛

(31) صحيح البخاري (8/146 ح 6718 - 6719).

(32) المرجع السابق (1/12 ح 14-15).

ضعف رواج الكتب ونسخها وانتشارها، فضلاً عما يسببه من الملل لقارئه، مع قلة الورق وأدوات الكتابة، ولا سيما مع ضعف ذات اليد عند كثير من المحدثين، وللإختصار صور شتى في المتن والأسانيد منها: الإحالة في المتن، والعنونة في الأسانيد، يقول الخطيب: «وإنما استجاز كتابة الحديث الإختصار على العنونة لكثرة تكررها، ولحاجتهم إلى كتب الأحاديث المجملة بإسناد واحد، فتكرار القول من المحدث: ثنا فلان عن سماعه من فلان، يشق ويصعب، لأنه لو قال: أحدثكم عن سماعي من فلان، وروى فلان عن سماعه من فلان وفلان عن سماعه من فلان، حتى يأتي على أسماء جميع مسندي الخبر، إلى أن يرفع إلى النبي ﷺ، وفي كل حديث يرد مثل ذلك الإسناد، لطال وأضجر، وربما كثر رجال الإسناد حتى يبلغوا عشرة وزيادة على ذلك، وفيه إضرار بكتابة الحديث وخاصة للمقلين منهم، والحاملين لحديثهم في الأسفار، ويذهب بذكر ما مثلناه مدة من الزمان، فساغ لهم لأجل هذه الضرورة»<sup>(37)</sup>، وهذه العلة استجاز الرواة في عصر الرواية الإحالة بالمتن، وعلى ذلك سار المصنفون، فكانوا يحرصون على الإختصار ومجانبة التكرار، ومن ذلك ما ذكره البخاري كما وقع في بعض نسخ الصحيح بعد باب قصر الخطبة بعرفة: باب تعجيل

«حدثني يحيى بن سعيد، عن عمر بن كثير بن أفلح، عن أبي محمد، مولى أبي قتادة، عن أبي قتادة، قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حنين..»<sup>(35)</sup>، وساق المتن تاماً في الأخير، قال النووي: «اعلم أن قوله في الطريق الأول: (واقص الحديث)، وقوله في الثاني: (وساق الحديث) يعني بهما الحديث المذكور في الطريق الثالث المذكور بعدهما، وهو قوله: (وحدثنا أبو الطاهر) وهذا غريب من عادة مسلم، فاحفظ ما حققته لك، فقد رأيت بعض الكتاب غلط فيه، وتوهم أنه متعلق بالحديث السابق قبلها، كما هو الغالب المعروف من عادة مسلم؛ حتى إن هذا المشار إليه ترجم له باباً مستقلاً، وترجم للطريق الثالث باباً آخر، وهذا غلط فاحش فاحذره، وإذا تدبرت الطرق المذكورة تيقنت ما حققته لك»<sup>(36)</sup>.

\*\*\*

#### المبحث الرابع

##### أسباب الإحالة في المتن

استعمل المحدثون طرقاً متنوعة في الإختصار لحاجتهم إليه؛ ومن أهم طرقهم في الإختصار: الإحالة بالمتن - كله أو بعضه - على ما قبله أو على متن آخر، ذلك أن تكرار المتن فيه تطويل ومشقة، وهو من أسباب

(35) صحيح مسلم (3/1370 ح 1751). وهذا الحديث عند

مسلم وقع فيه إشكال في الإحالة كما سيأتي.

(36) شرح النووي على مسلم (12/58).

(37) الكفاية في علم الرواية للخطيب (ص 390).

والمأمل في أسباب إحالة المتن يجد أن من أهم دواعي الاختصار عبر إحالات المتن ما يلي:

**الأول:** أن يكون غرض المحدث الاستشهاد بلفظة من الحديث، أو تقوية الحديث من خلال ذكر المتابعات أو الشواهد للحديث الأصل، فيحيل متونها على ما قبلها، ومن ذلك أن البخاري بوب في صحيحه: (باب الفتيا على الدابة عند الجمرة)<sup>(41)</sup>، وقال: حدثنا إسحاق، قال: أخبرنا يعقوب بن إبراهيم، حدثنا أبي، عن صالح، عن ابن شهاب، حدثني عيسى بن طلحة بن عبيد الله، أنه سمع عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: وقف رسول الله ﷺ على ناقته، فذكر الحديث، تابعه معمر، عن الزهري<sup>(42)</sup>، وقد أخرج مسلم أيضا هذا الحديث من طريق صالح بن كيسان، عن ابن شهاب، وقال: «بمثل حديث يونس، عن الزهري إلى آخره»<sup>(43)</sup>، فلم يذكر لفظه، وإنما أحال على حديث يونس قبله.

قال الإسماعيلي: «إن صالح بن كيسان تفرد بقوله: (وقف على راحلته)»<sup>(44)</sup>، قال ابن حجر: «وليس كما قال، فقد ذكر ذلك أيضا يونس عند مسلم، ومعمر عند أحمد، والنسائي كلاهما عن الزهري، وقد أشار

الوقوف، قال أبو عبد الله: «يزاد في هذا الباب حديث مالك عن ابن شهاب، ولكنني لا أريد أن أدخل فيه معادا»<sup>(38)</sup>، قال ابن حجر: «وهو يقتضي أنه لا يتعمد أن يخرج في كتابه حديثا معادا بجميع إسناده ومنتنه، وإن كان قد وقع له من ذلك شيء فعن غير قصد، وهو قليل جدا»<sup>(39)</sup>، وقال مسلم في مقدمة صحيحه: «وسألتني أن أخصها لك في التأليف بلا تكرار يكثر، فإن ذلك زعمت مما يشغلك عما له قصدت من التفهم فيها، والاستنباط منها... ثم إنا إن شاء الله مبتدئون في تخريج ما سألت وتأليفه... على غير تكرار، إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن ترداد حديث فيه زيادة معنى، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد، لعله تكون هناك، لأن المعنى الزائد في الحديث المحتاج إليه يقوم مقام حديث تام، فلا بد من إعادة الحديث الذي فيه ما وصفنا من الزيادة، أو أن يفصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن، ولكن تفصيله ربما عسر من جملة، فإعادته بهيئته إذا ضاق ذلك أسلم، فأما ما وجدنا بدا من إعادته بجملة من غير حاجة منا إليه، فلا نتولى فعله إن شاء الله تعالى»<sup>(40)</sup>.

(41) صحيح البخاري (2/175).

(42) المرجع السابق (2/176 ح 1738).

(43) صحيح مسلم (2/949 ح 1306).

(44) فتح الباري لابن حجر (3/569).

(38) الكواكب الدراري للكرماني (8/160)، هدى الساري مقدمة

فتح الباري لابن حجر (ص 15).

(39) هدى الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر (ص 16).

(40) مقدمة صحيح مسلم (1/4-5).

الثاني: أن يكون غرض المحدث بيان فائدة في الإسناد أو المتن، فيروي المحدث السند ومتمنه، ثم يسوق بعده أسانيد أخرى تتضمن فائدة في الإسناد أو المتن، ويحيل بالمتن - كله أو بعضه - على ما قبله، ومن ذلك أن البخاري روى عن قتيبة بن سعيد، حدثنا أبو عوانة، ح وحدثني عبد الرحمن بن المبارك، حدثنا أبو عوانة، عن قتادة، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: (ما من مسلم يغرس غرسا، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة)، ثم قال: «وقال لنا مسلم: حدثنا أبان، حدثنا قتادة، حدثنا أنس، عن النبي ﷺ»<sup>(47)</sup>، قال ابن حجر: «ذكر هنا إسناد أبان ولم يسق متمنه؛ لأن غرضه منه التصريح بالتحديث من قتادة، عن أنس»<sup>(48)</sup>.

ومن ذلك أن البخاري روى عن قتيبة بن سعيد، حدثنا جرير، عن عبد العزيز بن ربيع، عن زيد بن وهب، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ قال: (إن المكثرين هم المقلون يوم القيامة، إلا من أعطاه الله خيراً، فنفتح فيه

المصنف إلى ذلك بقوله: تابعه معمر؛ أي في قوله: (وقف على راحلته)،.. وأورده المصنف من أربعة طرق عن الزهري، عن عيسى بن طلحة، وقد اختلف أصحاب الزهري عليه في سياقه، وأتمهم عنه سيقا صالح بن كيسان، ولم يسق المصنف لفظها، وهي عند أحمد في مسنده عن يعقوب، وفيه زيادة على سياق ابن جريج، ومالك، وقد تابعه يونس، عن الزهري عند مسلم بزيادة أيضاً»<sup>(45)</sup>.

وروى البخاري في باب: (من قال في الخطبة بعد الثناء: أما بعد) عن أبي اليان، قال: أخبرنا شعيب، عن الزهري، قال: حدثني علي بن حسين، عن المسور بن مخرمة، قال: قام رسول الله ﷺ، فسمعته حين تشهد يقول: (أما بعد)، ثم قال: «تابعه الزبيدي، عن الزهري» ولم يسق متن المتابعة، قال ابن رجب: «وذكره متابعة الزبيدي، لأن جماعة من أصحاب الزهري رووا الحديث، فلم يذكروا فيه لفظة: (أما بعد)»<sup>(46)</sup>.

(45) فتح الباري لابن حجر (3/569)، وانظر لفظ رواية صالح بن كيسان في مسند أحمد (11/601 ح 7032)، والدارقطني (3/283 ح 2567)، ورواية معمر في سنن النسائي الكبرى (4/196 ح 4092)، والمسند (11/23 ح 6484)، ورواية يونس في صحيح مسلم (2/948 ح 1306)، وسنن النسائي الكبرى (4/197 ح 4094).

(46) فتح الباري له (8/258). وانظر: فتح الباري لابن حجر (2/405).

(47) صحيح البخاري (3/103 ح 2320). وأخرجه مسلم في صحيحه (3/1189 ح 1553) عن عبد بن حميد، حدثنا مسلم بن إبراهيم، حدثنا أبان بن يزيد، حدثنا قتادة، حدثنا أنس بن مالك، أن نبي الله ﷺ دخل نخلاً لأم مبشر، امرأة من الأنصار، فقال رسول الله ﷺ: (من غرس هذا النخل؟ أمسلم أم كافر؟) قالوا: مسلم، بنحو حديثهم.

(48) فتح الباري لابن حجر (3/5).

بن وهب، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ قال: (إن المكثرين هم المقلون يوم القيامة، إلا من أعطاه الله خيرا، فنفع فيه يمينه وشماله، وعمل فيه خيرا)، وفيه: (عرض لي جبريل ﷺ في جانب الحرة، قال: بشر أمتك أنه من مات من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، قلت: يا جبريل، وإن سرق، وإن زنى؟ قال: نعم) قلت: (نعم) قال: (نعم، وإن شرب الخمر).

ثم قال البخاري: «قال النضر: أخبرنا شعبة، حدثنا حبيب بن أبي ثابت، والأعمش، وعبد العزيز بن رفيع، حدثنا حبيب بن أبي ثابت، والأعمش، وعبد العزيز بن رفيع، حدثنا زيد بن وهب، بهذا»<sup>(49)</sup>، فأحال بالمتن، قال ابن حجر: «وقد اعترض الإسماعيلي على قول البخاري في هذا السند: (بهذا)، فأشار إلى رواية عبد العزيز بن رفيع، واقتضى ذلك أن رواية شعبة هذه نظير روايته، فقال: ليس في حديث شعبة قصة المقلين والمكثرين، إنما فيه قصة: (من مات لا يشرك بالله شيئا)، قال: والعجب من البخاري كيف أطلق ذلك، ثم ساقه موصولا من طريق حميد بن زنجويه، حدثنا النضر بن شميل، عن شعبة، ولفظه: (أن جبريل بشرني: إن من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق؟، قال: وإن زنى وإن سرق)، وقد تبع الإسماعيلي على اعتراضه المذكور جماعة منهم مغلطاي ومن بعده، والجواب عن

(51) صحيح البخاري (8/94 ح 6443). وانظر: تغليق التعليق لابن حجر (5/165).

يمينه وشماله وبين يديه ووراءه، وعمل فيه خيرا).

وفيه: (عرض لي جبريل ﷺ في جانب الحرة، قال: بشر أمتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، قلت: يا جبريل، وإن سرق، وإن زنى؟ قال: نعم) قلت: (نعم) قال: (نعم، وإن شرب الخمر).

ثم قال: «قال النضر: أخبرنا شعبة، حدثنا حبيب بن أبي ثابت، والأعمش، وعبد العزيز بن رفيع، حدثنا زيد بن وهب، بهذا»<sup>(49)</sup>، فأحال بالمتن، قال ابن حجر: «الغرض تصريح الشيوخ الثلاثة المذكورين بأن زيد بن وهب حدثهم...، وفيه أيضا فائدة أخرى وهو أن بعض الرواة قال: عن زيد بن وهب، عن أبي الدرداء، فأفادت رواية شعبة أن حبيبا، وعبد العزيز وافقا للأعمش على أنه عن زيد بن وهب، عن أبي ذر، لا عن أبي الدرداء»<sup>(50)</sup>.

الثالث: أحيانا تكون الإحالة بمتن الحديث، ويكون مراد المصنف أصل الحديث، وهذا يفعله بعض المصنفين، وهذا مما يدل على أهمية التنقيب والبحث عن اللفظ المحال، ومن ذلك أن البخاري روى عن قتيبة بن سعيد، حدثنا جرير، عن عبد العزيز بن رفيع، عن زيد

(49) صحيح البخاري (8/94 ح 6443). وانظر: تغليق التعليق لابن حجر (5/165).

(50) فتح الباري لابن حجر (11/262) باختصار. وانظر: مثالا آخر في صحيح البخاري (9/59 ح 7126)، فتح الباري لابن حجر (13/95).

ووقع في رواية سفيان أن النبي ﷺ بدأ بأيمان المدعى عليهم وهم اليهود، بينما انفقت عامة الروايات عن يحيى على أنه بدأ بأيمان المدعين وهم بنو حارثة من الأنصار.

وهذا من أوهام سفيان، وقد كان يشك فيه، قال الشافعي: «وكان سفيان يحدثه هكذا وربما قال: لا أدري أبدأ رسول الله ﷺ الأنصار في اليمين أم يهود؟»، فيقال له: إن الناس يحدثون أنه بدأ بالأنصار، قال: فهو كذلك، وربما حدثه ولم يشك فيه»<sup>(55)</sup>، وقال أبو داود: «وهذا وهم من ابن عيينة»<sup>(56)</sup>، وقال البيهقي: «ورواه سفيان بن عيينة عن يحيى، فلم يتقن إتقان هؤلاء في البداية بأيمان الأنصار، والجماعة بالحفظ أولى من الواحد الذي وقع له الشك فيما رواه؛ ولذلك أحال مسلم بن الحجاج رواية سفيان بن عيينة على رواية الجماعة ولم يسق متنه»<sup>(57)</sup>.

ومنه أن البخاري أخرج حديث القسامة أيضا من طريق سعيد بن عبيد، عن بشير بن يسار، عن سهل بن أبي حثمة وساق لفظه تاما<sup>(58)</sup>، وفيه أن النبي ﷺ طالب من المدعين البينة، ولم يذكر الأيمان في الحديث.

وأما مسلم فقد أخرجه من طريق سعيد بن عبيد،

البخاري واضح على طريقة أهل الحديث؛ لأن مراده أصل الحديث، فإن الحديث المذكور في الأصل قد اشتمل على ثلاثة أشياء، فيجوز إطلاق الحديث على كل واحد من الثلاثة إذا أريد بقول البخاري: (بهذا)؛ أي بأصل الحديث، لا خصوص اللفظ المساق، فالأول من الثلاثة: (ما يسرني أن لي أحدا ذهباً)، الثاني: حديث المكثرين والمقلين، الثالث: حديث: (من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة)<sup>(52)</sup>.

الرابع: أن يكون هناك إشكال في المتن، فلا يذكره، وإنما يحيل به على ما قبله، لاتفاقهما في المعنى المشترك الذي لا إشكال فيه، ومن ذلك أن مسلما أخرج حديث سهل بن أبي حثمة في القسامة من عدة طرق عن يحيى بن سعيد الأنصاري، أحدها من طريق سفيان بن عيينة، عن يحيى بن سعيد، عن بشير بن يسار، عن سهل بن أبي حثمة، ولم يسق لفظه بل قال: «بنحو حديثهم»<sup>(53)</sup>، وقد ذكره البخاري معلقا فقال: «وقال ابن عيينة: حدثنا يحيى، عن بشير، عن سهل، وحده»<sup>(54)</sup>، ولم يذكر لفظه،

(52) فتح الباري لابن حجر (262/11) باختصار.

وانظر أمثلة أخرى في: صحيح البخاري (12/1 ح15)، (71/7 ح5394)، (9/59 ح7126)، صحيح مسلم (3/1207 ح1581)، فتح الباري لابن حجر (1/59)، (4/425)، (9/537)، (13/95).

(53) صحيح مسلم (3/1293 ح1669).

(54) صحيح البخاري (8/34 ح6142).

(55) السنن المأثورة للشافعي (ص423)، وانظر: الأم له (6/97).

(56) سنن أبي داود (4/177 ح4520).

(57) الخلافات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة للبيهقي

(7/73)، وانظر: السنن الكبرى له (8/208).

(58) صحيح البخاري (9/9 ح6898).

بخلاف رواية سعيد؛ يقضي على سعيد بالغلط والوهم في خبر القسامة، وغير مشكل على من عقل التمييز من الحفاظ من نقلة الأخبار ومن ليس كمثلهم: أن يحيى بن سعيد أحفظ من سعيد بن عبيد، وأرفع منه شأنًا في طريق العلم وأسبابه، فلو لم يكن إلا خلاف يحيى إياه حين اجتماعا في الرواية عن بشير بن يسار؛ لكان الأمر واضحًا في أن أولاهما بالحفظ يحيى بن سعيد، ودافع لما خالفه<sup>(60)</sup>، ولذا قال البيهقي: «أخرجه مسلم من حديث ابن نمير، عن سعيد، دون سياقة متنه، وإنما لم يسق متنه لمخالفته رواية يحيى بن سعيد»<sup>(61)</sup>.

وقد تتابع النقاد على أن سعيدا وهم في حديثه، وأن الصواب ما رواه يحيى، فقد حكى الأثرم عن أحمد بن حنبل أنه ضعف حديث سعيد بن عبيد هذا، عن بشير بن يسار، وقال: «الصحيح عن بشير بن يسار ما رواه عنه يحيى بن سعيد، قال أحمد: وإليه أذهب»<sup>(62)</sup>، وذكر مرة مخالفة سعيد بن عبيد ليحيى بن سعيد في هذا الحديث، فنفض يده، وقال: «ذاك ليس بشيء»، رواه على ما يقول الكوفيون، وقال: أذهب إلى حديث المدينين

حدثنا بشير بن يسار، عن سهل بن أبي حثمة أيضا<sup>(63)</sup>، ولفظه عنده: أنه أخبره أن نفرا منهم انطلقوا إلى خيبر فتفرقوا فيها، فوجدوا أحدهم قتيلا وساق الحديث، وقال فيه: «فكره رسول الله ﷺ أن يبطل دمه فوداه مائة من إبل الصدقة»، فحذف الموضع المشكل منه، وأحال بالحديث على ما قبله، وأما في كتاب التمييز له فقد ساق الحديث بسنده ومنتنه تاما، ثم قال: «ومن الحديث الذي نقل على الوهم في متنه ولم يحفظ»، فذكره، وقال: «هذا خبر لم يحفظه سعيد بن عبيد على صحته، ودخله الوهم حتى أغفل موضع حكم رسول الله ﷺ على جهته، وذلك أن في الخبر حكم النبي ﷺ بالقسامة: أن يخلص المدعون خمسين يمينا، ويستحقون قاتلهم، فأبوا أن يخلصوا، فقال النبي ﷺ: (تبرئكم يهود بخمسين يمينا)، فلم يقبلوا أيانهم، فعند ذلك أعطى النبي ﷺ عقله، وسنذكر هذا الخبر بخلاف ما روى سعيد»، ثم ذكر من خالف سعيدا في متنه، وقال: «فقد ذكرنا جملة من أخبار أهل القسامة في الدم عن رسول الله ﷺ، وكلها مذكور فيها سؤال النبي ﷺ إياهم قسامة خمسين يمينا، وليس في شيء من أخبارهم أن النبي ﷺ سألمهم البينة إلا ما ذكر سعيد بن عبيد في خبره، وترك سعيد القسامة في الخبر فلم يذكره، وتواطؤ هذه الأخبار التي ذكرناها

(60) التمييز لمسلم (ص 191 وما بعدها) باختصار.

(61) السنن الكبرى للبيهقي (8/209)، معرفة السنن والآثار له (12/175).

(62) التمهيد لابن عبد البر (23/209). وانظر: مسائل الإمام أحمد

وإسحاق بن راهويه (7/3583).

(59) صحيح مسلم (3/1294 ح 1669).

وقال ابن القيم: «والصواب رواية الجماعة الذين هم أئمة أثبات أنه بدأ بأيمان المدعين فلما لم يحلفوا ثنى بأيمان اليهود، وهذا هو المحفوظ في هذه القصة، وما سواه وهم»<sup>(70)</sup>.

وقال ابن رجب: «وقد ذكر الأئمة الحفاظ أن رواية يحيى بن سعيد أصح من رواية سعيد بن عبيد الطائي، فإنه أجل وأعلم وأحفظ، وهو من أهل المدينة، وهو أعلم بحديثهم من الكوفيين»<sup>(71)</sup>.

\*\*\*

يحيى بن سعيد»<sup>(63)</sup>، وقال: «الذي أذهب إليه في القسامة حديث بشير بن يسار، من رواية يحيى بن سعيد، فقد وصله عنه حفاظ، وهو أصح من حديث سعيد بن عبيد»<sup>(64)</sup>.

وقال النسائي: «خالفه سعيد بن عبيد في معنى الحديث»<sup>(65)</sup>، وقال: «لا نعلم أن أحدا تابع سعيد بن عبيد الطائي على لفظ هذا الحديث عن بشير بن يسار»<sup>(66)</sup>.

وقال ابن عبد البر: «حديث سعيد بن عبيد عن بشير بن يسار مخالف لمعنى ما جاء به يحيى بن سعيد فيه من تبدئة الساعي المدعي بالأيمان، وقد خطأ جماعة من أهل العلم بالحديث سعيد بن عبيد في روايته هذه عن بشير بن يسار»<sup>(67)</sup>، وقال: «هذه رواية أهل العراق عن بشير بن يسار في هذا الحديث، ورواية أهل المدينة عنه أثبت إن شاء الله، وهم به أقعد، ونقلهم أصح عند أهل العلم»<sup>(68)</sup>، ونقل المنذري اتفاق الحفاظ على البداء بالمدعين»<sup>(69)</sup>.

=الموطأ برواية يحيى الليثي (2/ 879): «الأمر المجتمع عليه عندنا، والذي سمعت ممن أَرْضَى في القسامة، والذي اجتمعت عليه الأئمة في القديم والحديث، أن يبدأ بالأيمان المدعون في القسامة فيحلفون...، وتلك السنة التي لا اختلاف فيها عندنا، والذي لم يزل عليه عمل الناس».

(70) تهذيب السنن لابن القيم (12/ 161).

(71) جامع العلوم والحكم لابن رجب (2/ 232). وقد حاول بعض العلماء توجيه رواية سعيد لو صحت، انظر: السنن الكبرى للبيهقي (8/ 209)، جامع العلوم والحكم لابن رجب (2/ 233)، فتح الباري لابن حجر (12/ 234)، وانظر أمثلة أخرى في صحيح مسلم (1/ 38-8)، مسند أحمد مع الحاشية (20/ 98-12659)، معرفة السنن والآثار للبيهقي (1/ 294)، تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي (3/ 423).

(63) جامع العلوم والحكم لابن رجب (2/ 232).

(64) الاستذكار لابن عبد البر (8/ 195).

(65) السنن الكبرى للنسائي (5/ 434)، المجتبى من السنن له (8/ 11 ح 4718).

(66) السنن الكبرى للنسائي (6/ 323 - 324).

(67) الاستذكار لابن عبد البر (8/ 193).

(68) التمهيد لابن عبد البر (23/ 209).

(69) مختصر سنن أبي داود للمنذري (3/ 218). يقول مالك كما في=

## المبحث الخامس

### العزو والتخريج للمتون المحالة،

### واعتبارها في المتابعات والشواهد

لما كان بعض الرواة والمصنفين يتسمحون في الإحالة على متن آخر تجاوزاً، أو لظنهم أنه مثله أو نحوه خصوصاً مع خفاء الاختلاف ودقته كما سبق، كان لا بد من تحري اللفظ المحال عليه، وبذل الجهد للوصول إليه، ولا سيما عند الاعتبار في المتابعات والشواهد، وعند العزو والتخريج، وعلى الباحث قبل التقوية بالمتابعات والشواهد أن يجتهد للوقوف على المتن المحال، وهل هو مساوٍ للمتن المحال عليه أم بينهما اختلاف؟ وهل المساواة كلية أم جزئية؟، إذ الجواب عن هذه الأسئلة لا يمكن إلا بالوقوف على المتن المحال.

والرواة والمصنفون تختلف طرائقهم في الإحالة، فمنهم من يحيل المتن، ويذكر مواضع الاختلاف، فيستفاد من ذلك أن بقية المتن المحال مساوٍ للمتن المحال عليه، ومنهم من يقتصر على موضع الاتفاق أو الشاهد منه، وهنا يحتل أن يكون بين المتنين مطابقة تامة أو جزئية، ومن ذلك أن البخاري روى عن يحيى بن بكير، قال: حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، قال: أخبرني عروة، أن عائشة، أخبرته: أن رسول الله ﷺ خرج ذات ليلة من جوف الليل، فصل في المسجد، فصلى رجال بصلاته، فأصبح الناس، فتحدثوا، فاجتمع أكثر

منهم، فصلوا معه، فأصبح الناس، فتحدثوا، فكثير أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج رسول الله ﷺ، فصلوا بصلاته، فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح، فلما قضى الفجر أقبل على الناس، فتشهد، ثم قال: (أما بعد، فإنه لم يخف علي مكانكم، لكني خشيت أن تفرض عليكم، فتعجزوا عنها)، ثم قال: «تابعه يونس»<sup>(72)</sup>. قال المزي: «يعني في قوله: (أما بعد)»<sup>(73)</sup>، وتعقبه ابن حجر فقال: «قوله: (تابعه يونس) هو ابن يزيد، وقد وصله مسلم من طريقه بتيامه، وكلام المزي في الأطراف يدل على أن يونس إنما تابع شعيباً في (أما بعد) فقط، وليس كذلك»<sup>(74)</sup>.

ومن ذلك أن مسلماً روى عن أبي كريب محمد بن العلاء، حدثنا أبو أسامة، حدثنا هشام، عن أبي حميد الساعدي، قال: «استعمل رسول الله ﷺ رجلاً من الأزد على صدقات بني سليم، يدعى: ابن اللبية..»،

(72) صحيح البخاري (2/11 ح 924).

(73) تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للمزي (12/66 ح 16553).

(74) فتح الباري لابن حجر (2/405). وانظر: صحيح مسلم (1/524 ح 761). وقول ابن حجر: «إنما تابع شعيباً الظاهر أنه سبق قلم، والصواب: تابع عقيلاً، فهو صاحب الإسناد الأصل، وهو على الصواب في تحفة الأشراف، ولعل سبب سبق القلم أن البخاري روى بعده مباشرة حديثاً من طريق شعيب عن الزهري.

ابن عيينة، وقد وصله مسلم عنه، وأحال به على رواية أبي كريب، عن أبي أسامة، وقد تبين أن فيها قوله: (أما بعد) وهو المقصود هنا<sup>(77)</sup>.

وإذا أحال المصنف المتن ولم يذكره؛ فهل يُعزى المتن المحال إليه؟، أما الإسناد فلا شك أنه يُعزى إليه، وأما المتن فهو محتمل، والأحوط أن لا ينسب إليه إلا مع التنبيه على أنه لم يذكره؛ إذ يحتمل أن يكون أراد بالإحالة أصل الحديث أو الشاهد منه كما سبق، وقد يكون ذُهل عن موضع الاختلاف بين المتنين إلى غير ذلك من الاحتمالات، ومن ذلك أن البيهقي روى من طريق الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني، حدثنا إسماعيل بن زكريا، عن الأعمش، ومسعر، ومالك بن مغول، عن الحكم، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن كعب بن عجرة قال: (لما نزلت: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾... الآية (الأحزاب: 56)، قلنا: يا رسول الله قد علمنا.. الحديث، ثم قال: «وأخرج مسلم هذا الحديث من طريق إسماعيل بن زكريا، وأحال به على ما قبله، فقال: «مثله»<sup>(78)</sup>، لكن ليس فيما قبله ذكر للآية، قال ابن حجر: «وقد أخرج مسلم هذا الحديث عن محمد بن بكار، عن إسماعيل بن زكريا، ولم يسق لفظه؛ بل أحال به على ما

ثم قال: «وحدثنا أبو كريب، حدثنا عبدة، وابن نمير، وأبو معاوية، ح وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عبدالرحيم بن سليمان، ح وحدثنا ابن أبي عمير، حدثنا سفيان، كلهم عن هشام، بهذا الإسناد، وفي حديث عبدة، وابن نمير، فلما جاء حاسبه كما قال أبو أسامة، وفي حديث ابن نمير: (تعلمن والله، والذي نفسي بيده، لا يأخذ أحدكم منها شيئاً)، وزاد في حديث سفيان، قال: بصر عيني، وسمع أذناي، وسلوا زيد بن ثابت، فإنه كان حاضراً معي»<sup>(75)</sup>، ويلاحظ أن مسلماً أحال المتنون بتامها؛ وذكر مواضع الزيادة والاختلاف بينها، وهذا الحديث أخرجه البخاري عن أبي اليمان، قال: أخبرنا شعيب، عن الزهري، قال: أخبرني عروة، عن أبي حميد الساعدي، أنه أخبره: أن رسول الله ﷺ قام عشية بعد الصلاة، فتشهد وأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: (أما بعد)، ثم قال البخاري: «تابعه العدني، عن سفيان في (أما بعد)»<sup>(76)</sup>، والبخاري هنا اقتصر على موضع الشاهد منه، قال ابن حجر: «قوله: (وتابعه العدني، عن سفيان) يحتمل أن يكون العدني هو عبد الله بن الوليد، وسفيان هو الثوري، ومن هذا الوجه وصله الإسماعيلي، وفيه قوله: (أما بعد)، ويحتمل أن يكون العدني هو محمد بن يحيى بن أبي عمير، وسفيان هو

(77) فتح الباري لابن حجر (2/405).

(78) الخلافات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة للبيهقي

(3/196 ح 2286). وانظر: صحيح مسلم (1/306 ح 406).

(75) صحيح مسلم (3/1464 ح 1832).

(76) صحيح البخاري (2/11 ح 925).

اللفظة المعينة خارج عن غرضه، وهو متعلق غرض الفقيه عينا، وعن هذا ينبغي أن تتفقد التراجم التي يذكرونها في المصنفات، فإن دلت الترجمة على الحكم الذي يريد إثباته باللفظة المعينة، ثم قال: أخرجه فلان، ولم تكن تلك اللفظة التي هي عمدة دليله موجودة في تلك الكتب، كان متسامحا أو مخطئا<sup>(81)</sup>، وقال: «المحدث إذا قال بعد حديث: أخرجه فلان، فإنما يريد أصل الحديث، ولا يريد أنه أخرجه بتلك الألفاظ بعينها؛ لأن موجب صناعته تقتضي ذلك، ولهذا عملوا الأطراف، واكتفوا بذكر طرق الحديث، وقالوا: أخرجه فلان وفلان، والفقيه إذا أراد أن يحتج بلفظة يقتضي مدلولها حكما يذهب إليه، وقال: أخرجه مسلم، أو فلان من الأئمة؛ فعليه أن تكون تلك اللفظة التي استنبط منها الحكم موجودة في رواية من نسبه إليه<sup>(82)</sup>، وكما قيل في العزو والتخريج، يقال أيضا في الاستنباط من الأحاديث التي أحييت متونها على متون أخرى، فقد تكون اللفظة أو الجملة التي يستدل بها الفقيه ليست موجودة في المتون المحال عليها، ومن ذلك أن مسلما روى عن يحيى بن عبد الرحمن بن وعلة، أخبره عن عبد الله بن عباس، قال:

(81) شرح الإمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد (1/172).

(82) المرجع السابق (6/5). وانظر: النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (1/310).

قبله؛ فهو على شرطه<sup>(79)</sup>، وكون هذه الزيادة المتنية على شرط مسلم فيه نظر للاحتتمالات السابقة.

\*\*\*

## المبحث السادس

### الاستنباط من المتون المحالة والاستدلال بها

لا بد للفقيه المستدل باللفظ من البحث عن لفظ الحديث الأصلي، إذ «غاية قول الراوي: (مثله) أن تكون شهادة من ذلك الشيخ أن ما حذفه بمعنى ما تقدمه، ولو أبرزه لجاز أن يظهر لغيره من المعنى ما خفي عليه، فيعلم أنه ما وفي، وأن روايته له - بما ظن أنه معناه - لا تسوغ<sup>(80)</sup>، وقد يكون اللفظ المحال خاليا من الشاهد أو الألفاظ التي يستدل بها، وقد نبه ابن دقيق العيد على خطأ بعض المخرجين فقال: «أهل الحديث إذا قالوا في حديث: أخرجه فلان وفلان مثلا، فإنما يعنون بذلك تخريج أصل الحديث دون آحاد الألفاظ والحروف، وينبغي للفقيه المستدل بلفظة من الحديث إذا نسب الحديث إلى كتاب أن تكون تلك اللفظة التي تدل على ذلك الحكم الذي اختاره موجودة في ذلك الكتاب بعينها، ولا يعذر في هذا كما يعذر المحدث؛ لأن صناعته تقتضي النظر إلى مدلول الألفاظ، وأكثر نظر المحدث فيما يتعلق بالأسانيد ومخارج الحديث، والنظر في مدلول

(79) فتح الباري لابن حجر (11/154).

(80) النكت الوافية بما في شرح الألفية للبقاعي (2/262).

وقال ابن حجر: «لم يسق مسلم لفظه، فإنه أورده أولاً من رواية سليمان بن بلال، عن زيد بن أسلم بلفظ: (إذا دبغ الإهاب فقد طهر)، ثم ساقه من رواية سفيان بن عيينة ومن رواية غيره، عن زيد بن أسلم قال بمثله، ولهذا الحديث نظائر في كتاب مسلم، يسوق الحديث على لفظ، ثم يورده من روايات أخرى محيلاً على الأول، وإن كان بينهما تفاوت في اللفظ وفي المعنى أيضاً»<sup>(87)</sup>.

ومن ذلك أن مسلماً روى من طريق الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن قتادة، عن أنس بن مالك قال: «صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر، وعمر، وعثمان، فكانوا يستفتحون بـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 2)، لا يذكرون ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة: 1) في أول قراءة ولا في آخرها».

ثم قال: «حدثنا محمد بن مهران، حدثنا الوليد بن

سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إذا دبغ الإهاب فقد طهر)، ثم قال: «وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وعمرو الناقد، قالوا: حدثنا ابن عيينة، عن زيد بن أسلم، عن عبد الرحمن بن وعلة، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ بمثله يعني حديث يحيى بن يحيى»<sup>(83)</sup>، وأخرج البيهقي حديث ابن عيينة بلفظ: (أبياً إهاب دبغ فقد طهر)، ثم قال: «أخرجه مسلم في الصحيح من حديث سفيان»<sup>(84)</sup>، وقال: «أخرجه مسلم في الصحيح عن أبي بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد، عن ابن عيينة»<sup>(85)</sup>، قال الزيلعي: «واعلم أن كثيراً من أهل العلم المتقدمين والمتأخرين عزوا هذا الحديث في كتبهم إلى مسلم، وهو وهم، ومن فعل ذلك البيهقي في سننه، وإنما رواه مسلم بلفظ: (إذا دبغ الإهاب فقد طهر)»<sup>(86)</sup>.

(83) صحيح مسلم (1/277 ح 366). وقد روى الشافعي (1/26 ح 57 - ترتيب السندي) (1/435 ح 492)، وأحمد (3/382 ح 1895) هذا الحديث عن سفيان بلفظ: (أبياً)، وأخرجه الترمذي (3/273 ح 1728)، والنسائي (7/173 ح 4241)، وابن ماجه (2/1193 ح 3609) من طريقه بهذا اللفظ.

(84) معرفة السنن والآثار للبيهقي (1/244 ح 532).

(85) الخلافات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه للبيهقي (1/110 ح 84)، السنن الكبرى له (1/25 ح 49)، معرفة السنن والآثار (3/389 ح 5035).

(86) نصب الراية للزيلعي (1/116). ومن عزاه لمسلم بهذا اللفظ: (أبياً): ابن الجوزي في التحقيق في مسائل الخلاف (1/87)، =

=ومجد الدين عبدالسلام ابن تيمية في منتقى الأخبار. انظر: نيل الأوطار (1/85)، وابن دقيق العيد في الإمام بأحاديث الأحكام (1/55 ح 14).

ولفظه (أبياً) تفيد العموم، واستدل بها بعضهم أن هذا العموم يتناول ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه، قال ابن دقيق العيد (شرح الإمام بأحاديث الأحكام 2/400): «الصيغة من صيغ العموم؛ أعني: (أبياً)، وهي من أقوى الصيغ في الدلالة على العموم؛ لأنها موضوعة لتأسيس القواعد، وبيان الحكم من غير تقدم سبب أو سياق؛ ليوهما التخصيص».

(87) موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر لابن حجر - باختصار - (1/492).

حديث الأوزاعي، عن كتاب قتادة، وعطف عليه حديث الأوزاعي، عن إسحاق قال: (فذكر ذلك) لم يزد، فقوله: (فذكر ذلك) محتمل أن يكون يريد ذكره باللفظ أو بالمعنى، وقد تبين أنه إنما رواه بالمعنى، لأن في إحدى الروايتين ما ليس في الأخرى<sup>(92)</sup>.

ومن ذلك أن مسلماً روى من طريق سليمان بن بلال، عن يحيى بن سعيد، عن عمرة، عن عائشة صفة صلاة النبي ﷺ الكسوف، وليس فيه ذكر السجود، ثم قال: «وحدثنا محمد بن المنشى، حدثنا عبد الوهاب، حدثنا ابن أبي عمر، حدثنا سفيان، جميعاً عن يحيى بن سعيد في هذا الإسناد، بمثل معنى حديث سليمان بن بلال<sup>(93)</sup>، بينما ثبت في حديث عبد الوهاب الثقفي<sup>(94)</sup>، وسفيان بن عيينة<sup>(95)</sup> ذكر السجود الطويل، قال البيهقي: «رواه مسلم في الصحيح، عن ابن أبي عمر، إلا أنه لم يسق المتن، وأحال به على رواية سليمان بن بلال، عن يحيى بن سعيد، وليس في رواية سليمان وصف السجود

مسلم، عن الأوزاعي، أخبرني، إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، أنه سمع أنس بن مالك يذكر ذلك<sup>(88)</sup>.

مع أن لفظ حديث الأوزاعي عن إسحاق ينتهي عند قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 2)، ولم يذكر الجملة الأخيرة من الحديث<sup>(89)</sup>.

ولذا كان البخاري في جزء القراءة خلف الإمام<sup>(90)</sup> أدق في تعبيره عندما أحال المتن، حيث أخرج حديث الأوزاعي عن قتادة إلى قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 2)، ثم قال: «حدثنا محمد بن مهران، قال: حدثنا الوليد، قال: حدثنا الأوزاعي، عن الأوزاعي، عن إسحاق بن عبد الله، أنه أخبره أنه سمع أنسا مثله».

قال العراقي: «وأما رواية مسلم فإن مسلماً لم يسق لفظها، وقد ساقه ابن عبد البر كرواية الأكثرين، كانوا يفتتحون القراءة بـ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 2)، وليس فيها نفي البسملة.. وهو خلاف ما يوهمه عمل مسلم<sup>(91)</sup>، وقال ابن حجر: «مسلم لما ساق

=الإنصاف فيما بين العلماء في قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في:

فاتحة الكتاب من الاختلاف لابن عبد البر (ص 221 ح 21).

(92) شرح التبصرة والتذكرة ألفية العراقي (1/286).

(93) صحيح مسلم (2/621 ح 903).

(94) انظر: مستخرج أبي عوانة (2/100 ح 2453).

(95) انظر: السنن المأثورة للشافعي (ص 142 ح 50)، مصنف

عبدالرزاق (3/97 ح 4924)، مسند الحميدي (1/248

ح 179)، السنن الكبرى للبيهقي (3/451 ح 6310).

(88) صحيح مسلم (1/299 ح 399).

(89) انظر مستخرج أبي عوانة (1/448 ح 1658)، شرح معاني

الآثار للطحاوي (1/203 ح 1205)، سنن الدارقطني

(2/94 ح 1207)، المسند المستخرج على صحيح مسلم لأبي نعيم

(23 ح 887).

(90) القراءة خلف الإمام للبخاري (ص 33 ح 86).

(91) شرح التبصرة والتذكرة ألفية العراقي (1/286). وانظر=

بالطول، وهو في رواية ابن عيينة<sup>(96)</sup>.

\*\*\*

### المبحث السابع

#### إشكالات الإحالة في المتون

يمكن القول إن الإحالة يعود ضبطها والتعبير عنها إلى مدى دقة وفهم الراوي المحيل، ولا ريب أن الرواة يتفاوتون في ذلك؛ بل إن الراوي نفسه تختلف أحواله حال التحديث من حيث الاستعداد التام، والتهيؤ والنشاط، وحضور الذهن واليقظ، ولذا وقع للرواة والمصنفين فيها أخطاء وأوهام عديدة، وهذه الأخطاء والأوهام تنبه إلى أهمية التوقي والحذر عند الإحالة على متن آخر لما تنطوي عليه من المحاذير والإشكالات المتعددة، ومن أبرز هذه الإشكالات الواقعة ما يلي:

#### 1- إحالة متن وقع فيه وهم أو لفظ مشكل على

متن خال منهما، ومن ذلك أن مسلماً روى من طريق مالك، حدثني يحيى بن سعيد، عن عمر بن كثير بن أفلق، عن أبي محمد، مولى أبي قتادة، قال: قال رسول الله ﷺ: (من قتل قتيلاً له عليه بينة، فله سلبه)، وقال: «حدثنا يحيى بن يحيى التميمي، أخبرنا

هشيم، عن يحيى بن سعيد، عن عمر بن كثير بن أفلق، عن أبي محمد الأنصاري، وكان جليسا لأبي قتادة، قال: قال أبو قتادة: واقتص الحديث<sup>(97)</sup>، وقد أشار البيهقي إلى هذه الإحالة، وأعل متنها، حيث ساق بسنده رواية هشيم عن يحيى بلفظ: (من أقام البينة على أسير فله سلبه)<sup>(98)</sup>، وقال: «وقد أخرج مسلم إسناد هذا الحديث في الصحيح، ولم يسق متنه، والحفاظ يروونه خطأ؛ فمالك بن أنس، والليث بن سعد روياه عن يحيى، فقال الليث في الحديث: «من أقام البينة على قتيل فله سلبه»، وقال مالك: «من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه»، ولم يقل أحد فيه: «على أسير» غير هشيم<sup>(99)</sup>.

ومن ذلك أن مسلماً روى من طريق زائدة، عن الأعمش، عن مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ فقال: (لو كان على أمك دين، أكنت قاضيه عنها؟) قال: نعم، قال: (فدين الله أحق أن يقضى)، ثم قال: وحدثنا أبو سعيد الأشج، حدثنا أبو خالد الأحمر، حدثنا الأعمش، عن سلمة بن كهيل، والحكم بن عتيبة، ومسلم البطين، عن سعيد بن جبير، ومجاهد، وعطاء

(97) صحيح مسلم (3/1370 ح 1751).

(98) انظر: السنن الكبرى للبيهقي (6/526 ح 12859).

(99) المرجع السابق.

(96) السنن الكبرى للبيهقي (3/451 ح 6310)، وانظر: مثالا

آخر في السنن الكبرى له (5/231)، الأسماء والصفات له

(2/357).

2- عكس ما سبق؛ أي إحالة متن سالم من الوهم أو اللفظ المشكل على متن وقع فيهما، ومن ذلك أن مسلماً روى من طريق يحيى القطان، عن عبيد الله - ابن عمر -، أخبرني خبيب بن عبد الرحمن، عن حفص بن عاصم، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: (سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله - وذكر منهم - : ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله)، ثم قال: وحدثنا يحيى بن يحيى، قال: قرأت على مالك، عن خبيب بن عبد الرحمن، عن حفص بن عاصم، عن أبي سعيد الخدري، أو عن أبي هريرة، أنه قال: «قال رسول الله ﷺ بمثل حديث عبيد الله»<sup>(104)</sup>، فقد انتقد في قوله: «بمثل حديث عبيد الله» لكونها ليسا متساويين، إذ المتن المحال جاء في الرواية على الصواب بخلاف المتن المحال عليه - المقلوب -<sup>(105)</sup>، وقد اعتذر ابن حجر عن

(104) صحيح مسلم (2/715 ح 1031).

(105) قال القاضي عياض: «كذا روى عن مسلم هنا في جميع النسخ الواصلة إلينا، والمعروف الصحيح: (حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه)، وكذا وقع في الموطأ والبخاري، وهو وجه الكلام؛ لأن النفقة المعهود فيها باليمين». إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (3/563)، وانظر موطأ مالك برواية يحيى الليثي (2/952 ح 14)، صحيح البخاري (8/163 ح 6806). وقد اختلف في تعيين من وقع منه الوهم في المتن المحال عليه - المقلوب -، والأقرب أن يحيى القطان كان يحدث به أحياناً مقلوباً، قال ابن خزيمة: «هذه اللفظة: (لا تعلم يمينه ما تنفق شماله) قد خولف فيها يحيى بن سعيد، فقال من روى هذا=

عن ابن عباس، عن النبي ﷺ بهذا الحديث»<sup>(100)</sup>، بينما لفظ حديث أبي خالد الأحمر: «جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: إن أختي ماتت وعليها صيام شهرين متتابعين، قال: (أرأيت لو كان على أختك دين أكننت تقضينه؟) قالت: نعم، قال: (فحق الله أحق)<sup>(101)</sup>»، قال ابن حجر: «(وعليها صوم شهر) هكذا في أكثر الروايات، وفي رواية أبي خالد: (شهرين متتابعين)، وروايته تقتضي أن لا يكون الذي عليها صوم شهر رمضان بخلاف رواية غيره فإنها محتملة، وقد وصلها مسلم لكن لم يسق المتن بل أحال به على رواية زائدة، وهو معترض؛ لأن بينهما مخالفة»<sup>(102)</sup>.

وقال: «وأما مسلم فلم يسق المتن، بل أحال به على حديث زائدة، وهو غير جيد؛ لما في متن رواية أبي خالد من المخالفة، والاضطراب في إسناد هذا الحديث ومرتبه كبير جداً، والاضطراب موجب للضعف إذا تساوت وجوه الاضطراب، لكن اعتمد الشيخان رواية زائدة لحفظه، فرجحت على باقي الروايات»<sup>(103)</sup>.

(100) صحيح مسلم (2/804 ح 1148).

(101) انظر: السنن الكبرى للنسائي (3/255 ح 2926)، سنن الترمذي (2/87 ح 716)، سنن ابن ماجه (1/559 ح 1758)، وذكره البخاري تعليقا (3/35).

(102) فتح الباري لابن حجر (4/195) باختصار.

(103) تعليق التعليق لابن حجر (3/193).

وقد أعل جماعة من النقاد كأحمد، وأبي حاتم، والدارقطني، وغيرهم لفظة: (وسنة نبينا ﷺ) (109).

3 - قد تكون الإحالة على متن لم يسبق ذكره، ومن ذلك أن البخاري روى عن محمد بن بشار، حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، وغيره، قال: «حدثنا حرب بن شداد، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ قال: (جاورت بحراء)، ثم قال: مثل حديث عثمان بن عمر، عن علي بن المبارك» (110)، ويلاحظ أن البخاري لم يذكر حديث عثمان بن عمر الذي أحال عليه، ولذا قال ابن حجر: «لم يخرج البخاري رواية عثمان بن عمر التي أحال رواية حرب بن شداد عليها» (111).

ومنه أن البخاري روى عن سعيد بن يحيى القرشي، قال: حدثني أبي قال: حدثنا ابن جريج، عن موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر نحوه من قول مجاهد: إذا اختلطوا قياما، وزاد ابن عمر عن النبي ﷺ:

(109) انظر: مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود (ص 408)، علل الحديث لابن أبي حاتم (4/138)، سنن الدارقطني (5/47 ح3961)، العلل الواردة في الأحاديث النبوية للدارقطني (2/140)، معرفة السنن والآثار لليهقي (11/288)، تهذيب سنن أبي داود لابن القيم (6/277).

(110) صحيح البخاري (6/162 ح4923).

(111) فتح الباري لابن حجر (8/677)، وانظر: تغليق التعليق لابن حجر (4/353).

مسلم بقوله: «والذي يظهر أن مسلما لا يقصر لفظ المثل على المساوي في جميع اللفظ والترتيب، بل هو في المعظم إذا تساوى في المعنى، والمعنى المقصود من هذا الموضع إنما هو إخفاء الصدقة» (106).

ومن ذلك أن مسلما روى من طريق أبي أحمد الزبيري، حدثنا عمار بن رزيق، عن أبي إسحاق، قال: كنت مع الأسود بن يزيد جالسا في المسجد الأعظم، ومعنا الشعبي، فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس، (أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة)، ثم أخذ الأسود كفا من حصي، فحصبه به، فقال: ويلك تحدث بمثل هذا، قال عمر: «لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت، أو نسيت، لها السكنى والنفقة»، ثم قال: «وحدثنا أحمد بن عبدة الضبي، حدثنا أبو داود، حدثنا سليمان بن معاذ، عن أبي إسحاق، بهذا الإسناد، نحو حديث أبي أحمد، عن عمار بن رزيق بقصته» (107)، بينما طريق سليمان بن معاذ الذي أحال متنه ليس فيه قوله: (وسنة نبينا ﷺ) (108)،

=الخبر غير يحيى: (لا يعلم شاله ما ينفق يمينه)». صحيح ابن خزيمة (1/185)، وانظر: السنن الكبرى لليهقي (4/319)، شرح النووي على مسلم (7/122)، فتح الباري لابن حجر (2/146).

(106) فتح الباري لابن حجر (2/146).

(107) صحيح مسلم (2/1118 ح1480).

(108) المسند المستخرج على صحيح مسلم لأبي نعيم (4/169 ح3505).

عن عبد الرحمن بن سمرة، عن النبي ﷺ بهذا الحديث<sup>(115)</sup>، فهنا أحال مسلم لفظ سعيد عن قتادة على المتن السابق، قال البيهقي: «أخرجه مسلم في الصحيح من وجه آخر عن سعيد بن أبي عروبة، إلا أنه أحال بالروايات على رواية جرير بن حازم، عن الحسن»<sup>(116)</sup>، وقال ابن حجر: «قد ورد في بعض الطرق بلفظ: (ثم) التي تقتضي الترتيب، وقد أخرجه مسلم من هذا الوجه لكن أحال بلفظ المتن على ما قبله»<sup>(117)</sup>.

وهذا الحديث أخرجه أبو داود<sup>(118)</sup>، وابن أبي عاصم<sup>(119)</sup>، وأبو عوانة<sup>(120)</sup>، والبيهقي<sup>(121)</sup> من طريق يحيى بن خلف، نا عبد الأعلى البصري، عن سعيد به بلفظ: (فكفر عن يمينك، ثم ائت الذي هو خير) أي بـ «ثم» التي تفيد الترتيب، وأخرجه النسائي<sup>(122)</sup> عن محمد بن يحيى القطعي، عن عبد الأعلى بلفظ: (فكفر عن يمينك، وائت الذي هو خير).

(115) صحيح مسلم (3/1273 ح 1652).

(116) السنن الكبرى للبيهقي (10/91 ح 19960).

(117) فتح الباري لابن حجر (11/610). وانظر: الجوهر النقي لابن التركماني (10/51).

(118) سنن أبي داود (3/229 ح 3278).

(119) الأحاد والمثاني لابن أبي عاصم (1/409 ح 568).

(120) مستخرج أبي عوانة (4/29 ح 5918).

(121) السنن الكبرى للبيهقي (10/91 ح 19960).

(122) المجتبى من السنن للنسائي (7/10 ح 3784)، والكبرى له

(4/440 ح 4708).

(وإن كانوا أكثر من ذلك، فليصلوا قياما وركبانا)<sup>(112)</sup>، قال ابن حجر: «أحال على قول مجاهد، ولم يذكره هنا، ولا في موضع آخر من كتابه؛ فأشكل الأمر فيه»<sup>(113)</sup>، وقال: «لم يسق البخاري لفظ حديث ابن عمر، بل ولا ذكر لفظ مجاهد الذي أحال عليه»<sup>(114)</sup>.

#### 4 - وقد تشكل الإحالة أحيانا حينما لا نقف على

لفظ الحديث المحال، أو أن الراوي المحال على لفظ حديثه اختلف عنه في لفظ الحديث، خصوصا إذا كان الاختلاف مؤثرا، فهنا لا مناص من الأخذ باللفظ المحال عليه في هذا الإسناد واعتباره، ولا سيما من الرواة والمصنفين المعتمدين بدقائق الألفاظ ثقة بهم، ومن ذلك أن مسلما روى عن شيبان بن فروخ، حدثنا جرير بن حازم، حدثنا الحسن، حدثنا عبد الرحمن بن سمرة، قال: قال لي رسول الله ﷺ: (يا عبد الرحمن بن سمرة، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها، وإذا حلفت على يمين، فرأيت غيرها خيرا منها، فكفر عن يمينك، وائت الذي هو خير)، ثم قال: وحدثنا عقبة بن مكرم العمي، حدثنا سعيد بن عامر، عن سعيد، عن قتادة، عن الحسن،

(112) صحيح البخاري (2/14 ح 943).

(113) فتح الباري لابن حجر (2/432). وانظر: المصدر نفسه (1/266).

(114) تعليق التعليق لابن حجر (2/370).

بمثله»<sup>(124)</sup>، فقوله: (بمثله) يحتمل أنه يقصد لفظ المرفوع المتقدم، أو لفظ المقطوع المتأخر، وقد أخرج البيهقي من طريق الدارقطني فلم يذكر المرفوع المتقدم، وذكر المقطوع، ثم ذكر الإسناد المرفوع المتأخر عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ بمثله<sup>(125)</sup>، فأوهم أن متن المرفوع المتأخر مثل متن المقطوع، قال البلقيني: «ولم يقع ذلك في كتاب الدارقطني، ولا في كتاب من أخذ عنه الدارقطني إلا بلفظة: (مثله) المحتملة»<sup>(126)</sup>، وقال السخاوي: «قوله: (مثله) أي مثل المرفوع، لكونها متحدين في السند والرفع»<sup>(127)</sup>.

وقد انتقد ابن القطان الدارقطني على هذه الإحالة فقال: «وإنما الدرك فيه على الدارقطني، وهو عمل فاسد يوهم أن قول سعيد إلى آخره هو أيضا مرفوع من رواية حماد بن سلمة، وليس كذلك»<sup>(128)</sup>؛ وتعقبه ابن المواق فقال: «إن كلامه على هذا الحديث تضمن فعلين: أحدهما: إنكاره أن يكون حماد بن سلمة روى عن

ويحيى بن خلف الباهلي، ومحمد بن يحيى القطعي صدوقان متقاربان في المرتبة»<sup>(123)</sup>، ورواية سعيد بن عامر، عن ابن أبي عروبة التي أخرجها مسلم ولم يسق منها تحتل اللفظين، ولم نقف على لفظها، فلا مناص في هذه الحالة من اعتبار اللفظ المحال عليه وهو بالواو وليس بثم، خلافا لظاهر كلام ابن حجر السابق.

5- ومن الإشكالات أن يسوق المصنف حديثا، ثم يستطرد ويذكر أحاديث أخرى، ثم يذكر حديثا ويحيل بمتنه على المتن الأول، ومن ذلك أن الدارقطني روى من طريق شيبان بن فروخ، نا حماد بن سلمة، عن عاصم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ، قال: (المرأة تقول لزوجها: أطعمني أو طلقني، ويقول عبده: أطعمني واستعملني، ويقول ولده: إلى من تكلنا؟)، قال: ونا حماد بن سلمة، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، أنه قال في الرجل يعجز عن نفقة امرأته: (إن عجز فرق بينهما)، ثم روى من طريق إسحاق بن منصور، نا حماد بن سلمة، عن عاصم بن بهدلة، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ

(124) سنن الدارقطني (4/454 ح 3781).

(125) السنن الكبرى للبيهقي (7/773 ح 15708)، معرفة السنن

والآثار له (11/284).

(126) محاسن الاصطلاح للبلقيني (ص 413).

(127) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي (3/200).

(128) بغية النقاد النقلة لابن المواق (1/402)، ولم أجده في المطبوع

من كتاب بيان الوهم والإيهام لابن القطان، وكذا لم يجده محقق

كتاب البغية.

(123) انظر في ترجمة الباهلي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي

(31/292 ترجمة 6819)، تقريب التهذيب لابن حجر

(ص 589 ترجمة 7539).

وفي ترجمة القطعي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي

(26/608 ترجمة 5682)، تقريب التهذيب لابن حجر

(ص 512 ترجمة 6382).

الحديث الأول، بل ذكر كلام ابن المسيب من طريق الدارقطني، ثم ذكر السند الذي بعده، وآخره: (عن النبي ﷺ مثله) ففهم عن الدارقطني أن المراد بقوله: (مثله) كلام ابن المسيب، وأن ذلك من هذا الوجه مرفوع إلى النبي ﷺ، وصرح البيهقي بذلك في الخلافيات، فذكر كلام ابن المسيب، ثم قال: وروي عن أبي هريرة مرفوعاً في الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته: (يفرق بينهما)، وليس الأمر كما فهم البيهقي، ولا يعرف هذا مرفوعاً في شيء من كتب الحديث، بل قوله: (مثله) راجع إلى الحديث الأول كما ذكرنا، والسند من حماد إلى آخره سند واحد، وأيضاً يبعد في العادة أن يذكر كلام تابعي، ثم يستشهد عليه بحديث مرفوع<sup>(130)</sup>، وقال ابن حجر: «وقد وقع البيهقي ثم ابن الجوزي فيما خشيه ابن القطان، فنسباً لفظ ابن المسيب إلى أبي هريرة مرفوعاً، وهو خطأ بين...، واعتمد البيهقي على ما فهمه من سياق الدارقطني»<sup>(131)</sup>.

6 - وقد يكون المتن المحال عليه محتملاً، فيختلف العلماء في تعيينه، ومن ذلك أن البخاري ذكر في باب مس الحرير من غير لبس: «ويروى فيه عن الزبيدي، عن الزهري، عن أنس، عن النبي ﷺ»<sup>(132)</sup>، فظن المزي أن

عاصم بن بهدلة، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ مثل قول سعيد بن المسيب، وهذا صحيح لا ريب فيه عند من له أدنى مزاولة لهذه الطريقة، الفعل الثاني: وصف ما وقع عند الدارقطني بأنه عمل فاسد، وتأويله عليه إعادة الضمير من (بمثله) على رواية زيد بن أسلم عن أبي صالح، عن أبي هريرة، فإنه كله لم يجر على السداد، ولا تنبه فيه لسبيل الصواب، وأنا أبين مراد الدارقطني وعمله فيما ذكر من هذه الروايات» ثم ذكر مراد الدارقطني بذلك، وقال: «وقوله: (بمثله) في هذا الحديث المرفوع، يريد بمثل رواية شيبان، عن حماد، عن عاصم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، إذ كان قصده بذلك بيان المتابعة، وهذا ظاهر لا خفاء به وسداد من العمل، ولم يبق فيه إلا أن يقال: إنه أعاد الضمير على أبعد مذكور، والضمير إنما يعاد على أقرب مذكور، فالجواب عنه أن ذلك كذلك، ولكنه إذا كان في الكلام ما يدل على صرف الضمير إلى الأبعد جاز إطلاقه كذلك، وفي هذا الوضع ما يدل على ذلك»<sup>(129)</sup>، وقال ابن الترمذاني: «فقوله: (بمثله) راجع إلى حديث أبي هريرة الذي ذكره الدارقطني أولاً، ثم ذكر بعده كلام ابن المسيب، ثم انعطف على الحديث الأول، فذكره من وجه آخر عن حماد بسنده الأول، والبيهقي لم يذكر

(130) الجوهر النقي على سنن البيهقي لابن الترمذاني (7/470).

(131) التلخيص الحبير لابن حجر (4/19). وانظر: التحقيق في

مسائل الخلاف لابن الجوزي (2/306).

(132) صحيح البخاري (7/150).

(129) بغية النقاد لآبن المواق (1/403).

8- ينبغي التنبيه للإشكالات الأخرى في الإسناد المترتبة على الإحالة في المتن، فقد ينتج عن الإحالة إشكالات أخرى في الإسناد، ومن ذلك أن مسلماً روى من طريق سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن مطرف بن عبد الله بن الشخير، أن عائشة نبأته أن رسول الله ﷺ كان يقول: (في ركوعه وسجوده سبوح قدوس، رب الملائكة والروح)، ثم قال: حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا أبو داود، حدثنا شعبة، أخبرني قتادة، قال: سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير، قال أبو داود: وحدثني هشام، عن قتادة، عن مطرف، عن عائشة، عن النبي ﷺ بهذا الحديث<sup>(137)</sup>، بينما شعبة لم يسمع من قتادة إلا قوله: (ركوعه)، وأما (سجوده)، فهذه سمعها شعبة، عن هشام، عن قتادة، كما بينها في روايات مفصلة أخرى، فهنا وقع في الرواية المحالة إدراج في الإسناد، ولذا أخرج أحمد<sup>(138)</sup> عن سليمان بن حرب، وعفان، قالوا: حدثنا شعبة، قال عفان: قال قتادة، أخبرني عن مطرف، عن عائشة، أن النبي ﷺ كان يقول في ركوعه: (سبوح قدوس، رب الملائكة والروح)، قال عفان: قال شعبة: فذكرت ذلك لهشام بن أبي عبد الله، فقال: (في ركوعه وسجوده)، ولذا قال ابن حجر: «رواه مسلم من طريق أبي داود الطيالسي، عن شعبة وهشام جميعاً عن قتادة ولم

(137) صحيح مسلم (1/353 ح 487).

(138) مسند أحمد (41/340 ح 24843).

المتن المحال عليه هو حديث أنس: «أنه رأى على أم كلثوم بنت النبي برداً سيراً»<sup>(133)</sup>، وتعقبه ابن حجر فقال: «لم يُرد البخاري بهذا التعليق هذا الحديث، وكيف يستلزم الرؤية المس؟، وإنما أراد البخاري حديث أنس في الثياب الحرير التي أتي بها النبي ﷺ، فجعلوا يلمسونها بأيديهم...»<sup>(134)</sup>.

7- وقد تشكل الإحالة هل تعود للسند والمتن، أم لأحدهما؟، ومن ذلك أن البخاري روى عن محمد بن بشار، حدثنا غندر، حدثنا شعبة، قال: سمعت قتادة، عن أنس، عن أم سليم، أنها قالت: يا رسول الله، أنس خادمك، ادع الله له، قال: (اللهم أكثر ماله، وولده، وبارك له فيما أعطيته)، ثم قال: «وعن هشام بن زيد، سمعت أنس بن مالك، مثله»<sup>(135)</sup>، فجعل قتادة الحديث من مسند أم سليم، وحيث أن قول البخاري: «مثله» يحتمل أنه يعني به المتن والسند كليهما، أو أحدهما، ولذا قال ابن حجر: «فما أدري هل أراد (مثله) سنداً ومتناً، أو أحدهما؟»<sup>(136)</sup>.

(133) تحفة الأشراف للمزي (1/390 ح 1533).

(134) النكت الظرف لابن حجر (1/390 ح 1533). وانظر بقية

كلام ابن حجر فقد ساق أدلته على ذلك، وذكر ذلك أيضاً في

فتح الباري (10/291)، وتعليق التعليق له (5/62).

(135) صحيح البخاري (8/81 ح 6378).

(136) النكت الظرف على الأطراف لابن حجر (1/330 ح

1267). وانظر: فتح الباري له (11/182).

قال حفص، قال: قال رسول الله ﷺ: (يقطع صلاة الرجل)، وقال: عن سليمان، قال أبو ذر: «يقطع صلاة الرجل إذا لم يكن بين يديه قيد آخرة الرجل: الحمار، والكلب الأسود، والمرأة»، فقلت: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر من الأبيض؟ فقال: يا ابن أخي سألت رسول الله ﷺ كما سألتني، فقال: (الكلب الأسود شيطان)<sup>(142)</sup>.

ولذا قال البيهقي: «أخرجه مسلم بن الحجاج في الصحيح من حديث شعبة، ويونس بن عبيد، وسليمان بن المغيرة، وجريير بن حازم، وسلم بن أبي الذيال، وعاصم الأحول، عن حميد بن هلال، فساق حديث يونس، ثم أحال عليه حديث الباقرين، وهذا منه تجوز؛ فحديث بعضهم..»، ثم ساق البيهقي إسناده من طريق سليمان بن المغيرة كما ساقه أبو داود، ثم قال: «رواه مسلم في الصحيح، عن شيبان بن فروخ إلا أنه لم يسقه، وهكذا قاله عاصم الأحول، عن حميد؛ جعل أول الحديث من قول أبي ذر، ثم جعله مرفوعاً بالسؤال في آخره»<sup>(143)</sup>.

ولا تخلو إحالات المتون من إشكالات<sup>(144)</sup>، لكن

(142) سنن أبي داود (1/187 ح 702).

(143) السنن الكبرى للبيهقي (2/388 ح 3484).

(144) انظر أمثلة أخرى على إحالات منتقدة في: صحيح البخاري

(9/59 ح 7126)، صحيح مسلم (1/36 ح 8)، (4/1927

ح 2479)، (4/1791 ح 2286)، الجمع بين الصحيحين

للحميدي (2/464 ح 1801)، فتح الباري لابن حجر =

يذكر لفظه، لكنه عطفه على حديث سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، وحديث سعيد فيه ذكر الركوع أيضا، فلم يقع التفصيل في رواية مسلم كما ينبغي<sup>(139)</sup>.

وروى مسلم من طريق يونس بن عبيد، عن حميد بن هلال، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا قام أحدكم يصلي، فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرجل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرجل، فإنه يقطع صلاته الحمار، والمرأة، والكلب الأسود) قلت: يا أبا ذر، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال: يا ابن أخي، سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: (الكلب الأسود شيطان)، ثم قال: «حدثنا شيبان بن فروخ، حدثنا سليمان بن المغيرة، عن حميد بن هلال، بإسناد يونس كنحو حديثه»<sup>(140)</sup>، بينما رواية سليمان جاءت موقوفة في أولها<sup>(141)</sup>، وقد فصل أبو داود في سننه بين الروايات، وبين المرفوع من الموقوف؛ فقال: حدثنا حفص بن عمر، حدثنا شعبة، ح وحدثنا عبد السلام بن مطهر، وابن كثير، المعنى أن سليمان بن المغيرة، أخبرهم عن حميد بن هلال، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر

(139) النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (2/837).

(140) صحيح مسلم (1/365 ح 510).

(141) انظر: مسند أحمد (35/303 ح 21378)، صحيح ابن حبان

(6/145 ح 2384).

اختلاف بينهما في اللفظ، ولكن من خلال التخريج يتبين أن هذا لفظ حديث سليمان بن المغيرة، وأما حديث يونس فقد بينه لما أفردته في موضع آخر فقال: «حدثنا أبو معمر، حدثنا عبد الوارث، حدثنا يونس، عن حميد بن هلال، عن أبي صالح، عن أبي سعيد، قال: قال النبي ﷺ: (إذا مر بين يدي أحدكم شيء وهو يصلي فليمنعه، فإن أبي فليمنعه، فإن أبي فليقاتله، فإنما هو شيطان)»<sup>(147)</sup>، وبين اللفظين اختلاف، ولذا قال البيهقي: «رواه البخاري في الصحيح، عن أبي معمر، عن عبد الوارث على لفظ حديث سليمان بن المغيرة مضموماً إلى ذلك الإسناد، وذلك منه تجوز؛ إلا أنه أفردته بالذكر على لفظه في كتاب بدء الخلق»<sup>(148)</sup>، وقال ابن حجر: «قرن البخاري رواية يونس بن عبيد برواية سليمان بن المغيرة، وتبين من إيراده أن القصة المذكورة في رواية سليمان لا في رواية يونس، ولفظ المتن الذي ساقه هنا هو لفظ سليمان أيضاً لا لفظ يونس، وإنما ظهر لنا ذلك من المصنف حيث ساق الحديث في كتاب بدء الخلق بالإسناد المذكور الذي ساقه هنا من رواية يونس بعينه، ولفظ المتن مغاير للفظ الذي ساقه هنا، وليس فيه تقييد الدفع بها إذا كان المصلي يصلي إلى سترة»<sup>(149)</sup>.

(147) صحيح البخاري (4/123 ح 3274).

(148) السنن الكبرى للبيهقي (2/379).

(149) فتح الباري لابن حجر (1/582). وانظر: فتح الباري =

يمكن حل كثير منها من خلال جمع الطرق، والتنقيب في مصادر الرويات للوقوف على لفظ المتن المحال، وقد ذكر ابن حجر أن من فوائد المستخرجات: «ما يقع فيها من التميز للمتن المحال به على المتن المحال عليه، وذلك في كتاب مسلم كثير جداً، فإنه يخرج الحديث على لفظ بعض الرواة، ويحيل باقي ألفاظ الرواة على ذلك اللفظ الذي يورده، فتارة يقول: (مثله) فيحمل على أنه نظير سواء، وتارة يقول: (نحوه أو معناه)، فتوجد بينهما مخالفة بالزيادة والنقص، وفي ذلك من الفوائد ما لا يخفى»<sup>(145)</sup>. ومن ذلك أن البخاري روى عن أبي معمر قال:

حدثنا عبد الوارث، قال: حدثنا يونس، عن حميد بن هلال، عن أبي صالح، أن أبا سعيد، قال: قال النبي ﷺ، ح وحدثنا آدم بن أبي إياس، قال: حدثنا سليمان بن المغيرة، قال: حدثنا حميد بن هلال، قال: حدثنا أبو صالح السمان، عن أبي سعيد الخدري قال: سمعت النبي ﷺ يقول: (إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه، فليدفعه فإن أبي فليقاتله فإنما هو شيطان)<sup>(146)</sup>، وظاهره أن هذا لفظ الطريقين اللذين ساقهما عن حميد بن هلال، وأنه لا

= (1/116)، (12/404)، (13/95)، النكت على كتاب

ابن الصلاح لابن حجر (1/304).

(145) النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (1/322).

(146) صحيح البخاري (1/107 ح 509).

### الخاتمة

في ختام هذا البحث يمكن تلخيص أبرز نتائجه كالتالي:

- الأصل في الرواية سوق الأسانيد بمتونها تامة كل منها على حدة، إذ الإحالة على متن آخر تعريبها محاذير وأخطاء، غير أن هذه الإحالة لم تكن ترفاً، وإنما ألجأتهم الحاجة للاختصار.

- استقر العمل على جواز الإحالة، ولذا لا تخلو كتب الرواية منها، وصار الحديث يدور حول ضوابطها، والحد من آثارها ومحاذيرها، والتنبيه على أهمية التوقي والحذر عند الإحالة على متن آخر.

- استخدم المحدثون ألفاظاً متنوعة للتعبير عن الإحالة، وهي تختلف من حيث كثرة الاستعمال وقلته، كما أنها ليست على درجة واحدة في التعبير عن مطابقة المتن المحال للمتن المحال عليه.

- من أهم أسباب إحالة المتن أن يكون غرض المحدث الاستشهاد بلفظة من الحديث، أو تقوية الحديث من خلال ذكر المتابعات أو الشواهد للحديث الأصل، أو بيان فائدة في الإسناد أو المتن، أو يكون مراده بالإحالة أصل الحديث، أو يكون هناك إشكال في المتن، فلا يذكره، وإنما يحيل به على ما قبله، لاتفاقهما في المعنى المشترك الذي لا إشكال فيه.

- لا بد من تحري اللفظ المحال عليه، وبذل الجهد

ومن ذلك أن مسلماً روى من طريق غندر محمد بن جعفر، قال: حدثنا شعبة، قال: سمعت قتادة، يحدث عن أنس، قال: «صليت مع رسول الله ﷺ وأبي بكر، وعمر، وعثمان، فلم أسمع أحدا منهم يقرأ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة: 1)»، ثم قال: «حدثنا محمد بن المثني، حدثنا أبو داود، حدثنا شعبة، في هذا الإسناد، وزاد قال شعبة: فقلت لقتادة: أسمعته من أنس قال: نعم نحن سأله عنه»<sup>(150)</sup>، والمتن الذي رواه أبو داود الطيالسي عن شعبة هو: «صليت خلف رسول الله ﷺ، وخلف أبي بكر، وخلف عمر، وخلف عثمان، فكانوا يستفتحون ب: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 2)»<sup>(151)</sup>، وقد انتقد البيهقي مسلماً فقال: «رواه مسلم في الصحيح، عن أبي موسى، عن أبي داود، عقيب حديث غندر، ولم يسق متنه، وذلك منه تجوز، فمتنه يخالف متن غندر»<sup>(152)</sup>، وقد يعتذر لمسلم - وهو من المدققين في الألفاظ والمتون - بأن الغالب من صنيعه إذا أراد الإحالة بالمتن والإسناد أن يقول: «في هذا الإسناد بمثله»، بينما قال هنا «في هذا الإسناد» فقط، فكان مقصوده الإسناد، وفائدته سؤال شعبة لقتادة، وتصريح قتادة بسأله من أنس.

= لابن رجب (4/78).

(150) فتح الباري لابن حجر (1/582).

(151) مسند أبي داود الطيالسي (3/477 ح 2087).

(152) معرفة السنن والآثار للبيهقي (2/382).

### قائمة المصادر والمراجع

- إكمال المعلم بفوائد مسلم. اليحصبي، القاضي عياض بن موسى. تحقيق: يحيى إسماعيل. ط1، مصر: دار الوفاء، 1419 هـ.
- بغية النقاد النقلة فيما أحل به كتاب البيان وأغفله. ابن المواق، محمد بن أبي بكر. تحقيق: محمد خرشافي. ط1، الرياض: أضواء السلف، 1425 هـ.
- تاريخ بغداد. الخطيب، أحمد بن علي. تحقيق: بشار عواد معروف. ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422 هـ.
- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف. المزي، يوسف بن عبد الرحمن. تحقيق: عبدالصمد شرف الدين. ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403 هـ.
- تغليق التعليق على صحيح البخاري. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تحقيق: سعيد عبدالرحمن. ط1، بيروت: المكتب الإسلامي، 1405 هـ.
- تقريب التهذيب. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تحقيق: محمد عوامة. ط1، سوريا: دار الرشيد، 1406 هـ.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. تحقيق: مصطفى العلوي. ط1، المغرب: وزارة الأوقاف المغربية، 1387 هـ.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال. المزي، يوسف بن عبدالرحمن. تحقيق: بشار عواد. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400 هـ.
- تهذيب اللغة. الأزهرى، محمد بن أحمد. تحقيق: محمد عوض مرعب. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001 م.

للوصول إليه عند الاعتبار في المتابعات والشواهد، وعند العزو والتخريج، وعلى الباحث قبل التقوية بالمتابعات والشواهد أن يجتهد للوقوف على المتن المحال.

- لما كان بعض الرواة والمصنفين يتسمحن في الإحالة على متن آخر تجاوزاً، أو لظنهم أنه مثله أو نحوه خصوصاً مع خفاء الاختلاف ودقته كان لا بد للفقهاء المستدل باللفظ من البحث عن لفظ الحديث الأصلي.

- وقع للرواة والمصنفين عند الإحالة أخطاء وأوهام عديدة، وهذه الأخطاء والأوهام تنبه إلى أهمية التوقي والحذر عند الإحالة على متن آخر لما تنطوي عليه من المحاذير والإشكالات المتعددة، وقد تم ذكر أبرز الإشكالات الواقعة في كتب الرواية.

ويؤكد البحث على أهمية التنبه إلى أثر الإحالة في الدراسات الحديثية والفقهاء، وضرورة البحث عن لفظ المتن المحال لما لها من الأثر الكبير في الاعتبار والتقوية، والاستنباط والاستدلال، ويوصي بتوجيه طلاب الدراسات العليا والباحثين لجمع المتون المحالة وتتبعها في كتب الرواية، ودراستها للوقوف على لفظها الأصلي، وتنبيه الطلاب والباحثين إلى الإشكالات والمحاذير التي تعترضها.

\*\*\*

- جامع العلوم والحكم. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط 7، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422هـ.
- الضعفاء الكبير. العقيلي، محمد بن عمرو. تحقيق: عبدالمعطي قلعجي. ط 1، بيروت: المكتبة العلمية، ط 1، 1404هـ.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري. العيني، محمود بن أحمد. ط 1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. البخاري، محمد بن إسماعيل. عناية: محمد زهير الناصر. ط 1، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- العلل. الرازي، عبدالرحمن ابن أبي حاتم. تحقيق: مجموعة من الباحثين بإشراف سعد الحميد. ط 1، الرياض: مطابع الحميضي، 1427هـ.
- جزء القراءة خلف الإمام. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: فضل الرحمن الثوري. ط 1، باكستان: المكتبة السلفية، 1400هـ.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية. الدارقطني، علي بن عمر. تحقيق: محفوظ الرحمن. ط 1، الرياض: دار طيبة، 1405هـ.
- الجمع بين الصحيحين. الحميدي، محمد بن فتوح. تحقيق: علي البواب. ط 2، بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ.
- العلل ومعرفة الرجال. ابن حنبل، أحمد. تحقيق: وصي الله عباس. ط 2، الرياض: دار الخاني، 1422هـ.
- سنن أبي داود. السجستاني، سليمان بن الأشعث. تحقيق: محيي الدين عبدالحميد. ط 1، بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد. تحقيق: مجموعة من المحققين. ط 1، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء، 1417هـ.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. ط 1، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث. السخاوي، محمد بن عبدالرحمن. تحقيق: علي حسين علي. ط 1، مصر: مكتبة السنة، 1424هـ.
- الأرنؤوط وآخرون. ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ.
- الكفاية في معرفة أصول علم الرواية. الخطيب، أحمد بن علي. تحقيق: إبراهيم حمدي. ط 1، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د. ت.
- السنن الكبرى. البيهقي، أحمد بن الحسين. تحقيق: محمد بن عبدالقادر عطا. ط 3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم. ط 3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- شرح معاني الآثار. الطحاوي، أحمد بن محمد. تحقيق: محمد زهري النجار وآخرون. ط 1، بيروت: عالم الكتب، 1414هـ.
- المحدث الفاصل بين الراوي والراعي. الراهمزمي، الحسن بن عبدالرحمن. تحقيق: محمد عجاج الخطيب. ط 3، بيروت: الأرنؤوط. ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408هـ.
- صحيح ابن حبان. البستي، محمد بن حبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408هـ.

- دار الفكر، 1404 هـ. نصب الراية لأحاديث الهداية. الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف. تحقيق: محمد عوامة. ط 1، جدة: دار القبلة، 1418 هـ.
- الكتب العلمية، 1411 هـ. النكت على كتاب ابن الصلاح. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تحقيق: ربيع المدخلي. ط 1، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1404 هـ.
- المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل. النيسابوري، مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط 1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1403 هـ.
- مسند الطيالسي. الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود. تحقيق: محمد التركي. ط 1، مصر: دار هجر، 1419 هـ.
- المسند المستخرج على صحيح مسلم. الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. تحقيق: محمد الشافعي. ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ.
- المصنف. الصنعاني، عبدالرزاق بن همام. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط 2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403 هـ.
- معرفة أنواع علوم الحديث. ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن. تحقيق: نورالدين عتر. ط 1، بيروت: دار الفكر، 1406 هـ.
- معرفة السنن والآثار. البيهقي، أحمد بن الحسين. تحقيق: عبدالمعطي قلعجي. ط 1، القاهرة: دار الوفاء، 1412 هـ.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. النووي، يحيى بن شرف. ط 1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392 هـ.
- الموطأ برواية يحيى الليثي. الأصبهاني، مالك بن أنس. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط 1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1406 هـ.

\*\*\*

## إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس) عند البخاري

«دراسة حديثة»

صالح بن عبد الله بن شديد الصباح\*

جامعة المجمعة

(قدم للنشر في 07/05/1441هـ؛ وقبل للنشر في 08/06/1441هـ)

المستخلص: يدرس البحث نقد الإمام الدارقطني للبخاري في إخراج قصة خلع امرأة ثابت بن قيس الواردة من حديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه في صحيحه، وهو حديث اختلف الرواة عن عكرمة في وصله وإرساله، فكان هذا البحث لبيان مدى صحة نقد الدارقطني، أو ضعفه. ومن أهداف البحث: بيان حال هذا الحديث، وصولاً إلى الحكم عليه. ومنهج البحث المستخدم هو المنهج التحليلي الاستقرائي. ومن أهم نتائج البحث: صحة الحديث؛ لوجود دلائل ظاهرة على صحته، وعدم صحة نقد الإمام الدارقطني للبخاري في إخراجه. كما أثبت البحث دقة نظر البخاري في انتقاء أحاديث كتابه الصحيح، بإخراج هذا الحديث. ومن أهم التوصيات: دراسة الأقوال والآراء والأحاديث النبوية المتعلقة بالصحيحين.

الكلمات المفتاحية: الدارقطني، التتبع، الخلع، امرأة ثابت بن قيس.

### The Darkatni's criticism of Ekremat's speech quoting Ibn Abbas in "khul'(Divorce at instance of wife who pays compensation) Thabet Bin Qays's wife" at Al Bukhari (Recent Study)

Saleh Abdullah Shadid Al-Sayah\*

Majmaah University

(Received 02/01/2020; accepted for publication 02/02/2020.)

**Abstract:** the research discusses The Darkatni's criticism of Al Bukhari in showing the story of Khul' Thabet Bin Qays's wife mentioned in Ekremat's speech quoting Ibn Abbas, May Allah be pleased with them, in Hadees Bukhari. It's a kind of Hadees that the reporters have disagreed with Ekremat in conveying it. This research was done to discuss and show the validity or the weakness of The Darkatni's criticism. One of the purposes of the research is to show and indicate the state of this Hadees, and to judge it. The research approach used is the inductive analytical approach. One of the most important search results is: the validity of the mentioned Hadees as there are signs of its validity, and The Imam Darkatni's criticism of Al Bukhari is not correct in conveying it. The paper also demonstrated the accuracy of Bukhari's consideration of the selection of the Valid Hadees in his book ( Saheh) and in conveying it. Among the most important recommendations are the study of sayings, opinions and prophetic talk mentioned in the Suspended Hadiths of Al-Bukhari and Muslim.

**Key words:** Darktini, Trace, Khul', Thabet Bin Qays's wife.

(\*Associate Professor of Hadith, University of Majmaah.

(\*) أستاذ الحديث المشارك، بجامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: s.alsayah@mu.edu.sa

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

## المقدمة

ولتلكم الأهمية الكبيرة لهذا الموضوع، أحببت أن أشارك فيه بدراسة حديث نبوي هو أصل في بابه، وهو (حديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه) في «خلع امرأة ثابت بن قيس». مشكلة البحث:

حديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه في «خلع امرأة ثابت بن قيس» هو من الأحاديث التي أخرجها الإمام البخاري في صحيحه، وهو من أهم الروايات والطرق لقصة «خلع امرأة ثابت بن قيس» التي تعد أصل الأصول في باب الخلع في السنة النبوية الشريفة، وقد أعتنى الإمام البخاري بذكر طرق الحديث المبينة لصحته، إلا أن الإمام الدارقطني أورد حديث البخاري هذا في كتابه «التتبع» المخصص لما أخرج الشيخان أو أحدهما، وفيه علة.

فهل الحديث فيه علة كما قال الإمام الدارقطني؟ وما أدلته؟ وهل هي علة قاذحة أو غير قاذحة؟ وما رأي الإمام الدارقطني في صحة الحديث؟ وما الطرق والمتابعات والشواهد للحديث؟ وما أقوال العلماء والنقاد في بيان حاله؟ وما الحكم على الحديث، وعلى نقد الإمام الدارقطني للبخاري بإخراجه؟ وما الأدلة الظاهرة والخفية التي استند عليها الإمام البخاري في تصحيحه لهذا الحديث؟ وما مدى قوتها وصحتها؟ هذا ما يرمي البحث إلى بيانه، وكشفه - إن شاء الله تعالى -.

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

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 102).

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: 1).

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: 70-71).

أما بعد: فإن صحيح الإمام البخاري يُعدّ من أعظم وأجل ما صنف في جمع الأحاديث الصحيحة، وقد بذل فيه الإمام جهداً عظيماً وزمناً مديداً، وأنعم النظر فيه بما لا مزيد عليه، حتى أصبح في المكانة العالية عند علماء الإسلام بعامته، وعلماء الحديث بخاصة، إلا أن هذا لم يمنع بعض الأئمة الكبار من الكلام في بعض ما أخرج البخاري، مما يستدعي النظر والفحص في ذلكم الكلام، للوصول إلى قصده ومدى صواب رأيه.

## أهمية البحث:

المادة العلمية بدقة وشمول، ويظهر الثاني في استعمال أساليب التحليل العلمي في فحصها ودراستها، مع اعتماد الطرق العلمية في النقل والتوثيق للنصوص المنقولة، ونحو ذلك. وأما دراسة الرواة فلم أتوسع فيها؛ إذ ليست هي غرض البحث، وربما اكتفيت بنقل حكم ابن حجر، أو الذهبي، أو غيرهما، إذا تبين لي أنه القول الراجح، وكذا لم أتوسع في دراسة أو تخريج الأحاديث التي أذكرها، إلا بحسب حاجة البحث.

## الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري لم أجد دراسة خاصة بموضوع البحث.

## خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، كما يلي:

- المقدمة: وتشتمل على: مشكلة البحث، وأهمية البحث، وأهداف البحث، ومنهج الدراسة والتوثيق، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

- تمهيد: نص الحديث عند البخاري، وموقف الإمام الدارقطني، والحافظ ابن حجر.

- المبحث الأول: إحصاء روايات حديث عكرمة عن ابن عباس مع تحريجها، وأبرز نتائجها، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: بيان اختلاف روايات وطرق الحديث مع تحريجها.

تظهر أهمية البحث في أمور:

1- أنه يتناول حديثاً نقد الإمام الدارقطني على الإمام البخاري إخراجاً في صحيحه.

2- حاجة الحديث إلى دراسة علمية دقيقة توضح حاله من حيث الصحة أو الضعف.

3- أنه متعلق بشروط الإمام البخاري، وضوابطه، ومنهجه، في إخراج الأحاديث في صحيحه.

## أهداف البحث:

1- تحقيق الحكم النهائي على الحديث صحة أو ضعفاً، بعد جمع وإحصاء كل الطرق والمتابعات والقرائن المتعلقة بالحديث.

2- جمع أقوال العلماء والنقاد في بيان حاله من حيث القبول والرد.

3- إبراز براعة ودقة الإمام البخاري في إخراج الأحاديث في صحيحه، وفق ضوابط علمية رصينة ودقيقة.

4- دراسة مدى صحة وصواب نقد الإمام الدارقطني للإمام البخاري في إخراج هذا الحديث في صحيحه.

## منهج الدراسة والتوثيق:

المنهج المتبع في هذا البحث سيكون - بعون الله - هو المنهج الاستقرائي التحليلي، ويتجلى الأول في جمع

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

قال البخاري:

1- حدثنا أزهر بن جميل، حدثنا عبد الوهاب الثقفي، حدثنا خالد، عن عكرمة، عن ابن عباس: (أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: أتردين عليه حديثه؟ قالت: نعم، قال رسول الله ﷺ: اقبل الحديثه، وطلقها تطليقة<sup>(1)</sup>).

قال أبو عبد الله: «لا يتابع فيه: عن ابن عباس»<sup>(2)</sup>.  
2- حدثنا إسحاق الواسطي، حدثنا خالد، عن خالد الحذاء، عن عكرمة أن أخت عبد الله بن أبي بهذا، وقال: (تردين حديثه؟ قالت: نعم، فردتها، وأمره

- المطلب الثاني: الاستنتاجات المهمة من التخريج،

وأبرز نتائجه.

- المبحث الثاني: الشواهد لحديث عكرمة عن ابن

عباس، ﷺ، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: الأحاديث المرفوعة.

- المطلب الثاني: الأحاديث المرسلة.

- المبحث الثالث: الحكم على علة الحديث وعلى نقد

الدارقطني للبخاري إخراج، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: تحليل روايات البخاري، وبيان

مقاصده وأدلته.

- المطلب الثاني: مقويات ودلائل أخرى لصحة

الحديث.

- الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

\*\*\*

تمهيد

نص الحديث عند البخاري، وموقف الإمام الدارقطني،

والحافظ ابن حجر

يحسن في بداية البحث أن نذكر روايات وطرق

الحديث عند البخاري، ثم نتبعها بعبارة الإمام

الدارقطني، ثم نقوم بدراستها وتحليلها؛ ليتضح رأيه

بشكل جلي، ثم نعرض على موقف الحافظ ابن حجر

ورأيه.

• نص سياق الحديث عند البخاري في صحيحه:

(1) صحيح البخاري (47/7) برقم: (5273)، وأخرجه النسائي في المجتبى (1/684) برقم: (3/3463)، وفي الكبرى (5/277) برقم: (5628)، والطبراني في الكبير (11/347) برقم: (11969) عن (عبد الله بن أحمد الجواليقي)، والدارقطني في سننه (4/376) برقم: (3628) عن (البعراني محمد بن هارون الحضرمي)، والبيهقي في السنن الكبرى (7/313) برقم: (14955) من طريق: (محمد بن محمد بن سليمان الباغندي)، والخطيب في الأسماء المبهمة في الأبناء المحكمة (6/415) من طريق عبد الله بن سليمان، ويحيى بن محمد بن صاعد، ومحمد بن هارون الحضرمي: كلهم (البخاري، والنسائي، والباغندي، والبعراني، والجواليقي، وابن صاعد) عن أزهر بن جميل، به.

(2) صحيح البخاري (47/7) برقم: (5273).

يطلقها)<sup>(3)</sup>. 6- حدثنا سليمان، حدثنا حماد، عن أيوب، عن

عكرمة: أن جميلة... فذكر الحديث<sup>(7)</sup>. 3- وقال إبراهيم بن طهمان: عن خالد، عن

عكرمة، عن النبي ﷺ: وطلقها<sup>(4)</sup>. • وأما نص عبارة الإمام الدارقطني ﷺ:

فقد قال في كتاب «التبعية»: «وأخرج البخاري 4- وعن ابن أبي تيمية، عن عكرمة، عن

ابن عباس أنه قال: (جاءت امرأة ثابت بن قيس إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إني لا أعتب على ثابت في دين ولا خلق، ولكني لا أطيقه، فقال رسول الله ﷺ: فتردين عليه حديثه؟ قالت: نعم)<sup>(5)</sup>.

5- حدثنا محمد بن عبد الله بن المبارك المخرمي، حدثنا قراد أبو نوح، حدثنا جرير بن حازم، عن أيوب،

عن عكرمة، عن ابن عباس ﷺ قال: (جاءت امرأة ثابت بن قيس بن شماس إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، ما أنقم على ثابت في دين ولا خلق، إلا أني أخاف الكفر، فقال رسول الله ﷺ: فتردين عليه حديثه؟ فقالت: نعم، فردت عليه، وأمره ففارقها)<sup>(6)</sup>.

وَأما في كتاب «العلل» فلم أجد الحديث، بل ولا

مسند عبد الله بن عباس في كتاب العلل<sup>(9)</sup>.

وَأما في كتاب «السنن» فأخرج الدارقطني حديث

(3) صحيح البخاري (47/7) برقم: (5274)، وأخرجه البيهقي

(4) صحيح البخاري (47/7) برقم: (5274).  
(5) صحيح البخاري (47/7) برقم: (5275).  
(6) صحيح البخاري (47/7) برقم: (5276)، وأخرجه ابن الجارود في المنتقى (1/277) برقم: (810)، والبيهقي في السنن الكبرى (7/313) برقم: (14957)، عن عباس بن محمد الدوري، عن قراد، به.

(7) صحيح البخاري (47/7) برقم: (5277).

(8) الإلزامات والتبعية، للدارقطني (ص: 327-328، رقم 171).

(9) يظهر أنه لا يوجد مسند لعبد الله بن عباس ﷺ في كتاب

العلل للدارقطني، فقد قال أبو الفضل بن طاهر: «سمعت

الإمام أبا الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي يقول: إن كتاب العلل

الذي أخرجه الدارقطني إنما استخرجه من كتاب يعقوب بن شيبة، واستدل له بعدم وجود مسند ابن عباس فيها». فتح

المغيث، للسخاوي (2/335).

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

ب- ورواه بقية أصحاب الثقفي، وخالد الطحان، وإبراهيم بن طهمان، عن خالد الحذاء، عن عكرمة، مراسلاً، بدون ذكر ابن عباس. فأعل الدارقطني رواية أزهر بن جميل بهذه الروايات المرسلة.

وبهذا تكون جميع الروايات الموصولة معلة. والدارقطني يوضح لنا الخلاف دون أن يصرح برأيه بالصواب، وإن كان كلامه مشعراً بأن رواية الوصل وهم، وأن الصواب الإرسال، بدليل قوله: «لم يخرج مسلم لعكرمة شيئاً»، فكأنه يشير بذلك إلى أن هذا الاختلاف سببه اضطراب عكرمة، لكن هذا لو فرضنا صحته لا يعني تضعيف الحديث، فقد يكون متوقفاً، فقد قال الدارقطني في أحد الأحاديث: «هو مضطرب، لا أحكم فيه بشيء»<sup>(11)</sup>، وقد علم أن أسلوبه الغالب أنه يحكم على علة الحديث، ويصرح برأيه، وأحياناً يكتفي بذكر العلل، ولا يحكم عليه بشيء<sup>(12)</sup>، كما في حديثنا هذا.

#### • مناقشة ما جاء في قول الدارقطني:

1- قوله: «لم يخرج مسلم لعكرمة شيئاً»: هذا مما يستدرك عليه؛ لأن مسلماً أخرج لعكرمة في إسنادين مقروناً بغيره<sup>(13)</sup>، إلا أن يقصد الدارقطني أن مسلماً لم

عكرمة هذا عن ابن عباس موصولاً ومرسلاً من طرق، ومنها طريق أهر بن جميل التي أخرجها البخاري، ولم يتكلم عليها بشيء<sup>(10)</sup>، وسيأتي تخريجه.

#### • عرض وشرح رأي الدارقطني في كتاب «التتبع»:

يرى الدارقطني أن هذا الحديث اختلف فيه على عكرمة، في ذكر ابن عباس، فقد رواه عنه اثنان، واختلف عليهما، وهما:

1- أيوب: فرواه عنه جرير موصولاً، بينها رواه حماد بن سلمة مراسلاً، فأعلها الدارقطني بها.  
2- خالد الحذاء، اختلف عليه:

أ- فرواه أزهر بن جميل وحده عن الثقفي، عن خالد، عن عكرمة، عن ابن عباس، بذكر ابن عباس، وأصحاب الثقفي غير أزهر يرسلونه أيضاً، لكن الدارقطني لم يسم أحداً ممن أرسله عن الثقفي، وكلامه مشعر بأنهم كل أصحاب الثقفي، وأنهم كثيرون.

(10) ذكر ابن القيم في زاد المعاد في هدي خير العباد (5/175) أن الدارقطني صحح الحديث، قال ابن القيم: «وفي سنن الدارقطني في هذه القصة: فقال النبي ﷺ: (أتردين عليه حديقته التي أعطاك؟ قالت: نعم وزيادة. فقال النبي ﷺ: أما الزيادة فلا، ولكن حديقته. قالت: نعم. فأخذ ماله وخلي سبيلها، فلما بلغ ذلك ثابت بن قيس قال: قد قبلت قضاء رسول الله ﷺ). قال الدارقطني: إسناده صحيح». ولم أجد ذلك التصحيح في سنن الدارقطني ولا غيره، ولم ينبه محقق الزاد على هذا الأمر.

(11) علل الدارقطني (6/151).

(12) ذكر ذلك محقق العلل فضيلة الشيخ الدكتور: محفوظ الرحمن زين الله السلفي. انظر علل الدارقطني (1/94-95).

(13) في صحيح مسلم برقم (1208) من طريق ابن جريج، أخبرني=

يخرج له احتجاجاً.

2- ويلاحظ - أيضاً - أن الدارقطني لم يشتر في كلامه السابق إلى رواية إبراهيم بن طهمان الموصولة عن أيوب بن أبي تيممة، عن عكرمة، عن ابن عباس به، والتي ذكرها البخاري، مع أهميتها البالغة، حيث نبه البخاري إلى أن إبراهيم بن طهمان له روايتان: الأولى: عن خالد الحذاء مرسله، والثانية: عن أيوب موصولة. فقد فات الدارقطني ذكرها، ولا أدري: ما عذره، ولا وجهه؟ وهذا مما يستغرب.

3- ويلاحظ في الرواية الأخيرة عند البخاري أن حماداً لم يُحدد مَنْ هو؟ أهو ابن سلمة، أم ابن زيد؟ وكلاهما سمع من أيوب، وسليمان - هو ابن حرب - روى عنهما جميعاً. والدارقطني - إذا لم يكن هناك تصحيح - يصرح أنه ابن سلمة، بينما البيهقي<sup>(14)</sup>، وابن حجر<sup>(15)</sup>، وغيرهما، ذكروا أنه حماد بن زيد، وهو الأقرب لعرف المحدثين؛ لأنه لازم أيوب ملازمة طويلة جداً. واحتمالية أن يكون الدارقطني قصد رواية لحماد بن

سلمة موصولة - وستأتي - ولم يكن قصده ذكر ما ذكره البخاري من الرواية المرسله لحماد وارد وممكن، وإن كان بعيداً، على اعتبار أن الدارقطني يرجح الإرسال في رواية خالد الحذاء، والوصل في رواية أيوب؛ ولذا أورد رواية حماد بن سلمة الموصولة بعد رواية جرير الموصولة - أيضاً - ليقويها، والله أعلم.

4- أن ما ذكره الدارقطني هنا من الاختلاف في هذا الحديث، قد ذكره البخاري، ونبه عليه في نفس الصحيح، والبخاري هو أول من نبه عليه، كما سبق بيانه من كلام البخاري وسياقه للروايات، وظاهر منها أن البخاري عالم مطلع متنبه إلى هذا الاختلاف، وأنه غير خاف عليه، وأنه يرى أن الصواب هو وصل الحديث. وظاهر جداً مما سبق، ومن سياق كلام الدارقطني، أنه أخذ كلام البخاري المذكور في الصحيح، وأنه هو مصدره؛ لأن الدارقطني لم يضيف شيئاً على ما ذكره البخاري، وإنما خرج باستنتاجات من كلامه، فقط.

5- قول الدارقطني: «وأصحاب الثقفي غير أزهر يرسلونه»: لم أقف على أحد من أصحاب الثقفي ممن رواه مرسلًا أو موصولاً، غير رواية أزهر هذه، ويظهر أنه انفرد به عن الثقفي، ولم يتابعه أحد على روايته عنه أصلاً؛ لأن البخاري لم يذكر روايات مرسله عن الثقفي لبيان مخالفته بروايته موصولاً، وإنما ذكر لأزهر متابعات ناقصة مرسله - وهي: رواية خالد الطحان

=أبو الزبير، أنه سمع طاوساً، وعكرمة مولى ابن عباس، عن ابن عباس (أن ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب رضي الله عنه أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إني امرأة ثقيلة). ومن طريق عمرو بن هرم، عن سعيد بن جبيرة، وعكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنه أن ضباعة أرادت الحج، به.

(14) السنن الكبرى، للبيهقي (7/512).

(15) تعليق التعليق، لابن حجر (4/462).

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

كلامه في المقدمة: قال - بعد نقله كلام الدارقطني -: «قلت: قد حكى البخاري الاختلاف فيه، وعلقه لإبراهيم بن طهمان عن خالد الحذاء مرسلًا، وعن أيوب موصولًا، وذلك لما يقوي رواية جرير بن حازم، وفي رواية أبي ذر عن المستملي من الزيادة: قال البخاري عقب حديث أزهر: لا يتابع فيه عن ابن عباس، وهذا معنى قول الدارقطني: إن أصحاب الثقفي يرسلونه»<sup>(17)</sup>.

• موقف الحافظ ابن حجر من الاختلاف في الحديث وتعليل الدارقطني:

تكلم ابن حجر على الاختلاف في هذا الحديث في موضعين من كتابه فتح الباري: الأول في المقدمة، في الفصل الثامن الذي خصصه للأحاديث المتقدمة المخرجة في الصحيح، والموضع الثاني أثناء شرح الحديث. وقد أورد كلام الدارقطني في الأول، دون الثاني.

فقال في الموضع الأول - وهو الحديث الثمانون - بعد ذكر كلام الدارقطني: «قلت: قد حكى البخاري الاختلاف فيه، وعلقه لإبراهيم بن طهمان، عن خالد الحذاء مرسلًا، وعن أيوب موصولًا، وذلك مما يقوي رواية جرير بن حازم. وفي رواية أبي ذر، عن المستملي، من الزيادة: قال البخاري عقب حديث أزهر: لا يتابع فيه عن ابن عباس. وهذا معنى قول الدارقطني: إن

وإبراهيم بن طهمان - فدل هذا على انفراد أزهر انفراداً تاماً بالحديث عن الثقفي، وعلى انفراده بالوصل من رواية خالد الحذاء.

وهذا ربما هو ما قصده البخاري، بقوله بعد رواية أزهر: «لا يتابع فيه عن ابن عباس». وإن كان قد يفهم منه - أيضاً - أن هناك من رواه وأرسله عن الثقفي، لكن القرينة مع الأول.

وقد أشار إلى ذلك الحافظ ابن حجر فقال: «قوله: قال أبو عبد الله، هو البخاري، قوله: لا يتابع فيه عن ابن عباس، أي: لا يتابع أزهر بن جميل على ذكر ابن عباس في هذا الحديث، بل أرسله غيره، ومراده بذلك خصوص طريق خالد الحذاء عن عكرمة؛ ولهذا عقبه برواية خالد - وهو بن عبد الله الطحان - عن خالد - وهو الحذاء - عن عكرمة، مرسلًا، ثم برواية إبراهيم بن طهمان، عن خالد الحذاء، مرسلًا، وعن أيوب موصولًا»<sup>(16)</sup>.

وله قول سابق كقول الدارقطني، لكن يظهر أنه تبين له عدم صوابه، فما نقلته عنه آنفاً هو في الشرح، وأما في مقدمة الفتح فقد تبع قول الدارقطني، وبين ما في المقدمة وما قاله في الشرح سنون طويلة.

فهذا رجوع من ابن حجر عما قاله سابقاً، ونص

(17) المصدر السابق (1/375).

(16) فتح الباري، لابن حجر (9/401).

أصحاب التقفي يرسلونه»<sup>(18)</sup>.

وعن أيوب موصولاً<sup>(19)</sup>.

فرد الحافظ هنا على الدارقطني، واقتصر على بيان أن البخاري مطلع على هذا الاختلاف، وأنه لم يخف عليه، وأنه ذكر ما يقويه من روايات أخرى موصولة، فالبخاري كان مدركاً لهذه العلة، وأراد أن يبين ذلك خشية أن ينتقد عليه، ويتصور المنتقد أنه خفيت عليه علة الحديث.

وقال في الموضوع الثاني: «أشار البخاري إلى أنه اختلف على أيوب -أيضاً- في وصل الخبر وإرساله، فاتفق إبراهيم بن طهمان وجريير بن حازم على وصله، وخالفهما حماد بن زيد، فقال: عن أيوب عن عكرمة مرسلًا. ويؤخذ من إخراج البخاري هذا الحديث في الصحيح فوائد:

ولاشك أن ما قاله ابن حجر صحيح، وهذا مما يطمئن المطلع ويزيد ثقته في تصحيح وترجيح البخاري لهذا الحديث وتلك الطرق، لكن يلاحظ أن ابن حجر خصص التقوية لرواية جريير دون رواية أزهر.

- منها: أن الأكثر إذا وصلوا وأرسل الأقل قدم الواصل، ولو كان الذي أرسل أحفظ، ولا يلزم منه أن تقدم رواية الواصل على المرسل دائماً.

وأما في الموضوع الثاني -في شرح الحديث- فقد ذكر الاختلاف على خالد الحذاء عند شرح الحديث من روايته، ثم ذكر الاختلاف على أيوب عند شرح الحديث من روايته.

- ومنها: أن الراوي إذا لم يكن في الدرجة العليا من الضبط ووافقه من هو مثله اعتضد، وقاومت الروايتان رواية الضابط المتقن.

فقال في الأول: «قوله: قال أبو عبد الله، هو البخاري. قوله: لا يتابع فيه عن ابن عباس، أي: لا يتابع أزهر بن جميل على ذكر ابن عباس في هذا الحديث، بل أرسله غيره، ومراده بذلك خصوص طريق خالد الحذاء عن عكرمة؛ ولهذا عقبه برواية خالد -وهو بن عبد الله الطحان- عن خالد -وهو الحذاء- عن عكرمة، مرسلًا، ثم برواية إبراهيم بن طهمان، عن خالد الحذاء، مرسلًا،

- ومنها: أن أحاديث الصحيح متفاوتة المرتبة إلى: صحيح، وأصح»<sup>(20)</sup>. انتهى كلام ابن حجر.

فوضح ابن حجر أنه عن خالد الحذاء أرسله اثنان، ووصله واحد، وأما عن أيوب فالعكس، وصله اثنان، وأرسله واحد، وكلامه هذا مبني على الطرق التي ذكرها البخاري والدارقطني فقط، فاكتفى بها، ولا أدري: لماذا لم يذكر غيرها؟ فالبخاري إنما انتقى من الطرق ما يؤيد اختياره فقط، وتبعه الدارقطني في ذلك

(19) المصدر السابق (9/401).

(20) المصدر السابق (9/401).

(18) فتح الباري، لابن حجر (1/375).

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

وإرساله:

فرواه عنه مراسلاً حماد بن زيد<sup>(21)</sup>، وسعيد بن أبي عروبة<sup>(22)</sup>، ومعمّر بن راشد<sup>(23)</sup>، وإسماعيل بن عليّة<sup>(24)</sup>، ووهيب بن خالد<sup>(25)</sup>.

(21) تقدم تخريجه، وهو عند البخاري، وتقدم بيان الاختلاف: هل هو ابن سلمة، أم ابن زيد؟.

(22) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (7/ 313)، فقال: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، وأبو محمد عبيد بن محمد بن محمد بن محمد بن مهدي قالوا: نا أبو العباس محمد بن يعقوب، نا يحيى بن أبي طالب قال: قال أبو نصر - يعني: عبد الوهاب بن عطاء - سألت سعيداً عن الرجل يخلع امرأته بأكثر مما أعطاها؟ فأخبرنا عن قتادة، عن عكرمة: أن جميلة بنت السلول أتت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن فلانا - تعني زوجها ثابت بن قيس - والله ما أعتب عليه. فذكره بمثله إلا أنه قال: ففرق بينهما رسول الله ﷺ وقال: (خذ ما أعطيتها، ولا تزدد). وقال عبد الوهاب بن عطاء: قال سعيد: نا أيوب، عن عكرمة، بمثل ما قال قتادة عن عكرمة، إلا أنه قال: لا أحفظ: (ولا تزدد)».

(23) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (6/ 483): عن معمّر، عن أيوب، عن عكرمة قال: جاءت امرأة ثابت بن قيس...

(24) أخرجه القاسم بن سلام في النسخ والنسخ (1/ 119) قال: «أخبرنا علي، قال: حدثنا أبو عبيد، قال: حدثنا إسماعيل، عن أيوب، عن عكرمة، قال: فأمره».

(25) ذكرها البيهقي في السنن الكبرى (7/ 512) فبعد أن ساق رواية جرير بن حازم قال: «رواه البخاري في الصحيح عن محمد بن عبد الله بن المبارك عن قراد أبي نوح، ورواه إبراهيم بن طهمان عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس ﷺ بمعناه، ورواه سليمان بن حرب عن حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة أن جميلة، فذكره مراسلاً، وكذلك رواه وهيب عن أيوب».

ربما بقصد الإشارة، لا الاستيعاب. والفوائد والاستنتاجات التي ذكرها ابن حجر - وإن كانت صحيحة - لكنها متعلقة بطريق أيوب فقط، دون رواية خالد الحذاء، بل تنافيا وتعاكسها رواية خالد الحذاء، فقد رواه عنه مراسلاً اثنان، ووصله واحد، فبناء على كلام الحافظ في الفائدة الأولى، يكون الصحيح أن رواية خالد الحذاء مرسله، ويتج عن هذا تساوي قوة الخلاف على عكرمة؛ لأن الصحيح عن أيوب الوصل، والصحيح عن خالد الحذاء الإرسال، فتساويا، هذا من حيث خصوص الطرق، وأما من حيث العموم فثلاثة رواة أرسلوه، وثلاثة وصلوه.

وما سبق يستدعي منا إحصاء الروايات المختلفة عن عكرمة، وهذا ما سنقوم به في المبحث الآتي، بإذن الله تعالى.

\*\*\*

## المبحث الأول

إحصاء روايات حديث عكرمة عن ابن عباس مع

تخريجها، وأبرز نتائجها

وفيه مطلبان:

• المطلب الأول: بيان اختلاف روايات وطرق الحديث مع تخريجها.

الحديث مداره على عكرمة، وقد رواه عنه:

1 - أيوب بن كيسان، و اختلف عليه بوصله

- ورواه عن أيوب موصولاً إبراهيم بن طهمان<sup>(26)</sup>، وحماد بن سلمة<sup>(27)</sup>، وجريير بن حازم<sup>(28)</sup>، وعباد بن كثير<sup>(29)</sup>، لكن رواية عباد بسياق مختلف.

= لرجال صحيح البخاري المتكلم فيهم، مدافعاً عنه، فقال:

«عبد الرحمن بن غزوان: أبو نوح، المعروف بقراد، وثقه ابن المديني، وابن نمير، ويعقوب بن شيبه، وابن سعد. وقال ابن معين: صالح ليس به بأس. وقال أبو حاتم: صدوق. وقال الدارقطني: ثقة وله أفراد. وقال ابن حبان في الثقات: كان يخطئ، ويتخالج في القلب منه لروايته عن الليث عن مالك عن الزهري عن عروة عن عائشة قصة المالك. قلت: أخطأ في سنده، وإنما رواه الليث عن زياد بن عجلان عن زياد مولى ابن عباس مرسلًا. بينه الدارقطني في غرائب مالك، والحاكم أبو أحمد في الكنى، وغير واحد. وقال الخليلي: أبو غزوان قديم، ينفرد عن الليث بحديث لا يتابع عليه، يعني هذا. قلت: ليس له في البخاري سوى حديث واحد أخرجه في الخلع عن محمد بن عبد الله بن المبارك عنه عن جريير بن حازم بمتابعة إبراهيم بن طهمان، كلاهما عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس في قصة امرأة ثابت بن قيس بن شماس. ورواه حماد بن زيد عن أيوب مرسلًا، وكذا خالد الواسطي وإبراهيم بن طهمان عن خالد الخذاء. وقد تقدم هذا الحديث في الفصل الذي قبله، وهو الحديث الثمانون، وروى له أبو داود والنسائي، وله عند الترمذي حديث من رواية أبي موسى الأشعري فيه ألفاظ منكورة».

وقال - أيضاً - في فتح الباري (401/9): «هو من كبار الحفاظ، وثقوه، ولكن خطؤه في حديث واحد، حدث به عن الليث خولف فيه، وليس له في البخاري سوى هذا الموضوع».

وهو ضعيف وواهي، وروايته أخرجهما الدارقطني في سننه (83/5) برقم: (4025)، والبيهقي في السنن الكبرى (316/7) برقم: (14982) من طريق رواد بن الجراح، عن عباد بن كثير، عن أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنه: =

(26) روايته علقها البخاري جازماً بها في الصحيح (47/7) برقم: (5275)، وقد تقدم نقلها عنه.

وأخرجها ابن الجارود في المنتقى (1/278) برقم: (811) قال: «وقد رواه إبراهيم بن طهمان، عن أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنه غير أنه لم يذكر في آخره (وفرق بينهما). حدثناه أحمد بن حفص، عن أبيه، عن إبراهيم بن طهمان».

وأخرجها الحافظ ابن حجر في تعليق التعليق (4/462)، وقال عقبه: «وهكذا رواه أبو نعيم في المستخرج قال: ثنا سليمان بن أحمد، ثنا عبد الله بن العباس، ثنا أحمد بن حفص به».

وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (9/401): «ورواية إبراهيم بن طهمان عن أيوب الموصولة، وصلها الإسماعيلي».

(27) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (24/211) برقم: (542) قال: «حدثنا يحيى بن معاذ التستري، ثنا عيسى بن شاذان، ثنا حفص بن عمر الضرير، ثنا حماد بن سلمة، عن ثابت البناني، وأيوب السخيتاني، عن عكرمة، عن ابن عباس، أن جميلة بنت أبي بن سلول...». وذكرها أبو نعيم في معرفة الصحابة (6/3286)، فقال: «رواه حفص بن عمر الضرير، عن حماد بن سلمة، عن ثابت البناني، وأيوب السخيتاني، عن عكرمة، عن ابن عباس، أن جميلة بنت سلول أتت النبي صلى الله عليه وسلم...». ونقله عنه ابن حجر في الإصابة في تمييز الصحابة (8/66)

(28) تقدم تخريجه، وهو عند البخاري وغيره. وقد انفرد قُرَاد بهذا الحديث عن جريير، وترجم الذهبي لقُرَاد في تذكرة الحفاظ (1/248)، وقال فيه: «له ما ينكر». ثم ساق رواية جريير بن حازم، ثم قال: «رواه البخاري عن محمد بن عبد الله المخرمي عن قُرَاد. وهو حديث غريب». وترجم لقُرَاد الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري (1/418) في الفصل التاسع المخصص =

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

فقال: «إن أيوب كان يحفظ، وربما نسي الشيء». فقال ابن رجب بعده: «فنسب الاختلاف إلى أيوب»<sup>(31)</sup>.  
- والثاني قول أحمد: «ما عندي أعلم بحديث أيوب من حماد بن زيد، وقد أخطأ في غير شيء»<sup>(32)</sup>.

ويظهر أن البخاري يرى صحة الوجهين عن أيوب، وأنه مرة كان يرسله، ومرة كان يوصله، ولعل بعض من رواه عن أيوب -أيضاً- يفعل ذلك، ولعل منطلق البخاري في ذلك هو أن من وصله ثلاثة، وليس راو واحد ينفرد به، وأقوى من عارضهم هو حماد بن زيد، فهو من أثبت الناس في أيوب عند بعض الأئمة، فلم يكن ذلك مانعاً من تصحيح الوجهين عند البخاري؛ لأن حماد بن زيد معروف من منهجه في الأداء أنه ممن يعتمد إرسال الموصول ووقف المرفوع، على طريقة البصريين المعروفة بذلك، قال يعقوب ابن شيبة: «حماد بن زيد أثبت من ابن سلمة، وكل ثقة، غير أن ابن زيد معروف بأنه يقصر في الأسانيد، ويوقف المرفوع، كثير الشك بتوقيه، وكان جليلاً، ولم يكن له كتاب يرجع إليه، فكان أحياناً يذكر فيرفع الحديث، وأحياناً يهاب الحديث ولا يرفعه، وكان يعد من المتثبتين في أيوب خاصة»<sup>(33)</sup>.

وفي التطبيقات العملية أمثلة تظهر أن علماء العلل

قلت: ولا أدري لم لم يذكر الدارقطني بقية من أرسله عن أيوب؟ فقد ذكر حماداً فقط، بينما وجدنا أربعة آخرين قد أرسلوه، والمقام مقام احتجاج وتعليل وتدلil.

وأصحاب وتلامذة أيوب طبقات في الضبط والإتقان عنه، والعلماء مختلفون في مراتبهم، وإن كان أكثرهم على ترجيح حماد بن زيد، ثم إسماعيل بن عليه، وقد ساق ابن رجب أقوال العلماء في هذا<sup>(30)</sup>.

وبناء على أقوال هؤلاء الأئمة فالخمسمة الذين أرسلوه عن أيوب هم الأكثر والأتقن، والثلاثة الثقات الذين وصلوه هم الأقل عدداً وحفظاً وإتقاناً، فعلى قواعد المحدثين يكون المرسل هو الراجح.

لكن قد ذكر ابن رجب في كلامه المشار إليه نصين مهمين قد يكونان هما ملحظ البخاري في تصحيح رواية الوصل:

- الأول: هو قول ابن معين عندما سئل عن أحاديث أيوب، واختلاف ابن عليه وحماد بن زيد؟

---

= (أن النبي ﷺ جعل الخلع تطليقة بائنة). وقال البيهقي عقبه: «تفرد به عباد بن كثير البصري. وقد ضعفه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والبخاري، وتكلم فيه شعبة بن الحجاج، وكيف يصح ذلك، ومذهب ابن عباس، وعكرمة بخلافه؟ على أنه يجتمل أن المراد به إذا نوى به طلاقاً أو ذكره، والمقصود منه قطع الرجعة، والله أعلم».

(30) شرح علل الترمذي، لابن رجب (2/699-702).

(31) المصدر السابق (2/699-702).

(32) المصدر السابق (2/699-702).

(33) إكمال تهذيب الكمال، لمغلطاي (4/139).

ومن ذلك:

- ما جاء في كتابه العلل في أحد الأحاديث، قال: «وروي عن ابن سيرين، واختلف عنه؛ فرواه هشام بن حسان، وأيوب، عن ابن سيرين، عن ابن عمر، أن عمر. واختلف عن أيوب: فأرسله حماد بن زيد، عن أيوب، عن محمد، أن عمر لم يذكر ابن عمر. ورواه أبو جميع سالم بن راشد، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة أن عمر، ووهم في ذكر أبي هريرة، وحديث هشام، وأيوب أصح».<sup>(35)</sup>

- وقال في موضع آخر: «يرويه أيوب، واختلف عنه؛ فرواه وهيب، وابن علي، عن أيوب، عن عمرو بن سعيد، عن أنس. وخالفها حماد بن زيد، فرواه عن أيوب، عن أنس، لم يذكر بينهما أحداً، والأول أصح».<sup>(36)</sup>

• ومن ذكر هذا الاختلاف على أيوب في هذا الحديث غير الدارقطني:

أ- البخاري في صحيحه: وهو أول من نبه على الاختلاف على أيوب في هذا الحديث، قال الحافظ ابن حجر: «أشار البخاري إلى أنه اختلف على أيوب أيضاً<sup>(37)</sup> في وصل الخبر وإرساله، فاتفق إبراهيم بن طهمان وجريير بن حازم على وصله، وخالفها حماد بن زيد،

(35) علل الدارقطني (12/2).

(36) المصدر السابق (12/113)

(37) لأنه أشار قبل إلى الاختلاف على خالد الحذاء، وأن أزهري بن جميل لا يتابع على ذكر ابن عباس.

كانوا يحكمون للوصول، ولو أرسله حماد بن زيد استناداً لمنهجيته هذه المعروفة، ولم تكن مخالفته بإرسال الموصول مقبولة دائماً، وفي كل الأحوال<sup>(34)</sup>. ولا شك أن هذا كله ليس قاعدة دائمة مطردة، وإنما هي قرائن، لها ضوابطها وقوانينها.

والدارقطني نفسه قد حكم على بعض روايات حماد بن زيد عن أيوب بأنها مرجوحة، وليست راجحة،

(34) ومن أمثلة ذلك:

1- ما جاء في علل الحديث، لابن أبي حاتم (7/6): «سألت أبي عن حديث رواه سعيد بن زيد -أخو حماد بن زيد- وابن علي، عن أيوب، عن عمرو بن سعيد، عن أنس؛ قال: (كان رسول الله ﷺ أرحم بالصغير، وكان يسترضع إبراهيم؟)، قال أبي: رواه حماد بن زيد، عن أيوب، عن أنس، عن النبي ﷺ. قال أبي: الصحيح: عن عمرو بن سعيد، وحماد بن زيد قصر برجل». وقال الدارقطني في العلل (12/113): «يرويه أيوب السخيتاني، واختلف عنه، فرواه وهيب وابن علي عن أيوب، عن عمرو بن سعيد، عن أنس، وخالفها حماد بن زيد، فرواه عن أيوب، عن أنس، لم يذكر بينهما أحداً، والأول أصح». قلت: هكذا رجح أبو حاتم والدارقطني رواية من خالف حماداً مع أنه من أثبت الناس في أيوب.

2- وفي علل الحديث، لابن أبي حاتم (4/563 - 564)، قال: «سألت أبي عن حديث رواه حماد بن زيد، عن عمرو بن دينار، عن عوسجة مولى ابن عباس: (أن رجلاً توفي على عهد رسول الله ﷺ ولم يدع وارثاً، إلا مولى هو أعتقه...) الحديث. فقلت له: فإن ابن عيينة، ومحمد بن مسلم الطائفي، يقولان: عن عوسجة، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ. فقلت له: اللذان يقولان: ابن عباس، محفوظ؟ فقال: نعم، قصر حماد بن زيد».

قلت: قال أبو حاتم هذا مع أن حماداً توبع على إرساله، تابعه روح بن القاسم على إرساله أيضاً، كما أشار إلى ذلك محقق الكتاب.

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

- ورواه موصولاً: أزهر بن جميل وحده<sup>(45)</sup> عن

الثقفي، عن خالد، عن عكرمة، عن ابن عباس.

3- ومن رواه عن عكرمة -أيضاً-: قتادة بن

دعامة، وقد اختلف عليه، أيضاً:

فرواه عنه همام، وسعيد بن أبي عروبة، واختلف

عليهما -أيضاً- في وصله وإرساله:

- فرواه محمد بن سنان العوفي، عن همام، عن

قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس، به<sup>(46)</sup>.

وأما من أرسله، فقد ذكر ابن حجر أن ابن منده

رواه في معرفة الصحابة في ترجمة جميلة بنت أبي الخزرجية

فقال: عن أيوب، عن عكرمة، مرسلًا<sup>(38)</sup>.

ب- ابن منده: فقد ساق الروايات من طرق عن

عكرمة، ثم فقال: «وروي عن أيوب عن عكرمة متصلاً،

والصواب عنه وعن قتادة مرسلًا<sup>(39)</sup>».

ج- وكذا ذكر أبو نعيم الأصبهاني هذا الاختلاف:

فقال: «اختلف أصحاب قتادة وأيوب عليهما، فمنهم من

أرسله، ومنهم من وصله<sup>(40)</sup>».

2- ومن رواه عن عكرمة -أيضاً-: خالد

الخداء، واختلف عليه بوصله وإرساله:

- فرواه عنه مرسلًا: خالد الطحان<sup>(41)</sup>، وإبراهيم

بن طهمان<sup>(42)</sup>، والثقفي<sup>(43)</sup>، وإسماعيل بن عليه<sup>(44)</sup>.

=قال: «أخبرنا علي، قال: حدثنا أبو عبيد، قال: حدثنا إسماعيل

ابن إبراهيم، عن خالد الخدء عن عكرمة: مثل هذا الحديث-

ولم يذكر ابن عباس -قال: (فأمره رسول الله ﷺ أن

يطلقها)».

(45) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (9/398): «أزهر بن

جميل لم يخرج عنه البخاري في الجامع غير هذا الموضوع، وقد

أخرجه النسائي -أيضاً- عنه، وذكر البخاري: أنه لم يتابع على

ذكر ابن عباس فيه. كما سيأتي، لكن جاء الحديث موصولاً من

طريق أخرى، كما ذكره في الباب، أيضاً».

(46) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (7/313) برقم: (14958)

قال: «أخبرنا الفقيه أبو القاسم عبيد الله بن عمر بن علي الغامي

بيخداد، نا أحمد بن سلمان، نا جعفر بن أبي عثمان، نا محمد بن

سنان العوفي، نا همام، نا قتادة عن عكرمة، عن ابن عباس

ﷺ: (أن جميلة بنت السلول أتت النبي ﷺ تريد الخلع،

فقال لها: ما أصدقك؟ قالت: حديقة، قال: فردي عليه

حديقته».

(38) فتح الباري، لابن حجر (9/401).

(39) نقله الحافظ ابن حجر في الإصابة في تمييز الصحابة (8/66)

عن ابن منده في كتابه «معرفة الصحابة».

(40) معرفة الصحابة، لأبي نعيم (6/3286).

(41) تقدم تخريجه، وهو عند البخاري.

(42) أخرجه البخاري تعليقاً مجزوماً به، وقد تقدم. قال البيهقي في

السنن الكبرى (7/313): «قال البخاري: وقال إبراهيم بن

طهمان عن خالد، عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلًا».

(43) بناء على ما ذكره الدارقطني، وإلا فقد سبق أني لم أفق على أحد

من أصحاب الثقفي رواه مرسلًا أو موصولاً، سوى رواية

أزهر هذه، ويظهر أنه انفرد به عن الثقفي، ولم يتابعه أحد على

روايته عنه أصلاً؛ لأن البخاري لم يذكر روايات مرسله عن

الثقفي لبيان مخالفته بروايته موصولاً.

(44) أخرجه القاسم بن سلام في الناسخ والمنسوخ (1/119)=

عطاء، فروياه عن ابن أبي عروبة، عن قتادة مرسلًا<sup>(49)</sup>.  
وقد ذكر أبو نعيم الأصبهاني هذا الاختلاف،  
فقال: «اختلف أصحاب قتادة، وأيوب عليهما، فمنهم  
من أرسله، ومنهم من وصله»<sup>(50)</sup>. وقد أثبت الإمام أحمد  
بن حنبل سماع قتادة من عكرمة عمومًا<sup>(51)</sup>.

4- وممن رواه عن عكرمة -أيضاً-: ثابت  
البناني<sup>(52)</sup>، وقد اختلف عليه:

(49) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (7/313-314)،  
رقم (14960)، فساق بإسناده عن يحيى بن أبي طالب قال: قال  
أبو نصر، يعني عبد الوهاب بن عطاء، سألت سعيداً عن  
الرجل يخلع امرأته بأكثر مما أعطاهما، فأخبرنا عن قتادة، عن  
عكرمة: (أن جميلة بنت السلول أتت رسول الله ﷺ فقالت:  
يا رسول الله، إن فلانا -تعني زوجها ثابت بن قيس- والله ما  
أعتب عليه، فذكره بمثله إلا أنه قال: (ففرق بينها رسول الله  
ﷺ وقال: خذ ما أعطيتها، ولا تزدد).  
وقال عبد الوهاب: قال سعيد: نا أيوب، عن عكرمة بمثل ما  
قال قتادة عن عكرمة؛ إلا أنه قال: لا أحفظ (ولا تزدد).  
وكذلك رواه محمد بن أبي عدي عن ابن أبي عروبة، عن قتادة  
مرسلًا. وأخرجه الخطيب في الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة  
(6/417) من طريق أبي العباس محمد بن يعقوب مقتصرًا على  
الرواية الأولى منه فقط.

(50) معرفة الصحابة، لأبي نعيم (6/3286).  
(51) قال المروزي: «قلت لأحمد: يقولون: لم يسمع قتادة عن عكرمة،  
فغضب، وأخرج كتابه بسماع قتادة عن عكرمة في ستة  
أحاديث». ميزان الاعتدال، للذهبي (2/117).  
(52) المعجم الكبير للطبراني (24/211) برقم: (542) قال:  
«حدثنا يحيى بن معاذ، ثنا عيسى بن شاذان، ثنا حفص بن =

من طريق همام عن قتادة عن عكرمة مرسلًا. لكن لم  
يذكر الطريق كاملاً، ولم يسم من رواه عن همام  
كذلك<sup>(47)</sup>.

- وأما الاختلاف على سعيد بن أبي عروبة في  
وصله وإرساله:

فرواه عبد الأعلى بن عبد الأعلى، عن سعيد بن  
أبي عروبة، عن قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس: (أن  
جميلة بنت سلول أتت النبي ﷺ)<sup>(48)</sup>.

وخالفه محمد بن أبي عدي، وعبد الوهاب بن

(47) الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر (8/66)

(48) أخرجه: ابن ماجه في سننه (3/208) برقم: (2056)،  
وأبو نعيم في معرفة الصحابة (6/3286)، والضياء المقدسي في  
الأحاديث المختارة (12/231) برقم: (255)، وابن مردويه  
في تفسيره -كما في تفسير ابن كثير (1/616)- من طريق (أزهر  
بن مروان)، والطبراني في الكبير (11/310) برقم:  
(11834)، وفي (24/211) برقم: (541)، والبيهقي في  
السنن الكبرى (7/313) برقم: (14959) من طريق  
(عبيد الله بن عمر القواريري)، كلاهما: عن عبد الأعلى بن  
عبد الأعلى، حدثنا سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن عكرمة،  
عن ابن عباس: (أن جميلة بنت سلول أتت النبي ﷺ...).

وقال البيهقي عقبه: «كذا رواه عبد الأعلى بن عبد الأعلى عن  
سعيد بن أبي عروبة موصولاً، وأرسله غيره عنه».

وقال ابن كثير عقبه: «إسناد جيد مستقيم». وقال الحافظ  
العراقي: «إسناد صحيح عن ابن عباس». نقله عنه العيني في  
عمدة القاري (20/263). وصححه الحافظ ابن حجر في  
الدرية في تخريج أحاديث الهداية (2/75)

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

ذكر ابن منده هذا الاختلاف، فبعد أن

فيه<sup>(55)</sup>.

وذكر هذا الاختلاف -أيضاً- أبو نعيم، فقال:

«رواه حفص بن عمر الضرير، عن حماد بن سلمة، عن ثابت البناني، وأيوب السخيتاني، عن عكرمة، عن ابن عباس (أن جميلة بنت سلول أتت النبي ﷺ...) فذكر نحوه. ورواه الحسين بن واقد، عن ثابت البناني، عن عبد الله بن رباح، عن جميلة بنت أبي بن سلول، نحوه»<sup>(56)</sup>.

ساق الروايات من طرق عن عكرمة، قال: «وروي عن أيوب عن عكرمة متصلاً، والصواب عنه، وعن قتادة مرسلًا، وكذا رواه الحسين بن واقد، عن ثابت، عن عكرمة<sup>(53)</sup>، ووصله محمد بن حميد، عن يحيى بن واضح، عن الحسين، فذكر ابن عباس<sup>(54)</sup>

=عمر الضرير، حدثنا حماد بن سلمة، عن ثابت البناني، وأيوب

السخيتاني، عن عكرمة، عن ابن عباس: أن جميلة بنت أبي...».

(53) لم أجد هذه الرواية، ولم يشر إليها أحد -بعد البحث- سوى ما

نقله هنا الحافظ ابن حجر في الإصابة في تمييز الصحابة

(66/8) عن ابن منده. ورواية الحسين بن واقد الموجودة عندنا

هي: عن ثابت البناني، عن عبد الله بن رباح، عن جميلة بنت

أبي بن سلول، وليست من طريق عكرمة، والله أعلم.

(54) بل من طريق الحسين بن واقد، عن ثابت البناني، عن عبد الله بن

رباح، عن جميلة بنت أبي بن سلول، وليس عن ابن عباس؛ لأن

الحافظ ابن حجر قال في الإصابة في تمييز الصحابة (66/8)

بعد نقل كلام ابن منده: «قلت: ورواية ابن حميد التي أشار إليها

ابن منده أخرجها ابن أبي خيثمة، والطبراني عنه. ولفظ المتن أنها

كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس، فنشزت عليه، فأرسل

إليها رسول الله ﷺ فقال: (يا جميلة، ما كرهت من ثابت؟)

فقلت: والله ما كرهت منه شيئاً إلا دمامته. فقال لها: (أتردين

عليه حديثه؟) قالت: نعم. ففرق بينهما». انتهى كلامه.

وهذه الرواية أخرجها ابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير

(800/2)، والطبراني في تفسيره (557/4)، كلاهما قالوا:

«حدثنا محمد بن حميد قال: حدثنا يحيى بن واضح قال: حدثنا

الحسن بن واقد، عن ثابت، عن عبد الله بن رباح، عن جميلة

بنت أبي بن سلول: أنها كانت عند ثابت بن قيس، فنشزت =

=عليه، به».

ومن طريق ابن أبي خيثمة أخرج ابن عبد البر في الاستيعاب في

معرفة الأصحاب (4/1802).

قال الشيخ العلامة أحمد شاكر في تحقيقه وتعليقه على رواية هذا

الحديث في تفسير الطبري: «وهذا الإسناد صحيح، ولم أجده

إلا عند الطبري هنا، وعند ابن عبد البر في الاستيعاب، فرواه

ابن عبد البر ص: 732-733 عن عبد الوارث بن سفيان عن

قاسم ابن أصبغ عن أحمد بن زهير عن محمد بن حميد الرازي -

شيخ الطبري هنا - بهذا الإسناد. وقد تبين من هذه الأحاديث

الأربعة، ومن غيرها من الروايات الصحيحة -الاختلاف

فيمن اختلعت من ثابت بن قيس بن شماس: أهى جميلة بنت

عبد الله بن أبي بن سلول، أم حبيبة بنت سهل؟ فالراجح أنها

كلتاها اختلعتا منه. وهو الذي رجحه الحافظ في الفتح

وارتضاه. قال: والذي يظهر أنها قصتان وقعتا لامرأتين.

لشهرة الخبرين وصحة الطريقتين واختلاف السياقين».

(55) نقله الحافظ ابن حجر في الإصابة في تمييز الصحابة (66/8)

عن ابن منده في كتابه «معرفة الصحابة»، في ترجمة جميلة بنت

أبي الخزرجية.

(56) في معرفة الصحابة، لأبي نعيم (6/3286)، ونقله عنه

ابن حجر في الإصابة في تمييز الصحابة (66/8).

انتهى كلامه. 5- وممن رواه عن عكرمة -أيضاً- عمرو بن

مسلم، رواه عنه معمر بن راشد، وقد اختلف عليه:  
عن ثابت عن عكرمة مرسلًا<sup>(57)</sup>. - فرواه هشام بن يوسف، عن معمر، عن عمرو

بن مسلم، عن عكرمة، عن ابن عباس، به<sup>(58)</sup>. فخلاصة ما سبق أن الروايات عن ثابت البناني

جاءت على وجوه، هي:

(58) أخرجه أبو داود في سننه (2/236) برقم: (2229)،

والترمذي في جامعه (2/477) برقم: (1185)، والحاكم في

مستدرکه (2/206) برقم: (2842)، والبيهقي في السنن

الكبرى (7/450) برقم: (15697) من طريق: (علي بن بحر

بن بري القطان)، وأخرجه الطبراني في الكبير (11/207)

برقم: (11513)، وفي الأوسط (5/30) برقم: (4588)،

والدارقطني في سننه (4/378) برقم: (3633)، و(5/83)

برقم: (4026) من طريق: (أبي حازم إسماعيل بن يزيد

البصري)، والخطيب في تاريخ بغداد وذبوله (10/65) من

طريق (أبي جعفر عبد الله بن محمد البخاري المسندي)،

وابن عبد البر التمهيد (23/374) من طريق (علي بن حرب)،

كلهم عن (هشام بن يوسف)، به. وقال أبو داود عقبه: «وهذا

الحديث رواه عبد الرزاق، عن معمر، عن عمرو بن مسلم، عن

عكرمة، عن النبي ﷺ مرسلًا». وقال الترمذي: «هذا حديث

حسن غريب». وقال الطبراني في الأوسط: «لم يصل هذا

الحديث عن معمر إلا هشام بن يوسف». وقال الحاكم: «هذا

حديث صحيح الإسناد، غير أن عبد الرزاق أرسله عن معمر».

وقال ابن عبد البر: «ليس بالقوي». وقد ذكر هذا الاختلاف

المروزي في كتاب اختلاف الفقهاء (ص: 300)، فقال: «يروى

هذا القول عن النبي ﷺ من حديث هشام بن يوسف عن

معمر عن عمرو بن مسلم عن عكرمة عن ابن عباس: (أن امرأة

ثابت بن قيس اختلعت منه، فجعل النبي ﷺ عدتها حيضة).

وروى عبد الرزاق عن معمر عن عمرو بن مسلم عن عكرمة

مرسلًا». وكذا ذكر الاختلاف ابن عبد البر في الموضع السابق.

أ- رواه حجاج بن المنهال، والحسين بن واقد،

عن حماد بن سلمة، عن ثابت، عن عكرمة، مرسلًا.

ب- رواه حفص بن عمر الضرير، عن حماد بن

سلمة، عن ثابت البناني، وأيوب السختياني، عن عكرمة،

عن ابن عباس.

ج- الحسين بن واقد، عن ثابت البناني، عن

عكرمة، عن ابن عباس. ولم يذكر أيوب السختياني.

د- ورواه الحسين بن واقد، عن ثابت البناني، عن

عبد الله بن رباح، عن جميلة بنت أبي بن سلول.

(57) غوامض الأسماء المبهمة، للخطيب البغدادي (2/643-644)

فقد ساق بإسناده إلى أحمد بن حنبل، قال: حدثنا إبراهيم

بن حماد، عن عمه إسماعيل بن إسحاق، قال: حدثنا حجاج،

قال: حدثنا حماد، قال: حدثنا يحيى بن سعيد، عن عمرة: أن

سهلة بنت حبيب كان رسول الله ﷺ. قال حماد: وأخبرني

يحيى بن محمد بن ثابت بن قيس: (أنها كانت جميلة بنت

أبي السلول، وأنها ولدت غلاما، فجعلته في ليف، وأرسلت به

إلى ثابت بن قيس: أن خذ صبيك عني، فأتى به النبي ﷺ

فحنكه، وسماه محمدا، واسترضع له). قال حجاج: وحدثنا حماد

بن سلمة عن ثابت عن عكرمة: (أن جميلة بنت أبي السلول أتت

رسول الله ﷺ، به).

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

7- ومن رواه عن عكرمة -أيضاً- أبو الطفيل سعيد بن حمل، رواه عنه مرسلًا<sup>(62)</sup>.

8- ومن رواه عن عكرمة -أيضاً- حبيب بن أبي ثابت، رواه عنه مرسلًا<sup>(63)</sup>.

9- ومن رواه عن عكرمة -أيضاً- صالح بن أبي مريم أبو الخليل، رواه مرسلًا، واختلف عليه في ذكر عكرمة:

فرواه حماد بن سلمة، عن حميد، عن أبي الخليل، عن عكرمة: أن امرأة ثابت جاءت إلى النبي ﷺ ذكره أبو حاتم الرازي<sup>(64)</sup>.

(62) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (44 / 10) برقم: (18779)، وفي (35 / 15) برقم: (29673) قال: «حدثنا محمد بن سواء، عن ابن أبي عروبة، عن أبي الطفيل سعيد بن حمل، عن عكرمة قال: عدة المختلعة حيضة، قضاها رسول الله ﷺ في جميلة ابنة سلول». ومن طريقه أخرجه الدارقطني في المؤتلف والمختلف (395 / 1)..

(63) أخرجه الخطيب في الأسماء المبهمة في الأنبياء المحكمة (4 / 6)، قال: «أخبرنا الحسن بن أبي بكر، قال: أخبرنا عثمان بن أحمد الدقاق، قال: حدثنا الحسن بن سلام، قال: حدثنا قبيصة بن عقبة، قال: حدثنا سفيان، عن حبيب، عن عكرمة: (أن ابنة عبد الله بن أبي سلول كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس... الحديث).

ووقع في الأصل (حبيب بن عكرمة)، وهو تصحيف بـ. قال ابن أبي حاتم في علل الحديث (474 / 1): «سألت أبي عن حديث رواه عبد الرحمن اللدثكي، عن أبي جعفر الرازي، عن حميد، عن أنس، قال: (جاءت امرأة ثابت بن قيس إلى رسول=

- ورواه عبد الرزاق، عن معمر، عن عمرو بن مسلم، عن عكرمة، عن النبي ﷺ مرسلًا<sup>(59)</sup>.

قال البيهقي: «رواه علي بن بحر وإسماعيل بن يزيد البصري وغيرهما، عن هشام عن معمر موصولاً. ورواه عبد الرزاق عن معمر، فأرسله»<sup>(60)</sup>.

6- ومن رواه عن عكرمة -أيضاً- أبو حريز عبد الله بن الحسين، رواه موصولاً<sup>(61)</sup>.

(59) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (6 / 483) برقم: (11759)، وفي (6 / 506) برقم: (11858)، ومن طريقه: الدارقطني في سننه (4 / 378) برقم: (3632)، (5 / 83) برقم: (4027)، والحاكم في مستدركه (2 / 206) برقم: (2843)، والبيهقي في السنن الكبرى (7 / 450) برقم: (15698). وقال أبو داود بعد إخراج الحديث موصولاً -رقم (2229)-: «وهذا الحديث رواه عبد الرزاق عن معمر عن عمرو بن مسلم عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلًا».

(60) البيهقي في السنن الكبرى (7 / 450).

(61) أخرجه الطبري في تفسيره (4 / 553، رقم 4807) قال: «حدثنا محمد بن عبد الأعلى قال: حدثنا المعتمر بن سليمان قال: قرأت على فضيل عن أبي حريز أنه سأل عكرمة: هل كان للخلع أصل؟ قال: كان ابن عباس يقول: (إن أول خلع كان في الإسلام، أخت عبد الله بن أبي أنها أتت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، لا يجمع رأسي ورأسه شيء أبدا! إني رفعت جانب الخباء، فرأيته أقبل في عدة، فإذا هو أشدهم سوادا، وأقصرهم قامة، وأقبحهم وجها! قال زوجها: يا رسول الله، إني أعطيتها أفضل مالي! حديقة، فإن ردت علي حديقتي! قال: ما تقولين؟ قالت: نعم، وإن شاء زدته! قال: ففرق بينهما)».

وقد ذكرها الحافظ ابن حجر في فتح الباري (9 / 400)

وخالفه أصحاب ابن جريج، فرووه مرسلًا<sup>(65)</sup>.

ورواه محمد بن خالد بن عبد الله الطحان، عن أبيه،  
عن أبي الخليل، عن جميلة بنت أبي بن سلول: (أنها كانت  
تحت ثابت بن قيس... الحديث). ولم يذكر عكرمة<sup>(65)</sup>.

=بن الحارث الفقيه، أنا أبو الشيخ الأصبهاني، نا عبد الله بن  
محمد، نا أبو زرعة، نا عمرو الناقد، نا الوليد بن مسلم فذكره». وأخرجه الضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (243/11)  
برقم: (241) من طريق أحمد بن عبد الرحمن بن مرزوق  
اليزوري، عن عمرو بن محمد بن بكر، ثنا الوليد بن مسلم، به.  
وقال البيهقي عقبه: «وهذا غير محفوظ، والصحيح بهذا الإسناد  
ما تقدم مرسلًا». يقصد بالمرسل الراوية التالية.

(68) أخرجه مرسلًا: ابن أبي شيبة في مصنفه (53/10) برقم:  
(18829) من طريق حفص بن غياث، وعبد الرزاق في مصنفه  
(502/6) برقم: (11842)، وأبو داود في المراسيل  
(199/1) برقم: (235)، طريق يحيى بن سعيد القطان،  
والدارقطني في سنته (498/4) برقم: (3871) من طريق  
غندر، والبيهقي في السنن الكبرى (314/7) برقم:  
(14961)، (314/7) برقم: (14962) من طريق  
عبد الوهاب بن عطاء، وابن المبارك، وابن عيينة، والثوري،  
جميعهم، عن ابن جريج، عن عطاء، به مرسلًا. وقال الدارقطني  
عقبه: «خالفه الوليد، عن ابن جريج، أسنده عن عطاء، عن  
ابن عباس، والمرسل أصح».

وفي سؤالات البرقاني للدارقطني (ص: 70-71): «قلت له:  
الوليد بن مسلم، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس:  
(أن رجلا وامرأته اختصما إلى النبي ﷺ، فقال: أتردين عليه  
حديقته؟). قلت: هل أسنده غير الوليد بن مسلم؟ قال: لا،  
وإنما هو عطاء مرسل». وسبق كلام البيهقي عقب روايته  
لطريق الوليد بن مسلم: «وهذا غير محفوظ، والصحيح بهذا  
الإسناد ما تقدم مرسلًا». وقال ابن أبي حاتم في علل الحديث  
(107/4): «سألت أبي عن حديث رواه عمرو الناقد، عن  
الوليد بن مسلم، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس =»

وذكر البزار أن حماد بن سلمة رواه عن حميد، عن  
أبي الخليل، مرسلًا<sup>(66)</sup>، ولم يسق البزار إسناده كاملاً.  
• المتابعات لعكرمة في روايته لهذا الحديث عن ابن عباس:

لم أجد -بعد البحث- من روى هذا الحديث  
متابعاً لعكرمة عن ابن عباس إلا رواية شاذة عن عطاء  
بن أبي رباح، رواها الوليد بن مسلم عن ابن جريج، عن  
عطاء، عن ابن عباس رضي الله عنه: أن رجلاً خاصم امرأته<sup>(67)</sup>.

=الله ﷻ فقالت: يا رسول الله، إني لا أصبر لخلق ثابت...)  
الحديث. قال أبي: هذا خطأ، إنما هو حميد، عن أبي الخليل، عن  
عكرمة: أن امرأة ثابت جاءت إلى النبي ﷺ كذا رواه حماد بن  
سلمة، وأخطأ فيه أبو جعفر الرازي».

(65) أخرجه أبو نعيم في معرفة الصحابة (3286/6)، ونقله الحافظ  
ابن حجر في الإصابة في تمييز الصحابة (66/8) عن ابن منده  
في كتابه «معرفة الصحابة»، في ترجمة جميلة بنت أبي الخزرجية،  
فقال: «وأسنده من طريق محمد بن خالد بن عبد الله الطحان،  
عن أبيه، عن أبي الخليل، عن جميلة بنت أبي بن سلول: أنها  
كانت تحت ثابت بن قيس».

(66) البحر الزخار المعروف بمسند البزار (183/13).

(67) أخرجه موصولاً: البيهقي في السنن الكبرى (314/7) برقم:  
(14965) قال: «وقد رواه الوليد بن مسلم عن ابن جريج،  
عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله عنه: (أن رجلاً خاصم امرأته إلى  
النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: أتردين عليه حديقته؟ قالت:  
نعم، وزيادة، قال النبي ﷺ: أما الزيادة فلا). أخبرنا أبو بكر =»

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

د- وأما عدد الطرق المرسلة، فبلغت سبعة عشر طريقاً هي:

(1-5) رواه حماد بن زيد، وسعيد بن أبي عروبة، ومعمربن راشد، وإسماعيل ابن عليّة، ووهيب بن خالد: عن أيوب بن كيسان، به.

(6-8) ورواه خالد الطحان، وإبراهيم بن طهمان، وإسماعيل ابن عليّة: عن خالد الحذاء، به.

(9-11) ورواه محمد بن أبي عدي، وعبد الوهاب بن عطاء، عن ابن أبي عروبة، عن قتادة، به. وذكر أن هناك من رواه عن همام عن قتادة، به.

(12-13) رواه حجاج بن المنهال، والحسين بن واقد، عن حماد بن سلمة، عن ثابت، به.

(14) ورواه عبد الرزاق، عن معمربن عمرو بن مسلم، به.

(15-17) ورواه سعيد بن حمل، وحبیب بن أبي ثابت، وصالح بن أبي مريم، كلهم: عن عكرمة، به.

هـ - هذا الحديث جاء موصولاً من أحد عشر طريقاً عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه وهي:

(1-4) رواه إبراهيم بن طهمان، وحماد بن سلمة، وجريير بن حازم، وعباد بن كثير، أربعتهم: عن أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس، به.

5- ورواه أزهر بن جميل، عن الثقفى، عن خالد، عن عكرمة، عن ابن عباس.

• المطلب الثاني: الاستنتاجات المهمة من التخريج وأبرز نتائجه.

من خلال ما سبق، ومن سياق الروايات عن عكرمة وعن ابن عباس، نخرج بعدد من الاستنتاجات المهمة:

أولها: أن عكرمة انفرد برواية هذا الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه ولم يتابعه أحد.

الثاني: أن هناك اختلافاً كبيراً على عكرمة في وصل الحديث وإرساله، وأكثرهم وأوثقهم على إرساله، فهذا الحديث رواه عن عكرمة -فيما وجدت- تسعة رواة:

أ- من اختلف عليهم في وصله وإرساله عن عكرمة، وهم خمسة رواة: أيوب بن كيسان، وخالد الحذاء، وقتادة بن دعامة، وثابت البناني، وعمرو بن مسلم.

ب- من رواه مرسلًا عن عكرمة، ولم أجد خلافاً عليهم، وهم ثلاثة رواة: أبو الطفيل سعيد بن حمل، وحبیب بن أبي ثابت، وصالح بن أبي مريم أبو الخليل.

ج- من رواه موصولاً عن عكرمة عن ابن عباس، ولم أجد خلافاً عليه، وهو: عبد الله بن الحسين.

= (أن رجلاً خاصم امرأته إلى النبي، فقال النبي: أتردين عليه حديقته...؟)، قال أبي: إنها هو: عطاء، عن النبي، مرسل من رواية غير الوليد.

العلل أو أئمة الحديث بتضعيف رواية عكرمة لحديث ابن عباس الموصول تضعيفاً مطلقاً.

السادس: لم يخرج الإمام مالك في الموطأ، ولا الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، حديث ابن عباس، لا مرسلًا ولا موصولًا، ولا بأي طريق من طرقه، لكنهما خرجا حديثاً آخر، وهو حديث حبيبة بنت سهل.

السابع: لم يخرج مسلم، ولم يخرج -أيضاً- ما يماثله، بل أعرض عنه جملة وتفصيلاً.

الثامن: أخرج بقية أصحاب الكتب الستة، حديث ابن عباس موصولاً، لكن اختلفوا في اختيار الطرق الموصولة إليه:

- فالبخاري والنسائي: أخرجاه من حديث أزهر بن جميل عن عبد الوهاب الثقفي، حدثنا خالد، عن عكرمة، عن ابن عباس، وزاد البخاري طريق جرير بن حازم، عن أيوب، عن عكرمة، به.

وأبو داود والترمذي: من طريق عمرو بن مسلم، عن عكرمة، عن ابن عباس، به. مع ملاحظة أن أبا داود أشار إلى الرواية المرسلة، وأن الترمذي قال عقبه: «هذا حديث حسن غريب».

- وابن ماجه: من طريق عن قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس، به.

وواضح من هذه الأساليب والاختيارات المتنوعة أن اختيار أقوى وأصح الطرق لحديث

6- ورواه محمد بن سنان العوفي، عن همام، عن قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس، به.

7- ورواه عبد الأعلى بن عبد الأعلى، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس، به.

8- ورواه حفص بن عمر الضريير، عن حماد بن سلمة، عن ثابت البناني، عن عكرمة، عن ابن عباس.

9- ورواه الحسين بن واقد، عن ثابت البناني، عن عكرمة، عن ابن عباس.

10- ورواه هشام بن يوسف، عن معمر، عن عمرو بن مسلم، عن عكرمة، عن ابن عباس، به.

11- ورواه أبو حريز عبد الله بن الحسين، عن عكرمة، عن ابن عباس، به.

الثالث: أن البخاري انتقى أصح وأقوى وأجود الطرق، فذكرها في صحيحه.

الرابع: أن البخاري انفرد بالاطلاع، وإخراج طريقين لم أجدتهما عند غيره مسندين، وهما: طريق إبراهيم بن طهمان، عن خالد الحذاء، عن عكرمة، مرسلًا. وطريق حماد بن زيد، عن أيوب، عن عكرمة، مرسلًا.

وهذا دليل ظاهر على استيعابه لطرق الحديث بما لم يحصل لغيره.

الخامس: لم أجد تصريحاً واضحاً من أحد علماء

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

جاءت فيها مراسيل صحيحة عن عدد من التابعين، لكن أئمة الحديث المصنفين اختلفوا في اختيار أي منها لذكره في مصنفاتهم، كما اختلفت الروايات في اسم امرأة ثابت بن قيس<sup>(69)</sup>.

#### • المطلب الأول: الأحاديث المرفوعة:

ومن أبرز تلك الشواهد المرفوعة:

(70) ذكر هذا الاختلاف الحافظ العراقي، فقال: «اختلفت طرق الحديث في اسم امرأة ثابت بن قيس التي خالعتها، ففي أكثر طرقه أن اسمها حبيبة بنت سهل، هكذا عند مالك في الموطأ من حديثها، ومن طريقه رواه أبو داود والنسائي، وكذا في حديث عائشة عند أبي داود، وكذا في حديث عبد الله بن عمر، وعند ابن ماجه بإسناد صحيح عن ابن عباس أنها جميلة بنت سلول، وسلول هي أمها، ويقال: اختلف في سلول: هل هي أم أبي، أو امرأته؟ ووقع في رواية النسائي والطبراني من حديث الربيع بنت معوذ: جميلة بنت عبد الله بن أبي، وبذلك جزم ابن سعد في (الطبقات) فقال: جميلة بنت عبد الله بن أبي، ووقع في رواية البخاري عن عكرمة أخت عبد الله بن أبي، وهو كبير الخزرج ورأس النفاق، وقع عند النسائي وابن ماجه بإسناد جيد من حديث الربيع بنت معوذ أن اسمها مريم المغالية، وعند الدارقطني والبيهقي من رواية أبي الزبير أن ثابت بن قيس كانت عنده زينب بنت عبد الله بن أبي بن سلول، وأصح طرقه حديث حبيبة بنت سهل، على أنه يجوز أن يكون الخلع قد تعدد غير مرة من ثابت بن قيس لهذه؛ فإن في بعض طرقه أصدقها حديقة، وفي بعضها حديقتين، ولا مانع أن يكون واقعتين فأكثر، وقد صح كونها حبيبة، وصح كونها جميلة، وصح كونها مريم، وأما تسميتها زينب فلم يصح». نقله العيني في عمدة القاري (20/263).

ابن عباس فيه صعوبة؛ لشدة الاختلاف فيه بين الرواة في إرساله ووصله، مما جعل الإمام مسلماً يعرض عن جميع الأحاديث والروايات الواردة في قصة خلع ثابت بن قيس رضي الله عنه وأما أحمد بن حنبل فأعرض عن جميع الروايات الواردة من طريق عكرمة أو ابن عباس.

ومما يجدر التنبيه عليه أن أحمد بن حنبل لا يقصد حديثنا فيما رواه عنه ابنه صالح، فقد جاء عن صالح بن أحمد بن حنبل أنه قال لأبيه: «قلت: المختلعة كم عدتها؟ قال: ثلاث حيض. قلت: فمن قال حيضة؟ قال: عثمان بن عفان، وابن عباس، وعكرمة يرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم».

قلت: حديث البخاري ليس فيه ذكر للحيض، إنما قصد أحمد أحد الألفاظ المروية عن عكرمة، وليس كل رواياته، والرواية المقصودة هي: (أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم أن تعتد بحيضة)<sup>(69)</sup>.

\*\*\*

#### المبحث الثاني

##### الشواهد لحديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه

وفيه مطلبان:

أصل قصة الخلع ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم فقد جاءت أحاديث موصولة عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم كما

(69) مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه أبي الفضل صالح (3/69).

1- حديث حبيبة بنت سهل بن ثعلبة النجارية:

أخرجه أبو داود في سننه (2/236) برقم: (2227)، والنسائي في المجتبى (1/683) برقم: (2/3462)، وفي الكبرى (5/277) برقم: (5627)، ومالك في الموطأ (1/809) برقم: (514/2082)، وسعيد بن منصور في سننه (6/378) برقم: (1430)، (6/379) برقم: (1431)، وعبد الرزاق في مصنفه (6/484) برقم: (11762)، وأحمد في مسنده (12/6684) برقم: (28087)، والدارمي في مسنده (3/1458) برقم: (2317)، وابن الجارود في المنتقى (1/277) برقم: (809)، وابن حبان في صحيحه (10/109) برقم: (4280)، والطبري في «التفسير» (2/462)، والطبراني في الكبير (24/222) برقم: (565)، و(24/223) برقم: (566)، (24/223) برقم: (567) والبيهقي في السنن الكبرى (7/312) برقم: (14953)، (7/313) برقم: (14954) وفي بيان خطأ من أخطأ على الشافعي (ص 257)، والخطيب في الأسماء المبهمة (ص 416)، من طرق عديدة عن يحيى بن سعيد، عن عمرة بنت عبد الرحمن أنها أخبرته: (أن حبيبة بنت سهل كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس، وأن رسول الله ﷺ خرج إلى الصبح، فوجد حبيبة بنت سهل عند بابها في الغلس، فقال رسول الله ﷺ: من هذه؟ قالت: أنا حبيبة بنت سهل، يا رسول

الله. قال: ما شأنك؟ قالت: لا أنا ولا ثابت بن قيس. لزوجها، فلما جاء ثابت بن قيس قال له رسول الله ﷺ: هذه حبيبة بنت سهل قد ذكرت ما شاء الله أن تذكر. فقالت حبيبة: يا رسول الله، كل ما أعطاني عندي، فقال رسول الله ﷺ لثابت: خذ منها، فأخذ منها، وجلست في أهلها). ووقع في بعض الروايات: عن عمرة، عن حبيبة بنت سهل: «أما كانت تحت ثابت بن قيس».

قال ابن عبد البر: «لم يختلف على مالك في هذا الحديث، وهو حديث صحيح ثابت مسند متصل، وهو الأصل في الخلع». وصححه الحافظ ابن حجر، أيضاً<sup>(71)</sup>.

وقال العيني: «قال شيخنا زين الدين العراقي: «إن أصح طرق الحديث: حديث حبيبة بنت سهل»<sup>(72)</sup>.

قلت: لكن يظهر أن البخاري رجح حديث ابن عباس على حديث حبيبة هذا؛ ولذا أخرجه في صحيحه، ولم يخرج حديث حبيبة، ويظهر لي أن سبب إعراض البخاري عن حديث حبيبة هو عدم اتصال السند بين عمرة وحبيبة، فأكثر الروايات على الانقطاع، وجاءت روايات أخرى متصلة، وقد قال أبو العباس أحمد بن طاهر الداني في كتابه «الإيلاء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ»: «لم تصرِّح عمرة ها هنا بالإخبار، وقال فيه

(71) التمهيد، لابن عبد البر (23/367).

(72) عمدة القاري، للعيني (20/263).

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

والله لولا مخافة الله إذا دخل علي لبصقت في وجهه. فقال رسول الله ﷺ: أتردين عليه حديقته؟ قالت: نعم. قال: فردت عليه حديقته. قال: ففرق بينهما رسول الله ﷺ).

وحجاج بن أرطاة متكلم فيه. قال فيه الحافظ ابن حجر: «صدوق، كثير الخطأ والتدليس»<sup>(75)</sup>.

3- حديث سهل بن أبي حثمة الخزرجي:

أخرجه أحمد في مسنده (3494/7) برقم: (16344)، ومن طريقه: الطبراني في الكبير (103/6) برقم: (5637)، و(223/24) برقم: (568)، قال أحمد: حدثنا عبد القدوس بن بكر بن خنيس، حدثنا حجاج بن أرطاة، عن محمد بن سليمان بن أبي حثمة، عن عمه سهل بن أبي حثمة، قال: (كانت حبيبة بنت سهل تحت ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري، فكرهته، وكان رجلاً دميماً، فجاءت إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إني لأراه، فلولا مخافة الله ﷻ لبزقت في وجهه، فقال رسول الله ﷺ: أتردين عليه حديقته التي أصدقك؟ قلت: نعم، فأرسل إلي، فردت إليه حديقته، وفرق بينهما، وكان ذلك أول خلع كان في الإسلام). وحجاج بن أرطاة متكلم فيه، كما سبق.

4- حديث ربيع بنت معوذ:

وقد جاء عنها من طرق، منها:

الشافعي<sup>(73)</sup>: عن مالك: يحيى، عن عمرة، أن حبيبة أخبرتها<sup>(74)</sup>.

2- حديث عبد الله بن عمرو بن العاص:

أخرجه ابن ماجه في سنن (208/3) برقم: (2057)، وأحمد في مسنده (3494/7) برقم: (16343) والطبراني في الكبير (103/6) برقم: (5637)، (223/24) برقم: (568) من طرق عن حجاج بن أرطاة، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: (كانت حبيبة بنت سهل تحت ثابت ابن قيس بن شماس، وكان رجلاً دميماً، فقالت: يا رسول الله!

(73) رواه الشافعي في «الأم» (179/5) عن مالك، عن يحيى بن سعيد، عن عمرة: أن حبيبة بنت سهل أخبرتها. ومن طريقه أخرجه البيهقي في «معرفة السنن» (11/7-8)، وفي «بيان خطأ من أخطأ على الشافعي» (ص 254-255)، وقال: «هكذا وقع هذا الحديث في كتاب الخلع والنشوز، وقد رواه في كتاب الحججة عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة أخبرته أن حبيبة بنت سهل كانت تحت ثابت بن قيس، وهو الصحيح. وقوله: أخبرتها في هذه الرواية خطأ من الكاتب، وإنما أخبرته في إخبار عمرة يحيى بن سعيد، كذلك رواه عامة أصحاب مالك عنه». انتهى كلام البيهقي. قلت: وممن رواه مصرحاً بالسماع: ابن جريج، وقد أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (484/6)، فقال: «أخبرنا ابن جريج، قال: أخبرني يحيى بن سعيد، أن عمرة بنت عبد الرحمن حدثته، أن حبيبة بنت سهل حدثتها: (أن ثابت بن قيس بن شماس بلغ منها ضرباً لا يدرى ما هو... الحديث)».

(74) الإيلاء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ، للداني (288/4).

(75) تقريب التهذيب، لابن حجر (ص: 152، رقم 1119).

أخرجه الترمذي في جامعه (2/476) برقم:  
(1185)، وابن الجارود في المنتقى (1/284) برقم:  
(824)، والبيهقي في السنن الكبرى (7/450) برقم:  
(15699) من طريق الفضل بن موسى عن سفيان  
الثوري، عن محمد بن عبد الرحمن، وهو مولى آل طلحة،  
عن سليمان بن يسار، فذكره.

ثم ساقه البيهقي (7/450) برقم: (15700)  
من طريق وكيع عن سفيان عن محمد بن عبد الرحمن  
مولى آل طلحة عن سليمان بن يسار عن الربيع بنت معوذ  
بن عفراء: (أنها اختلعت من زوجها، فأمرت أن تعتد  
بحيضة). ثم قال: «هذا أصح، وليس فيه من أمرها، ولا  
على عهد النبي ﷺ. وقد روينا في كتاب الخلع: أنها  
اختلعت من زوجها زمن عثمان بن عفان، ﷺ».

وقال الترمذي عقبه: «وفي الباب عن ابن عباس.  
حديث الربيع الصحيح: أنها أمرت أن تعتد بحيضة».

3- الطريق الثالث: عن محمد بن عبد الرحمن، أن  
الربيع بن معوذ بن عفراء أخبرته: (أن ثابت بن قيس ابن  
شماس ضرب امرأته، فكسر يدها، وهي جميلة بنت عبد  
الله بن أبي، فأتى أخوها يشتكيه إلى رسول الله ﷺ  
فأرسل رسول الله ﷺ إلى ثابت، فقال له: خذ الذي لها  
عليك، وخل سبيلها، قال: نعم. فأمرها رسول الله ﷺ  
أن تتربص حيضة واحدة فتلحق بأهلها).

أخرجه النسائي في المجتبى (1/691) برقم:

1- الطريق الأول: عن عبادة بن الوليد بن عبادة  
بن الصامت، عن ربيع بنت معوذ، قال: (قلت لها:  
حدثيني حديثك. قالت: اختلعت من زوجي، ثم جئت  
عثمان، فسألته: ماذا علي من العدة؟ فقال: لا عدة عليك  
إلا أن تكوني حديثة عهد به، فتمكثي حتى تحيض  
حيضة، قال: وأنا متبع في ذلك قضاء رسول الله ﷺ في  
مريم المغالية، كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس،  
فاختلعت منه).

أخرجه النسائي في المجتبى (1/692) برقم:  
(2/3498)، وفي الكبرى (5/293) برقم: (5662)،  
وابن ماجه في سننه (3/209) برقم: (2058)، وابن أبي  
عاصم في الأحاد والمثاني (6/116)، والطبراني في الكبير  
(24/265) برقم: (672)، (25/42) برقم: (80)  
من طريق يعقوب بن إبراهيم، حدثنا أبي، عن ابن  
إسحاق، قال: أخبرني عبادة بن الوليد بن عبادة بن  
الصامت، فذكره.

قال الحافظ العراقي: «إسناد جيد»<sup>(76)</sup>. وكذا قال  
الحافظ ابن حجر، أيضاً<sup>(77)</sup>.

2- الطريق الثاني: عن سليمان بن يسار، عن  
الربيع بنت معوذ بن عفراء: (أنها اختلعت على عهد  
النبي ﷺ فأمرها النبي ﷺ أو أمرت أن تعتد بحيضة).

(76) عمدة القاري، للعيني (20/263).

(77) فتح الباري، لابن حجر (9/399).

صالح بن عبد الله الصياح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

2- مرسل سعيد بن المسيب: أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (6/482-483) برقم: (11757) و(11758)، ومن طريقه الأول: أبو داود في المراسيل (1/199) برقم: (236).

قال عبد الرزاق في طريقه الأول: «أخبرنا ابن جريج، عن داود بن أبي عاصم، أن سعيد بن المسيب، أخبره: (أن امرأة كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس، وكان أصدقها حديقة، وكان غيوراً، فضرها فكسر يدها، فجاءت النبي ﷺ فاشتكت إليه، فقالت: أنا أرد إليه حديقته، قال: أو تفعلين؟ قالت: نعم، فدعا زوجها، فقال: إنها ترد عليك حديقتك، قال: أو ذلك لي؟ قال: نعم، قال: فقد قبلت يا رسول الله، فقال النبي ﷺ: اذهب، فهي واحدة). ثم قال عبد الرزاق: عن المثني، عن عمرو بن شعيب، عن سعيد بن المسيب، مثله».

3- مرسل أبي الزبير المكي: أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (6/502) برقم: (11843)، والبيهقي في السنن الكبرى (7/314) برقم: (14966)، والدارقطني في سننه (4/376) برقم: (3629) من طريق ابن جريج قال: أخبرني أبو الزبير: (أن ثابت بن قيس بن شماس كانت عنده ابنة عبد الله بن سلول، وكان أصدقها حديقة فكرهته، فقال النبي ﷺ: تردين عليه حديقته التي أعطاك؟ قالت: نعم، فأخذها، وخلي

(3497)، وفي الكبرى (5/292) برقم: (5661)، والدارقطني في سننه (4/378) برقم: (3634)، والطبراني في الكبير (24/265) برقم: (671)، وفي الأوسط (7/96) برقم: (6963) من طرق عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، به.

4- الطريق الرابع: عن أبي سلمة، عن الربيع بنت معوذ: (أنها سمعت رسول الله ﷺ يحدث عن امرأة ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري أنه: كان بينها وبين زوجها بعض الشيء، وكان رجلاً فيه شدة، فأنت رسول الله ﷺ فكلمته، فأرسلت إلى ثابت بن قيس، فتكلما عنده ما شاء الله، ثم إنه قبل منها فدية، فافتدت منه، فأمرها رسول الله ﷺ أن تعتد حيضة).

أخرجه ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني (6/117)، والطبراني في الكبير (24/265) برقم: (671)، والدارقطني في سننه (4/378) برقم: (3634)، وابن عبد البر في التمهيد (23/374) من طريق ابن لهيعة، عن أبي الأسود يحيى بن النضر، عن أبي سلمة، ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، عن الربيع بنت معوذ، به. وقال ابن عبد البر عقبه: «ليس بالقوي».

#### • المطلب الثاني: الأحاديث المرسلة:

وأما المراسيل الصحيحة، فمنها:

1- مرسل عطاء بن أبي رباح: وتقدم نصه وتخرجه. وسنده صحيح إلى عطاء بن أبي رباح.

نفسه من خلال الروايات التي ذكرها، وهذه تحتاج إلى بيان وتحليل وكشف. والقسم الثاني: مقويات أخرى تدل على صحة الحديث، وبيان ذلك.

• **المطلب الأول:** تحليل روايات البخاري، وبيان مقاصده وأدلته.

ذكر البخاري لحديث عكرمة هذا ستة طرق في موضع واحد<sup>(60)</sup>، يبين فيها الخلاف والاختلاف فيه، فدلّ على أنه كان مدركاً تمام الإدراك لمشكلة الحديث، وأنه يرى صحته من كلا الوجهين، وأنه ساق أدلته على ذلك، وهنا نريد تحليل ما ذكره البخاري لمعرفة ما استند عليه من أدلة، فأقول:

- 1 - ساق البخاري هنا ست روايات عن عكرمة:
- ثلاثاً موصولة عن عكرمة، وثلاثاً عنه مرسلة.
- وثلاثاً منها عن خالد الحذاء، وثلاثاً عن أيوب.
- وثلاثاً ذكر فيها لفظ الطلاق صراحة، وثلاثاً لم يذكر فيها.
- وثلاثاً ذكر فيها اسم امرأة ثابت، وثلاثاً لم يذكر فيها.

- 2 - ساق روايتين مختلفتين عن إبراهيم بن طهمان بقصد بيان أنه ضبط وأتقن روايات هذا الحديث من كلا الوجهين، على نحو دقيق وتام، وأنه ميز الروائتين

سبيلها. فلما بلغ ذلك ثابت بن قيس قال: قد قبلت قضاء رسول الله ﷺ). سمعه أبو الزبير من غير واحد.

قال الحافظ ابن حجر: «سنده قوي مع إرساله»<sup>(78)</sup>. وقال في موضع آخر: «رجال إسناده ثقات، وقد وقع في بعض طرقه: سمعه أبو الزبير من غير واحد. فإن كان فيهم صحابي فهو صحيح، وإلا فيعتضد بما سبق»<sup>(79)</sup>.

\*\*\*

### المبحث الثالث

#### الحكم على علة الحديث وعلى نقد الدارقطني

#### للبخاري في إخرجه

وفيه مطلبان:

من خلال ما سبق، وبعد النظر والتأمل الدقيق في طرق الحدث ورواياته، ومناهج الأئمة ورواة هذا الحديث، يمكن لنا أن نحكم على هذا الحديث بأنه حديث صحيح، وأن البخاري يرى تصحيح الوجهين - المرسل والموصول - عن عكرمة، فهو لا يراه اختلافاً، وإنما يراه تنوعاً في الرواية من عكرمة، وأن هذا لا يضر صحته، وقد وقع ذلك - أيضاً - في كثير من الأحاديث المجمع على صحتها، وذلك لأدلة كثيرة، يمكن تقسيمها إلى قسمين: القسم الأول: أدلة استند عليها البخاري

(80) سبق أن ذكرنا نص سياق روايات البخاري في تمهيد البحث، في أول البحث.

(78) فتح الباري، لابن حجر (9/398).

(79) المصدر السابق (9/402).

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

إحدهما عن الأخرى سنداً ومنتناً:

فروايتا إبراهيم بن طهمان هاتان هما الميزان والدليل القوي عند البخاري في تصحيح الوجهين: المرسل، والموصول، عن عكرمة، وكذا عمّن رواه عنه، فهو لا يراه اختلافاً، وإنما يراه تنوعاً في الرواية من عكرمة.

فكأن البخاري يرى أن عكرمة كان يحدث بهذا الحديث على صورتين: إحدهما موصولة، والثانية

- فالوجه الأول: عن خالد، وهي مرسلة، وقد ذكر فيها لفظ الطلاق، وهي موافقة تماماً لرواية خالد الطحان في أمرين: في إرساله، وفي ذكر لفظ الطلاق. والأخير جاء في رواية الثقفى، أيضاً.

- والوجه الثاني: عن أيوب، وهو موافق لرواية جرير بن حازم في أمرين: في وصله، وفي عدم ذكر لفظ الطلاق. فلم يذكر فيه إبراهيم بن طهمان لفظ الطلاق صراحة، موافقاً بذلك جميع من رواه عن أيوب.

فإبراهيم بن طهمان لم تختلط عليه الروايتان، بل فرق بينهما بشكل دقيق للغاية، مما يعني أنه ضبطهما غاية الضبط، وكأنه حدث بهاتين الروايتين من كتابه لدقة ضبطه، وهو ثقة حافظ، قد أثنى عليه الأئمة ثناء كثيراً<sup>(81)</sup>.

=فيه، ويوثقونه». وقال صالح بن محمد: «ثقة حسن الحديث، حبب الله حديثه إلى الناس، جيد الرواية». وقال يحيى بن أكثم القاضي: «كان من أنبل من حدث بخراسان، والعراق، والحجاز، وأوثقهم، وأوسعهم علماً». وقال ابن قسيم الجوزية «من الحفاظ الأثبات الثقات الذين اتفق الأئمة الستة على إخراج حديثهم، واتفق أصحاب الصحيح - وفيهم الشيخان - على الاحتجاج بحديثه، وشهد له الأئمة بالثقة والصدق، ولم يحفظ عن أحد منهم فيه جرح ولا خدش، ولا يُحفظ عن أحد من المحدثين قط تعليل حديث رواه، ولا تضعيفه به». وقال الذهبي: «ثقة متقن، من رجال الصحيحين، وكان مرجئاً. فهذا رجل عالم كبير القدر بخراسان، أخطأ في مسألة، فكان ماذا؟ أقبمجرد الإرجاء يضعف حديث الثقة ويهدر؟ فقد كان من هو أكبر من إبراهيم مرجئاً». وقال ابن حجر: «الحق فيه أنه ثقة صحيح الحديث إذا روى عنه ثقة». وفي التقريب: «ثقة يغرب، وتكلم فيه للإرجاء، ويقال: رجع عنه». انظر: زاد المعاد، لابن القيم (5/708)، والرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، للذهبي (ص: 35)، وإكمال تهذيب الكمال، لمغلطاي (1/220)، وتهذيب التهذيب (1/129)، والتقريب، لابن حجر (ص: 90، رقم: 189).

(81) وثقه: ابن المبارك، وابن معين، وأحمد، وإسحاق، وأبو حاتم، وأبو داود، والدارقطني، وغيرهم. وأثنى عليه ابن المبارك كثيراً، فقال: «كان إبراهيم ثبتاً في الحديث». وقال - أيضاً -: «ابن طهمان من الحفاظ». وقال: «صحيح الحديث». وقال: «أبو حمزة السكري، وإبراهيم بن طهمان صحيحا العلم والحديث». وقال الإمام أحمد: «هو صحيح الحديث مقارب». وقال محمد بن إسحاق بن إبراهيم: «كان أبي حسن الرأي في إبراهيم، ويشني عليه بأنه كان صحيح الحديث، حسن الرواية، كثير السماع، ما كان أحد أكثر رواية منه بخراسان، وأنه يرغب فيه؛ لتبته وصحة حديثه». وقال عثمان بن سعيد الدارمي: «كان ثقة في الحديث، لم يزل الأئمة يشتهون حديثه، ويرغبون»

- ومن ذلك - أيضاً - قوله في حديث آخر: «والصحيح من ذلك ما قاله عبد الوارث؛ لأنه ضبط اسمه وكنيته، ووصل إسناده»<sup>(84)</sup>.

- ومن ذلك - أيضاً - في حديث آخر: «وسئل عن حديث نافع، عن ابن عمر، عن عمر، عن النبي ﷺ (أنه أمره حين نذر أن يعتكف، بالفداء، وأمره أن يصوم)، فقال: يرويه عبد الله بن بديل المكي، وكان ضعيفا، عن عمرو بن دينار، عن ابن عمر، عن عمر. ولم يتابع عليه، ولا يعرف هذا الحديث عن أحد من أصحاب عمرو بن دينار.

ورواه نافع، عن ابن عمر، عن عمر، فلم يذكر فيه الصيام، وهو أصح من قول ابن بديل، عن عمرو. وروي هذا الحديث عن سعيد بن بشير، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر (أن عمر نذر أن يعتكف في الجاهلية ويصوم، فقال له النبي ﷺ: أوف بنذرك).

فإن كان سعيد بن بشير ضبط هذا فهو عنه صحيح، إذا كان في عقد نذره الصوم مع الاعتكاف»<sup>(85)</sup>.

- ومن ذلك - أيضاً - قوله في حديث آخر: «وأصحها عندي معمر، عن الزهري، لأنه ضبطه وذكر فيه دخول أبي بكر وأبيه عليهما...»<sup>(86)</sup>. وكذلك وقع هنا

مرسلة، والفرق بين الراويين أنه في الرواية الموصولة - سواء عن الحذاء أو أيوب - أهم اسم امرأة ثابت بن قيس، ولم يذكر اسمها، وأما المرسلة - سواء عن الحذاء أو أيوب - فقد ذكر اسمها.

ولذلك ساق البخاري الروايات المرسلة هنا، فلم يذكر من متن بعضها سوى اسم امرأة ثابت بن قيس؛ ليوضح أن هذا من مقاصده منها، إضافة إلى إثبات أن رواية الحذاء وأيوب عن عكرمة هي حديث واحد، وقصة واحدة.

وهذا الاستدلال الداخلي لضبط الرواة يستند إليه الدارقطني كثيراً، فقد قال في أحد الأحاديث في كتاب العلل: «فإنهم ضبطوا الأحاديث عن الزهري، وأسندوا كل لفظ منها إلى رواية، وضبطوا ذلك»<sup>(82)</sup>.

- وقال في حديث آخر: «يرويه عسل بن سفيان، واختلف عنه:

فرواه الحجاج بن الحجاج، عن عسل، عن عطاء، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

وخالفه شعبة، رواه عن عسل، عن عطاء مرسلًا، عن النبي ﷺ.

قال الشيخ: حديث الحجاج غير مدفوع؛ لأنه أتى بالقصة على وجهها، وشعبة اختصرها»<sup>(83)</sup>.

(84) المصدر السابق (11/142).

(85) المصدر السابق (2/26).

(86) المصدر السابق (15/94).

(82) علل الدارقطني (1/188).

(83) المصدر السابق (11/104).

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

في رواية الوصل؛ لأن الذي وصله حافظ، وهو ابن عيينة، وقد تابعه ثقتان، ولعله إنما أورد الطريقتين المرسلين؛ ليستظهر بهما على وهم أبي أسامة الذي أشرت إليه<sup>(88)</sup>.

وقال في موضع آخر: «كأن المصنف أراد بسياق هذه الطرق بيان الاختلاف فيه على قتادة، وأنه لا تأثير له، ولا يقدر في صحة الحديث، وخفي مراده على بعض الناس»<sup>(89)</sup>.

وقال في موضع آخر: «والراجح من الاختلاف كله ما قال أبو شهاب ومن تبعه؛ ولذلك اقتصر عليه مسلم، وصدر به البخاري كلامه، فأخرجه موصولاً، وذكر الاختلاف معلقاً كعادته، في الإشارة إلى أن مثل هذا الخلاف ليس بقادح، والله أعلم»<sup>(90)</sup>.

والدارقطني لا يخالف في أن بعض الاختلافات إنما هي روايات ووجوه صحيحة، وقد قال في اختلاف وقع في أحد الأحاديث: «وأما الخلاف فيه على يحيى بن سعيد، فإن أيوب السخيتاني بين في روايته عن يحيى أن ذلك من يحيى، وأنه رفعه مرة، ثم ترك رفعه، فهو عنه على الوجهين صواب»<sup>(91)</sup>.

من البخاري، وهو دليل على الجهد العظيم الذي بذله الإمام البخاري، وإمعان النظر في انتقاء الأحاديث.

وقد نبه العلماء المحققون على أن من منهج البخاري تصحيح الوصل عند ذكر مثل هذه الروايات المختلفة، أو تصحيح كلا الوجهين، ومن ذلك ما ذكره الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي من أن إيراد البخاري الحديث موصولاً ومرسلاً، لا يعني ترجيح الإرسال، بل ربما قصد البخاري ترجيح الوصل أو تصحيح كلا الوجهين، فقد قال - وهو يعدد معاني تكرار البخاري للحديث الواحد -: «ومنها: أحاديث تعارض فيها الوصل والإرسال، ورجح عنده الوصل، فاعتمده، وأورد الإرسال منبهاً على أنه لا تأثير له عنده في الوصل. ومنها: أحاديث تعارض فيها الوقف والرفع، والحكم فيها كذلك. ومنها: أحاديث زاد فيها بعض الرواة رجلاً في الإسناد، ونقصه بعضهم، فيوردها على الوجهين، حيث يصح عنده أن الراوي سمعه من شيخ حدثه به عن آخر، ثم لقي الآخر، فحدثه به، فكان يرويه على الوجهين»<sup>(87)</sup>.

وكذا نبه عليه الحافظ ابن حجر، فقد قال - عند ذكر الاختلاف في أحد الأحاديث -: «اختلف على هشام بن عروة في وصل هذا الحديث وإرساله، وأورد البخاري الوجهين مشيراً إلى أن رواية الإرسال لا تقدر

(88) المصدر السابق (3/438).

(89) المصدر السابق (10/359).

(90) المصدر السابق (11/107).

(91) علل الدارقطني (14/406).

(87) فتح الباري، لابن حجر (1/15).

عكرمة، عن النبي ﷺ. فكأن الحافظ فهم من صنع البخاري أنها جاء بإسناد واحد في رواية إبراهيم بن طهمان.

3- أن لفظ الطلاق لم يرد صريحاً في رواية أيوب عن عكرمة الموصولة<sup>(96)</sup>، بينما جاء في رواية أزهر بن جميل الموصولة التي انفرد بها عن الثقفني عن خالد الحذاء، فذكر البخاري متابعين قاصرتين لأزهر على هذا اللفظ من رواية خالد الحذاء، ذكر فيهما لفظ الطلاق، وهي رواية خالد الطحان، ورواية إبراهيم بن طهمان؛ فيكون أزهر بن جميل قد توبع على متنه ووصله، فلم ينفرد بشيء لم يأت به غيره.

4- حسب فهمي من صنع البخاري أنه اختار رواية أزهر بن جميل هذه؛ لأنه يرى أنها أصح وأقوى طرق الحديث متناً وإسناداً؛ لأنها نقلت أقوال الحديث بنصها، بخلاف بقية الروايات فإنها حكاية للأقوال بمعناها، ولم يقصد تعليلها بقوله عن أزهر: «لم يتابع»، ولم يقل ذلك أحد من أهل العلم أو شراح الصحيح،

(96) نعم جاء في رواية أيوب، لكن بلفظ مبهم، يتحمل الطلاق ويحمل غيره، قال العلامة الشنقيطي في كتابه أضواء البيان (1/146): «وقوله في رواية أيوب الموصولة: (وأمره ففارقها) يظهر فيها أن مراده بالفراق الطلاق في مقابلة العوض، بدليل التصريح في الرواية الأخرى بذكر التلقية، والروايات بعضها يفسر بعضاً، كما هو معلوم في علوم الحديث».

وقد سئل الدارقطني عن حديث يرويه ابن عون، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة، واختلف عنه، فقال بعد ذكر الروايات والترجيح: «والخلاف فيه من قبل ابن عون؛ لأنه كان كثير الشك»<sup>(92)</sup>.

وقال في حديث آخر يرويه سليمان التيمي، واختلف عنه في رفعه: «ويشبهه أن يكون التيمي كان يشك في رفعه، فيرفعه أحياناً، ويقفه أحياناً»<sup>(93)</sup>. وفي حديث آخر صحح كل الأوجه، فقال: «يرويه يحيى بن سعيد، وابن علي، عن حميد؛ أنه سمعه من أنس. ورواه معتمر بن سليمان، عن حميد، قال: حدثني ثابت، عن أنس، أو سمعه من أنس. وكلها صواب؛ لأن حميداً كان يشك فيه أحياناً، وأحياناً لا يشك»<sup>(94)</sup>.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن رواية إبراهيم بن طهمان عن خالد، عن عكرمة، عن النبي ﷺ لم يخرجها ابن حجر، لا في الفتح، ولا في كتاب التعليق، فبعد أن ذكر ابن حجر من وصله عن إبراهيم بن طهمان عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس، قال: «ولم يذكر الإسناد الأول المرسل»<sup>(95)</sup>.

يقصد رواية إبراهيم بن طهمان عن خالد، عن

(92) علل الدارقطني (72/15).

(93) المصدر السابق (92/12).

(94) المصدر السابق (46/12).

(95) تغليق التعليق (462/4).

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

على أيوب في وصله وإرساله، وأنه لم يغفل عن هذا، وأنه هذا الاختلاف لا يضر وصل الحديث.

ومما يدل على أن البخاري يرى ضبط أزهر بن جميل لهذا الحديث أنه انتقاه انتقاء خاصاً من مروياته، فاحتاج البخاري إلى روايته هذه، وإلا فإن البخاري لم يخرج له إلا هذا الحديث فقط دون غيره، وأزهر وإن كان ثقة، لكنه ليس من المتقنين الإثبات، كما يظهر من ترجمته<sup>(97)</sup>.

واستدلال البخاري بالمتابعات الناقصة هنا لا إشكال فيه، فالدارقطني نفسه يستدل بها لترجيح الروايات المختلفة على أيوب وعلى غيره، ومن ذلك ما جاء في كتابه العلل عن أحد الأحاديث، قال: «يروي

ولو قصد البخاري ذلك لما كان لإيراد الدارقطني للحديث في كتاب التتبع معنى ولا هدف.

وهذا الاستنتاج يحتاج إلى زيادة بيان وتوضيح، فأقول: إن انفراد أزهر بن جميل هنا دليل ضبطه وإتقانه؛ ولذلك ساق البخاري باقي الروايات؛ ليدل على صحة روايته، وذكر نوعين من الأدلة، هما:

أ- روايات صحيحة عن خالد الحذاء، وإن كانت هذه الروايات مرسلّة؛ ليؤكد أن للحديث أصلاً صحيحاً ثابتاً عن خالد الحذاء، وهذا مما يقوي ويصحح رواية أزهر الذي تميز وانفرد عن بقية تلامذة الثقفى برواية هذا الحديث، وهذا هو الهدف الذي رغب البخاري في إثباته، وإن كانت هذه الروايات مرسلّة، فالهدف منها إثبات أن للحديث أصلاً صحيحاً ثابتاً عن خالد الحذاء.

كما أن البخاري يرى أن الاختلاف هنا على خالد الحذاء، لا على الثقفى، وإنما الخلاف بين الطحان وابن طهمان مع الثقفى، فرواه الثقفى موصولاً عن خالد الحذاء، وروياه مرسلّاً.

ب- روايات صحيحة عن أيوب بن كيسان موصولاً -وهي رواية جرير بن حازم وإبراهيم بن طهمان- ليؤكد البخاري بها أن لوصل الحديث أصلاً صحيحاً عن عكرمة، ثم ساق رواية حماد بن زيد عن أيوب المرسلّة ليحقق هدفين: الأول: إثبات أن للحديث أصلاً ثابتاً عن أيوب. والثاني: لبيان معرفته بالاختلاف

(97) هو أزهر بن جميل بن جناح الهاشمي مولاهم أبو محمد البصري الشطي. روى عن: عبد الوهاب الثقفى، وخالد بن الحارث، وابن عيينة، وغيرهم. وعنه: البخاري، والنسائي، وابن صاعد، وغيرهم. قال النسائي: «لا بأس به». وقال في موضع آخر: «ثقة». وذكره ابن حبان في الثقات. مات سنة: 251هـ. قال فيه الحافظ ابن حجر: «صدوق يغرب». أخرج له البخاري هذا الحديث الواحد، وكذا أخرجه له النسائي، ولم يخرج له البقية، ولا أحمد في المسند، ويظهر أن هذا بسبب قلة حديثه جداً، وربما هذا سبب ضبطه وإتقانه. انظر: مشيخة النسائي (ص: 83)، والثقات لابن حبان في (8/132)، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، للبايجي (1/397)، وتهذيب التهذيب (1/200)، وتقريب التهذيب (ص: 97)، لابن حجر.

حديث يحيى بن سعيد عن عمرة بأنها سهلة بنت حبيب:-  
«أخبرني يحيى بن محمد بن ثابت بن قيس: (أنها كانت  
جميلة بنت أبي السلول، وأنها ولدت غلاماً، فجعلته في  
ليف، وأرسلت به إلى ثابت بن قيس: أن خذ صبيك  
عني. فأتى به النبي ﷺ فحنكه، وسماه محمداً،  
واسترضع له»<sup>(100)</sup>.

قال الحافظ ابن حجر: «ولو لم يكن في ثبوت ما  
ذكره البصريون إلا كون محمد بن ثابت بن قيس من  
جميلة، لكان دليلاً على صحة تزوج ثابت بجميلة»<sup>(101)</sup>.

3- من وجوه الرد: ما ظهر من الخلل في كلام  
الدارقطني عند نقده لهذا الحديث في كتابه التبصير، وقد  
سبق ذكر ذلك كله، ومن أبرز ذلك وأشده:

أ- أنه فات الدارقطني ذكر رواية إبراهيم بن  
طهمان، عن أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس،  
الموصولة. مع أن البخاري قد ذكرها ونص عليها، وهي  
الميزان عنده، فهي مهمة للغاية في هذا الاختلاف.

ب- أن الدارقطني أخذ كلام البخاري المذكور  
في الصحيح، وأنه هو مصدره، فالبخاري هو أول من نبه  
على هذا الخلاف، ولم يصف الدارقطني شيئاً جديداً على  
ما ذكره البخاري.

ج- أن قول الدارقطني: «أصحاب الثقفي غير

أيوب، واختلف عنه في رفعه: فوقفه إسماعيل بن عليّة،  
عن أيوب. ورفعهمام، وإبراهيم بن طهمان، عن أيوب،  
عن نافع. وكذلك رواه مالك بن أنس، والليث بن سعد،  
وإسماعيل بن أمية، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً.  
ورواه الزهري، عن سالم، عن أبيه، عن النبي ﷺ ورفع  
صحيح»<sup>(98)</sup>.

والخلاصة أن البخاري استند في تصحيح حديث  
عكرمة على ثلاثة طرق موصولة مضبوطة متميزة  
متوافقة، ولا شك أن هذا العدد معتبر عند علماء علل  
الحديث، والدارقطني نفسه يراعي ذلك، حتى ولو كان  
الأقوى على خلافه، ومن ذلك قوله في أحد الأحاديث:  
«والصحيح عن الزهري، عن سعيد، وأبي سلمة.  
وحديثه عن عبيد الله غير مدفوع، لأنه قد اجتمع عليه  
اثنان، والله أعلم»<sup>(99)</sup>.

• **المطلب الثاني: مقويات ودلائل أخرى لصحة  
الحديث.**

1- أنه أتى موصولاً من أحد عشر طريقاً.

2- ومن الأدلة على صحة الحديث: أن هناك  
ذرية لثابت بن قيس من جميلة بنت أبي سلول، وهم  
ينتسبون إليها، ويذكرون قصة خلعها من أبيهم. وأول  
من نبه على ذلك حماد بن سلمة، فقد قال -بعد أن ذكر

(100) غوامض الأسماء المهممة، للخطيب البغدادي (2/644).

(101) فتح الباري، لابن حجر (9/398-399).

(98) علل الدارقطني (13/98).

(99) المصدر السابق (9/389).

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

ما قد يندفع». ثم قال: «ومنها: ما يشير صاحب الصحيح إلى علته، كحديث يرويه مسنداً، ثم يشير إلى أنه يروى مرسلًا، فذلك مصير منه إلى ترجيح رواية من أسنده على من أرسله»<sup>(103)</sup>. قلت: وهذا الكلام منطبق تماماً على حديثنا هذا، فالبخاري هو أول من نبه عليه، كما سبق بيانه. 7 - ما سبق ذكره من الشواهد المرفوعة والمرسلة الصحيحة.

\*\*\*

#### الخاتمة

بعد هذه الدراسة المفصلة، تبين أن حديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه في «خلع امرأة ثابت بن قيس» - حديث صحيح، وأن نقد الإمام الدارقطني للبخاري في إخراجها لم يكن صواباً، وذلك؛ لأمرين: 1 - أن الإمام البخاري هو أول من نبه على اختلاف الرواية عن عكرمة موصولاً ومرسلًا، وأن هذا الاختلاف مصدره عكرمة، فقد كان يرويه على وجهين: أحياناً مرسلًا، وأحياناً موصولاً، من باب تنويع الرواية، وليس من باب الاضطراب فيه.

2 - أن الإمام الدارقطني فاتته طرق موصولة مهمة لم يذكرها، فقد أتى الحديث موصولاً من أحد عشر

---

(103) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر (1/382-383).

أزهر يرسلونه» لا يصح، فلم يتابعه أحد على روايته عنه أصلاً. 4 - ما سبق ذكره من أن البخاري انفرد بذكر طريقين لم أجدتهما مسندين عند غيره، وهما: طريق إبراهيم ابن طهمان، عن خالد الحذاء، عن عكرمة، مرسلًا. وطريق حماد بن زيد، عن أيوب، عن عكرمة، مرسلًا. وهذا دليل ظاهر على استيعابه لطرق الحديث بما لم يحصل لغيره، فهو الحكم على حال هذا الحديث.

5 - ومن وجوه تقوية الحديث ورد نقده: أن وجود اضطراب من أصحاب عكرمة لا يعني عدم القدرة على تحديد الأصح منها، وقد سبق أن وصف الدارقطني بعض روايات عكرمة باضطراب أصحابه، ومع ذلك رجح ما يراه الصحيح منها<sup>(102)</sup>.

6 - ومن وجوه تقوية الحديث ورد نقده: ما ذكره ابن حجر من أن الانتقادات المعللة لأحاديث الصحيح تندفع بإشارة صاحب الصحيح إلى علته، فقد قال - بعد أن ذكر أن الدارقطني وغيره أعلوا أحاديث في الصحيحين - : «والكلام على هذه الانتقادات من حيث التفصيل من وجوه: منها: ما هو مندفع بالكلية. ومنها:

---

(102) جاء في علل الدارقطني (15/385) عند كلامه على أحد الأحاديث من رواية عكرمة: «اضطرب أصحاب عكرمة في روايتهم عنه، والصحيح قول من قال: عن عكرمة، عن زينب بنت أم سلمة، عن ابنة جحش».

### قائمة المصادر والمراجع

- الآحاد والمشايخ. الضحاك، ابن أبي عاصم أحمد بن عمرو (ت: 287هـ)، المحقق: د. باسم فيصل الجوابرة، ط 1، الرياض: دار الراجحة، 1411 - 1991م.
- الأحاديث المختارة. الضياء المقدسي، محمد بن عبد الواحد المقدسي، ط 1، ط 3، بيروت: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، 1410: 1420هـ - 1990: 2000م.
- اختلاف الفقهاء. المرؤزي، محمد بن نصر بن الحجاج (ت: 294هـ)، المحقق: الدكتور محمد طاهر، ط 1، الرياض: أضواء السلف، 1420هـ - 2000م.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي (ت: 463هـ)، المحقق: علي محمد الجاوي، ط 1، بيروت: دار الجيل، 1412هـ - 1992م.
- الأسماء المهمة في الأنبياء المحكممة. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت: 463هـ)، المحقق: د. عز الدين علي السيد، ط 3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1417هـ.
- الإصابة في تمييز الصحابة. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت: 852هـ)، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوض، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (ت: 1393هـ)، د. ط، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995م.
- إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال. مغلطاي، ابن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (ت: 762هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد، أبو محمد أسامة بن إبراهيم، ط 1، د. م: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1422هـ - 2001م.

طريقاً، ذكر البخاري ثلاثة منها، واعتمد عليها، ولم يذكر الدارقطني إلا طريقين فقط.

3- لم ينص صراحة أحد من علماء أئمة الحديث على ضعف الحديث بشكل صريح وعام، بل أصل قصة «خلع امرأة ثابت بن قيس» صحيح ثابت، وإنما اختلف العلماء في الأصح والأصوب من حديث جميلة، وحديث حبيبة، وقد أخرج متنَ القصة أصحابُ الكتب التسعة وغيرها، إلا الإمام مسلم بن الحجاج.

4- أن الحديث له شواهد مرفوعة ومرسلة صحيحة.

5- ساق البخاري ست روايات عن عكرمة:

ثلاثاً موصولة عن عكرمة، وثلاثاً مرسلة، وثلاثاً منها عن خالد الحذاء، وثلاثاً عن أيوب، وثلاثاً ذكر فيها لفظ الطلاق، وثلاثاً لم يذكر فيها، وثلاثاً ذكر فيها اسم امرأة ثابت وأنها جميلة، وثلاثاً لم يذكر فيها.

6- أثبت البحث دقة نظر البخاري في انتقاء

أحاديث كتابه الصحيح، بإخراج هذا الحديث.

7- من أهم التوصيات: دراسة الأحاديث النبوية

المتعلقة بالصحيحين؛ لإبراز منهجها ومكانتها.

وفي الختام أحمد الله ﷻ وأشكره على ما أنعم به عليّ من إتمام هذا البحث، وأسأله التوفيق والقبول. وصلى الله، وسلم، وبارك على نبينا محمد وآله وأصحابه.

\*\*\*

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

وذكر المدلسين (وغير ذلك من الفوائد). النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت: 303هـ)، المحقق: الشريف حاتم بن عارف العوني، ط1، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1423هـ.

التعديل والتجريح، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح. الباجي، سليمان بن خلف بن سعد القرطبي الأندلسي (ت: 474هـ)، المحقق: د. أبو لبابة حسين، ط1، الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع، 1406هـ - 1986م.

تغليق التعليق. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت: 852هـ)، المحقق: سعيد عبد الرحمن القرقي، ط1، بيروت: المكتب الإسلامي؛ عمان: دار عمار، 1405هـ.

تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت: 774هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، ط2، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ - 1999م.

تقريب التهذيب. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت: 852هـ)، المحقق: محمد عوامة، ط1، سوريا: دار الرشيد، 1406هـ - 1986م.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (ت: 463هـ)، المحقق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، د.ط، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.

تهذيب التهذيب. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت: 852هـ)، ط1، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326هـ.

الإلزامات والتتبع. الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (ت: 385هـ)، المحقق: الشيخ أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوداعي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ - 1985م. الأم. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس القرشي المكسي (ت: 204هـ)، د.ن، بيروت: دار المعرفة، 1410هـ - 1990م.

الإيلاء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ. الداني، أحمد بن طاهر (ت: 532هـ)، المحقق: أبو عبد الباري رضا بو شامة الجزائري، ط1، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1424هـ - 2003م.

بيان خطأ من أخطأ على الشافعي. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر (ت: 458هـ)، المحقق: د. الشريف نايف الدعيس، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ.

التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة. ابن أبي خيثمة، أحمد (ت: 279هـ)، المحقق: صلاح بن فتحي هلال، ط1، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1427هـ - 2006م.

تاريخ بغداد وذيوله. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت: 463هـ)، المحقق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ.

تذكرة الحفاظ وبصرة الأيقاظ (مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن عبد الهادي). ابن المُرَدّ الحنبلي، يوسف بن حسن بن أحمد ابن عبد الهادي (ت: 909هـ)، عناية: لجنة مختصة من، المحققين بإشراف: نور الدين طالب، ط1، سوريا: دار النوادر، 1432هـ - 2011م.

تسمية مشايخ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي

- الثقات، ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، التميمي، أبو حاتم، البُستي (ت: 354هـ)، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبدالمعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، ط1، حيدر آباد الدكن الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1393هـ - 1973م.
- جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد الآملي، (ت: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ - 2000م.
- الجامع. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة، د.ط، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996: 1998م.
- الدراية في تخريج أحاديث الهداية. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت: 852هـ)، المحقق: السيد عبد الله هاشم اليباني المدني، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم. الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، المحقق: محمد إبراهيم الموصللي، ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1412هـ.
- زاد المعاد في هدي خير العباد. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت: 751هـ)، ط27، بيروت: مؤسسة الرسالة، بيروت؛ الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1415هـ.
- السنن. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، ط1، د.م: دار الرسالة العالمية، 1430هـ.
- السنن. الدارقطني، علي بن عمر، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ.
- السنن الكبرى. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. ط1، حيدر آباد - الهند: مجلس دائرة المعارف العمانية، 1352: 1355هـ.
- السنن الكبرى. النسائي، أحمد بن شعيب. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م.
- السنن النسائي. النسائي، أحمد بن شعيب. ط1، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، 1428هـ - 2007م.
- السنن. سعيد بن منصور، د.ط، الهند: الدار السلفية، 1403هـ - 1982م.
- سؤالات أبي بكر البرقاني للدارقطني. البرقاني، أحمد بن محمد بن أحمد (ت: 425هـ)، تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، د.ط، القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، د.ت.
- شرح التبصرة والتذكرة. العراقي، عبد الرحيم بن الحسين (ت: 806هـ)، المحقق: عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين فحل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ - 2002م.
- شرح علل الترمذي. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الخنبلي (ت: 795هـ)، المحقق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، ط1، الأردن: مكتبة المنار، 1407هـ - 1987م.
- صحيح ابن حبان «الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان». محمد بن حبان، أبو حاتم، البُستي (ت: 354هـ)، ترتيب وتقريب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: 739هـ)، حققه: شعيب الأرنؤوط، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408هـ.
- صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، ط1، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- علل الدارقطني: العلل الواردة في الأحاديث النبوية. الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد (ت: 385هـ)، تحقيق وتحرير: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، ط1، الرياض: دار طيبة، 1405هـ - 1985م. والمجلدات من الثاني عشر، إلى

صالح بن عبد الله الصباح: إعلال الدارقطني حديث عكرمة عن ابن عباس في (خلع امرأة ثابت بن قيس)...

- الخامس عشر علق عليها: محمد بن صالح الدباسي، ط1،  
الدمام: دار ابن الجوزي، 1427هـ.
- عمل الحديث. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن  
المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي (ت: 327هـ)، المحقق:  
بإشراف وعناية: د. سعد بن عبد الله الحميد، و د. خالد بن  
عبد الرحمن الجريسي، ط1، الرياض: مطابع الحميضي،  
1427هـ - 2006م.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري. العيني، محمود بن أحمد بن  
موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفى بدر الدين  
(ت: 855هـ)، د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي،  
د. ت.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن  
علي بن محمد، د. ط، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي. السخاوي، محمد بن  
عبد الرحمن (ت: 902هـ)، المحقق: علي حسين علي، ط1،  
مصر: مكتبة السنة، 1424هـ - 2003م.
- الكفاية في علم الرواية. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت  
(ت: 463هـ)، المحقق: أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم  
حمدي المدني، د. ط، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د. ت.
- المراسيل. أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق،  
المحقق: شعيب الأرنؤوط، ط2، بيروت: مؤسسة  
الرسالة، 1418هـ - 1998م.
- مسائل الإمام أحمد بن حنبل، رواية ابن أبي الفضل صالح.  
ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد  
الشيباني (ت: 241هـ)، د. ط، الهند: الدار العلمية، د. ت.
- المستدرك على الصحيحين. الحاكم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله  
النيسابوري، د. ط، بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- المسند. ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل، ط1، د. م: جمعية المكنز  
الإسلامي - دار المنهاج، 1431هـ - 2010م.
- مسند البزار (المشهور باسم البحر الزخار). البزار، أحمد بن عمرو  
بن عبد الخالق (ت: 292هـ)، المحقق: محفوظ الرحمن  
زين الله، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم،  
1988م.
- المسند. الدارمي عبد الله بن عبد الرحمن، ط1، الرياض: دار المغني  
للنشر والتوزيع، 1412هـ - 2000م.
- المصنف. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. ط2، بيروت: المكتب  
الإسلامي، 1390: 1403هـ - 1970: 1983م.
- المصنف في الأحاديث والآثار. أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن  
محمد العبيسي (ت: 235هـ)، المحقق: كمال يوسف  
الحوت، ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.
- المعجم الأوسط. الطبراني، سليمان بن أحمد، الناشر. ط1، القاهرة:  
دار الحرمين، 1415هـ.
- المعجم الكبير. الطبراني، سليمان بن أحمد، د. ط، القاهرة: مكتبة  
ابن تيمية، أما الأجزاء: (13، 14، 21) فهي بتحقيق  
فريق من الباحثين بإشراف: سعد بن عبد الله الحميد،  
وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، د. ت.
- معرفة السنن والآثار. البيهقي، أحمد بن الحسين، (ت: 458هـ)،  
المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، كراتشي -  
باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، 1412هـ -  
1991م.
- معرفة الصحابة. الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن  
إسحاق بن موسى بن مهران (ت: 430هـ)، المحقق:  
عادل بن يوسف العزازي، د. ط، الرياض: دار الوطن  
للنشر، الرياض، د. ت.

المتقى من السنن المسندة عن رسول الله ﷺ. ابن الجارود  
النيسابوري، ط1، القاهرة: دار التقوى للطبع والنشر  
والتوزيع، 1428هـ - 2007م.

المؤتلف والمختلف. الدارقطني، علي بن عمر (ت: 385هـ)،  
المحقق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط1، بيروت:  
دار الغرب الإسلامي، 1406هـ - 1986م.

الموطأ. مالك بن أنس، ط1، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان  
آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 1425هـ -  
2004م.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان  
(ت: 748هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي، ط1،  
بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382هـ -  
1963م.

الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز. أبو عبيد، القاسم بن سلام  
البغدادي (ت: 224هـ)، المحقق: محمد بن صالح  
المديفر، ط2، الرياض: مكتبة الرشد، 1418هـ.

النكت على كتاب ابن الصلاح. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي  
بن محمد (ت: 852هـ)، المحقق: ربيع بن هادي عمير  
المدخلي، ط1، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي  
بالجامعة الإسلامية، 1404هـ - 1984م.

\*\*\*



## أنسنة الوحي في الفكر العربي المعاصر

علي عبد الفتاح محمد عبده\*

جامعة القاهرة

(قدم للنشر في 15/04/1441هـ؛ وقبل للنشر في 18/05/1441هـ)

المستخلص: لقد طُرحت الأنسنة باعتبارها منهجًا يحاول أن يجدد العلاقة بين الإنسان والله، وأيهما يكون له حق الصدارة، فبعد أن كانت الصدارة لله صارت للإنسان، وبعد أن كان الكون متمركزًا حول الله أصبح متمركزًا حول الإنسان. وقد انتقلت هذه الفكرة إلى الثقافة العربية المعاصرة فطبقوها على الوحي، أكبر مقدسات المسلمين. وعلى هذا مدار هذا البحث، ويهدف هذا البحث إلى: الوقوف على النزعة الإنسانية للوحي في الفكر العربي المعاصر، ومعرفة أبعادها، وبيان إن كان لها إيجابيات فنعززها ونبرزها، وإن كان لها سلبيات فنحذر منها، وقد اعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، مشفوعا بالمنهج النقدي، ومن أهم النتائج التي خرج بها البحث: في ظل النزعة الإنسانية يغيب الإيمان بكل أشكال اللاهوت والإيمان، فتنتفضج جذوة الروح، وتحل محلها النزعة المادية التشاؤمية، ولا تؤمن الأنسنة بالمسلمات والمقدسات، فتنتفي مرجعية الوحي، ويسقط الإنسان في هوة الشك السحيق، ولا تصبح لديه مرجعيات روحية إيمانية يلجأ إليها إذا ألمت به الملمات أو حاقت به المدلهمات.

الكلمات المفتاحية: الوحي، أنسنة، تأويل، الذاتية، الفكر.

## Humanism of revelation in Contemporary Arab Thought

Ali Abdel Fatah Mohammed Abdu\*

Cairo University

(Received 12/12/2019; accepted for publication 13/01/2020.)

**Abstract:** Humanization has been presented as a method that attempts to determine the relationship between man and God, and whoever has the right to the fore. The forefront was first for God, then it became for man, and after the universe was centered on God, it became centered on man. This idea has moved to the contemporary Arab culture who then applied it to the revelation, the greatest Islamic shrines. Throughout this research, this research aims to: determining the humanitarianism of the revelation in contemporary Arab thought, knowing its dimensions, and demonstrate whether it has advantages, so we can reinforce and highlight it, or, has disadvantages, so we have to be aware of it. This research is based on the descriptive analytical approach, accompanied by the critical approach. One of the most important outcomes of the research was: In the light of humanism, faith vanishes in all forms of theology and faith, so the brightness of the soul fades out and replaced by the pessimistic materialism tendency. Humanization does not believe in Muslim women and shrines, so the reference of revelation is negated. Consequently, man fall further into abyss of deep suspicion, missing the spiritual references of faith by which he can lean on when suffering afflictions and uncertainty.

**Keywords:** revelation, humanization, interpretation, subjectivism, and thought.

(\*Lecturer of Islamic Philosophy, Faculty of Dar Al Uloom, Cairo University.

(\*) مدرس الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

البريد الإلكتروني: e-mail: ali130140@yahoo.com

## المقدمة

إن الحمد لله تعالى نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ به تعالى من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، نثني عليه الخير كله، ونترك ونهجر من يكفره، ونصلي ونسلم على خير خلقه أجمعين، المبعوث رحمة للعالمين، المبين لهم طريق الحق ليتبعوه، والباطل ليجتنبوه، سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

لا شك أن الله تعالى قد حبي الإنسان وكرمه من بين مخلوقاته جميعاً، وأسجد له ملائكته، وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً؛ فهو الخليفة الذي جعله الله ﷻ في أرضه، وأوكل له عمارتها، وسخر له مخلوقاته، وعليه معول النهضة والتقدم، فلا نهضة إلا على أكتافه، ولا تقدم إلا بإحلاله في مكانته التي حباه الله تعالى، فهو المكرّم من ربه، المستخلف في أرضه، وما تخلفت أمة ولا تراجعت إلا عندما آخرته عن مكانته التي أحله الله فيها، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: 70)، وذلك بما حباهم الله تعالى به من ألوان النعم، والتميز والتبصير بالهدى، والرزق من الثمرات «وتسليط الله إياهم على غيرهم من الخلق، وتسخير سائر الخلق لهم»<sup>(1)</sup>، وهذه الأفضلية والتكريم

ليست مطلقة بدون قيود أو شروط، وإنما هي مقيدة بتحقيق شروطها، وتقديم حق الشكر لها، وذلك بإفراد المنعم بالعبودية والطاعة والإذعان لأوامره ونواهيه ﷻ، فمن غابت عنه هذه الحقيقة وغفل عن هذه الشروط وعمي عنها، يتوعده الله بقوله: ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: 72).

ولا يمكن للإنسان أن يتعرف على هذه الشروط من بنات أفكاره، وإنما لابد من وحي هادٍ ومرشد، ولا سبيل للعقل الوصول إلى مثل هذه الحقائق، فكل ما يتعلق بأمور الغيب وتوحيد الله بأسمائه وصفاته، واليوم الآخر وما به من ثواب وعقاب، وكذلك أمور التشريع، كل هذه أمور فوق طاقة العقل، ومن رام أن يخوض فيها بعقله فقد ظلم نفسه وعقله فكيف للمحدود أن يحيط بغير المحدود، وكيف للمخلوق أن يحيط بالخالق، ولذلك كان إرسال الوحي رحمة للمؤمنين وتأييداً للمسلمين لكي لا يقعوا فيما وقع فيه سلفهم من الأمم السابقة، قال تعالى: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَهُمْ عَدَابُ الْيَوْمِ ۗ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: 63-64).

ولكن المؤمنين بالنزعة الإنسانية، سواء في بلاد المنشأ، أو المرددين لأفكارهم من العرب، يعطون للإنسان صكاً مفتوحاً من الأفضلية المطلقة، التي لا تحدّها حدود

(1) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري (17/501) بتصرف بسيط.

وأمریکا وجہلی بالتراث العربی جہلاً کاد أن یكون تاماً، والناس - کما قیل بحق - أعداء ما جہلوا<sup>(3)</sup>، ویؤكد أن نظرتہ قد تغيرت تماماً بعدما عکف على التراث العربی وفہمہ وتلبس بہ.

فالأنسنۃ - من منطلق المؤمنین بہا - ہی السلاح الماضي الذي یقاوم بہ الإنسان کل ما یرید أن یسلبہ حریتہ، ویسجنہ فی غیابہ الماضي، ویسحق إنسانیتہ، وبہا یكون الانتقال من التمرکز حول اللاهوت إلى التمرکز حول الإنسان؛ فالأنسنۃ قد طرحت لفض اشتباک علاقة الإنسان بالله أیہما یكون له حق الصدارة، فبینما فی عصور الظلام الأوروبیة كان الله هو محور الکلون، والتمرکز كان حولہ، والإنسان لیس له من أمرہ شیء، أصبح الوضع مختلفاً فی عصر التنویر؛ فصار التمرکز حول الإنسان، وبعد أن كان الإنسان یرضخ لکل ما یأتی بہ النص أو الوحي، متبعاً تعالیمہ دون أي اعتراض، أصبح بعد ترسیخ نزعة الأنسنۃ یسائل النص، ویستجوبہ، بل وینقضہ، وكان الوحي على رأس ہذہ العقائد المقدسة، والذي كان، ولا یزال، یشكل أكبر مقدسات المسلمین، فنادی أرباب الفکر العربی المعاصر بضرورة إعادة قراءتہ.

وإذا كانت الرسالة المحمدیة تشتمل على: مرسل،

ولا تقیدها قیود، ویستشهدون بعصور الظلام الغربیة، مدعین أنه عندما غُیب الإنسان عن الریادة فكانت الحنادس والظلمات، وعندما نفض الإنسان عن كاهلہ كل العوائق التي كان یرزخ تحتها، وعلى رأسها العوائق اللاهوتیة حتی كانت النهضة، «فلا یوجد عصر نهضة بلا نزعة إنسانیة یسترد فیها الإنسان العلم والقدرة والحیة والسمع والبصر والكلام والإرادة من الله»<sup>(2)</sup>، وهذا قمة التجرؤ على الخالق وتألیه المخلوق ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: 91، والزمر: 67)، ولعل مرد ذلك هو إحساس هؤلاء بالدونیة أمام الغرب المتتصر، وغابت عن هؤلاء نهضة المسلمین إبان عصور الظلام الغربیة دون سلب الخالق سربال الألوهیة، ولا سربلة المخلوق بهذا السربال، فضلا عن ذلك فإن كثیراً من هؤلاء یفتقد المعرفة بدينه وتراثه العربی والإسلامی، بل هو مغترب عنه، ویأخذ تصوره عن الوحي من خلال نظرة الغرب إلیه، وهي بلاشك نظرة سلبیة، وقد عبر (زكي نجیب محمود) على سبیل المثال، عن هذا الاتجاه الذي یرى أن التقدم لن یحدث إلا ببت التراث بتراً، وتمثل الغرب فی كل شیء فی أكلهم وشربهم، وحتى طریقة حیاتهم وثقافتهم، ویذكر السبب فی توجهه هذا بقوله: «وربما كان دافعی الخبیء إلیها هو إمامی بشيء من ثقافة أوروبا

(2) دراسات فلسفیة، د. حسن حنفي (65).

(3) تجدید الفکر العربی، زكي نجیب محمود (13).

للناس دينهم، وما هو صحيح وما هو باطل، ولن تتمكن من ذلك إلا بإعادة دراسة الوحي أنثروبولوجيا وليس تيولوجيا<sup>(6)</sup>؛ لأن الوحي في حقيقته يدخل في علم الناسوت، وليس علم اللاهوت، أو قل إن شئت، يتشارك فيه اللاهوت والناسوت، فالله هو الذي أوحاه، ونقله إلى النبي ملاك، وبلغه النبي إلى الناس، ودَوَّنَه كتاب الوحي. إنه عمل إلهي - إنساني<sup>(7)</sup>، وبالتالي فإذا كنا نريد أن نخرج من عصور الظلام التي نعيش فيها وندخل عصر التنوير الذي دخله الغرب فإنه لا بد أن نوقن أنه «لا تنوير من دون نزعة إنسانية، بل لا يستحق أي فكر تنويري ساعة عناء واحدة إن لم يكن هاجسه الأول الإنسان»<sup>(8)</sup>.

ومرسَل، ومرسل إليه، ومرسل إليهم، فيرون أن المسلمين يولون الاهتمام بهذه المعادلة في شقها الثلاثي الأول مغفلين شقها المهم (المرسل إليهم) مع أن «الغاية هم الناس، وهم البشر، وهو العالم. فكيف نسقط الغاية من الحساب، ونجعل الوسيلة جزءاً من موضوع العلم»<sup>(4)</sup>، فالبشر أولاً وأخيراً، فالوحي لم ينزل إلا إليهم، والرسول هو الوسيط الذي ينقل هذا الوحي إلى البشر، وتقتصر مهمته على البلاغ وحمل الرسالة إليهم، فيجب تصحيح المعادلة بحيث يتم «تغيير المراكز من الواحد إلى الكثير، أو بتعبير شائع من الله إلى الإنسان»<sup>(5)</sup>.

ولكن هذا التغيير الشامل يحتاج إلى مجهود شاق، فهو ليس بالأمر الهين، ولا اليسير، فحتى يتم تحقيق ذلك في الفكر العربي كما حدث في عصر التنوير الغربي، لا بد من القضاء - كما يقول محمد أركون - على الأرثوذكسية، والتي دائماً ما يدعي أصحابها أنهم قد أوتوا جوامع الكلم، والفكر الصحيح، ثم القضاء على السياج الدوغمائي الذي يجعل الإنسان أسيراً لماضيه، والقضاء على اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، بحيث يكون كل شيء قابلاً للبحث والدراسة والنقد، ثم القضاء على التضامن بين الدولة والكتابة الذي يتيح لها أن تحدد

(6) يؤكد محمد أركون على أن الحداثة الفكرية فشلت في تعميم الأنوار الحديثة والتخلي عن ذهنية التحريم أو التكفير والحروب الدينية وإحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة محلها، وهي ذهنية تدافع عن حقوق الإنسان وتحرير الوضع البشري من الاضطهادات والقمع والظلم، والسر في ذلك أن العقل الحديث لم يتقيد بتعاليم الأنثروبولوجيا الحديثة، وإنما اكتفى منذ القرن التاسع عشر بالغرب وحصر نفسه فيه. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (6).

(7) النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس (33).

(8) مقدمة لكتاب نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، محمد

أركون، هاشم صالح (8).

(4) من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، د. حسن حنفي

(1/88).

(5) دراسات فلسفية، حنفي (65).

### أهمية البحث:

- أنسنة الوحي، دراسة نقدية. د. حسن القاري،

مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد 26، العدد 2، 2010م. وقد ركز هذا البحث على قضية المفهوم دون سواها.

- أنسنة الدليل القرآني، عرض ونقد. أحمد بن محمد اللهيبي، مجلة الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، السعودية، مجلد 27، العدد 3، نوفمبر 2015. وهذه الدراسة أيضا تقترب من الثانية في التركيز على المفهوم، وجذور النزعة، والربط بين آراء المستشرقين والمستغربين، وكيف أن هؤلاء المستغربين يرددون أقوال المستشرقين بدون تمحيص، ولما كان غلاة المستشرقين، في أغلبهم، يفسرون الدليل القرآني بالحالات المرضية، والإيحاءات الداخلية، وجدنا الباحث يركز على هذا التفسير، ناسباً إياه للمستغربين، وعلى هذا مدار بحثه كله. أما هذا البحث فإنه قد ركز بشكل أساسي على المناهج الغربية الحديثة التي اعتمد عليها الغرب في تقويض قدسية كتابهم المقدس، والتي انتقلت إلى الفكر العربي بفعل تلاميذهم من العرب، والتي أرادوا من خلالها تقويض قدسية الوحي، بدعوى حرية التفكير والقضاء على كل ما من شأنه التقليل من قيمة الإنسان والخط من شأنه.

- أنسنة التراث عند محمد أركون. عامر عبد زيد،

مجلة مركز دراسات الكوفة، العراق، العدد 16،

ترجع أهمية هذا البحث لعدة أسباب أهمها:

أولاً: المكانة الدينية والقدسية للوحي في نفوس المسلمين، وهذا ينسحب على كل دراسة تتعلق به.

ثانياً: انتشار هذه النزعة الإنسانية وكثرة المرددین لها، وهذا يلقي بالتبعة على الباحثين لبيان أوجهها الإيجابية والسلبية، وتحقيق واجب البيان المأمور به.

### إشكالية البحث:

يحاول هذا البحث الوقوف على أبعاد قضية أنسنة الوحي، ولذلك فإنه من ثم يحاول الإجابة على الأسئلة الآتية: ما معنى الأنسنة، وما علاقتها بالدين، وما جذورها في الفكر العربي الحديث والمعاصر؟، وما تعريف الوحي، طبقاً لهذه النزعة؟ وما آليات قراءة الوحي من المنظور الأنسني؟

### أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على النزعة الإنسانية للوحي في الفكر العربي المعاصر، ومعرفة أبعادها، وبيان سلبياتها فنحذر منها، لاسيما مع كثرة المنادين بها، والمرددین لأفكارها.

### الدراسات السابقة:

هناك بعض الدراسات تقترب في ظاهرها من

هذه القضية منها:

2011م. وهذا البحث يركز، كما هو واضح من العنوان، على شخصية محمد أركون فقط.

وكما هو واضح فإن هذه الأبحاث تختلف كل الاختلاف في متنها عن التوجه الذي يتبناه هذا البحث، والذي يبحث في جذور هذه النزعة، وانتقالها إلى الفكر العربي، وآلية تطبيقها على الوحي.

حدود البحث:

نظرا لكثرة المطبقين لنزعة الأنسنة على الوحي من المفكرين المعاصرين؛ فهم من الكثرة بحيث يصعب على بحث في هذا الحجم أن يحيط بهم، ومن ثم فقد ركز هذا البحث على بعض الأعلام أمثال: حسن حنفي، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، طيب تيزيني، أدونيس.

خطة البحث:

اشتملت هذه الدراسة على مقدمة، وثلاثة مباحث، وتعقيب، وخاتمة تشتمل على نتائج وتوصيات الدراسة.

منهج الدراسة:

اعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، مشفوعا بالمنهج النقدي.

\*\*\*

## المبحث الأول

المصطلح: النشأة/ التطور، وعلاقته بالدين،

وانتقاله للفكر الإسلامي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المصطلح: النشأة/ التطور.

تعود نشأة مصطلح النزعة الإنسانية (Humanisme)<sup>(9)</sup> إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، فقد «ظهر أول مرة سنة 1808م تحت قلم المربي البافاري F.J.Niethammer»<sup>(10)</sup>، وهي حركة فكرية يمثلها إنسانويو عصر النهضة الذين نادوا بالإعلاء من قيمة الإنسان واحترامه باعتباره أعظم كائن على وجه البسيطة بفضل العقل الذي حباه الله به، وهدفها «تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات، من أخلاقية، وفنية، وجمالية، وأسلوبية، واجتماعية، وسياسية»<sup>(11)</sup>. إنها حركة متفائلة بالإنسان معتدة به

(9) اقترح إسماعيل مظهر لفظ (نشورية) ترجمة للمصطلح الإفرنجي. والنشورية من النشور بمعنى البعث، وحجته في ذلك أن المصطلح الإفرنجي يقصد حركة إحياء الآداب القديمة، وبعث الإنسان من رقاد القرون المظلمة،... المعجم الفلسفي، مراد وهبة (105).

(10) نقلاً عن: الحداثة الفلسفية، نصوص مختارة، فيليب هودار، ضمن: د. محمد سيلا، و د. عبد السلام بنعبد العالي (106).

(11) مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح (75)، ومقدمة: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، أركون (37)، ولالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: أحمد خليل (2/ 566).

البشرية»<sup>(13)</sup>، كل ذلك كان نتيجة انبهار الغرب، في عصر التنوير، بالإنسان بذاته وأنه قد خرج من إطار الطفولة إلى الشباب والقوة، وأنه أصبح قادرًا بنفسه أن يصل إلى كل شيء دون الحاجة إلى أي قوة خارجية تعينه وتوجهه، ولذلك كان شعار عصر التنوير هو (تجرأ على المعرفة) اترك لعقلك ولنفسك العنان، فلم يعد هناك قوة تحجم انطلاق الإنسان وتردعه أيًا كان مسأها أو شكلها.

ولما كان الكتاب المقدس حكرًا على مجموعة معينة، وهي وحدها القادرة على فهم معانيه، وتوصيلها إلى العامة، نادى أصحاب النزعة الإنسانية إلى تعميم كل أنواع المعارف بحيث يكون من حق الجميع أن يفسروا الكلمة الإلهية، والنصوص الدينية دون التقييد بمسلمات عقديّة أو قواعد دوغمائية، ومن ثم ضرورة أن تكون المعارف القديمة، بما فيها الكتب المقدسة متاحة؛ فطالما نادى أرباب النزعة الإنسانية بوصول الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة؛ فالإنسانية تهيم عشقًا في كل الموروث القديم، بل إنها تدعو إلى عبادته، والهيان عشقًا فيه.

#### المطلب الثاني: الأئسنة والدين.

إذا كانت الأئسنة - كما أسلفنا - قد جعلت من الإنسان محورًا مركزيًا بعد أن كان الله هو المحور الذي يدور حوله كل الكون بما فيه الإنسان. فهل معنى ذلك

وبقدراته الإبداعية إلى الحد الذي لا يضاهيه شيء.

والمتمعن في هذا التعريف يجد أن النزعة الإنسانية ينطوي تحتها كل أصحاب الفطر السليمة، وأتباع الأديان، سواء التوحيدية أو غير التوحيدية؛ فنحن جميعًا أصحاب نزعة إنسانية طالما ننادي باحترام حقوق الإنسان وكرامته، فَمَنْ صاحب فطرة سليمة ودين قويم يكره هذا الكلام؟! لاشك أن الجميع يدخل تحت هذا التعريف، ولكن الواقع أن أصحاب النزعة الإنسانية قد زاد انبهارهم بالإنسان والرفع من قيمته إلى الحد الذي جعلهم يقدمونه على كل شيء، ففي الإنسانية «يدور كل شيء حول الإنسان مثلما كان كل شيء يتمحور حول الله في الرؤية السابقة عند الغرب»<sup>(12)</sup>.

فبعد أن كان الإنسان في عصور الظلام الأوروبية مقهورًا مغلوبًا على أمره وتابعا للنص الديني، أصبح، في ظل النزعة الإنسانية، يملك زمام كل شيء، ويتحكم في كل شيء بما في ذلك العقائد الدينية، وبالتالي فإن أشمل تعريف للنزعة الإنسانية أنها: «مركزية إنسانية مُتروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، استبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة

(12) مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية، بوبكر بوخريسة

(13) موسوعة لالاند الفلسفية، لالاند (2/569).

التيار الثاني: اتجه يرى أن الأنسنة تيار إلحادي علماني؛ ففي الولايات المتحدة مثلاً يضع البعض كلمة العلمانية قبل كلمة الإنسانية «كي يؤكدوا على أن معتقداتهم منفصلة عن أي معتقد ديني، وفي المملكة المتحدة تعتبر إضافة كلمة (العلمانية) إطناباً لا داعي له»<sup>(16)</sup>؛ ذلك أنهم يؤمنون بقدرته الإنسان على تحديد مصيره دون الحاجة لأي إرادة خارجية، فهو قادر على السيطرة على الطبيعة وعلى مصيره معتمداً على عقله دون الحاجة لوحي، إنه المنطق الذي ينظر إلى الإنسان مستقلاً عن كل شيء؛ لأنه إذا كان تابعاً لأي قوة أخرى فقد نقصت إنسانيته، ودخل في بوتقة الإنسان.

وهذان التياران يمثلان مرحلتين مرت بهما الأنسنة ففي البداية كانت الأنسنة وَفِيَّةً للإيمان المسيحي وترى في الدين الخلاص، وإن كانت تعلي من قيمة الإنسان، وترفع من شأنه، وهذا لا يتعارض مع القيم الدينية التي كرمت الإنسان وأعلت من قدره، ثم بداية من القرن الثامن عشر والتاسع عشر قوي اتجاه الإيمان بعد أن تشكل علم مادي قوي. وليس معنى ذلك انتهاء تيار الأنسنة الإيمانية، بل المقصود طغيان الجانب الثاني على الجانب الأول، وإن كان بدأ يعود بقوة بعد فراغ المعنى في المجتمعات الغربية المعاصرة.

أن الأنسنة تدعو إلى الإلحاد، وبالتالي لا يؤمن الإنسانويون بوحي أو إله؟! وللإجابة على هذا السؤال نجد أنفسنا أمام تيارين يقفان على طرفي نقيض:

التيار الأول: يقول بإمكانية وجود أنسنة دينية لاهوتية، ويرفع من قيمة العقل اللاهوتي ويرى أنه هو الذي «يلور النواميس الأخلاقية - الفقهية التي تنظم علاقات البشر فيما بينهم داخل المجتمع»<sup>(14)</sup> ويرى بتقدمية هذه النواميس باعتبارها الموجهة والمهيمنة على كل المخلوقات بها فيها الإنسان، ويؤكد هذا الاتجاه على عدم التعارض بين الإيمان بالزرعة الإنسانية مع الاعتقاد والإيمان بالدين، ولذلك عندما طرح على (فيرنان بر دويل) سؤال هل إنسانية عصر النهضة مضادة للمسيحية؟ كانت إجابته على النحو التالي: «إن هذا الرأي مبالغ فيه. صحيح أن إنسانية عصر النهضة تخلت عن التعاليم التقليدية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وصحيح أنها تغذت من أطايب الأدب اليوناني - الروماني القديم والوثني بشكل محض، وصحيح أن جوهر الحركة يتمثل في تمجيد الإنسان والإيمان بقدراته على العطاء والإبداع، ولكن ذلك لا يعني أنها كانت ضد الدين أو ضد الكنيسة»<sup>(15)</sup>.

(14) مقدمة كتاب نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، محمد

أركون، هاشم صالح (17).

(15) مدخل إلى التنوير، هاشم صالح (83).

(16) الإنسانية، ستيفن لو (32).

الحقيقية لنشأة النزعة الإنسانية<sup>(19)</sup>.

والحقيقة أن محاولة أرباب الفكر العربي المعاصر التنقيب في التراث العربي والإسلامي للبحث عن جذور للنزعة الإنسانية هي محاولة لتجميل قناعاتهم ومعتقداتهم تجاهها؛ فهم يدركون تماماً أن مصطلح النزعة الإنسانية يحمل أبعاداً سلبية، ويغلب على المؤمنين به معاداة القيم والمبادئ الراسخة، وهذا بلا شك يصطدم مع أي عقلية مؤمنة، لاسيما العقلية العربية الإسلامية، ومن ثم سعوا جادين للبحث في التراث عما يؤيد توجههم ويزكي رؤيتهم، ولما أعياهم البحث، وجدنا التركيز في أغلبه على الشخصيات والأفكار القلقة في التراث الإسلامي، والتي كانت في أغلبها غير مقبولة مجتمعياً، بل إن البحث عن هذه الأفكار الشاذة هو هدف أكثرهم من دراسة التراث العربي والإسلامي، وهذا ما أشار إليه أدونيس بقوله: إن المفارقة هي «أننا حين نحاول، نحن العرب في القرن العشرين، أن ندرس تراثنا الماضي، فإن ما يجذبنا فيه هو بالضبط النتائج المرتبط بمنحى التحول، وهو النتائج الذي رفضه أسلافنا في الماضي»<sup>(20)</sup>. فهي محاولة تبريرية لإيمانهم

وبعد استعراضنا لتياري الأنسنة (الإيمانية والملاحدة) نرى أن الحديث عن وجود نزعة إنسانية مؤمنة لا يغدو أن يكون كلاماً نظرياً؛ فإذا اقتبسنا من كلام (فيرنان بر دويل) أن النزعة الإنسانية قد نخلت عن التعاليم التقليدية المأخوذة من الدين، وتلبثت بها الأفكار الوثنية القديمة، وأنها تؤمن بالإنسان إيماناً لا حدود له، فتساءل وماذا بقي من الدين إذن؟!.

المطلب الثالث: الأنسنة من الغرب إلى الشرق.

على الرغم من أن النزعة الإنسانية من علامات فكر ما بعد الحداثة إلا أننا وجدنا العديد من المفكرين العرب المعاصرين يُنقَّبون في التراث العربي الإسلامي لاكتشاف جذور لهذه النزعة في ثنياه، ولذلك وجدنا منهم من يجعل من المعتزلة وأفكارهم إرهاباً لها<sup>(21)</sup>، ومنهم من يجعل البداية من التصوف<sup>(22)</sup>، ومنهم من ينسبها إلى فلاسفة الإسلام بداية من الكندي حتى ابن رشد، بل وصل الأمر أن نجد من يجعل عملية جمع القرآن الكريم بين دفتي مصحف واحد هو البداية

(17) ممن قال بذلك أدونيس، انظر: الثابت والمتحول (1/127)، وأركون، انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه، والتوحيد، ترجمة: هاشم صالح، محمد أركون (413)، والكتاب كله يدور عن مصدر هذه النزعة عند جيل مسكويه، وأبي حيان التوحيدي، وانظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، محمد أركون (260).

(18) انظر: الثابت والمتحول، أدونيس (1/137).

(19) انظر: قراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي. تأملات في نشأة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية، بحث منشور ضمن كتاب: النزعة الإنسانية، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير: د. عاطف أحمد، د. منى طلبة.

(20) الثابت والمتحول، أدونيس (1/158).

يوجهونها، وتأمروهم ولا تأتمر بأمرهم، وبالتالي فقد جنوا على الوحي الذي أخضعوه لهذه النزعة. وليس معنى ذلك أننا ننكر ما قدمه الغرب للبشرية والحضارة من معرفة جديرة بالنظر والاهتمام، بل إننا نؤكد على ضرورة الإفادة من المناهج الغربية بجميع أشكالها، ولكن يجب أن نتعلم مناهج الغرب لكي نعرف كيف نتحرر من سلطانهم، ولكن أن نظل أسراء لكل ما يقدمونه من مناهج وأفكار فهذا هو الإشكال، وهذا ما وقع فيه أرباب النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر.

\*\*\*

### المبحث الثاني

#### الوحي بين المفهوم والأشكلة التعددية

وفيه أربعة مطالب:

#### المطلب الأول: مفهوم الوحي.

إذا كان الوحي في الوعي الإسلامي هو «مَا يُوحِي اللَّهُ إِلَى نَبِيٍِّّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ فَيُثَبِّتُهُ فِي قَلْبِهِ فَيَتَكَلَّمُ بِهِ وَيَكْتُبُهُ وَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ. وَمِنْهُ مَا لَا يَتَكَلَّمُ بِهِ وَلَا يَكْتُبُهُ لِأَحَدٍ وَلَا يَأْمُرُ بِكِتَابَتِهِ وَلَكِنَّهُ يُحَدِّثُ بِهِ النَّاسَ حَدِيثًا، وَيُبَيِّنُ لَهُمْ أَنَّ اللَّهَ أَمَرَهُ أَنْ يُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَيَبْلِغَهُمْ إِيَّاهُ»<sup>(22)</sup> أو

(22) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد

أبو الفضل إبراهيم (1/160)، ومناهل العرفان في علوم

القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني (1/63).

بالنزعة الإنسانية، ومحاولة إقحامها في الفكر الإسلامي، ولما كان تركيزهم على الأفكار المنبوضة في التراث، جاءت محاولتهم في أغلبها محاولات واهنة، فيلوون عنق الأفكار العربية والإسلامية لتطويعها لآخر مستجدات أفكار الحداثة وما بعد الحداثة!

تعقيب:

- اتضح لنا أن أرباب النزعة الإنسانية يحاولون جاهدين البحث عن موطئ قدم في التراث العربي والإسلامي لإضفاء مشروعية على نزعتهم الإنسانية، وهذه المحاولة لا تؤصل للنزعة الإنسانية بقدر ما تحاول أسلمتها، وذلك بإضفاء لباس إسلامي على أمور لم تخرج من بيئة إسلامية، ومن ثم فهي، في حقيقة الأمر، «عملية تبريرية ضمنية أو واعية تتخذ أشكالاً عديدة من البحث في التراث والتاريخ عن ممارسات مماثلة إلى نفي الخصوصية الغربية عن القيم والعلوم والمخترعات التي أنتجها الغرب مروراً بالتوفيق بينها وبين المبادئ الإسلامية»<sup>(21)</sup>، ولما كانت النزعة الإنسانية غربية المنشأ، فهي مقتطعة من سياق معرفي وحضاري ليعاد تدويرها في سياق حضاري مختلف تماماً، مع أن الظروف غير الظروف، ولذلك وجدناهم في معظم الأحيان أسراء لهذه المناهج تحركهم ولا يجر كونها، وتوجههم ولا

(21) الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرقي (185)، ونقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، د. مختار الفجاري (169).

والمقصود بالبشر هنا، كل البشر أيًا كانت ديانتهم وألوانهم وأعراقهم.

ولما كان المخاطبون بهذا الوحي في حالة حركة ديناميكية غير ثابتة، فليس المقصود من الوحي كما يقول حسن حنفي «إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي يمر بها، والتي تحتاج إلى من يساعدها على التطوير»<sup>(28)</sup>.

كما أنه ليس المقصود منه، طبقاً لمحمد أركون، الإيمان الذي يديه العوام دائماً من العبارات التبجيلية التي يتدوون بها الآيات القرآنية وينتهون بها<sup>(29)</sup>، فهذا تعريف تبسيطي للوحي، وتركيز على الذات المرسلة، وجعل المرسل إليهم في مرتبة متدنية؛ ذلك أن الثناء على الله يمثل هذه العبارات فيه «قضاء على الذاتية. ذاتية الأفراد وذاتية الشعوب»<sup>(30)</sup>. وإذا كان هذا الثناء، كما يدعون، مناسباً لعصر الملخصات والشروح والانحطاط والأفكار التكرارية فهو غير مناسب لعصر النهضة والتقدم، بل يحرم المرء من محاولة المناقشة حول التأليف، ومكانة النص القرآني بالمقارنة مع غيره من النصوص.

هو «إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه»<sup>(23)</sup> فإن هذا المفهوم سيتم تجاوزه لدي بعض المثقفين في الثقافة العربية المعاصرة بحيث يشتمل على كل النصوص الدينية الإسلامية، وغير الإسلامية، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر<sup>(24)</sup>؛ لأن أصل الوحي في اللُّغَةِ كُلُّهَا «إِعْلَامٌ فِي خَفَاء»<sup>(25)</sup> فهو يعبر عن عملية اتصال، والإعلام لا يتحقق إلا من خلال شفرة مشتركة بين المرسل، والمستقبل. فالوحي يأتي من الخبر الذي هو مصدر الوحي، وهو الدال، وهو «المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية، لا شخص النبي، وموضوعه حياة البشر، وصالح الناس، وليس شخص المرسل أو الرسول»<sup>(26)</sup>؛ ذلك أن الرسالة تتضمن أربعة أطراف: المرسل، وهو الله تعالى، والمرسل إليه، وهو النبي ﷺ، ومرسل إليهم، وهم البشر، ثم المرسل، وهو الشيء المراد تبليغه للبشر، وأهم ما في هذه المعادلة «الرسالة؛ أي التكليف، والمرسل إليهم»<sup>(27)</sup>.

(23) انظر: رسالة التوحيد، تصدير: د. عاطف العراقي، الشيخ محمد عبده (109)، والظاهرة القرآنية، مالك بن نبي (146).  
(24) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد (35).

(25) لسان العرب، ابن منظور (381/15).  
(26) من العقيدة إلى الثورة (النبوة - المعاد)، د. حسن حنفي (22/4).  
(27) المرجع نفسه (25/4).

(28) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، د. حسن حنفي (61).  
(29) القرآن من التفسير الموروث، أركون (17) بتصرف بسيط.  
(30) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (21/1).

التي أخذها الناس عنهم حقائق غير قابلة للمناقشة، فالوحي، طبقاً لهذه الرؤية، هو «مجمّل النصوص المجموعة في مدونات معلنة كالصحيحة من قبل كل طائفة، وبالتالي فهي مغلقة أو نهائية»<sup>(32)</sup>؛ ذلك أنها تستعصي على المراجعة ولا تجد من يتجرأ على نقضها.

وطبقاً لهذه التعاريف التي سقناها للوحي من أرباب النزعة الإنسانية فقد تحول مفهوم الوحي من كونه مفهوماً معيارياً تسليمياً يقينياً ليصبح مفهوماً ذاتياً إنسياً مرتبطاً بتجربة الإنسان الذاتية، وحياته الاجتماعية، وأفكاره الثقافية، «فالدين للإنسان، وليس الإنسان للدين»<sup>(33)</sup>، فيجب التحرر كما يقولون من الانغلاقية الدينية، وإعطاء الإنسان حريته الكاملة للشك والنقد. فالشك علامة العافية، وفي السؤال والنقد شرط الوجود، وبانتفاؤها دليل الفناء والموت، فلا يجب النظر للنص القرآني أو الحديث النبوي باعتبارهما «وثيقة تاريخية تحتفظ بخصائصها كاملة، وإنما من حيث هي صيغة ذهنية مفتوحة»<sup>(34)</sup>، فلا بد من انتفاء الحقيقة القبلية، والمسلمات السابقة، فالحقيقة تتكشف بالعقل وحرية الاختيار والفكر، والإنسان هو الذي يوجد الحقيقة من

وتلك محاولة منهم لفتح كوة في جدار الوحي المقدس بحيث يكون للعقل وللإنسان حرية قراءته بدون أي معوقات دوغمائية.

وإذا كانت العلمانية عندما نشأت في موطنها الأصلي كانت لاسترداد الإنسان لحرية وكرامته وعقله الذي عُيِّب وراء تابوهات النص، وأشكال الوصايا عليه من السلطتين: الدينية والزمينية، فكانت محاولة لاسترداد الإنسان كإنسان، ورجوع للهدف دون الوسيلة، والمضمون دون الشكل، والجوهر دون العرض، فالعلمانية بهذه الصورة، طبقاً لحسن حنفي، «أساس الوحي. فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ»<sup>(31)</sup> لا تظهر إلا في لحظة تخلف المجتمعات وتدهورها، وما تراجعت الشعوب العربية والإسلامية إلا عندما تمسكت بظاهر الوحي بادعائهم.

وإذا كنا في الفقرات السابقة قد ركزنا على مفهوم الوحي باعتباره نصاً موحي به، سواء أكان قرآناً أو سنة، فإننا سنجد تعريفاً آخر يرجع تعريف الوحي إلى كل المدونات المعرفية التي يعتمدها أصحابها معياراً ونموذجاً معرفياً غير قابل للمناقشة. فإذا طبقناه على الإسلام سنجد أن هذا التعريف يشتمل على النص القرآني، والحديثي، وأقوال العلماء والمفكرين، وكتاباتهم

(32) من فيصل التفرقة، أركون (92).

(33) الثابت والمتحول، أدونيس (2/ 213).

(34) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني

الأولى، هي المرحلة الشفهية؛ حيث كان جبريل عليه السلام ينزل على قلب النبي محمد عليه السلام بالقرآن منجماً، فيتلقاه منه شفهيًا، ثم يتلوه على أصحابه أيضًا، واستمرت هذه الحالة طوال فترة حياته عليه السلام. وبعد وفاته شرع الخلفاء الراشدون من بعده في جمع القرآن الكريم، وتُوّجت هذه العملية في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه حيث جمع القرآن في مصحف واحد وأحرقت ما دونه من مصاحف، وصار هذا هو المصحف المجمع عليه من جميع المسلمين. وهنا يتلقفون هذه العملية قائلين بأن العملية الأولى (الشفهية) قد انتهت تمامًا، ولا يمكن الرجوع إليها ثانية، فليس لدينا تسجيلًا صوتيًا أو مرئيًا لهذه الفترة، وبالتالي فإن الحديث عن إمكانية الوصول إليها يعد ضربًا من الخيال، فتبقى أماننا فقط المرحلة الثانية، مرحلة المصحف المكتوب، وقد جمعه بشر، وليسوا أنبياء، وقد تمت هذه العملية بعد وفاة النبي عليه السلام بسنوات، فاحتمالية اختراق هذا النص، وإضافة آيات وحذف أخرى، بل وتحريفه، قائمة مهملًا قيل من الاحتياطات التي أتبعنا في جمع هذا المصحف<sup>(36)</sup>.

(36) فكرة التقسيم هذه بين القرآن والمصحف مأخوذة من (رينان) يقول أركون: «كان رينان يقول مثلًا: ولكن القرآن كان كلامًا من قبل أن يكون نصًّا» الفكر العربي، ترجمة: د. عادل العوا، محمد أركون (30)، وناظرة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهميم (31).

ممارساته وتفكيره وفعاليته. وهكذا يتضح لنا أنهم يعتمدون آلية الشك، لا يستثنون منها شيئًا، وبالطبع يخضعون لها الوحي، متخيلين بذلك أنهم يخدمون العلم، ويقدررون العقل، وغاب عنهم أن آلية الشك هذه تنفع فقط في مجال الظواهر، حيث يمكن للعقل أن يدرك، أما «الآيات القرآنية التي هي ليست من هذا المجال، وإنما من مجال القيم، فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يصاد طريق الشك، وغني عن البيان أنه هو طريق الإيذان واليقين»<sup>(35)</sup>، ثم إن إقحام العقل في مثل هذه القضايا فيه تحقير للعقل وظلم له، وليس كما يظن هؤلاء أنهم بذلك يرفعون من قيمة العقل، ويعلمون من شأنه، فالعقل كميزان الذهب، لا يزن إلا الجرام، ومثقاله، فمن رام أن يزن به صخورًا، فقد ظلم الميزان بدون شك، وليس الصخور.

وترتبط بقضية مفهوم أرباب النزعة الإنسانية للوحي، مفهومهم للقرآن الكريم، وعلاقته بالمصحف الشريف.

#### المطلب الثاني: القرآن والمصحف وإشكالية المعنى.

يفرق أرباب النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر بين مرحلتين في تلقي النص القرآني: المرحلة (35) روح الحدائث، المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، د. طه عبدالرحمن (192).

القرآن الكريم، وكذلك السنة النبوية، وهذا هو حال النزعة الإنسانية، التي تبدأ دائماً من منطلق الشك في كل شيء، ولا تنزع أبداً منزعاً إيمانياً تسليمياً.

وقد أدى تحول القرآن من الشفهي إلى المكتوب إلى أن يصبح «جزءاً من العالم، ولم يعد صفة أزلية للذات الإلهية، كما هو الحال في الكلام»<sup>(39)</sup>، ومن ثم يجب التعامل معه كما نتعامل مع أي نص أدبي إنساني آخر، فقد انتفت عنه صفة القداسة التي لازمتها مئات السنين، فلنا الحق في نقده، وإعمال العقول فيه؛ لأن كتابته بلغة بشرية قد «أدخلته التاريخ، وانتزعتة تدريجياً من تعاليه»<sup>(40)</sup>.

وفي هذا رسالة للمؤمنين بقدسية النص القرآني بأننا نؤمن بقدسيته تماماً كما تؤمنون، ولكن ليس هذا القرآن الذي تقلبونه بأناملكم، وإنما القرآن في مرحلته الشفهية، التي لم ولن تعود. وإذا تحققت هذه النتيجة، وتم امتصاص غضب المؤمنين بقدسية القرآن الكريم تكون البيئة قد تهيأت تماماً للمرحلة الثانية، وهي المرحلة المهمة بهذا الشأن، وهي المتمثلة في تفكيك وتأويل النص القرآني، ولذلك حدد أركون ما سيفعله بخصوص الوحي بقوله: «وما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي: إنني أرحح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية....

ومن ثم فإن النظرة العلمية لهذا المصحف الموجود بين يدي المسلمين الآن يجب أن تتم من خلال عملية «تبنيه وتصيره بنية ما محددة أطلقها محمد لفظاً ومعنى، ومن ثم من موقع كل ما أحاط بهذه العملية من ضبط وتنميط وتفقيه وتشكيل، وكذلك من اختراق أو اختزال أو تصحيف أو إتلاف...»<sup>(37)</sup>؛ ذلك أن النص القرآني، وكذلك النص الحديثي خضعا لعملية مركبة نقلتها من المرحلة الشفهية إلى تلك الصورة المكتوبة الموجودة بين أيدينا. وطبقاً لعلم الأناسة فإن الكاتب أو الناسخ تدخل في هذه العملية بفكره وعقله، ناهيك عن الاختلاف في البيئتين اللتين كانتا وعاءاً للمرحلتين، فالجامع يتعامل مع نص نزل بسبب محدد في بيئة معينة، ويريد أن يجمعه في بيئة مختلفة تماماً عن تلك التي نزل فيها، ومن ثم حدث نوع من العلاقة بينه وبين هذين النصين (القرآني، والحديثي) ومن ثم فإنه كان «يقيم علاقته معها عبر استنباط دلالتها واستجلاهما وتحويلها إلى بنية كلامية جديدة»<sup>(38)</sup>، ومن ثم نكون، طبقاً لهذه الرؤية، أمام نصين حدثت لهما عملية تناسخ، أو توالد، قام بها من جمعها، وقد أنتج، هذا الجامع، دلالات جديدة، وقد قادت هذه العملية إلى توطين الخطابين معا في بؤرة اجتماعية جديدة. وهذا اتهام واضح لجامعي

(39) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (5/ 451).

(40) نافذة على الإسلام، أركون (58)، بتصرف بسيط.

(37) النص القرآني، تيزيني (121).

(38) المرجع نفسه (45).

«أنتروبولوجيا، وليس ثيولوجيا»<sup>(44)</sup>. ومن ثم تكون كل العلوم متعلقة بالإنسان، فإذا كانت العلوم تنقسم إلى عقليات وسمعيات، أو إلهيات ونبوات، فإنها تكون، في الحقيقة، علومًا للإنسان، فإنه «لا فرق بين الذات الإلهية، والذات الإنسانية»<sup>(45)</sup>.

### المطلب الثالث: الأشكلة التعددية للوحي.

يرى أرباب النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر أن الوحي قد اكتسب قداسة وهيمنة استمرت لسنوات عديدة بفعل ما اشتمل عليه من مبادئ، وبفعل الوضعيات المجتمعية المشخصة، والذي يحاول أن يفتح كوة في هذا الجدار يقف وجهًا لوجه في مواجهة هذه الوضعيات الاجتماعية المشخصة<sup>(46)</sup>، وبالتالي فلا بد من

إلى إطار آخر لمفهوم الوحي المعقد جدًّا، والذي لم يفكك بعد»<sup>(41)</sup>. وحتى تكون عملية تأويل القرآن الكريم ونقده مقبولة لدى مجتمع المؤمنين به، يؤكدون أن الغرض من عملية النقد هذه هي محاولة لأن «نتوصل إلى النسخة الشفهية التي لفظها محمد بالعربية لأول مرة لهذا النص. نقول ذلك على الرغم من أن هذا التوصل مستحيل، ولكن لكي نقرب منها بقدر الإمكان»<sup>(42)</sup>.

وهناك نتيجة أخرى يستنبطونها من جمع القرآن الكريم في مصحف واحد، وهي أنه في هذا المصحف تتعاقب صورتان من الكلام، كلام الله باعتباره مصدر الوحي، وكلام الإنسان المتلقي لهذا الوحي، فالقرآن قد كتب بلغة بشرية، وفي كتاب محسوس ملموس، ويُخاطب به بشر يعبرون عن فهمهم له بعقولهم، ومن ثم فنحن أمام كلام الله لا يمكن معرفته إلا من خلال كلام للبشر، ومن ثم يكون «كلام الإنسان حديثًا عن كلام الله في عقله وقلبه ولسانه وصوته، يكون حديثًا عن الله،...، وليس حديثًا من الله»<sup>(43)</sup>، وهذا هو معنى أن الوحي

(44) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (2/559)، أي أنه علم إنسان، وليس علم إله، وليس المقصود بالأنثروبولوجيا ذلك العلم المتعلق بنشأة الإنسان البدائي وتطوره من الناحيتين البدنية والنفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والحضارية،... بل دراسة بنائية فلسفية للإنسان من حيث هو إنسان، وتحليل أبعاده ووصف وجوده. الإنسان عالم بأكمله. بل إن ما يحدث في العالم الخارجي لا يمكن فهمه أو ضبطه، أو التعبير عنه، إلا من خلال الإنسان، ليس الإنسان عالمًا صغيرًا أمام عالم كبير، بل هو العالم ذاته صغيرًا وكبيرًا.

(45) محمد إقبال فيلسوف الذاتية، د. حسن حنفي (566)، ومن العقيدة إلى الثورة (5/382).

(46) انظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني (396).

(41) القرآن من التفسير الموروث، أركون (27، 28).

(42) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، أركون (204).

(43) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (1/54)، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (37)، حيث يقول: «يحافظ القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته، غير فاصل بين البعدين أو مقصٍ لأحدهما أو مضمخ له على حساب الآخر».

إلى الصحو العقلي التي لن تجيء إلا بعد انجلاء هذه «الظلمة، هذه الكربة، هذه العتمة الحالكة السوداء»<sup>(48)</sup>، وهذا لن يحدث إلا بتقبل التنوير الغربي بقبول حسن، وتقديم العقل وهيمنته، كما فعل الغرب إبان عصر النهضة فلا بد من إعطاء العقل حرية الاختيار فهناك فقط العقل، وحرية التفكير.

وقد بلغ اعتدادهم بالعقل أنهم أعطوه القدرة على الوصول إلى حقائق الأشياء، دون الشرع، فضبط الوقائع بقانون عقلي «خير من ضبطها بإرادة مشخصة، فقانون العقل ثابت، في حين أن الإرادة متغيرة»<sup>(49)</sup>، فالغرض الأساسي من الشرع هو كمال العقل، ومن ثم فهو «قادر على معرفة الأشياء بلا شرع»<sup>(50)</sup>، ويقتصر دور الشرع على تأييد العقل، وزيادة الثقة به، وإعطائه مزيداً من اليقين، مستشهدين بالعديد من الفلاسفة الذين استطاعوا بعقولهم الوصول إلى حقائق الأشياء، مدعين أن الوحي يشتمل على العديد من الأدلة على ذلك، من ذلك امتناع قابيل عن قتل هابيل، حتى لا يبوء بإثمه، وقد توصل إلى ذلك بالعقل دون الوحي، وبناء عليه، لا بد من استقلال العقل عن الوحي تماماً، وعن الله وإرادته الإلهية؛ ذلك

(48) (يقصد الأصولية) مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح (12).

(49) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (3/402).

(50) المرجع السابق (3/422).

أشكلة الوحي، وذلك بوضعه على محك النقد والشك، بحيث يصير مشكلة بعد أن كان يقيناً جازماً<sup>(47)</sup>، فهناك العديد من المسلمات المتوارثة عن الوحي يجب أشكلتها وتفكيكها، بل لا بد من ثورة عارمة عليها، طبقاً للنزعة الإنسانية، بما في ذلك القرآن الذي لا يمكن أن يفلت من هذه المواجهة النقدية، ولا شك أن العقل هو أدايم التي استخدموها لإنجاز هذه المهمة ولذلك قدموه على الوحي نفسه، وهذا ينقلنا إلى بيان نظرتهم للعلاقة بين الوحي والعقل.

#### المطلب الرابع: إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل.

إن النزعة الإنسانية تؤمن بالعقل إلى حد التقديس، فبالعقل وحده أصبح الإنسان إنساناً ومهيماً على الكون كله، وما يعيشه العالم العربي والإسلامي اليوم من ظلمة وحنادس هو في حقيقة الأمر، من وجهة نظرهم، بسبب الأصولية التي طالما تقدم النص على العقل، وتحكمه فيه، ولن تنقش هذه الظلمة إلا بالعودة

(47) وهذا المصطلح قد اقتبسه أركون من الفكر الغربي الحديث لكتابهم المقدس، والذي ينفي عنه كل أشكال القداسة والتقدير، فهو فكر «يؤشك كل عملية إنتاج للمعنى، وذلك عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية، والمواقف العقلية، والإكراهات المختلفة، التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابراً، أو ظرفياً، أو صدفيًا، أو متحركًا، أو قابلاً للبرهنة على صحته أو خطئه». القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (53، 54).

أن جعل العقل تابعاً للإرادة الإلهية يعني جعله عقلاً تابعاً لقوة خارجة عنه، فاقداً قدرته على الإدراك، ويتحول إلى عقل «مُبرر تابعاً لإرادة الأمر والنهي، بل يظل العقل حائراً تبعاً لتقلبات الإرادة، وتغيراتها، وبالتالي يفقد ثباته واتزانته»<sup>(51)</sup>، فيتحول الإنسان إلى مجرد آلة تنفذ ما يميل عليها، وليس معنى أن الله قد خلقه، أن يظل أسيراً له، فالعقل بمجرد أن خلق لا يكون ولاءه إلا لنفسه، وليس لأحد آخر.

ويقولون أن عدم إحلال العقل محلّه اللائق به يؤدي حتماً إلى كثرة موضوعات اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، والممنوع التفكير فيه، ولن يخرج المسلمون من هذا النفق إلا بإحلال العقل في مكانته الحقيقية، وهيمنة على كل ما عداه، وزحزحة الوحي نحو إشكاليات جديدة، كما نعمل على «زحزحة العقائد الراسخة والمسلم بها في التنظيرات التقليدية والأرثوذكسية»<sup>(52)</sup>.

وهنا نتساءل: إذا كان العقل قادراً على أن يصل إلى ما وصل إليه الوحي، فما فائدة الوحي إذن؟! يرى الدكتور حسن حنفي أن فائدة الوحي تتمثل

في الآتي<sup>(53)</sup>:  
أولاً: يعطي الوحي بداية يقينية مطلقة حتى يتجنب الإنسان محاولات الخطأ والصواب إلى ما لا نهاية.  
ثانياً: يشرع الوحي لبعض الأعمال ويسن بعض القوانين في صيغة تشريعات، فيؤسس النظر والعمل معاً.  
ثالثاً: يعطي الوحي نظرة كلية شاملة للحياة مقابل النظرة الإنسانية المتجزئة، فنظراً للمحددات الإنسانية، لا يستطيع الإنسان إلا أن يدرك موقفه الخاص مهما كانت لديه من قدرة على الحياد والتجريد.  
رابعاً: يمكن للوحي توفير الجهد وتقدير المسافة، فلو أن الإنسان بجهد الخصاص أراد الحصول على النظريات ثم استنبط منها التشريعات لكان في حاجة إلى عدة أعمار، فيأتي الوحي لتخفيف الحمل.  
والناظر لهذه المبررات التي وضعها الدكتور حسن حنفي لإرسال الوحي يجد أنها تنتقص من قيمة الإنسان الذي طالما آمن به، وقدمه على كل شيء، مقارنة بالوحي، فالإنسان لا يستطيع الوصول إلى الخطأ والصواب إلا باسترشاد من الوحي، كما ذكر في أولاً، وعندما وجد أن كلامه هذا يأتي على النظرية ويبحثها من

(51) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (3/401).

(52) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، أركون (17)، ومن فيصل التفرقة إلى فصل المقال. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، محمد أركون (79).

(53) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (4/62، 63) بتصرف.

ميسورة لاشك يكون مقدماً على من يعتريه العي والتعب في الوصول إليها. وهذا يؤكد أن المجهود المبذول في محاولة تقديم العقل وتحكيمه في كل شيء محاولة باءت بالفشل؛ ذلك أن العقل محدود، مخلوق، فكيف للمحدود أن يدرك اللامحدود، وكيف للمخلوق أن يدرك الخالق<sup>(55)</sup>.

أضف إلى ذلك أن النزعة الإنسانية عندما نادى بعقل متحرر من جميع أشكال اللاهوت والإيمان؛ لأن هذه الأشكال والمرجعيات الإيمانية تجعل الإنسان أسيراً ومنقاداً لها، وهذا يقلل من شأنه وإنسانيته، فقد غاب عن هؤلاء أنه لا وجود لمثل هذا العقل، بل العقل هو علاقته «بلا معقولاته التي هي بالنسبة إليه مادته التي يتغذى منها ويشغل عليها بغية جعل اللامعقول معقولاً، وتصير ما يمتنع على الفهم مفهوماً»<sup>(56)</sup>، فالعقل اللاهوتي الإيماني متغلغل داخل العقل العقلاني، وإن كان هذا الأخير غير مُدرك، ولا مُحْتَسَب.

(55) ولذلك دعا فلاسفة النظرية النقدية في الغرب إلى إعادة النظر في العقل والعقلانية، حيث يرون أن عصر الأنوار وإن ادعى تحرير الإنسان من عبودية الخوف والأساطير «وأدخلت العقل كأداة حاسمة في التعامل مع الأشياء والعلاقات والطبيعة والتاريخ فإنها في نهاية المطاف استسلمت لأساطير من نوع جديد». الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، محمد نور الدين أفاية (30).

(56) الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، علي حرب (220).

جذورها، حاول التبرير ولكنه كان قاصراً أيضاً، حيث يقول: «صحيح أن العقل قادر على الوصول إلى هذه البدايات يقينية ولكن الوحي يقصر الوقت، ويقلل الجهد ويعطي دفعة للعقل بالأوليات الأولى»<sup>(54)</sup>. أليس في هذا القول تقليل من قدرة العقل الإنساني وأنه تابع للوحي؟! فالذي يستطيع أن يصل إلى الحقائق بصورة أقوى وأدق لاشك تكون له الأولوية والأولية والتقدم، ثم أليس في قوله: «ويعطي دفعة للعقل بالأوليات الأولى» اعتراف منه بتبعية العقل للوحي، وليس العكس.

ثم إنه اعترف باشتغال الوحي على المعرفة الشاملة، بعكس المعرفة الجزئية التي يتمتع بها العقل، فالعقل بمعرفته الجزئية قد يحكم على الأشياء بالخطأ أو الصواب، ولكن الحقيقة تكون ضد أحكامه؛ لأنه يحكم بما عنده من معارف فقط، بعكس الوحي الذي يشتمل على المعرفة الشاملة، ومن ثم تكون الأحكام الصادرة عنه أحكاماً يقينية، بعكس أحكام العقل التي تكون في الغالب أحكاماً ظنية.

كما أنه قد أكد على أن الوحي يوفر الجهد ويقصر المسافة، وهذه إشارة أيضاً إلى قصور العقل مقارنة بالوحي، فالذي يستطيع أن يصل إلى الحقيقة بصورة

(54) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (62/4).

أن تتوصل إلى ما يصل إليه الإنسان وأكثر، فلا قيمة للإنسان، إذن، أمام هذه الطفرة التقنية والحضارية، ولذلك فإن أهم ما يميز الإنسان ويفرقه عن غيره من الموجودات هو تشبته وعضه بالنواجذ على قيمه الاعتقادية التي لن يرثها إلا من الوحي.

\*\*\*

### المبحث الثالث

#### إحداثيات مفتوحة لقراءة الوحي

يدعي أرباب الفكر العربي المعاصر أن قراءة النص في السابق كانت قراءة سلبية، فهي تجعل من النص نفقاً، وليس أفقاً؛ ذلك أنها قراءة تؤمن بالمقدسات التي وصلت في أحيان كثيرة إلى حد المحرمات التي لا يمكن للعقل أن يلجها، ولا أن يعيد النظر فيها، فهي قراءة تُغلب «المنظور الشرعي بحيث تبدو الشريعة أساساً وحيداً للفكر والعمل للكون والأشياء، وهي في هذا قراءة تغلب، بالضرورة، المنظور الإيديولوجي - السياسي»<sup>(59)</sup>، فهي قراءة تجعل من الإنسان تابعاً، وليس متبوعاً، مقهوراً تحت سلطان النص، يبدأ في تلاوته بالعبارات التبجيلية، وينتهي بالعبارات التبجيلية، وحتى طريقة قراءته تتخذ بروتوكولاً إيمانياً، وغناءً ترتيلياً، وكل هذا الشكل من التقديس الزائد يجعل النص

ثم إن التركيز على العقل العقلاني يؤدي بالضرورة إلى سلب الوحي أهم ما فيه، وأخص خصوصياته، وهي خصوصيته الإيمانية والاعتقادية، التي تورث القلب الطمأنينة واليقين والسكينة، وصار الإنسان يواجه الطبيعة بدون أي محفز داخلي، واعتقد أن خلاصه بقواه البشرية فقط، دون الله أو الإيمان، وحين يتشبع الإنسان دائماً بأنه ليس سوى إنسان، ويتنكر لهذا المحفز الداخلي، فلا بد سيسقط بالضرورة في منحدر الطبعانية التي تورثه عدم اليقين. أضف إلى ذلك أنه مع التغييرات الفكرية والتطورات الحضارية التي عمت الكرة الأرضية، ومع ظهور السيبرنطيقا<sup>(57)</sup> التي أكدت أن الإنسان لا يمتلك أية قيمة خاصة، إنه حادث مؤقت أو عابر، وإذا كان يتميز الإنسان بذكائه العقلي فقد ضاهاته الآلات في هذا الأمر، إن لم تكن قد تغلبت عليه، وبهذا فإن «الكائن البشري والآلة يصبحان متقاربين بشكل حميم»<sup>(58)</sup>، فالآلة بإمكانها

(57) «هي كلمة يونانية معناها موجه الدفة وقائدها، وتعرف علمياً بأنها علم الترابط بين الإنسان والآلة، وموضوعها هو دراسة السيطرة والترابط والاتصال في الإنسان والآلة، وتعمل مقارنات بين أوجه الشبه والاختلاف بين النظم الحية والنظم غير الحية سواء كانت تلك النظم تضم أفراداً أو جماعات أو مجتمعات، وتستند إلى نظريات الاتصال والسيطرة التي يمكن تطبيقها على أحدهما أو كلاهما». مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية، بوبكر بوخريسة (152).

(58) المرجع نفسه (152، 153).

(59) النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس (38، 39).

وتطويره باستمرار، ولذلك نجد (سلامة موسى) يشيد بدعوة (برناردو شو) لتطوير الدين سنويًا<sup>(61)</sup>. وهذا لن يحدث إلا بإعادة قراءة الوحي من جديد، فإذا كان الوحي طبقًا للقراءة السلفية السابقة ثابتًا غير متغير، فكيف للامتغير هنا أن يكون مقياسًا للواقع المتغير، وكيف للمتعالى على التاريخ أن يوجه التاريخ، وإذا كان «الوحي يُحل محل التاريخ الحي، وعوامله المادية والواقعية عوامل غيبية لا زمنية، فيفسر الزمني باللازمي، والإنساني بالإلهي، فإن التأويل محاولة لتزمين الدين، وإعطائه أبعادًا مادية وإنسانية»<sup>(62)</sup>، ومن ثم وجب وضع النص القرآني الحديثي تحت إمرة الوضعيات الاجتماعية المشخصة<sup>(63)</sup>، بحيث يكون لكل إنسان حرية

محبوبًا بهذا التقديس، فكل من يريد أن يقتحم على النص خصوصيته يسترعيه ذلك التقديس الذي يغلفه بهيبة شديدة، تشكل عائقًا دوغمائيًا لسبر أغوار النص، ولذلك حتى نخرج من هذا العائق لا بد أولاً من تفكيك المفهوم التقليدي للوحي الذي سيطر على عقول الناس لقرون متتابعة، ثم نتبع ذلك في مرحلة تالية بإعادة تشكيل فهم آخر له يتناسب مع متطلبات الواقع ومقتضيات العصر، بحيث يكون للإنسان، بما حباه الله من عقل وإرادة وحرية، القدرة على فهمه ونقده، ولن يحدث ذلك إلا بعد أن «نغلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كليًا»<sup>(60)</sup>، وبذلك يمكننا الانتقال من وضع التحصيل إلى وضع النقد والتمحيص.

(61) يتحدث برناردو شو عن شهوة التطور، وينصح «بتفكيح الدين مرة على الأقل كل سنة؛ أي أنه يجد في الدين قواعد وسلوكًا للحياة، وليس قواعد وسلوكًا للعالم الآخر، فيجب أن تتغير هذه القواعد وفق التطورات الاجتماعية الاقتصادية». انظر: الإنسان قمة التطور، سلامة موسى (19).

(62) الثابت والمتحول، أدونيس (1/135).

(63) هذا المصطلح من وضع طيب تيزيني، ويعني «حصيلة المندمجين والمتحلقين بصيغ فئات وشرائح وطبقات وأمم... إلخ، ضمن نمط أو آخر من العلاقات الاجتماعية الإنتاجية، هي في الآن نفسه، في عمق الأحداث التي عملت على تكوين هؤلاء، مما ينطوي على القول بأن العناصر النفسية (السيكولوجية) والأخلاقية والجمالية، واللغوية، والأدبية، وغيرها، التي تدخل في تكوين شخصية الباحث أو السياسي أو الفقيه أو المؤمن =

فالنص ليس مجموعة من العقائد النظرية الثابتة، والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو في حالة حركة لا تهدأ ولا تتوقف، بل إن الدين كله يجب إعادة النظر فيه،

(60) القرآن من التفسير الموروث، أركون (21). «ويسمي أركون عملية التفكيك هذه بالأشكلة؛ أي جعل المفهوم إشكاليًا بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي غير قابل للنقاش. فالصورة التقليدية السائدة عن الوحي في الأديان التوحيدية الثلاثة تفرض نفسها علينا بحكم العادة، والقرون المتطاولة، وينبغي تفكيك هذه الصورة الراسخة في الأذهان والعقول لكي نعرف كيف تشكلت ونشأت أول مرة». مقدمة لكتاب القرآن من التفسير الموروث، أركون، هاشم صالح (17).

القراءة المفتوحة للنص القرآني الحديثي، فإن بحثًا منطلقًا من شرائط البحث العلمي يقتضي النظر إلى النص القرآني الحديثي بمثابته «نصًا قابلاً للبحث باتجاهات بحثية متعددة تعدد الأنساق المعرفية العلمية»<sup>(64)</sup>.

لابد إذن، بناء على هذه الرؤية، من السير بالنص عمقًا وطولًا متروكًا لكل القراءات أيا كانت، دون الخشية عليه من أي شيء، لا نزع قداسة أو غيره، ولذلك نجد (أركون) يدعو إلى قراءة للنص القرآني «حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة... قراءة تترك فيها الذات الحرة لنفسها ولديناميكيته الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقًا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون (فوضاه) ولكنها الفوضى التي تجبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات»<sup>(65)</sup>، ولذلك يدعو كل إنسان، أيا كان دينه، إلى استخدام المنهجية المتعددة، لا أحادية الجانب، لتطبيقها على النص.

=عمومًا تملي نفسها على النص الديني المقروء عبر أقبية الوضعية المذكورة». النص القرآني، طيب تيزيني (39، 40).

(64) المرجع نفسه (117).

(65) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح (76)، وانظر: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، أركون (193).

تعقيب:

اتضح مما سبق أن أرباب الفكر العربي المعاصر يعتمدون على المناهج الغربية، وفي القلب منها التفكيكية لتقويض بنية النص القرآني الحديثي، وذلك بتطبيق آليات التفكيكية عليه، ومن المعلوم أن التفكيكية تهدف إلى «فك الارتباط، أو حتى تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة، وكل ما يقع خارجها»<sup>(66)</sup>؛ أي إنكار قدرة اللغة أن تعبر عن أي شيء حقيقي يمكن الوثوق به، أو إلى أي ظاهرة إحالة موثوقة بها.

ثم إن التفكيكية هذه هي وسيلة الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة، وهي في حقيقتها عملية تفكيك للإنسان نفسه، بحيث لا يرى في ذاته إلا الجانب الطبيعي المادي، ويغفل تمامًا الجانب الروحي الذي يرتقي بالإنسان إلى الملائكية، فبدلاً من أن يكون «الإنسان كائنًا مركبًا متكاملًا، الإنسان الإنسان، فإنه يصبح الإنسان الطبيعي، أو الإنسان الوظيفي»<sup>(67)</sup>، الذي يفتقر إلى الروح تمامًا، ولذلك يفضل البعض أن يطلق عليها (تقويفية) ويرى أن مصطلح التفكيك ليس هو الأقرب إلى الصواب؛ بل الأولى أن يقال (تقويض) وليس (تفكيك)، فهي تدعو إلى تقويض كل المسلمات

(66) المصطلحات الأدبية الحديثة، د. محمد عناني (131).

(67) العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة، عبدالوهاب المسيري (162/1)، (2/450، 451).

تجاوزناها منذ عدة قرون. فأنتم لم تشهدوا الحدائثة ولم تعرفوها»<sup>(69)</sup>. أبعد اعترافه هذا يمكن الوثوق بتلك المناهج التي يريدون تطبيقها على الوحي!!!  
المطلب الأول: القراءة الذاتية للوحي.

مر علينا في النص الذي اقتبسناه من أركون أنه يلجم بقراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، وهذه الذاتية هي جوهر النزعة الإنسانية التي تترك للذات حرية التفسير القادر على تأويل النص<sup>(70)</sup> فقراءة النص مراحل عدة تبدأ بالذات القارئة، أو المؤولة، منتهية بالنص المراد تأويله، وهذه القراءة تحاول إيجاد تطابق بين الذات والموضوع، وعليه تكون الذات هي الأساس والأصل، بل لا يوجد صمام أمان إلا في «وعي الإنسان بذاته، وليس في عقدة القبة السماوية»<sup>(71)</sup>.

(69) انظر تفاصيل ذلك في: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، أركون (22-24).

(70) «لقد استطاعت العصور الغربية الحديثة منذ رتشل، وشلير ماخر، ودلتاي، حتى بولتان، وهيدجر، وإيدلنج، وفوكس،...، اكتشاف عالم الذات،...، وأصبحت مهمة التفسير إقامة جسور بين الله والإنسان، بين الماضي والحاضر،...، لا فرق في ذلك بين نص أدبي أو نص ديني، وتم اكتشاف الوجود الإنساني باعتباره تفسيراً يرجع إليه تفسير النص الديني، كما تم اكتشاف عالم الذات باعتباره موطن التفسير القادر على تأويل الأساطير». دراسات فلسفية، حنفي (545).

(71) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (1/11).

والقضاء على كل التابوهات، وفي القلب منها الوحي، فهي تهاجم فكرة الأساس أو المرجعية، وتنطلق من موقف فلسفي قائم على الشك في كل شيء، وذلك عن طريق «رفض التقاليد، رفض القراءات المعتمدة، رفض النظام والسلطة من ناحية المبدأ»<sup>(68)</sup>، ومن ثم فقد نادى التفكيكية بنزع القداسة عن كل شيء، وينظر لكل شيء نظرة طبيعية مادية صرفة، لا علاقة لها بما وراء الطبيعة.

ولما كان للتفكيكية وغيرها من المناهج الغربية التي يريد هؤلاء تطبيقها على الوحي هذه الجوانب السلبية المقيتة، وجدنا أن العديد من الغربيين ينقلبون عليها ويمقتونها، وهذا (محمد أركون) الذي طالما دعا وأفنى حياته من أجل تطبيق هذه المناهج على النص القرآني يجابه في الغرب، ويتهمونه باستعمال مناهج عافوها واكتووا بنيرانها، يقول: «يقولون لي (يقصد الغربيين في المحافل العلمية) بشكل معاكس وانتقادي:

ما الذي تفعله؟ أنت تردد بشكل ناقص الأفكار والمواقع والانتقادات نفسها التي كنا نحن الغربيين قد بلورناها تجاه تراثنا الديني منذ زمن طويل. أنت لم تأت بشيء جديد. كل ما تفعله شيء تافه، مللنا منه، عفا عليه الزمن. اذهب وصدّر هذه الأفكار الساذجة إلى أبناء قومك، فلا ريب أنهم بحاجة إليها، أما نحن فقد

(68) المرايا المحدبة، حمودة (267)، وانظر: النظرية الأدبية المعاصرة (135).

أولاً: بداهة العقول، فالعقل البديهي قادر على رؤية معنى النص بوضوح وتميز، خاصة إذا كان الشعور في حالة البراءة الأصلية، وهذا الحدس العقلي يَطْرُد عند العديد من الأفراد والجماعات والشعوب والحضارات.

ثانياً: اطراد التجربة البشرية الذي يصبح كالثوابت بالنسبة إلى المتغيرات، وكالعموم بالنسبة إلى الخصوص.

ثالثاً: منطوق اللغة وفقهها، الذي يؤدي الإحاطة بها إلى القدرة على قراءة النص وفهم معناه.

والمأمل لهذه المعايير التي وضعها د. حسن حنفي يجدها معايير مثالية صعبة التحقق، وقد أدرك (طيب تيزيني) هذا الأمر، ولذلك حاول أن يؤول الموضوعية بطريقة أخرى؛ حيث يرى أن البحث في النص القرآني الحديثي يستدعي طرفين هما: النص، والقارئ. والنص - من وجهة نظره - قد قُدِّس على مر العصور، ومن ثم فقد اكتسب بهذه القداسة، القدرة على أن يهيمن على قارئه، وذلك بإعجازه، ولغته التي قُدِّست، بل وحتى في طريقة تلاوته، ومن ثم فإن هذا النص بهذا الشكل عمل على «اختيار قرائه وطرح خياراته الاستراتيجية عليهم سواء ما اتصل منها بالبنية اللفظية أو الأسلوبية أو المعنوية»<sup>(73)</sup>، وذلك بالتواطؤ مع الوضعيات الاجتماعية المشخصة.

والحقيقة أن مبدأ الذاتية في القراءة، والذي هو جوهر ولب النزعة الإنسانية، والذي يجعل للإنسان، كل الإنسان، حرية قراءة الوحي، هذا المبدأ بهذا الشكل لاشك أنه سيحيلنا إلى قراءات عديدة، لا يربطها رابط موضوعي، بل ستفتقد هذه القراءات إلى الموضوعية؛ لأنها تتعلق بذاتية وهوى كل قارئ للنص، وبالتالي سيتبعثر المعنى العام للنص. ولعل هذا هو ما عناه أركون من رغبته في قراءة حرة إلى درجة التسكع والتشرد في كل الاتجاهات، قراءة تجد فيها الذات الحرية لنفسها ولدنميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات.

وهنا يحق لنا التساؤل وماذا بقي من النص إذن؟! بل وأين الموضوعية التي هي سنام أي بحث علمي؟! ولوجاهة هذا السؤال، وإحساس أرباب النزعة الإنسانية بانتفاء الموضوعية فيما يذهبون إليه نجدهم يقدمون محاولات مستميتة للربط بين الذاتية والموضوعية، وهي ما يسميها حسن حنفي (المُحكِّمات) في مقابل (المُتَشابهات) والتي تعني أن القراءة الذاتية تؤدي إلى الموضوعية إذا ارتبطت بتجربة إنسانية عامة مشتركة، بحيث نجد عددًا لا بأس به من الأفراد والجماعات في عدة عصور وحضارات تجتمع على معنى واحد في قراءة النص، وبالتالي نصل إلى الموضوعية المنشودة، ويحدد عدة معايير لهذه الموضوعية، تتمثل في الآتي<sup>(72)</sup>:

(73) النص القرآني، تيزيني (58).

(72) دراسات فلسفية، حنفي (541)، بتصرف.

الذي أعلن صيحته المشهورة (أنا أفكر إذن أنا موجود) فبعد الثورة الفلسفية الديكارتية أُعْتَبِرَت الأنا بوصفها «الذات الوحيدة التي يستحيل الشك في حقيقتها»<sup>(76)</sup>.

وهذه النزعة الذاتية قوامها «رد كل حكم قيمي أو واقعي إلى أفعال أو أحوال فردية واعية»<sup>(77)</sup>، فالذاتية لا تؤمن بحقيقة مطلقة، وليس هناك يقين محض، وإنما هو شخصي ذاتي، وكذلك أحكامنا الأخلاقية «لا تترجم حقائق موضوعية، بل تتعلق بانفعالاتنا أكانت استحسان، أم انفعالات استهجان»<sup>(78)</sup>.

ولما كانت الذاتية لا تخضع لمعايير منطقية، ولا لأحكام مطلقة، فقد انقلبت العديد من المدارس الغربية عليها، وكان للبنائية موقفاً واضحاً ضد الذاتية داعية إلى تقويضها يقول كلود ليفي شتراوس: «الأنا طفل الفلسفة المدلل الذي لا يجتمل، جاء ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفي، فهو حجر عثرة في وجه كل عمل جدي نتيجة لرغبته المستمرة في الاستثثار وحده بكل انتباه»<sup>(79)</sup>.

وهكذا يتضح أن الذاتية ليست أمراً مجمعاً عليه في الفلسفة الغربية، بل هناك ثورة قوية عليها، قوضت

وهكذا أصبحت الهيمنة للنص على القارئ، وليس العكس، فلا يجب، إذن، أن نطالب القارئ بالموضوعية، وإنما «مطلب موضوعية التناول هذا يتحدر الآن من النص نفسه تجاه الباحث فيه»<sup>(74)</sup>.

وهذه نتيجة في غاية العجب، فبدل أن تكون الموضوعية خاصة بالقارئ أصبحت مرتبطة بالمقروء، فالأدوات المعرفية التي تتحرك فيها الوضعيات الاجتماعية المشخصة ليست هي وحدها المطلوب منها توفر سمة الموضوعية، وإنما النص نفسه، وبذلك تكون النتيجة الحتمية أن مطالبة القارئ بالموضوعية ضرب من التعسف، وبناء عليه ينبغي «تحاشي كل ما من شأنه أن يقودنا إلى رؤية ميكانيكية ذات بعد واحد، ونسيج واحد، وأفق واحد»<sup>(75)</sup>.

تعقيب:

تأثر المطالبون بقراءة ذاتية للوحي بوضوح بالنزعة الذاتية الغربية التي تشكل أساس الفكر الفلسفي الغربي بدءاً من سقراط الذي حول اتجاه التفكير الفلسفي من السماء إلى الأرض، وذلك بدعوته «اعرف نفسك بنفسك». وقد ظهرت هذه الذاتية بشكلها العملي المذهبي بداية من العصور الحديثة؛ أي ابتداءً من القرن السابع عشر، على يد ديكارت (1596 - 1650م)

(76) موسوعة لالاند الفلسفية (2/1346).

(77) المرجع نفسه (2/1350).

(78) المرجع نفسه (2/1351).

(79) الموسوعة الفلسفية العربية، د. معن زيادة (1/452).

(74) النص القرآني، تيزيني (60).

(75) المرجع نفسه (62).

يجدون له حلا، فيتحرك شعورهم الذي يستدعي بدوره الوحي، وهكذا.

وما يقال عن النص القرآني يقال عن ذات الله وصفاته، التي هي في الحقيقة وصف للإنسان الكامل<sup>(81)</sup>، فكل ما وضعه القدماء تحت مسمى الذات والصفات، وما ظنوه وصفاً موضوعياً «لحقيقة واقعة في الخارج، هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج ثم قفز به من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي بالفعل كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثال للعالم»<sup>(82)</sup>، فعندما لم يستطع التحقق بهذه الصفات نسبتها إلى قوة خارقة خارجة عنه، وهذا يتم نظراً لوجود مسافة بين الذات والوعي بالعالم، وهو ناتج عن نقص في الوعي بالمسافة بين المثال والواقع.

وما ينطبق على القرآن الكريم، والأسماء والصفات، ينطبق على السنة النبوية المطهرة، فالسنة «مجموعة من المواقف الإنسانية يعمل فيها شعور النبي، ويقوم بدور المشرع للواقع، إما بناءً على الوحي الأول، أو بناءً على وحي جديد، أو على الفهم التلقائي للنبي لهذا الواقع»<sup>(83)</sup>، ولما كان

(81) وهو الإنسان كما ينبغي أن يكون، التراث والتجديد، حنفي (134).

(82) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (2/555، 556).

(83) التراث والتجديد، حنفي (136).

أركانها، وشككت في استدلالاتها العقلية؛ لأنها دائماً ما تكون محكومة برغبات وميول ذاتية، فعندما يأتي أرباب النزعة الإنسانية في الفكر العربي يستدعون هذه المذاهب فهم بلاشك يستبدلون الذي هو أدنى، لاسيما بعدما بان عواره، بالذي هو خير.

### المطلب الثاني: القراءة الشعورية للوحي.

لقد بلغ اعتداد حسن حنفي بالذاتية أنه نسب الوحي كله إلى الشعور، وهذا مبحث، كما يقول، تجاهله الباحثون، على الرغم من أن الشعور أهم من العقل، وأدق من القلب، وأكثر حياداً من الوعي، ولكن نظراً للبيئة التي نشأ فيها هذا العلم لم يوضع في مكان الصدارة، ولم تعط له الأولوية الواجبة، ولذلك سنجده يؤول الوحي كله طبقاً لهذه العملية، ويربط كل نصوصه بالشعور، سواء في «الشعور التام الشامل، وهو ذات الله، أو في الشعور المرسل إليه، والمعلن فيه، وهو شعور الرسول، أو شعور المتلقي للرسالة، وهو شعور الإنسان العادي، الذي قد يشعر بأزمة فينادي على حل، ثم يأتي الوحي مصدقاً لما طلب»<sup>(80)</sup>. فالقرآن الكريم لم ينزل على قلب محمد ﷺ دفعة واحدة، وإنما نزل منجماً إبان ثلاثة وعشرين عاماً، وذلك لحل موقف معين يمر به المجتمع أو أفراد، هذا الموقف يسيطر على المجتمع أو الأفراد ولا

(80) التراث والتجديد، حنفي (135).

ذاتيته، وأنه أعلى قيمة من الكائنات التي تشاركه الحياة في الكون، فيصير مالك الملكوت، وقد رأينا كيف أن هذه النزعة قد سربت الإنسان بسر بال أسماء الجمال والجلال التي وصف الله تعالى بها نفسه، فصار الإنسان كائنًا مقدسًا، وصار هو «المثال، والمقصد، والغاية القصوى».

فكانت الثمرة السيئة، أو المدمرة هي هذه البربرية التي نعاني منها<sup>(83)</sup> صباح مساء، فيتساوى في هذه الحالة أرباب النزعة الإنسانية مع أصحاب منزع الاصطفاء والإقصاء القائم على نبذ الآخر والانتقاص من قيمته وكرامته بسبب التباين العرقي والقومي والشكلي، فتتساوى النزعة الإنسانية مع كل هذه النزعات الإقصائية التي ادعت أنها ما جاءت إلا لمقاومتها لانتقاصها من شأن الإنسان ومكانته.

المطلب الثالث: القراءة الواقعية للوحي.

يؤكد أرباب الفكر العربي المعاصر أننا كثيرًا ما نتحدث عن العقل والنقل، ولكن هذه العلاقة الثنائية ليست علاقة مكتملة الأركان؛ فإذا كنا نتحدث عن علوم معرفية فلا بد من دخول طرف ثالث لتكتمل هذه المعادلة، وهو الواقع؛ ذلك أن الواقع هو العنصر الرابط بين النقل والعقل، ولا يمكننا تفسير النقل، أو الوحي إلا بالرجوع إلى الواقع، فالوحي قد خرج من الواقع، بل

النبى بشرًا يعتريه ما يعترى البشر من فرح وحزن، وضحك وبكاء، ومرض وشفاء، وألم وسعادة، وكل هذه تجارب شعورية، فكانت تتجلى في أقواله وأفعاله وتقاريره، كما كانت علاقته بالوحي علاقة شعورية كما ذكرنا.

ولما كان الوحي بشقيه القرآني والحديثي مرتبطًا بالشعور، فكذلك الحال مع المخاطبين بهذا النص، وبالتالي فمعنى النص سيتغير طبقًا للأحوال النفسية والشعورية لكل قارئ له على حدة، والذي يختلف شعوره باختلاف البيئات المختلفة والحضارات والعصور، بل إن النص قد يختلف معناه باختلاف المراحل العمرية للفرد الواحد، وباختلاف معارفه المكتسبة، فالنص «مجرد قالب طبقًا لمستويات الشعور؛ لذلك لا يوجد تفسير صحيح وتفسير خاطئ، بل يوجد تفسير قصدي»<sup>(84)</sup>.

تعقيب:

بعد استعراضنا للخيوط العريضة لقراءة حنفي الشعورية يتضح لنا أنه يركز بشدة على الإعلاء من قيمة الإنسان، والرفع من شأنه، وإحلاله محل خالقه، وهذا الاعتقاد إذا ترسخ لدى الإنسان، أيًا كان، فإنه سيأتيه ويتتابه الغرور، ويصير نرجسيًا، لاسيما أنها تعظم فيه

(83) أزمة الحدائنة الفاتقة (الإصلاح - الإرهاب - الشراكة)، علي

حرب (248).

(84) دراسات فلسفية، حنفي (539).

فالواقع هو الذي يستدعي الوحي، فينزل الوحي لمعالجة خلل في هذا الواقع، وهكذا تستمر العملية بلا توقف، ومن ثم تكون الأولوية والتقدم للواقع ولفعل الإنسان، ويكون العلم الإلهي، كما الفعل الإلهي تابعين للفعل الإنساني، الفعل الإنساني هو «الشارط، والفعل الإلهي هو المشروط، والشرط هنا لا يعني شرط الوجود، بل يعني أولوية الفعل»<sup>(89)</sup>، وبالتالي لا يمكن الحديث عن وجود ميتافيزيقي سابق للقرآن، بل إن القول بهذا الوجود السابق ينافي حقيقة أن النص في جوهره «منتج ثقافي»<sup>(90)</sup>؛ ذلك أن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة - كما قلنا - تعبر عن أطراف هي: المرسل، والمرسل، والمرسل إليه، والمرسل إليهم، بما هم فيه من بيئة ثقافية واجتماعية، تلك التي كانت سبباً في نزول الوحي.

ولما كان هذا الواقع لا يثبت على حال، بل هو في تطور مستمر، فالوحي بناء على ذلك «تجريبي، بمعنى أنه لا يكون وحيًا نهائيًا إلا إذا تطابق مع الواقع. والواقع هو وسيلة تحقيق صدق الوحي، ضيقه أو اتساعه»<sup>(91)</sup>. والواقع هنا ليس هو الواقع المصمت، بل هو الواقع التاريخي الذي يشتمل البشر، وممارسة الشعوب

هو «المادة، والنص هو الصورة»<sup>(86)</sup>، فالنص في الأساس، كما يذهبون، بمثابة حل لموقف معين، وهذا الموقف يفرضه الواقع، ومن ثم يأتي الوحي ليحل هذا الإشكال، فنحن، إذن، أمام نص ديني يحتوي على عناصر ثلاثة: الشرعي، والعقلي، والواقعي، «الشرعي هو الجديد الذي أتى به الوحي كمعطى قبلي سابق، وقد جاء بناءً على دعوة العقل والواقع، ومتكيفًا طبقًا لهما، والعقلي هو البديهي الذي يركز عليه الوحي في العقل الإنساني، والواقعي هو الواقعة التي يركز عليها الوحي في العالم»<sup>(87)</sup>. وهذا، كما يدعون، هو معنى الناسخ والمنسوخ، وتنجيم القرآن لمعالجة الواقع المتغير باستمرار، وكذلك أسباب النزول، وكل هذه العلوم المستقاة من علوم القرآن تؤكد، من وجهة النظر هذه، «العلاقة الوثيقة والجدلية بين النص القرآني والواقع الذي نزل من أجله وخاطبه، ويرفض فكرة أزية النص القرآني، ويؤكد على أنه محدث حسب الأحداث الواقعة على الأرض، والتي كانت سبباً في نزوله»<sup>(88)</sup>.

فهناك إذن علاقة دياكتيكية بين النص والواقع،

(86) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (3/436)، والتراث والتجديد (167).

(87) التراث والتجديد، حنفي (167).

(88) المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، د. نضال الصالح (21).

(89) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (4/131).

(90) مفهوم النص، أبو زيد (27).

(91) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (4/132).

ولا تتوقف، فقد فسرت هذه الفلسفة كل شيء من خلال التطور الذي يعتمد على قوانين النمو: قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية، وقانون تداخل الأضداد، وقانون نفي النفي<sup>(95)</sup>، فهي لا تؤمن إلا بالعلة والمعلول؛ فليس هناك ظاهرة يمكن أن تحدث بدون علة، ولا شيء ينبجس من العدم. وهذه العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة جدلية دياكتيكية، فما يكون في بعض الشروط المكانية والزمانية علة يصبح في شروط أخرى معلولا، وهكذا.

وهذا ما اتضح من خلال قراءة أتباع هذه الفلسفة للوحي، فقد رأينا، كما سبق بيانه، أنهم يقدمون الواقع المادي على الوحي، وأن هذا الواقع هو الذي يستدعي الوحي، ثم يكون الوحي علة للواقع بعد أن كان الواقع أولا علة للوحي، فالعلاقة بينها جدلية، ومن ثم يتحول الوحي إلى الواقع، أو الطبيعة. وهذه القراءة تخالف صريح القرآن الذي أكد في أكثر من موضع أن القرآن تنزيل، والتنزيل لا يكون إلا من الأعلى للأسفل، يقول تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (السجدة:2)، ويقول تعالى: ﴿تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ (يس:5)، ويقول أيضا: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ

وإرادتهم. فنحن، إذن، أمام نص في حركة ديناميكية مستمرة لا يكاد يكتمل؛ ذلك أن «الطبيعة هي الوحي، والوحي هو الطبيعة، وكل ما يميل الإنسان إليه بطبعه هو الوحي، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة. الوحي والطبيعة شيء واحد»<sup>(92)</sup>.

#### تعقيب:

هذه القراءة الواقعية للوحي متأثرة بشكل مباشر بالمادية الجدلية<sup>(93)</sup>؛ تلك الفلسفة الماركسية التي لا تعتقد إلا في المادي المحسوس؛ فلا شيء في الوجود سوى المادة، ولا تؤمن بوجود مفارق للمادة، فلا شيء في العالم «بجانب المادة وقوانين حركتها وتغيرها،.....، فهي عدو صارم غير متصلح لكل مفاهيم الماهيات التي تتجاوز الطبيعة بصرف النظر عن الأردية التي يضعها عليها الدين أو الفلسفة المثالية»<sup>(94)</sup>. هذه الفلسفة ترفض الخالق، وتدعو إلى الإلحاد، وترفض الدين بالتبعية، ومن ثم فلا حديث عن الوحي في ظل هذه الفلسفة.

ولما كانت لا تؤمن إلا بالمادي المحسوس، وهو بلاشك في تغير دائم ومستمر في حركة ديناميكية لا تهدأ

(92) من العقيدة إلى الثورة، حنفي (4/152، 153).

(93) نشأت المادية الجدلية على يد كارل ماركس (1818-1883)، وفريدريك إنجلز (1820-1895)، وتطورت على يد فلاديمير لينين (1870-1924).

(94) الموسوعة الفلسفية، م. روزنتال، ب. يودين (434).

(95) انظر تفاصيل ذلك في: الموسوعة الفلسفية المختصرة، زكي

نجيب محمود (386، 387)، وألف باء المادية الجدلية، فاسيلي

بودوستنيك، وأوفشي ياخوت (46)، وما بعدها.

عَبْدَهُ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿﴾ (الفرقان: 1).

#### المطلب الرابع: القراءة التاريخية للوحي.

يرتبط مفهوم التاريخية بمقدرة البشر على صنع تاريخهم وحدهم، دون تدخل من قوى غيبية خارجية، فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه، ولا يمكن، والحال كذلك، الاعتراف بأي مسلمات لاهوتية، للأحداث والممارسات ذلك أن لها أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدينيوية. كما تعني «خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير»<sup>(96)</sup>. ولذلك فإن التاريخية هي أداة يمكن من خلالها اقتحام كل المحظورات، وكسر كل التابوهات، فبها يمكن «طرح كل الأسئلة الممكنة، بلا خوف، ولا تردد، ولا تواطئية تبريرية؛ إنها ممارسة الحرية على مستوى الفكر والقول والفعل»<sup>(97)</sup>، وقد طبقت بقوة على الكتاب المقدس في الغرب، ويراد تطبيقها على القرآن الكريم، والسنة المطهرة، ويعاد بها قراءة النص القرآني الحديثي، ومواقف الصحابة، وذلك لفرز العناصر التاريخية من العناصر التبجيلية التضخيمية، وإذا فعلنا ذلك، كما يدعون، فإننا سنفهم أن أقوال الرسول الخاصة بوجود اتباع سنته المقصود بها أقواله، وأفعاله الشارحة لمجمل تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال

(96) نقد النص، على حرب (65).

(97) الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد.

والأفعال يجب أن يدرج في «سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي؛ بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية»<sup>(98)</sup>.

ويعد محمد أركون من أكثر المفكرين إدخالاً للتاريخية في الفكر الإسلامي، وعلى رأسه الوحي، ومن خلالها حاول اقتحام موضوعات اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، والممنوع التفكير فيه، ويفتخر بأنه أول من اقتحم هذا الحقل الشائك<sup>(99)</sup> وذلك لإحداث قطيعة معرفية مع «التأويلات الأيديولوجية المسيسة للإسلام، وأن تتجاوز القراءة الدوغمائية السطحية للنص، وفتحته على عديد من الاحتمالات»<sup>(100)</sup> لنصبح أمام صراع من التأويلات ترك لكل ذات فيها حرية الاختيار، وحرية النقد والنقض، ولذلك دعا إلى ما يسميه العقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثاً، في مقابل العقل الأرثوذكسي الدوغمائي الموروث من عصور الانحطاط والتكرار والاجترار كما يسميها؛ فتجاوز التفسير الموروث لينتقل إلى التفكير والحفر الأركيولوجي؛ للتأكيد على «تاريخية القرآن، وتاريخية

(98) النص، السلطة، الحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفة، وإرادة

الهيمنة، د. نصر حامد أبو زيد (17).

(99) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، أركون (125).

(100) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى

(248).

ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة»<sup>(101)</sup>.

### الخاتمة

تعقيب:

- الإيمان بنزعة الأنسنة والتلبس بها يصيب

الإنسان بالغرور والنرجسية التي تجعله متمردًا على جميع المخلوقات متعاليا عليها فتورثه البربرية والانتقامية.

- في ظل النزعة الإنسانية يغيب الإيمان بكل أشكال اللاهوت والإيمان، فتتطفئ جذوة الروح، وتحل محلها النزعة المادية التشاؤمية.

- سلبت النزعة الإنسانية من الإنسان أهم خصوصياته، وهي خصوصيته الإيمانية والاعتقادية، فلم يعد هناك محفز إيماني يساعد الإنسان على مواجهته للطبيعة، فانتهى اليقين.

- اعتمد أرباب النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر على مناهج مدخولة وليست مأصولة، ثم هي لم تثبت نجاعتها في منشأها فكيف يعاد تدويرها من جديد؟!.

- يدعي أرباب النزعة الإنسانية أن الوحي يستعبد الإنسان، ويقلل من شأنه، والأنسنة تعيد للإنسان مكانته وترفع من قدره، متناسين أن الوحي قد كرم الإنسان في أكثر من موضع.

\*\*\*

يعتمد أركون في قراءته هذه على الشك في كل شيء، وهذا شأن النزعة الإنسانية التي تنطلق من قاعدة تعميم الشك على كل مستويات الوحي، وعدم الإيمان بالمسلّمات بدعوى أن الهدف من ذلك محاولة كشف أسرار الوحي، والتعرف على مجهوله، وهذا لن يحدث إلا بالانطلاق من الشك، فهو المنهج الأمثل لاكتشاف المجهول المختفي في النص، وسرعان ما يرفعون هذا الشك إلى مرتبة اليقين الجازم، والقانون الذي لا يعتريه نقص، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإذا كان منهج الشك منهجًا علميًا ينفع في مجال الظواهر، إلا أنه في الوحي، الذي هو في حقيقته يقع في مجال القيم، وبالتالي لا يتناسب في المعرفة به طريق الشك وإنما «طريق الإيمان واليقين»<sup>(102)</sup>، ولذلك سنجد أنهم لم يصلوا إلى شيء يذكر بهذا الصدد؛ ذلك أنهم قد سلكوا مسلكًا غير صحيح، وبدأوا من مقدمات خاطئة، فكانت النتيجة، بلا شك، خاطئة.

\*\*\*

(101) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، أركون (212).

(102) روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، د. طه عبدالرحمن (192).

### قائمة المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن. السيوطي، جلال الدين. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. د.ط، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ - 1974م.
- أزمة الحداثة الفاتكة (الإصلاح - الإرهاب - الشراكة). حرب، علي. ط1، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005م.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ. الشرفي، عبد المجيد. ط2، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008م.
- الإسلام والحداثة. الشرفي، عبد المجيد. ط2، د.م: الدار التونسية للنشر، 1991م.
- ألف باء المادية الجدلية. بودوستنيك، فاسيلي، وباخوت، أوفشي. ترجمة: جورج طرايبشي. ط1، بيروت: دار الطليعة، 1979م.
- الإنسان قمة التطور. موسى، سلامة. د.ط، د.م: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- الإنسانية، مقدمة قصيرة جدا. لو، ستيفن. ترجمة: ضياء ورّاد، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد. ط1، د.م: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016م.
- الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي. أركون، محمد. ترجمة وتقديم: د. محمود عزب. ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2010م.
- الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. مصطفى، كيجل. ط1، الرباط: دار لأمان، الجزائر: منشورات الاختلاف، 1432هـ - 2011م.
- تجديد الفكر العربي. محمود، د. زكي نجيب. ط9، مصر: دار الشروق، 1993م.
- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم. حنفي، حسن. ط4، د.م: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1412هـ - 1992م.
- الثابت والمتحول (بحث في الإبداع، والاتباع عند العرب) الأصول. أدونيس. ط7، بيروت: دار الساقي، 1994م.
- جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري، محمد بن جرير. تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، د.م: مؤسسة الرسالة، 1420هـ - 2000م.
- الحداثة الفلسفية، نصوص مختارة. إعداد وترجمة: سيلا، محمد وبنعبد العالي، عبدالسلام. ط1، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009م.
- الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. أفاية، محمد نور الدين. ط2، المغرب: أفريقيبا الشرق، 1998م.
- الخطاب والتأويل. أبو زيد، نصر حامد. ط3، د.م: المركز الثقافي العربي، 2008م.
- دراسات فلسفية. حنفي، حسن. ط1، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987م.
- الدين، والنص، والحقيقة. قراءة تحليلية في فكر محمد أركون. الحسن، مصطفى. ط1، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م.
- ديوان الحلاج. الحلاج. ومعه أخبار الحلاج، وكتاب الطواسين. وضع حواشيه وعلق عليه: محمد باسل عيون السود. ط1، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1419هـ - 1998م.
- رسالة التوحيد. عبده، الشيخ محمد. تصدير: عاطف العراقي. د.ط، د.م: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1997م.

- رسالة الغفران. المعري، أبي العلاء. ومعها نص محقق من رسالة ابن الفارح. تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء). ط9، القاهرة: دار المعارف، 1977م.
- روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. عبد الرحمن، طه. ط1، الدار البيضاء، المغرب: بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، 2006م.
- الظاهرة القرآنية. بن نبي، مالك. ط4، سورية: دار الفكر، 1420هـ - 2000م.
- العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة. المسيري، عبد الوهاب. ط3، مصر: دار الشروق، 2008م.
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. أركون، محمد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح. د.ط، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي). أركون، محمد. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. ط1، بيروت، لبنان: دار الساقى، 1999م.
- الفكر العربي. أركون، محمد. ترجمة: د. عادل العوا. ط3، بيروت، باريس: منشورات عويدات، 1985م.
- فلسفة الحداثة في فكر هيجل. الشيخ، محمد. ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م.
- قراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي. تأملات في نشأة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية. طلبية، منى. بحث منشور ضمن كتاب: النزعة الإنسانية، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط. تحرير: د. عاطف أحمد. د.ط، د.م: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، د.ت.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. أركون، محمد. ط2، بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005م.
- قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ أركون، محمد. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. د.ط، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000م.
- لسان العرب. ابن منظور. ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع. الصالح، نضال. ط1، بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006م.
- الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي. حرب، علي. ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998م.
- محمد إقبال فيلسوف الذاتية. حنفي، حسن. ط1، د.م: دار المدار الإسلامي، 2009م.
- مدخل إلى التنوير الأوروبي. صالح، هاشم. ط1، بيروت، لبنان: دار الطليعة، 2005م.
- مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية. بوخريسة، بوبكر. ط1، د.م: دار لأمان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، 2013م.
- المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك. حمودة، عبدالعزيز. د.ط، سلسلة عالم المعرفة، إبريل 1998م.
- المعجم الفلسفي. وهبة، مراد. ط5، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل. القاضي عبد الجبار، أبي الحسن. تحقيق: د. محمود قاسم، مراجعة: د. إبراهيم مدكور. إشراف: د. طه حسين. د.ط، د.م: دن، 1958م.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن. أبو زيد، نصر حامد. د.ط، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر). الشيخ، محمد. والطائري، ياسر. ط1، بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996م.

- من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية). حنفي، حسن. ط1، بيروت - لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، 1988 م.
- من العقيدة إلى الثورة، ج4 (النبوة - المعاد). حنفي، حسن. د.ط، مصر: مكتبة مدبولي، 1988 م.
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ أركون، محمد. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. ط2، بيروت - لبنان: دار الساقى، 1995 م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن. الزرقاني، محمد عبد العظيم. ط3، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.
- الموسوعة الفلسفية العربية. زيادة، معن. ط1، د.م: معهد الإنماء العربي، 1986 م.
- الموسوعة الفلسفية. إشراف: م. روزنتال، ب. يودين. ترجمة: سمير كرم. مراجعة: د. صادق جلال العظم، جورج طرابيشي. د.ط، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- موسوعة لالاند الفلسفية. لالاند، أندريه. تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، ط2، بيروت، باريس: منشورات عويدات، 2001 م.
- نافذة على الإسلام. أركون، محمد. ترجمة: صيَّاح الجهميم. ط1، بيروت: دار عطية للنشر، 1996 م.
- نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية. أركون، محمد. ط1، بيروت: دار الساقى، 2011 م.
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه، والتوحيد. أركون، محمد. ترجمة: هاشم صالح. ط1، بيروت، لندن: دار الساقى، 2011 م.
- النص القرآني وآفاق الكتابة. أدونيس. ط2، بيروت: دار الآداب، 1993 م.
- النص، السلطة، الحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفة، وإرادة الهيمنة. أبوزيد، نصر حامد. ط1، د.م: المركز الثقافي العربي، 1995 م.
- نقد الحداثة. تورين، آلان. ترجمة: أنور مغيث، د.ط، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 1997 م.
- نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. الفجاري، مختار. ط1، بيروت، لبنان: دار الطليعة، 2005 م.
- نقد النص. حرب، علي. ط4، الدار البيضاء، المغرب. بيروت، لبنان: المركز الثقافي المصري، 2005 م.
- اليمن واليسار في الفكر الديني. حنفي، حسن. د.ط، دمشق: منشورات دار علاء الدين للنشر، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1996 م.

\*\*\*



## أصول رد الحيل عند ابن القيم «دراسة تأصيلية مقاصدية»

ياسر بن راشد الدوسري\*

جامعة الملك سعود

(قدم للنشر في 1441/05/25هـ؛ وقبل للنشر في 1441/07/16هـ)

المستخلص: فالشريعة التي جاء بها نبينا محمد ﷺ شريعةً حذرت من الحيل أشدَّ التحذير، وأغلقت أبواب المكرب والإختيال، وقد أورد ابن القيم مباحث الحيل من كتابه إعلام الموقعين تأصيلاً وتمثيلاً، فجمعتها وربتها لتسهيل الاستفادة منها؛ لذا كان موضوع البحث «الأصول التي اعتمدها ابن القيم في رد الحيل»، ويهدف البحث إلى جمع الأصول التي رد بها ابن القيم الحيل، وضم الفوائد في باب الحيل إلى بعضها لصياغة رؤية متكاملة في رد الحيل عند ابن القيم، والاستفادة من كلام ابن القيم لصياغة نظرية متكاملة في رد الحيل. واتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي لما ورد من كلام حول الحيل في كتب ابن القيم، ثم ناقشت المسائل على ضوء الاتفاق والاختلاف، معتمداً على المصادر الأصلية في التحرير والتوثيق والجمع والتخريج، مع التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد، والعناية بدراسة ما جد من القضايا مما له صلة واضحة بالبحث، وقد عالج البحث تعريف الحيل ومفاسدها وأسبابها عند ابن القيم، وجمع أصول رد الحيل المتعلقة بكليات الشريعة، والمتعلقة بالاستدلال، والمتعلقة بالمقاصد. ومن أهم نتائج البحث: أنه عالج ابن القيم الحيل على قواعد ثابتة، وأصول راسخة، وأنه لم يخرج ابن القيم عن هدي السلف فيما قرروه من أصول وقواعد، وراعى المقاصد الشرعية في رد الحيل تأصيلاً وتمثيلاً. وكان من أهم التوصيات: أن ضرورة جمع متناثر أهل العلم في رد الحيل تأصيلاً وتمثيلاً، وتخريج النوازل المعاصرة على تلك الأصول، وتكوين نظرية متكاملة حول الحيل من خلال التراث الفقهي للأئمة المعبرين.

الكلمات المفتاحية: الأصول، رد الحيل، ابن القيم.

## The rules of preventing the tricks by Ibn Al-Qayyim "Conceptive and Objective Study"

Yasser Ibn Rashid Al-Dossary\*

King Saud University

(Received 20/01/2020; accepted for publication 11/03/2020.)

**Abstract:** The legislation (Shariah) that our prophet Muhammad (PBUH) brought, has strongly cautioned against tricks, and closed the gateways of deceit and fraud. Ibn al-Qayyim mentioned the subjects of tricks from his book: Information for Those who Write on Behalf of the Lord of the Worlds (I'laam ul Muwaqqi'een 'an Rabb il 'Aalameen) in a conceptive and representative manner, so I collected and arranged them to make it easier. Thus, the topic of the research was "The rules adopted by Ibn Al-Qayyim to prevent tricks". The research aims to collect the rules by which Ibn Al-Qayyim prevented the tricks, and combines the benefits in the section of tricks to each other to formulate an integrated vision so as to prevent tricks by Ibn Al-Qayyim, and then finally take advantage of the words of Ibn Al-Qayyim to formulate an integrated theory to prevent the tricks. I followed in this research the inductive and analytical approach due to what was said about the tricks in Ibn Al-Qayyim's books. Then, I discussed the issues in the light of agreement and disagreement, relying on the original sources in editing, documenting, gathering and producing, with special emphasis on the topic of research and avoiding digression. Besides, studying the issues which were clearly relevant to the research. The research identified the tricks, its vices and causes by Ibn Al-Qayyim. It also gathered the rules of preventing the tricks related to the faculties of Sharia, pertaining to reasoning and purposes. One of the most important outcomes of the research: Ibn al-Qayyim addressed the tricks based on the fixed rules and entrenched principles, and did not deviate from the guidance of the predecessors in what they decided towards the principles and rules. He also maintained the legitimate intentions in preventing the tricks with conception and representation. The most important recommendations are: The necessity to gather the scattered works of scholars in preventing the tricks in terms of conception and representation, generating the contemporary issues on those rules, and forming an integrated theory about the tricks through the juristic heritage of the considered imams.

**Keywords:** rules, preventing tricks, Ibn Al-Qayyim.

(\* Associate Professor, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University

(\*) أستاذ مشارك، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود.

البريد الإلكتروني: y.aldosry@gmail.com

## مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد:

فالشريعة التي جاء بها نبينا محمد ﷺ «شريعة مؤتلفة النظام، متعادلة الأقسام، مبرأة من كل نقص، مطهرة من كل دنس مسلمة لا شية فيها، مؤسسة على العدل والحكمة، والمصلحة والرحمة، قواعدها ومبانيها، إذا حرمت فسادا حرمت ما هو أولى منه أو نظيره، وإذا رعت صلاحا رعت ما هو فوقه أو شبهه؛ فهي صراطه المستقيم الذي لا أمت فيه ولا عوج، وملته الحنيفية السمحة التي لا ضيق فيها ولا حرج، بل هي حنيفية التوحيد سمحة العمل، لم تأمر بشيء فيقول العقل لو نهت عنه لكان أوفق، ولم تنه عن شيء فيقول الحجاج لو أباحت لكان أرفق، بل أمرت بكل صلاح، ونهت عن كل فساد، وأباحت كل طيب، وحرمت كل خبيث، فأوامرها كاملة، أكملها الذي أتم نعمته علينا بشرعها قبل حيل التحليل، وأقيسة القياسيين، وطرائق الخلافيين، وأين كانت هذه الحيل والأقيسة والقواعد المتناقضة والطرائق القدد وقت نزول قوله: ﴿آيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: 3)؟

وحدّرتهم من الحيل أشدّ التحذير، وأوعدهم عليها أشدّ الوعيد، وأغلق أبواب المكر والاحتيال، وسدّ

الدّرائع، وفصل الحلال من الحرام، وبين الحدود، وقسم شريعته إلى حلال بين وحرام بين، وبرزخ بينهما؛ فأباح الأول، وحرّم الثاني، وحضّ الأمة على اتقاء الثالث خشية الوقوع في الحرام، وقد أخبر الله تعالى عن عقوبة المحتالين على حلّ ما حرّمه عليهم وإسقاط ما فرضه عليهم في غير موضع من كتابه<sup>(1)</sup>.

بهذا التأصيل بدأ ابن القيم مباحث الحيل من كتابه إعلام الموقعين، وقد أورد جملة من الحيل وردّها بأبلغ جواب، وأبدع تأصيل، وأوفر وجوه، وكلما طالعت تلك المباحث وقارنتها بكلامه في بقية كتبه، وكلام الأئمة الربانيين، وجدت الكلام متسقاً، إلا أن تناسر القواعد والجمل التأصيلية في تلك المباحث يجعل الاستفادة منها متعسرة عند البعض، فتسهيلاً للقارئ جمعت الكلام وفق خطة تأصيلية ليقف الباحث على تلك الأصول التي اعتمدها ابن القيم في رد الحيل، فجاء عنوان البحث: «أصول رد الحيل عند ابن القيم» دراسة تأصيلية مقاصدية.

أولاً: موضوع البحث:

موضوع البحث هو الأصول التي اعتمدها ابن القيم في رد الحيل.

ثانياً: أسباب اختيار الموضوع:

تتلخص أسباب اختيار هذا الموضوع فيما يلي:

(1) إعلام الموقعين (3/162 - 163)، بتصرف يسير.

- أ- لم أفق على بحث جمع تلك الأصول والقواعد التي اعتمدها ابن القيم في رده للحيل.
- ب- وفرة المادة العلمية في كلام ابن القيم تأصيلاً وتمثيلاً.
- ج- انتشار فتاوى التحايل في عصرنا، فتكون هذه القواعد معلمة للرد على المحتالين.
- ثالثاً: أهمية البحث:
- تكمن أهمية البحث فيما يأتي:
- أ- ضرورة جمع القواعد والأصول للرد على أهل الحيل سابقاً ولاحقاً.
- ب- راعت هذه الأصول الخلاف المذهبي المعترف.
- ج- صدور هذه القواعد عن إمام له مكانته في التراث الإسلامي.
- رابعاً: مشكلة البحث:
- تتمثل مشكلة البحث في التساؤلات التالية:
- 1- ما المقصود بالحيل؟
- 2- ما الفرق بينها وبين المخارج الشرعية؟
- 3- ما الأصول التي اعتمدها ابن القيم في رد الحيل؟
- خامساً: حدود البحث:
- هي الأصول التي ذكرها ابن القيم في كتبه رداً للحيل.
- سادساً: أهداف البحث:
- أ- جمع الأصول التي رد بها ابن القيم الحيل.
- ب- ضم الفوائد في باب الحيل إلى بعضها لصياغة رؤية متكاملة في رد الحيل عند ابن القيم.
- د- الاستفادة من كلام ابن القيم لصياغة نظرية متكاملة في رد الحيل.
- سابعاً: منهج البحث:
- اتبعت في هذا البحث المنهج التالي:
- 1- تصوير المسألة المراد بحثها تصويراً دقيقاً بوضع عنوان لها.
- 2- نقل كلام ابن القيم في المسألة تأصيلاً وتمثيلاً.
- 3- ذكر من وافق ابن القيم في المسألة، ومن خالف إن وجد الخلاف.
- 4- يكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية، مع الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتمدة، والعناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح.
- 5- الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية في التحرير والتوثيق والجمع والتخريج.
- 6- التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.
- 7- العناية بدراسة ما جد من القضايا مما له صلة واضحة بالبحث.

- 8- كتابة الآيات بخط المصحف، وترقيمها وبيان سورها.
- 9- تخريج الأحاديث من مصادرها الأصلية وإثبات الكتاب والباب والجزء والصفحة، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما- فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذ بتخريجها منها.
- 10- تخريج الآثار من مصادرها الأصلية، والحكم عليها.
- 11- التعريف بالمصطلحات من كتب المصطلحات المعتمدة.
- 12- توثيق المعاني من معاجم اللغة المعتمدة وتكون الإحالة عليها بالمادة والجزء والصفحة.
- 13- العناية بقواعد اللغة العربية والإملاء وعلامات الترقيم، ومنها علامات التنصيص للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة والآثار ولأقوال العلماء.
- 14- تكون الخاتمة متضمنة أهم النتائج والتوصيات.
- 15- أرّب مراجع البحث على حسب الترتيب الهجائي، مبيناً معلومات الكتاب كاملة.
- ثامناً: إجراءات البحث ومصطلحاته:
- يضم البحث أصول رد الحيل عند ابن القيم. وعالج البحث المصطلحات التالية: الحيل - المخارج الشرعية.
- \* المبحث الأول: أصول رد الحيل المتعلقة بكليات
- تاسعاً: خطة البحث:
- تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.
- \* المقدمة: وتشمل:
- أولاً: موضوع البحث وحدوده.
  - ثانياً: أسباب اختيار الموضوع.
  - ثالثاً: أهمية البحث.
  - رابعاً: مصطلحات البحث.
  - خامساً: أهداف البحث.
  - سادساً: مشكلة البحث.
  - سابعاً: منهج البحث.
  - ثامناً: إجراءات البحث.
- \* التمهيد: مدخل تأصيلي للحيل ومفاسدها وأسبابها عند ابن القيم: وفيه أربعة مطالب:
- توطئة: نبذة تعريفية عن ابن القيم وكتابه في الحيل.
  - المطلب الأول: مفهوم الحيل وأنواعها عند ابن القيم.
  - المطلب الثاني: المفسدة العظمى في ارتكاب الحيل.
  - المطلب الثالث: الأسباب الدافعة للحيل.
  - المطلب الرابع: الفرق بين الحيل والمخارج الشرعية.
- \* المبحث الأول: أصول رد الحيل المتعلقة بكليات

ابن سَعْد الزرعي، ثُمَّ الدمشقي، الشهير بابن قيم الجوزية، ولد سنة إحدى وتسعين وستمائة.

وتفقه في المذهب، وبرع وأفتى، ولازم الشيخ تقي الدين وأخذ عنه. وتفنن في علوم الإسلام. وكان عارفاً بالتفسير لا يجارى فيه، وبأصول الدين، وإليه فيها المنتهى. والحديث ومعانيه وفقهه، ودقائق الاستنباط منه، لا يلحق في ذلك، وبالفقه وأصوله بالعربية، وله فيها اليد الطولى، وتعلم الكلام والنحو وغير ذلك، وكان عالماً بعلم السلوك، وكلام أهل التصوف، وإشاراتهم، ودقائقهم. له في كل فن من هذه الفنون اليد الطولى.

وقد امتحن وأوذى مرات، وحبس مع الشيخ تقي الدين في المرة الأخيرة بالقلعة، منفرداً عنه، ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ.

وكان في مدة حبسه مشتغلاً بتلاوة القرآن بالتدبر والتفكير، ففتح عليه من ذلك خير كثير، وحصل له جانب عظيم من الأذواق والمواجيد الصحيحة، وتسلط بسبب ذلك على الكلام في علوم أهل المعارف، والدخول في غوامضهم، وتصانيفه مملئة بذلك، وحج مرات كثيرة، وجاور بمكة.

وكان أهل مكة يذكرون عنه من شدة العبادة، وكثرة الطواف أمراً يتعجب منه.

وأخذ عنه العلم خلق كثير من حياة شيخه وإلى

الشرعية: وفيه أربعة مطالب:

○ المطلب الأول: مخالفة الكتاب والسنة.

○ المطلب الثاني: مخالفة المصالح المرعية في الشريعة.

○ المطلب الثالث: مخالفة القياس الصحيح.

○ المطلب الرابع: نقض الفرق الفقهي.

\* المبحث الثاني: أصول رد الحيل المتعلقة بالاستدلال:

وفيه ثلاثة مطالب:

○ المطلب الأول: مخالفة أصول المذاهب.

○ المطلب الثاني: مخالفة الوضع اللغوي.

○ المطلب الثالث: مخالفة القواعد الفقهية.

\* المبحث الثالث: أصول رد الحيل المتعلقة بالمقاصد:

وفيه مطلبان:

○ المطلب الأول: رد الحيل لمناقضتها لقصد الشارع.

○ المطلب الثاني: رد الحيل بناءً على قصد المكلف.

\* الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

\* فهرس المراجع والمصادر.

\*\*\*

التمهيد

مدخل تأصيلي للحيل وأسبابها ومفاسدها

وفيه توطئة، وأربعة مطالب:

توطئة: نبذة تعريفية عن ابن القيم وكتابه في الحيل.

هو الفقيه الأصولي، المفسر النحوي، العارف،

شمس الدين أبو عبد الله، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب

أَنْ مَاتَ، وَانْتَفَعُوا بِهِ.

والتفسير اللغوي لابن القيم لم يخرج عن أصل  
الجزر اللغوي للكلمة، ف«الْحَاءُ وَالْوَاوُ وَاللَّامُ أَصْلُ  
وَاحِدٌ، وَهُوَ مَحْرُكٌ فِي دَوْرٍ.

فَالْحَوْلُ الْعَامُّ، وَذَلِكَ أَنَّهُ يَحْوِلُ، أَي يَدُورُ.

وَالْحَيْلَةُ وَالْحَوِيلُ وَالْمُحَاوَلَةُ مِنْ طَرِيقٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ  
الْقِيَاسُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ؛ لِأَنَّهُ يَدُورُ حَوْلَ الشَّيْءِ لِيُذَرِكَهُ»<sup>(5)</sup>.

الحيلة اصطلاحاً: قال ابن القيم: «سُلُوكُ الطَّرِيقِ  
الْحَقِيقَةِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا الرَّجُلُ إِلَى حُصُولِ غَرَضِهِ، بِحَيْثُ  
لَا يَتَفَتَّنُ لَهُ إِلَّا بِنَوْعٍ مِنَ الذِّكَاةِ وَالْفِطْنَةِ»<sup>(6)</sup>.

ثم يبين ﷺ أنه هذا التعريف عام؛ «سَوَاءً كَانَ  
الْمَقْصُودُ أَمْرًا جَائِزًا أَوْ مُحَرَّمًا، وَأَخْصَّ مِنْ هَذَا اسْتِعْمَالُهَا  
فِي التَّوَصُّلِ إِلَى الْعَرَضِ الْمُنْتَوَعِ مِنْهُ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا أَوْ  
عَادَةً فَهَذَا هُوَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا فِي عُرْفِ النَّاسِ؛ فَإِنَّهُمْ  
يَقُولُونَ: فَلَانٌ مِنْ أَرْبَابِ الْحَيْلِ، وَلَا تُعَامِلُوهُ فَإِنَّهُ  
مُتَّحِيلٌ، وَفَلَانٌ يُعَلِّمُ النَّاسَ الْحَيْلَ»<sup>(7)</sup>.

وتخصيصها بما يذم من ذلك، هو الغالب على  
عرف الفقهاء المنكرين للحيل، فإن أهل العرف لهم  
تصرف في تخصيص الألفاظ العامة ببعض موضوعاتها  
وتقييد مطلقها ببعض أنواعه<sup>(8)</sup>.

وصنف تصانيف كثيرة جداً في أنواع العلم.  
وَكَانَ شَدِيدَ الْمَحَبَةِ لِلْعِلْمِ، وَكُتَابَتِهِ وَمَطَالَعَتِهِ وَتَصْنِيفِهِ،  
وَاقْتِنَاءَ الْكُتُبِ، وَاقْتِنَى مِنَ الْكُتُبِ مَا لَمْ يَحْصُلْ لغيره<sup>(2)</sup>.

كتب ابن القيم مليئة بالرد على الحيل وأربابها،  
وأهم كتابين في ذلك:

1- إعلام الموقعين في المجلد الثالث: استفاض

ابن القيم في الحيل تأصيلاً وتمثيلاً.

2- إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، في الباب

الثالث عشر؛ في مكاييد الشيطان التي يكيد بها ابن آدم:  
وذكر منها الحيل، وأعاد كثيراً من كلامه الوارد في إعلام  
الموقعين.

المطلب الأول: مفهوم الحيل وأنواعها عند ابن القيم.

الفرع الأول: تعريف الحيل عند ابن القيم:

الحيلة لغة: قال ابن القيم: «الْحَيْلَةُ: مُشْتَقَّةٌ مِنْ

التَّحْوِيلِ»<sup>(3)</sup>.

و«هِيَ نَوْعٌ مَخْصُوصٌ مِنَ التَّصَرُّفِ وَالْعَمَلِ الَّذِي  
يَتَحَوَّلُ بِهِ فَاعِلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ»<sup>(4)</sup>.

(2) لم أستفص في ترجمته لشهرته، وكثرة المترجمين له قديماً وحديثاً.

فاقتصرت على ترجمته من ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب  
(170 / 174) بتصرف يسير.

(3) إعلام الموقعين (3/ 188).

(4) المرجع السابق.

(5) معجم مقاييس اللغة، مادة (حول) (2/ 121).

(6) إعلام الموقعين (3/ 188).

(7) المرجع السابق.

(8) ينظر: إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان (1/ 385).

إِسْقَاطِ حُكْمٍ أَوْ قَلْبِهِ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ، بِحَيْثُ لَا يَسْقُطُ أَوْ لَا يَنْقَلِبُ إِلَّا مَعَ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ، فَتُفْعَلُ لِيُتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى ذَلِكَ الْغَرَضِ الْمَقْصُودِ، مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهَا لَمْ تُشْرَعْ لَهُ»<sup>(12)</sup>.

الفرع الثاني: أنواع الحيل عند ابن القيم:

ذكر ابن القيم مباحث تفيد تقسيمه للحيل

باعتبارات؛ وهي:

#### 1- أنواع الحيل باعتبار الحكم التكليفي:

وهذا التقسيم على التعريف العام للحيلة، قال ابن القيم: «وَإِذَا قُسِمَتْ بِاعْتِبَارِهَا لُغَةً انْفَسَمَتْ إِلَى الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ؛ فَإِنَّ مُبَاشَرَةَ الْأَسْبَابِ الْوَاجِبَةِ حِيلَةٌ عَلَى حُصُولِ مُسَبِّبَاتِهَا؛ فَالْأَكْلُ وَالشُّرْبُ وَاللُّبْسُ وَالسَّفَرُ الْوَاجِبُ حِيلَةٌ عَلَى الْمَقْصُودِ مِنْهُ، وَالْعُقُودُ الشَّرْعِيَّةُ وَاجِبَةٌ وَمُسْتَحَبَّةٌ وَمُبَاحَةٌ كُلُّهَا حِيلَةٌ عَلَى حُصُولِ الْمَقْصُودِ عَلَيْهِ، وَالْأَسْبَابُ الْمُحَرَّمَةُ كُلُّهَا حِيلَةٌ عَلَى حُصُولِ مَقَاصِدِهَا مِنْهَا، وَلَيْسَ كَلَامُنَا فِي الْحِيلَةِ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ الْعَامِّ الَّذِي هُوَ مَوْرِدُ التَّقْسِيمِ إِلَى مُبَاحٍ وَمَحْظُورٍ؛ فَالْحِيلَةُ جِنْسٌ تَحْتَهُ التَّوَصُّلُ إِلَى فِعْلِ الْوَاجِبِ، وَتَرْكُ الْمُحَرَّمَ، وَتَخْلِيصُ الْحَقِّ، وَنَصْرُ الْمَظْلُومِ، وَقَهْرُ الظَّالِمِ، وَعُقُوبَةُ الْمُعْتَدِي، وَتَحْتَهُ التَّوَصُّلُ إِلَى اسْتِحْلَالِ الْمُحَرَّمَ، وَإِبْطَالِ الْحُقُوقِ، وَإِسْقَاطِ الْوَاجِبَاتِ»<sup>(13)</sup>.

«فَالْحِيلَةُ وَالْمَكْرُ وَالْحَدِيدَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى مَحْمُودٍ

وعلى هذا المعنى الخاص يُعرف ابن القيم المخادعة، وهي مرادف للاحتيال، بقوله: «إِنَّ الْمَخَادَعَةَ هِيَ الْإِحْتِيَالُ وَالْمَرَاوَعَةُ بِإِظْهَارِ أَمْرِ جَائِزٍ لِيُتَوَصَّلَ بِهِ إِلَى أَمْرٍ مُحَرَّمٍ يُبْطِنُ، وَهَذَا يُقَالُ: (طَرِيقُ خَيْدَعٍ) إِذَا كَانَ مُحَالِفًا لِلْقَصْدِ لَا يُفْطَنُ لَهُ»<sup>(9)</sup>.

وهذا المسلك في التعريف العام للحيلة، ثم

تخصيصها بما استعمل عرفاً، هو ذاته مسلك شيخه ابن تيمية (728هـ)؛ فيقول رحمته الله عن الحيلة: «ثُمَّ غَلَبَتْ بِعُرْفِ الْإِسْتِعْمَالِ عَلَى مَا يَكُونُ مِنَ الطَّرِيقِ الْحَقِيقَةِ إِلَى حُصُولِ الْغَرَضِ، وَبِحَيْثُ لَا يُفْطَنُ لَهُ إِلَّا بِنُوعٍ مِنَ الذِّكَاةِ وَالْفِطْنَةِ، فَإِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ أَمْرًا حَسَنًا كَانَتْ حِيلَةً حَسَنَةً، وَإِنْ كَانَ قَبِيحًا كَانَتْ قَبِيحَةً»<sup>(10)</sup>.

وعلى ذلك سار الشاطبي (790هـ) بقوله: «لَا يُمْكِنُ إِقَامَةُ دَلِيلٍ فِي الشَّرِيعَةِ عَلَى إِبْطَالِ كُلِّ حِيلَةٍ، كَمَا أَنَّهُ لَا يَقُومُ دَلِيلٌ عَلَى تَصْحِيحِ كُلِّ حِيلَةٍ؛ فَإِنَّمَا يَبْطُلُ مِنْهَا مَا كَانَ مُضَادًّا لِقَصْدِ الشَّارِعِ خَاصَّةً، وَهُوَ الَّذِي يَتَّفِقُ عَلَيْهِ جَمِيعُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، وَيَقَعُ الْإِخْتِلَافُ فِي الْمَسَائِلِ الَّتِي تَتَعَارَضُ فِيهَا الْأَدِلَّةُ»<sup>(11)</sup>.

ثم خصص التعريف فقال في تعريف الحيلة:

«التَّحْيِيلُ بَوَجْهِ سَائِعٍ مَشْرُوعٍ فِي الظَّاهِرِ أَوْ غَيْرِ سَائِعٍ عَلَى

(9) إعلام الموقعين (3/127).

(10) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (6/106).

(11) الموافقات (3/33).

(12) الموافقات (3/106).

(13) إعلام الموقعين (3/189).

وَمَذْمُومٌ؛ فَالْحَيْلُ الْمُحَرَّمَةُ مِنْهَا مَا هُوَ كُفْرٌ، وَمِنْهَا مَا هُوَ كَبِيرَةٌ، وَمِنْهَا مَا هُوَ صَغِيرَةٌ، وَعَيْزُ الْمُحَرَّمَةِ مِنْهَا مَا هُوَ مَكْرُوهٌ، وَمِنْهَا مَا هُوَ جَائِزٌ، وَمِنْهَا مَا هُوَ مُسْتَحَبٌّ، وَمِنْهَا مَا هُوَ وَاجِبٌ»<sup>(14)</sup>.

## 2- أنواع الحيل باعتبار وقوع الظلم:

«وَحَيْلٌ هَذَا الْبَابِ ثَلَاثَةٌ أَنْوَاعٍ:

1- حَيْلَةٌ عَلَى دَفْعِ الظُّلْمِ وَالْمَكْرِ حَتَّى لَا يَقَعَ.

2- وَحَيْلَةٌ عَلَى رَفْعِهِ بَعْدَ وَقُوعِهِ.

3- وَحَيْلَةٌ عَلَى مُقَابَلَتِهِ بِمِثْلِهِ حَيْثُ لَا يُمَكِّنُ

رَفْعُهُ.

فَالنَّوْعَانِ الْأَوَّلَانِ جَائِزَانِ، وَفِي الثَّلَاثِ تَفْصِيلٌ،

فَلَا يُمَكِّنُ الْقَوْلُ بِجَوَازِهِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَلَا بِالْمَنْعِ مِنْهُ

عَلَى الْإِطْلَاقِ، بَلْ إِنْ كَانَ الْمُتَحَيَّلُ بِهِ حَرَامًا لِحَقِّ اللَّهِ لَمْ يُجْزِ

مُقَابَلَتُهُ بِمِثْلِهِ، كَمَا لَوْ جَرَّعَهُ الْخَمْرَ أَوْ زَنَى بِحُرْمَتِهِ، وَإِنْ

كَانَ حَرَامًا؛ لِكُونِهِ ظُلْمًا لَهُ فِي مَالِهِ، وَقَدَّرَ عَلَى ظُلْمِهِ بِمِثْلِ

ذَلِكَ فَهِيَ مَسْأَلَةُ الظُّفْرِ»<sup>(15)</sup>.

## 3- أنواع الحيل باعتبار حكم فاعلها:

مِنَ الْحَيْلِ «الْإِحْتِيَالُ عَلَى تَأْخِيرِ صَوْمِ رَمَضَانَ،

وَإِسْقَاطِ فَرَائِضِ اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الْحُجِّ وَالزَّكَاةِ، وَإِسْقَاطِ

حُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ، وَاسْتِحْلَالِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ مِنَ الرِّبَا وَالزَّنَا،

وَأَحْذُ أَمْوَالِ النَّاسِ وَسَفْكَ دِمَائِهِمْ، وَفَسْخِ الْعُقُودِ

اللَّازِمَةِ، وَالْكَذِبَ وَشَهَادَةَ الزُّورِ وَإِبَاحَةَ الْكُفْرِ».

يقول ابن القيم عن هذه الحيل: «وَهَذِهِ الْحَيْلُ

دَائِرَةٌ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالْفُسُوقِ، وَلَا يُجُوزُ أَنْ تُنْسَبَ هَذِهِ الْحَيْلُ

إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ، وَمَنْ نَسَبَهَا إِلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ فَهُوَ جَاهِلٌ

بِأَصُولِهِمْ وَمَقَادِيرِهِمْ وَمَنْزِلَتِهِمْ مِنَ الْإِسْلَامِ»<sup>(16)</sup>.

وذكر على ذلك أمثلة، منها: «كَانَتْ امْرَأَةٌ هَاهُنَا

بِمَرِّ وَأَرَادَتْ أَنْ تَخْتَلِعَ مِنْ زَوْجِهَا، فَأَبَى زَوْجُهَا عَلَيْهَا،

فَقِيلَ لَهَا: لَوْ ارْتَدَدْتَ عَنِ الْإِسْلَامِ لَبْنِتَ مِنْهُ، فَفَعَلَتْ،

فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ (187 هـ)، فَقَالَ: مَنْ

وَضَعَ هَذَا الْكِتَابَ فَهُوَ كَافِرٌ، وَمَنْ سَمِعَ بِهِ وَرَضِيَ بِهِ

فَهُوَ كَافِرٌ، وَمَنْ حَمَلَهُ مِنْ كُورَةٍ إِلَى كُورَةٍ فَهُوَ كَافِرٌ، وَمَنْ

كَانَ عِنْدَهُ فَرَضِي بِهِ فَهُوَ كَافِرٌ»<sup>(17)</sup>.

ودوران صاحب الحيل بين الكفر والتفسيق هو

ما ذهب إليه ابن تيمية، والمثال ذاته في الفتاوى

الكبرى<sup>(18)</sup>.

وبالجملة: «فالحيلة: معتبرة بالأمر المحتال بها

عليه إطلاقاً ومنعاً، ومصلحة ومفسدة، وطاعة ومعصية؛

فإن كان المقصود أمراً حسناً كانت الحيلة حسنة، وإن

كان قبيحاً كانت الحيلة قبيحة، وإن كان طاعة وقربة

كانت الحيلة عليه كذلك، وإن كانت معصية وفسوقاً

(16) إعلام الموقعين (3/ 140 - 141).

(17) المرجع السابق (3/ 139 - 140).

(18) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (6/ 83).

(14) إعلام الموقعين (3/ 189).

(15) المرجع السابق (4/ 21).

يشد بعضها بعضاً، دون تناقض أو اختلاف، ونرى مدى التداخل الدقيق بين تلك الأنواع.

المطلب الثاني: المفسدة العظمى في ارتكاب الحيل.

إن المكر والخداع واتخاذ أحكام الله ﷻ هزواً من أعظم المفسدات التي يرتكبها المحتال على شرع الله ﷻ.

وقد أسهب ابن القيم في بيان تلك المفسدة، وضرب لها الأمثلة، ونكتفي بمثال ليتضح المقال:

وهو التَّحِيلُ عَلَى جَوَازِ مَسْأَلَةِ الْعَيْنَةِ، مَعَ أَنَّهَا حِيلَةٌ فِي نَفْسِهَا عَلَى الرَّبَا، وَجُمْهُورِ الْأُمَّةِ عَلَى تَحْرِيمِهَا.

وَقَدْ ذَكَرَ أَرْبَابُ الْحَيْلِ لِاسْتِثْنَائِهَا عِدَّةَ حَيْلٍ، مِنْهَا: أَنْ يُجِدَّثَ الْمُشْتَرِي فِي السَّلْعَةِ حَدَّثًا مَا تَنْقُصُ بِهِ أَوْ تَتَعَيَّبُ؛ فَحِينَئِذٍ يُجَوِّزُ لِبَائِعِهَا أَنْ يَشْتَرِيَهَا بِأَقْلٍ مِمَّا بَاعَهَا.

وَمِنْهَا: أَنْ تَكُونَ السَّلْعَةُ قَابِلَةً لِلتَّجَرُّزِ وَفِيْمَسْكُ مِنْهَا جُزْءًا مَا وَيَبِيعُهُ بِقِيَّتِهَا.

وَمِنْهَا: أَنْ يَضُمَّ الْبَائِعُ إِلَى السَّلْعَةِ سَكِينًا أَوْ مَنَدِيلاً أَوْ حَلَقَةً حَدِيدًا أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، فَيَمْلِكُهُ الْمُشْتَرِي وَيَبِيعُهُ السَّلْعَةَ بِمَا يَتَّفِقَانِ عَلَيْهِ مِنَ الثَّمَنِ....

وَلَا رَيْبَ أَنَّ الْعَيْنَةَ عَلَى وَجْهِهَا أَسْهَلُ مِنْ هَذَا التَّكْلِيفِ، وَأَقْلُ مَفْسَدَةً، وَإِنْ كَانَ الشَّارِعُ قَدْ حَرَّمَ مَسْأَلَةَ الْعَيْنَةِ لِمَفْسَدَةٍ فِيهَا فَإِنَّ الْمَفْسَدَةَ لَا تَزُولُ بِهَذِهِ الْحَيْلَةِ، بَلْ هِيَ بِحَالِهَا، وَأَنْضَمَّ إِلَيْهَا مَفْسَدَةٌ أُخْرَى أَعْظَمُ مِنْهَا، وَهِيَ مَفْسَدَةُ الْمَكْرِ وَالْخَدَاعِ وَاتِّخَاذِ أَحْكَامِ اللَّهِ هُزُؤًا وَهِيَ أَعْظَمُ الْمَفْسَدَاتِ.

وَهَذَا مَعْتَرِكُ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْبَابِ، وَهُوَ الَّذِي قَصَدْنَا الْكَلَامَ فِيهِ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ<sup>(19)</sup>.

وبهذه الاعتبارات تتضح لنا الخارطة الذهنية عن الإمام ابن القيم في تقاسيمه للحيل، تلك التقاسيم التي

كانت الحيلة عليه كذلك<sup>(19)</sup>.  
فالقصد والباعث المحرك للمكلف معتبرٌ في وصف الحيلة وخروجها أو دخولها في حيز الذم، وكذا ذات الأمر المقصود.  
تتمة فائدة وزيادة عائدة:

«الْحَيْلُ الْمُحَرَّمَةُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ تَكُونَ الْحَيْلَةُ مُحَرَّمَةً وَيُقْصَدُ بِهَا الْمُحَرَّمُ.

الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ مَبَاحَةً فِي نَفْسِهَا وَيُقْصَدُ بِهَا الْمُحَرَّمُ؛ فَيَصِيرُ حَرَامًا تَحْرِيمَ الْوَسَائِلِ كَالسَّفَرِ لِقَطْعِ الطَّرِيقِ وَقَتْلِ النَّفْسِ الْمُعْصُومَةِ.

وَهَذَانِ الْقَسَمَانِ تَكُونُ الْحَيْلَةُ فِيهِمَا مَوْضُوعَةً لِلْمَقْصُودِ الْبَاطِلِ الْمُحَرَّمِ، وَمُفْضِيَةً إِلَيْهِ، كَمَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَقْصُودِ الصَّحِيحِ الْجَائِزِ وَمُفْضِيَةً إِلَيْهِ؛ فَإِنَّ السَّفَرَ طَرِيقٌ صَالِحٌ لِهَذَا وَهَذَا.

الثَّالِثُ: أَنْ تَكُونَ الطَّرِيقُ لَمْ تُوضَعْ لِلْإِفْضَاءِ إِلَى الْمُحَرَّمِ، وَإِنَّمَا وَضِعَتْ مُفْضِيَةً إِلَى الْمَشْرُوعِ كَالْإِقْرَارِ وَالْبَيْعِ وَالنِّكَاحِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَيَتَّخِذُهَا الْمُتَحِيلُ سُلْمًا وَطَرِيقًا إِلَى الْحَرَامِ، وَهَذَا مُعْتَرِكُ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْبَابِ، وَهُوَ الَّذِي قَصَدْنَا الْكَلَامَ فِيهِ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ<sup>(20)</sup>.

وبهذه الاعتبارات تتضح لنا الخارطة الذهنية عن الإمام ابن القيم في تقاسيمه للحيل، تلك التقاسيم التي

كانت الحيلة عليه كذلك<sup>(19)</sup>.  
فالقصد والباعث المحرك للمكلف معتبرٌ في وصف الحيلة وخروجها أو دخولها في حيز الذم، وكذا ذات الأمر المقصود.  
تتمة فائدة وزيادة عائدة:

«الْحَيْلُ الْمُحَرَّمَةُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ تَكُونَ الْحَيْلَةُ مُحَرَّمَةً وَيُقْصَدُ بِهَا الْمُحَرَّمُ.

الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ مَبَاحَةً فِي نَفْسِهَا وَيُقْصَدُ بِهَا الْمُحَرَّمُ؛ فَيَصِيرُ حَرَامًا تَحْرِيمَ الْوَسَائِلِ كَالسَّفَرِ لِقَطْعِ الطَّرِيقِ وَقَتْلِ النَّفْسِ الْمُعْصُومَةِ.

وَهَذَانِ الْقَسَمَانِ تَكُونُ الْحَيْلَةُ فِيهِمَا مَوْضُوعَةً لِلْمَقْصُودِ الْبَاطِلِ الْمُحَرَّمِ، وَمُفْضِيَةً إِلَيْهِ، كَمَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَقْصُودِ الصَّحِيحِ الْجَائِزِ وَمُفْضِيَةً إِلَيْهِ؛ فَإِنَّ السَّفَرَ طَرِيقٌ صَالِحٌ لِهَذَا وَهَذَا.

الثَّالِثُ: أَنْ تَكُونَ الطَّرِيقُ لَمْ تُوضَعْ لِلْإِفْضَاءِ إِلَى الْمُحَرَّمِ، وَإِنَّمَا وَضِعَتْ مُفْضِيَةً إِلَى الْمَشْرُوعِ كَالْإِقْرَارِ وَالْبَيْعِ وَالنِّكَاحِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَيَتَّخِذُهَا الْمُتَحِيلُ سُلْمًا وَطَرِيقًا إِلَى الْحَرَامِ، وَهَذَا مُعْتَرِكُ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْبَابِ، وَهُوَ الَّذِي قَصَدْنَا الْكَلَامَ فِيهِ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ<sup>(20)</sup>.

(19) إغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان (1/385).

(20) إعلام الموقعين (3/259 - 260).

جَاءَ ذَلِكَ السَّنَدُ بِعَيْنِهِ أَوْ أَقْوَى مِنْهُ، وَدَلَالَتُهُ كَدَلَالَةِ ذَلِكَ أَوْ أَقْوَى مِنْهُ فِي خِلَافِ قَوْلِهِمْ؛ دَفَعُوهُ وَلَمْ يَقْبَلُوهُ<sup>(22)</sup>.  
«فَإِذَا خَالَفَ قَوْلَ مَتَّبِعِهِمْ نَصًّا عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَالْوَاجِبُ التَّمَحُّلُ وَالتَّكْلُفُ فِي إِخْرَاجِ ذَلِكَ النَّصِّ عَنِ دَلَالَتِهِ، وَالتَّحِيلُ لِدَفْعِهِ بِكُلِّ طَرِيقٍ حَتَّى يَصِحَّ قَوْلُ مَتَّبِعِهِمْ»<sup>(23)</sup>.

ومثال ذلك: أنهم «احتجوا على إيجاب الشفعة في الأراضى والأشجار التابعة لها بقوله: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كلِّ شريكٍ في رُبْعَةٍ أَوْ حَائِطٍ. ثُمَّ خَالَفُوا نَصَّ الْحَدِيثِ نَفْسِهِ، فَإِنَّ فِيهِ: «وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَبِيعَ حَتَّى يُؤْذَنَ شَرِيكَهُ، فَإِنْ بَاعَ وَلَمْ يُؤْذَنَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ»<sup>(24)</sup>.

فَقَالُوا: يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَبِيعَ قَبْلَ إِذْنِهِ، وَيَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَحَيَّلَ لِإِسْقَاطِ الشُّفْعَةِ، وَإِنْ بَاعَ بَعْدَ إِذْنِ شَرِيكِهِ فَهُوَ أَحَقُّ أَيْضًا بِالشُّفْعَةِ، وَلَا أَثَرَ لِلاِسْتِثْنَاءِ وَلَا لِعَدَمِهِ»<sup>(25)</sup>.  
وقد ذمَّ ابن القيم التعصب بقوله:

أَمْ كَيْفَ يَشْعُرُ تَائِبُهُ بِمَصَابِهِ  
وَالْقَلْبُ قَدْ جَعَلَتْ لَهُ قَفْلَانَ

(22) إعلام الموقعين (1/ 60).

(23) المرجع السابق (2/ 149).

(24) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، رقم (1608)، بلفظ: «مَنْ كَانَ لَهُ شَرِيكٌ فِي رُبْعَةٍ، أَوْ نَخْلٍ، فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ حَتَّى يُؤْذَنَ شَرِيكَهُ، فَإِنْ رَضِيَ أَخَذَ، وَإِنْ كَرِهَ تَرَكَ».

(25) إعلام الموقعين (2/ 158).

وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْحِيلِ، لَا تُزِيلُ الْمُسَدَّةَ الَّتِي حُرِّمَ لِأَجْلِهَا، وَإِنَّمَا يَضُمُّ إِلَيْهَا مَفْسَدَةَ الْخِدَاعِ وَالْمَكْرِ، وَإِنْ كَانَتْ الْعَيْنَةُ لَا مَفْسَدَةَ فِيهَا فَلَا حَاجَةَ إِلَى الْإِحْتِيَالِ عَلَيْهَا. ثُمَّ إِنَّ الْعَيْنَةَ فِي نَفْسِهَا مِنْ أَدْنَى الْحِيلِ إِلَى الرَّبَا، فَإِذَا تَحَيَّلَ عَلَيْهَا الْمُحْتَالُ صَارَتْ حِيَلًا مَتَّصِعَةً، وَمَفَاسِدَ مُتَنَوِّعَةً<sup>(21)</sup>.

قلت: ونظير ذلك ما يحدث في معاملات بعض البنوك من التحايل، من خلال صكوك وعقود وهمية، لإباحة بيع العينة؛ وذلك أنهم يذكرون سلعة كجوهرة أو معدناً لا يساوي ذلك الثمن، وغير مقبوض، وما ذلك إلا لتحليل بيع العينة، والله المستعان على ما يصفون.

المطلب الثالث: الأسباب الدافعة للحيل.

من خلال كلام ابن القيم يمكن إجمال الأسباب الدافعة للتحايل في أمور ثلاثة:  
الأمر الأول: التعصب الفقهي:

قال ابن القيم: «وَأَمَّا الْمُتَعَصِّبُونَ فَيَأْتِيهِمْ عَكْسُوا الْقَضِيَّةِ، وَنَظَرُوا فِي السُّنَّةِ فَمَا وَافَقَ أَقْوَاهُمْ مِنْهَا قَبْلُوهُ، وَمَا خَالَفَهَا تَحَيَّلُوا فِي رَدِّهِ أَوْ رَدِّ دَلَالَتِهِ، وَإِذَا جَاءَ نَظِيرُ ذَلِكَ أَوْ أَوْضَعُ مِنْهُ سَنَدًا وَدَلَالَةً وَكَانَ يُوَافِقُ قَوْلَهُمْ قَبْلُوهُ، وَلَمْ يَسْتَجِيزُوا رَدَّهُ، وَاعْتَرَضُوا بِهِ عَلَى مُنَازِعِيهِمْ، وَأَشَاحُوا وَقَرَّرُوا الْإِحْتِجَاجَ بِذَلِكَ السَّنَدِ وَدَلَالَتِهِ، فَإِذَا

(21) إعلام الموقعين (3/ 250 - 251).

### الأمر الثاني: الشبهات:

ومنهج الإمام ابن القيم في رد شبهات المحتالين  
يعتمد على أصليين:

الأصل الأول: الرد على الشبهات التأصيلية لجواز الحيل:  
ومن ذلك:

شبهة قياس المعاريض الفعلية على المعاريض

### القولية:

وأجاب ابن القيم عن هذه الشبهة من وجوه:

1- الْمُعَارِيضُ إِذَا تَصَمَّنَتْ اسْتِبَاحَةَ الْحَرَامِ  
وَإِسْقَاطَ الْوَاجِبَاتِ وَإِبْطَالَ الْحُقُوقِ كَانَتْ حَرَامًا.

2- تَجُوزُ الْمُعَارِيضُ إِذَا كَانَ فِيهَا تَخَلُّصٌ مِنْ ظَالِمٍ،  
كَمَا عَرَّضَ الْحَلِيلُ بِقَوْلِهِ: (هَذِهِ أُخْتِي) فَإِذَا تَصَمَّنَتْ نَصَرَ  
حَقًّا أَوْ إِبْطَالَ بَاطِلٍ كَمَا عَرَّضَ الْحَلِيلُ بِقَوْلِهِ: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾  
(الصفات: 89).

3- وتجاوز المعاريض إن لم تتضمن مفسدة في دين  
ولا دنيا، كما عرّض عليه السلام بقوله: «إِنَّا حَامِلُونَكَ عَلَى وَكِدِ  
النَّاقَةِ».

### 4- وَالضَّابِطُ:

أ- أَنْ كُلَّ مَا وَجَبَ بَيَانُهُ فَالْتَّعْرِيزُ فِيهِ حَرَامٌ؛  
لِأَنَّهُ كَيْفَانٌ وَتَدْلِيلٌ، وَيَدْخُلُ فِي هَذَا الْإِقْرَارُ بِالْحَقِّ،  
وَالْتَّعْرِيزُ فِي الْحَلْفِ عَلَيْهِ، وَالشَّهَادَةُ عَلَى الْعُقُودِ،  
وَوَصْفُ الْمُعْقُودِ عَلَيْهِ، وَالْفَتْيَا وَالْحَدِيثُ وَالْقَضَاءُ.

ب- وَكُلُّ مَا حَرَّمَ بَيَانُهُ فَالْتَّعْرِيزُ فِيهِ جَائِزٌ، بَلْ

قفيل من الجهل المركب فوقه

قفيل التعصب كيف يفتحان  
ومفاتيح الأقفال في يد من له

التصريف سبحانه عظيم الشأن  
فاسأله فتح القفل مجتهدا

على الأسنان إن الفتح بالأسنان<sup>(26)</sup>  
فائدة: أئمة المذاهب الأربعة حذروا من

التعصب، وحصر الحق في رأيهم:

فكان أبو حنيفة إذا أفتى يقول: «هذا رأي النعمان  
بن ثابت يعني نفسه وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاء  
بأحسن منه فهو أولى بالصواب»<sup>(27)</sup>.

وقال مالك بن أنس: «إنما أنا بشر أخطئ  
وأصيب، فانظروا في رأيي؛ فكل ما وافق الكتاب والسنة  
فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»<sup>(28)</sup>.

وقال الشافعي: «كل مسألة تكلمت فيها بخلاف  
السنة فأنا راجع عنها في حياتي وبعد مماتي»<sup>(29)</sup>.

وقال أحمد: «لا تكتبوا عني شيئا ولا تقلدوني،  
ولا تقلدوا فلانا وفلانا، وخذوا من حيث أخذوا»<sup>(30)</sup>.

(26) نونية ابن القيم = الكافية الشافية، (ص 104).

(27) حجة الله البالغة (1/ 268).

(28) مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول، (ص 61).

(29) المرجع السابق، (ص 57).

(30) المرجع السابق، (ص 61).

تَجَاوَزُوا بِهِ، وَهُؤُلَاءِ قَصَرُوا بِهِ، وَالصَّوَابُ أَنْ كُلَّ مَا دَخَلَهُ الْمَالُ فَهُوَ فِدْيَةٌ بِأَيِّ لَفْظٍ كَانَ، وَالْأَلْفَاظُ لَمْ تُرَدِّ لِذَوَاتِهَا وَلَا تُعَبَّدُنَا بِهَا، وَإِنَّمَا هِيَ وَسَائِلٌ إِلَى الْمَعَانِي؛ فَلَا فَرْقَ قَطُّ بَيْنَ أَنْ تَقُولَ: (اخْلَعْنِي بِالْفِ) أَوْ (فَادِنِي بِالْفِ) لَا حَقِيقَةً وَلَا سُرْعًا، وَلَا لَعَةً وَلَا عُرْفًا؛ وَكَلَامُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَالْإِمَامِ أَحْمَدَ عَامٌّ فِي ذَلِكَ، لَمْ يَقَيِّدْهُ أَحَدُهُمَا بِالْفِظِّ، وَلَا اسْتَشَى لَفْظًا دُونَ لَفْظِ، بَلْ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: عَامَّةٌ طَلَّاقُ أَهْلِ الْيَمَنِ الْفِدَاءُ»<sup>(33)</sup>.

#### الأمر الثالث: الشهوات:

«كَحِيلِ أَرْبَابِ الْمَلَاهِي وَالطَّرِبِ عَلَى اسْتِمَالَةِ النَّفْسِ إِلَى مَحَبَّةِ الصُّورِ وَالْوُصُولِ إِلَى الْإِلْتِذَاذِ بِهَا؛ فَحِيلَةُ السَّمَاعِ الشَّيْطَانِيِّ عَلَى ذَلِكَ مِنْ أَدْنَى الْحِيلِ عَلَيْهِ، حَتَّى قِيلَ: أَوَّلُ مَا وَقَعَ الزَّانَا فِي الْعَالَمِ فَإِنَّمَا كَانَ بِحِيلَةِ الْيَرَاعِ وَالْعِنَاءِ، لَمَّا أَرَادَ الشَّيْطَانُ ذَلِكَ لَمْ يَجِدْ عَلَيْهِ حِيلَةً أَدْنَى مِنَ الْمَلَاهِي.

وَكَحِيلِ اللُّصُوصِ وَالسَّرَّاقِ عَلَى أَخْذِ أَمْوَالِ النَّاسِ، وَهُمْ أَنْوَاعٌ لَا تُحْصَى؛ فَمِنْهُمْ السَّرَّاقُ بِأَيْدِيهِمْ، وَمِنْهُمْ السَّرَّاقُ بِأَقْلَامِهِمْ، وَمِنْهُمْ السَّرَّاقُ بِأَمَانَتِهِمْ، وَمِنْهُمْ السَّرَّاقُ بِمَا يُظْهِرُونَ مِنَ الدِّينِ وَالْفَقْرِ وَالصَّلَاحِ وَالزُّهْدِ وَهُمْ فِي الْبَاطِنِ بِخِلَافِهِ، وَمِنْهُمْ السَّرَّاقُ بِمَكْرِهِمْ وَخِدَاعِهِمْ وَغَشَّهِمْ، وَبِالْجُمْلَةِ فَحِيلُ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ النَّاسِ مِنْ أَكْثَرِ الْحِيلِ.

وَاجِبٌ إِذَا أَمَكَّنَ وَوَجَبَ الْحِطَابُ، كَالْتَعْرِيزِ لِسَائِلٍ عَنِ مَالٍ مَعْصُومٍ أَوْ نَفْسِهِ يُرِيدُ أَنْ يَعْتَدِيَ عَلَيْهِ.

ج- وَإِنْ كَانَ بَيَانُهُ جَائِزًا أَوْ كِتْمَانُهُ جَائِزًا؛ فِيمَا أَنْ تَكُونَ الْمُصْلِحَةَ فِي كِتْمَانِهِ أَوْ فِي إِظْهَارِهِ أَوْ كِلَاهُمَا مُتَضَمِّنٌ لِلْمُصْلِحَةِ؛ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَالْتَعْرِيزُ مُسْتَحَبٌّ كَتَوْرِيَةِ الْغَازِي عَنِ الْوَجْهِ الَّذِي يُرِيدُهُ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَالتَوْرِيَةُ فِيهِ مَكْرُوهَةٌ، وَالْإِظْهَارُ مُسْتَحَبٌّ، وَهَذَا فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُونُ الْبَيَانُ فِيهِ مُسْتَحَبًّا.

وَإِنْ تَسَاوَى الْأَمْرَانِ وَكَانَ كُلُّ مِنْهُمَا طَرِيقًا إِلَى الْمُقْصُودِ لِكَوْنِ ذَلِكَ الْمُخَاطَبِ التَّعْرِيزُ وَالتَّضْرِيحُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ سَوَاءً جَازَ الْأَمْرَانِ<sup>(31)</sup>.

وهذا الضابط نقله ابن القيم عن شيخه ابن تيمية رحمه الله تعالى<sup>(32)</sup>.

الأصل الثاني: الرد التفصيلي على الشبهات المتعلقة بالمسائل:

«وَمِنْ ذَلِكَ لَفْظُ الْفِدْيَةِ، أَدْخَلَ فِيهَا طَائِفَةً خُلِعَ الْحِيلَةَ عَلَى فِعْلِ الْمُحْلُوفِ عَلَيْهِ بِمَا هُوَ ضِدُّ الْفِدْيَةِ؛ إِذِ الْمُرَادُ بَقَاءُ النِّكَاحِ بِالْخِلَاصِ مِنَ الْحِنْثِ، وَهِيَ إِنَّمَا شُرِعَتْ لِزَوَالِ النِّكَاحِ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى زَوَالِهِ، وَأَخْرَجَتْ مِنْهُ طَائِفَةٌ مَا فِيهِ حَقِيقَةُ الْفِدْيَةِ وَمَعْنَاهَا، وَاشْتَرَطَتْ لَهُ لَفْظًا مُعَيَّنًا، وَرَعَمَتْ أَنَّهُ لَا يَكُونُ فِدْيَةً وَخُلِعًا إِلَّا بِهِ، وَأَوْلَيْكَ

(31) ينظر: إعلام الموقعين (3/ 183 - 185).

(32) ينظر الضابط: في الفتاوى الكبرى لابن تيمية (6/ 122).

(33) إعلام الموقعين (1/ 171).

أَعْظَمِ الْمَافِسِدِ فَإِنَّ الشَّارِعَ لَا يَحْرِمُهَا»<sup>(35)</sup>.

2- المخارج براءة من الإثم، والحيلة وقوع في الإثم:

«فَأَحْسَنُ الْمَخَارِجِ مَا خَلَصَ مِنَ الْمَأْثِمِ، وَأَقْبَحُ الْحِيلِ مَا أَوْقَعَ فِي الْمَحَارِمِ، أَوْ أَسْقَطَ مَا أَوْجَبَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ الْحَقِّ اللَّازِمِ»<sup>(36)</sup>.

«وَالْحِيلَةُ الْمُحَرَّمَةُ الْبَاطِلَةُ هِيَ الَّتِي تَتَضَمَّنُ تَحْلِيلَ مَا حَرَّمَهُ اللَّهُ أَوْ تَحْرِيمَ مَا أَحَلَّهُ اللَّهُ أَوْ إِسْقَاطَ مَا أَوْجَبَهُ... وَأَمَّا حِيلَةٌ تَتَضَمَّنُ الْخُلَاصَ مِنَ الْأَصَارِ وَالْأَعْلَالِ، وَالتَّخَلُّصَ مِنْ لَعْنَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ فَأَهْلًا بِهَا مِنْ حِيلَةٍ وَبِأَمْثَالِهَا»<sup>(37)</sup>.

3- المخارج تخرج من الضيق، والحيلة وقوع في الضيق:

«وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ تَشْتَدُّ بِهِ الصَّرُورَةُ إِلَى نَفَقَةٍ وَلَا يَجِدُ مَنْ يَقْرِضُهُ فَيَكُونُ لَهُ مِنْ هَذَا الضَّيْقِ مَخْرَجٌ بِالْعَيْنَةِ وَالتَّوَرُّقِ وَنَحْوِهِمَا»<sup>(38)</sup>، فَلَوْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ لَهَلَكَ وَهَلَكَتْ عِيَالُهُ، وَاللَّهُ تَعَالَى لَا يُسْرِعُ ذَلِكَ، وَلَا يَضِيقُ عَلَيْهِ سَرْعُهُ الَّذِي وَسِعَ جَمِيعَ خَلْقِهِ؛ فَقَدْ دَارَ أَمْرُهُ بَيْنَ ثَلَاثَةٍ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ وَاحِدٍ مِنْهَا: إِمَّا إِضَاعَةُ نَفْسِهِ وَعِيَالِهِ، وَإِمَّا الرِّبَا

وَتَلْيِهَا حَيْلٌ عَشَّاقِ الصُّورِ عَلَى الْوُصُولِ إِلَى أَعْرَاضِهِمْ فَإِنَّهَا تَقَعُ فِي الْعَالِبِ خَفِيَّةً، وَإِنَّمَا تَتِمُّ غَالِبًا عَلَى النُّفُوسِ الْقَابِلَةِ الْمُنْفَعِلَةِ الشَّهَوَانِيَّةِ، وَكَحَيْلِ التَّسَارِ الَّتِي مَلَكَوا بِهَا الْبِلَادَ وَقَهَرُوا بِهَا الْعِبَادَ وَسَفَكُوا بِهَا الدِّمَاءَ وَاسْتَبَاحُوا بِهَا الْأَمْوَالَ، وَكَحَيْلِ الْيَهُودِ وَإِخْوَانِهِمْ مِنْ الرَّافِضَةِ فَإِنَّهُمْ بَيَّتُ الْمَكْرَ وَالْإِحْتِيَالَ، وَهَذَا ضَرَبَتْ عَلَى الطَّائِفَتَيْنِ الدَّلَّةُ، وَهَذِهِ سُنَّةُ اللَّهِ فِي كُلِّ مُحَادِعٍ مُحْتَمَلٍ بِالْبَاطِلِ»<sup>(34)</sup>.

والتعصب والشبهات والشهوات من أعظم الأسباب الدافعة إلى التحايل على الأحكام الشرعية والتوصل إلى الغرض المحرم بأي وسيلة كانت.

ونحن نرى اليوم هذه الأسباب ماثلة في كثير من فتاوى الناس، نسأل الله السلامة.

المطلب الرابع: الفرق بين الحيل والمخارج الشرعية.

من خلال نصوص ابن القيم يمكن إجمال الفروق بما يلي:

1- في المخرج جلب مصلحة، وفي الحيلة وقوع في مفسدة:

ذلك «أَنَّ الْحِيلَ الْمُحَرَّمَةَ إِنَّمَا مُنِعَ مِنْهَا لِمَا تَتَضَمَّنُهُ مِنَ الْفُسَادِ الَّذِي اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ تِلْكَ الْمُحَرَّمَاتِ الَّتِي يَتَحِيلُ عَلَيْهَا بِهَذِهِ الْحِيلِ، وَأَمَّا حِيلَةٌ تَرْفَعُ مَفْسَدَةً هِيَ مِنْ

(35) إعلام الموقعين (4/ 85).

(36) المرجع السابق (4/ 171).

(37) المرجع السابق (4/ 86 - 87).

(38) «المضطر إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة، وإن باعها لغيره فهو التورق، وإن رجعت إلى ثالث يدخل بينها فهو محلل الربا، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون، وأخفها التورق». ينظر:

إعلام الموقعين (3/ 134-135).

(34) إعلام الموقعين (3/ 258).

لَصَّالُونَ ﴿٢٧﴾ بَلْ لَحْنٌ مَحْرُومٌ ﴿٢٨﴾ (القلم: 17 - 27).  
قال ابن القيم: «ولهذا عاقب أصحاب الجنة بأن  
حرمهم ثمارها لما توسلوا بجذائها مُصْبِحِينَ إِلَى إِسْقَاطِ  
نَصِيبِ الْمَسَاكِينِ»<sup>(42)</sup>.

وقال ﷺ: «قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ إِنَّ اللَّهَ لَمَّا حَرَّمَ  
شُحُومَهَا جَمَلُوهُ»<sup>(43)</sup>، ثُمَّ بَاعُوهُ، فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ»<sup>(44)</sup>.

قال ابن القيم: «ولهذا لعن اليهود لما أكلوا ثمن ما  
حرم الله عليهم أكله، ولم يعصمهم التوسل إلى ذلك  
بصورة البيع».

وأيضا فإن اليهود لم ينفعهم إزالة اسم الشحوم  
عنها بإذابتها فإثمها بعد الإذابة يُقَارِفُهَا الْإِسْمُ وَتَنْتَقِلُ إِلَى  
اسْمِ الْوَدَكِ، فَلَمَّا نُحِيلُوا عَلَى اسْتِحْلَالِهَا بِإِزَالَةِ الْإِسْمِ لَمْ  
يَنْفَعَهُمْ ذَلِكَ»<sup>(45)</sup>.

قال ابن تيمية: «ثُمَّ مَعَ كَوْنِهِمْ احْتَالَوا بِحِيلَةٍ  
خَرَجُوا بِهَا فِي زَعْمِهِمْ مِنْ ظَاهِرِ التَّحْرِيمِ مِنْ هَذَيْنِ  
الْوَجْهَيْنِ لَعْنَهُمُ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى هَذَا  
الِاسْتِحْلَالِ، نَظْرًا إِلَى الْمُقْصُودِ، فَإِنَّ مَا حُكِّمَهُ التَّحْرِيمُ لَا

(42) إعلام الموقعين (91/3).

(43) جملة: جملت الشحم وأجملته: إذا أذبتة واستخرجت ذهنه.

ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (298/1).

(44) رواه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، رقم

الحديث (2236)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع

الخمر والميتة والخنزير والأصنام رقم الحديث (1581).

(45) إعلام الموقعين (91/3).

صَرِيحًا، وَإِمَّا الْمُخْرَجُ مِنْ هَذَا الضَّيْقِ بِهَذِهِ الْحِيلَةِ،  
فَأَوْجَدُونَا أَمْرًا رَابِعًا نَصِيرُ إِلَيْهِ»<sup>(39)</sup>.

4- المخارج تتماشى مع قواعد الشرع ومصالحه وحكمه،  
وأصول الأئمة، بخلاف الحيل:

قال ابن القيم عن المخارج: «أَقْرَبُ إِلَى النَّصِّ  
وَالْقِيَاسِ وَقَوَاعِدِ الشَّرْعِ»<sup>(40)</sup>.

وقال عن الحيل: «لَا تَتَمَشَّى لَّا عَلَى قَوَاعِدِ الشَّرْعِ  
وَمَصَالِحِهِ وَحُكْمِهِ وَلَا عَلَى أَصُولِ الْأَيْمَةِ»<sup>(41)</sup>.

\*\*\*

## المبحث الأول

### أصول رد الحيل المتعلقة بكليات الشريعة

وفيه أربعة مطالب:

#### المطلب الأول: مخالفة الكتاب والسنة.

ففي التحايل مخالفة للكتاب والسنة.

قال تعالى: ﴿إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ  
أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿٢٧﴾ وَلَا يَسْتَنْتُونَ ﴿٢٨﴾ فَطَافَ عَلَيْهَا  
طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ ﴿٢٩﴾ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ ﴿٣٠﴾  
فَتَنَادَوْا مُصْبِحِينَ ﴿٣١﴾ أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٢﴾  
فَانطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَفَتُونَ ﴿٣٣﴾ أَن لَّا يَدْخُلْنَا آلْيَوْمَ عَلَيْكُمْ  
مَسْكِينٌ ﴿٣٤﴾ وَغَدُوا عَلَى حَرْدٍ قَنَدِرِينَ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا

(39) إعلام الموقعين (153/3).

(40) المرجع السابق (19/4).

(41) المرجع السابق (225/3).

بِنَاءٍ مَشِيدًا وَبَالَغَ فِي إِحْكَامِهِ وَإِتْقَانِهِ، ثُمَّ عَادَ فَتَقَضَّهٗ،  
وَبِمَنْزِلَةٍ مَنْ أَمَرَ بِإِكْرَامِ رَجُلٍ وَالْمُبَالَغَةِ فِي بِرِّهِ وَالْإِحْسَانِ  
إِلَيْهِ وَأَدَاءِ حُقُوقِهِ، ثُمَّ أَبَاحَ لِمَنْ أَمَرَهُ أَنْ يَتَحَيَّلَ بِأَنْوَاعِ  
الْحِيلِ لِإِهَانَتِهِ وَتَرْكِ حُقُوقِهِ»<sup>(48)</sup>.

فالحيل مناقضة صريحة لمصالح العباد الدنيوية  
والآخروية.

«فَهَذِهِ الشَّرِيعَةُ شَرَعَهَا الَّذِي عَلِمَ مَا فِي ضِمْنِهَا  
مِنَ الْمَصَالِحِ وَالْحِكْمِ وَالْعَايَاتِ الْمُحْمَدَةِ وَمَا فِي خِلَافِهَا  
مِنَ ضِدِّ ذَلِكَ، وَهَذَا أَمْرٌ ثَابِتٌ لَهَا لِذَاتِهَا وَبَائِنٌ مِنْ أَمْرِ  
الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِهَا وَنَهْيِهِ عَنْهَا، فَالْمَأْمُورُ بِهِ مَصْلَحَةٌ  
وَحَسَنٌ فِي نَفْسِهِ، وَانْتَهَى بِأَمْرِ الرَّبِّ تَعَالَى مَصْلَحَةٌ  
وَحُسْنًا آخَرَ، فَازْدَادَ حُسْنًا بِالْأَمْرِ وَمَحَبَّةَ الرَّبِّ وَطَلَبَهُ لَهُ  
إِلَى حُسْنِهِ فِي نَفْسِهِ، وَكَذَلِكَ الْمُنْهَى عَنْهُ مَفْسَدَةٌ وَقَبِيحٌ فِي  
نَفْسِهِ، وَازْدَادَ بِنَهْيِ الرَّبِّ تَعَالَى عَنْهُ وَبُغْضِهِ لَهُ وَكَرَاهِيَّتِهِ  
لَهُ قُبْحًا إِلَى قُبْحِهِ»<sup>(49)</sup>.

ثم ضرب ابن القيم مثلا على ذلك؛ فقال: «أَلَا  
تَرَى أَنَّ الشَّارِعَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ حَرَّمَ  
بَيْعَ الثَّمَارِ قَبْلَ بُدْوِ صِلَاحِهَا لِمَا فِيهِ مِنْ مَفْسَدَةِ التَّشَاخُرِ  
وَالتَّشَاجُرِ، وَلِمَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ - إِنْ مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَ - مِنْ أَكْلِ  
مَالِ أَخِيهِ بِغَيْرِ حَقِّ ظُلْمًا وَعُدْوَانًا، وَمَعْلُومٌ قَطْعًا أَنَّ هَذِهِ  
الْمَفْسَدَةَ لَا تَزُولُ بِالتَّحْيِيلِ عَلَى الْبَيْعِ قَبْلَ بُدْوِ الصَّلَاحِ؛

(48) إعلام الموقعين (3/144).

(49) المرجع السابق (3/145).

يُخْتَلَفُ سِوَاءَ كَانَ جَامِدًا أَوْ مَائِعًا، وَبَدَلَ الشَّيْءِ يَقُومُ  
مَقَامَهُ وَيَسُدُّ مَسَدَهُ، فَإِذَا حَرَّمَ اللَّهُ الْإِنْتِفَاعَ بِشَيْءٍ حَرَّمَ  
الْإِعْتِيَاضَ عَنْ تِلْكَ الْمُنْفَعَةِ»<sup>(46)</sup>.

وهذا الكلام ساقه ابن القيم عن شيخه في المرجع

السابق.

### المطلب الثاني: مخالفة المصالح المرعية في الشريعة.

قال ابن القيم: «وَمَا يَدُلُّ عَلَى بُطْلَانِ الْحِيلِ  
وَتَحْرِيمِهَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا أَوْجَبَ الْوَاجِبَاتِ وَحَرَّمَ  
الْمُحَرَّمَاتِ لِمَا تَتَضَمَّنُ مِنْ مَصَالِحِ عِبَادِهِ فِي مَعَاشِهِمْ  
وَمَعَادِهِمْ؛ فَالشَّرِيعَةُ لِقُلُوبِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْغَدَاءِ الَّذِي لَا بُدَّ  
لَهُمْ مِنْهُ وَالِدَّوَاءِ الَّذِي لَا يَنْدَفِعُ الدَّاءُ إِلَّا بِهِ، فَإِذَا احْتَالَ  
الْعَبْدُ عَلَى تَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَإِسْقَاطِ مَا فَرَضَ اللَّهُ  
وَتَعْطِيلِ مَا شَرَعَ اللَّهُ كَانَ سَاعِيًّا فِي دِينِ اللَّهِ بِالْفَسَادِ»<sup>(47)</sup>.

وكل أحكام الشريعة جاءت بجلب المصالح

ودفع المفاسد.

وَ«التَّحْيِيلُ عَلَى إِبْطَالِ حُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ الَّتِي  
مَلَكَهُمْ إِيَّاهَا الشَّارِعُ وَجَعَلَهُمْ أَحَقَّ بِهَا مِنْ غَيْرِهِمْ إِزَالَةً  
لِضَرَرِهِمْ وَتَحْصِيلًا لِمَصَالِحِهِمْ؛ فَلَوْ أَبَاحَ التَّحْيِيلُ  
لِإِسْقَاطِهَا لَكَانَ عَدَمُ إِثْبَاتِهَا لِلْمُسْتَحِقِّينَ أَوْلَى وَأَقْلَّ ضَرَرًا  
مِنْ أَنْ يُثْبِتَهَا وَيُوصِيَ بِهَا وَيُبَالِغَ فِي تَحْصِيلِهَا ثُمَّ يُشَرِّعَ  
التَّحْيِيلَ لِإِبْطَالِهَا وَإِسْقَاطِهَا، وَهَلْ ذَلِكَ إِلَّا بِمَنْزِلَةِ مَنْ بَنَى

(46) الفتاوى الكبرى (6/35 - 36).

(47) إعلام الموقعين (3/142).

المُنَاطِ وَتَنْفِيحِهِ وَتَحْرِيجِهِ وَإِبْطَالِ قَوْلٍ مَنْ عَلَّقَ الْأَحْكَامَ  
بِالْأَوْصَافِ الطَّرْدِيَّةِ الَّتِي لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْحُكْمِ،  
فَكَيْفَ يُعَلِّقُهُ بِالْأَوْصَافِ الْمُنَاسِبَةِ لِضِدِّ الْحُكْمِ؟

وَكَيْفَ يُعَلِّقُ الْأَحْكَامَ عَلَى مُجَرَّدِ الْأَفْظَانِ وَالصُّوَرِ  
الظَّاهِرَةِ الَّتِي لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا وَيَدْعُ الْمَعَانِي الْمُنَاسِبَةَ  
الْمُنْضِيَّةَ لَهَا الَّتِي ارْتِبَاطُهَا بِهَا كَارْتِبَاطِ الْعِلَلِ الْعَقْلِيَّةِ  
بِمَعْلُومَاتِهَا؟

وَالعَجَبُ مِنْهُ كَيْفَ يُنْجِرُ مَعَ ذَلِكَ عَلَى أَهْلِ  
الظَّاهِرِ الْمُتَمَسِّكِينَ بِظَوَاهِرِ كِتَابِ رَبِّهِمْ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِمْ حَيْثُ  
لَا يَقُومُ دَلِيلٌ يُخَالِفُ الظَّاهِرَ ثُمَّ يَتَمَسَّكُ بِظَوَاهِرِ أفعالِ  
المُكَلِّفِينَ وَأَقْوَاهِمَ حَيْثُ يَعْلَمُ أَنَّ البَاطِنَ وَالْقَصْدَ بِخِلَافِ  
ذَلِكَ؟»<sup>(52)</sup>.

«فَأَصْحَابُ الحِيلِ تَرَكُوا مَحْضَ القِيَّاسِ، فَإِنَّ مَا  
احْتَالُوا عَلَيْهِ مِنَ العُقُودِ المَحْرَمَةِ مُسَاوٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَهَا فِي  
القَصْدِ والحَقِيقَةِ والمُفْسَدَةِ والفَارِقِ أَمْرٌ صُورِيٌّ أَوْ لَفْظِيٌّ  
لَا تَأْثِيرَ لَهُ أَلْبَتَّةَ»<sup>(53)</sup>.

ثم يضرب مثالا على ذلك فيقول: «أَيُّنَ القِيَّاسُ  
والمِيزَانُ فِي إِبَاحَةِ العِينَةِ الَّتِي لَا غَرَضَ لِلْمُرَابِّينِ فِي  
السَّلْعَةِ قَطُّ، وَإِنَّمَا غَرَضُهَا مَا يَعْلَمُهُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَهُمَا  
وَالْحَاضِرُونَ مَنْ أَخَذَ مِائَةَ حَالَةٍ وَبَدَلَ مِائَةٍ وَعِشْرِينَ  
مُوجَلَةً، لَيْسَ لَهَا غَرَضٌ وَرَاءَ ذَلِكَ أَلْبَتَّةَ، فَكَيْفَ يَقُولُ

فَإِنَّ الحِيلَةَ لَا تُؤَثِّرُ فِي زَوَالِ هَذِهِ المُفْسَدَةِ، وَلَا فِي تَخْفِيفِهَا،  
وَلَا فِي زَوَالِ ذَرَّةٍ مِنْهَا؛ فَمُفْسَدَةُ هَذَا العَقْدِ أَمْرٌ ثَابِتٌ لَهُ  
لِنَفْسِهِ، فَالحِيلَةُ إِنْ لَمْ تَزِدْهُ فَسَادًا لَمْ تَزَلْ فَسَادًا»<sup>(50)</sup>.

«والمَقْصُودُ أَنَّ مَا فِي ضِمْنِ المَحْرَمَاتِ مِنَ المَفَاسِدِ  
وَالْمَأْمُورَاتِ مِنَ المَصَالِحِ يَمْنَعُ أَنْ يُشْرَعَ إِلَيْهَا التَّحْيِيلُ بِمَا  
يُسِيحُهَا وَيُسْقِطُهَا، وَأَنَّ ذَلِكَ مُنَاقِضَةٌ ظَاهِرَةٌ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ  
بَالِغٌ فِي لَعْنِ المُحَلِّلِ لِلْمَفَاسِدِ الظَّاهِرَةِ وَالبَاطِنَةِ الَّتِي فِي  
التَّحْلِيلِ الَّتِي يَعْجِزُ البَشَرُ عَنِ الإِحَاطَةِ بِتَفَاصِيلِهَا؛  
فَالتَّحْيِيلُ عَلَى صِحَّةِ هَذَا النُّكَاكِحِ بِتَقْدِيمِ اشْتِرَاطِ التَّحْلِيلِ  
عَلَيْهِ وَإِخْلَاءِ صُلْبِهِ عَنْهُ إِنْ لَمْ يَزِدْ مُفْسَدَتَهُ فَإِنَّهُ لَا يُزِيلُهَا  
وَلَا يُخَفِّفُهَا، وَلَيْسَ تَحْرِيمُهُ وَالمُبَالِغَةُ فِي لَعْنِ فَاعِلِهِ تَعْبُدًا لَا  
يُعْقَلُ مَعْنَاهُ، بَلْ هُوَ مَعْقُولُ المَعْنَى مِنْ مَحَاسِنِ الشَّرِيعَةِ،  
بَلْ لَا يُمْكِنُ شَرِيعَةُ الإِسْلَامِ وَلَا غَيْرُهَا مِنْ شَرَائِعِ  
الْأَنْبِيَاءِ أَنْ تَأْتِيَ بِحِيلَةٍ؛ فَالتَّحْيِيلُ عَلَى وَقُوعِهِ وَصِحَّتِهِ  
إِبْطَالٌ لِعَرَضِ الشَّارِعِ وَتَصْحِيحٌ لِعَرَضِ المُتَحْيِلِ  
المُخَادِعِ»<sup>(51)</sup>.

### المطلب الثالث: مخالفة القياس الصحيح.

يقرر ابن القيم أصلاً مهماً في الرد على المحتالين  
فيقول مخاطباً إياهم: «أَيُّنَ القِيَّاسُ وَالنَّظَرُ فِي المَعَانِي  
المُؤَثِّرَةِ وَغَيْرِ المُؤَثِّرَةِ فَرَقًا وَجَمْعًا؟

وَالكَلَامُ فِي المُنَاسَبَاتِ وَرِعَايَةِ المَصَالِحِ وَتَحْقِيقِ

(52) إعلام الموقعين (3/ 144).

(53) المرجع السابق (1/ 218).

(50) إعلام الموقعين (3/ 145).

(51) المرجع السابق (3/ 146).

**العلة الثانية:** قَطَعَ طَمَعِ نَفْسِهِ عَنِ الْعَوْدِ فِي شَيْءٍ  
أَخْرَجَهُ اللَّهُ بِكُلِّ طَرِيقٍ، فَإِنَّ النَّفْسَ مَتَى طَمَعَتْ فِي عَوْدِهِ  
بِوَجْهِ مَا فَا مَالُهَا بَعْدُ مُتَعَلِّقَةٌ بِهِ، فَلَمْ تَطِبْ بِهِ نَفْسًا لِلَّهِ وَهِيَ  
مُتَعَلِّقَةٌ بِهِ، فَقَطَعَ عَلَيْهَا طَمَعَهَا فِي الْعَوْدِ، وَلَوْ بِالثَّمَنِ،  
لِيَتَمَحَّصَ الْإِخْرَاجُ لِلَّهِ، وَهَذَا شَأْنُ النَّفْسِ الشَّرِيفَةِ  
ذَوَاتِ الْأَقْدَارِ وَالْهِمَمِ، أَتَمَّا إِذَا أَعْطَتْ عَطَاءً لَمْ تَسْمَحْ  
بِالْعَوْدِ فِيهِ بِوَجْهِ لَا بِشِرَاءٍ وَلَا بِغَيْرِهِ، وَتُعَدُّ ذَلِكَ دَنَاءَةً،  
وَلِهَذَا مَثَلُ النَّبِيِّ ﷺ الْعَائِدِ فِي هَبْتِهِ بِالْكَلْبِ يَعُودُ فِي  
فَيْئِهِ<sup>(55)</sup> حَسْبَتِهِ وَدَنَاءَةَ نَفْسِهِ وَشَحْهَ بِمَا قَاءَهُ أَنْ يَقُوتَهُ، فَمِنْ  
مَحَاسِنِ الشَّرِيعَةِ مَنَعُ الْمُتَصَدِّقِ مِنْ شِرَاءِ صَدَقَتِهِ<sup>(56)</sup>.

والعلة الأولى عبر عنها المالكية بقولهم: «العلة  
التي من أجلها منع الشراء من الذي قبضها منه مخافة  
وجود المسامحة في بعض الثمن من البائع، فيؤول ذلك إلى  
أن يرجع إلى المتصدق بعض صدقته بلا عوض، فمنع  
من ذلك سداً للذريعة»<sup>(57)</sup>.

وقال الشافعية: «وهذا لأنه ربا يحاييه في الثمن

(55) حديث: (العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه): رواه البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها، رقم الحديث (2589)، ومسلم، كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة، رقم (1622).

(56) إعلام الموقعين (3/ 240 - 241).

(57) مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها (2/ 380).

الشَّارِعُ الْحَكِيمُ: إِذَا أَرَدْتُمْ حَلَّ هَذَا فَتَحَيَّلُوا عَلَيْهِ  
بِإِحْضَارِ سَلْعَةٍ يَشْتَرِيهَا آكِلُ الرِّبَا بِثَمَنِ مُؤَجَّلٍ فِي ذِمَّتِهِ ثُمَّ  
يَبِيعُهَا لِلْمُرَابِي بِنَقْدٍ حَاضِرٍ فَيَنْصَرِفَانِ عَلَى مِائَةٍ بِمِائَةٍ  
وَعَشْرِينَ وَالسَّلْعَةُ حَرْفٌ جَاءَ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ؟

وَهَلْ هَذَا إِلَّا عُدُولٌ عَنْ مَحْضِ الْقِيَاسِ وَتَفْرِيقٌ  
بَيْنَ مُتَمَثِّلَيْنِ فِي الْحَقِيقَةِ وَالْقَصْدِ وَالْمُفْسَدَةِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ؟  
بَلْ مَفْسَدَةُ الْحَيْلِ الرَّبَوِيَّةِ أَعْظَمُ مِنْ مَفْسَدَةِ الرِّبَا الْحَالِي  
عَنِ الْحَيْلَةِ، فَلَوْ لَمْ تَأْتِ الشَّرِيعَةُ بِتَحْرِيمِ هَذِهِ الْحَيْلِ لَكَانَ  
مَحْضُ الْقِيَاسِ وَالْمِيزَانَ الْعَادِلِ يُوجِبُ تَحْرِيمَهَا، وَهَذَا  
عَاقِبَ اللَّهِ ﷻ مِنْ اِحْتَالَ عَلَى اسْتِيَاحَةِ مَا حَرَّمَهُ بِمَا لَمْ  
يُعَاقِبْ بِهِ مَنْ ارْتَكَبَ ذَلِكَ الْمُحَرَّمَ عَاصِيًا، فَهَذَا مِنْ  
جِنْسِ الذُّنُوبِ الَّتِي يُتَابُ مِنْهَا، وَذَلِكَ مِنْ جِنْسِ الْبِدْعِ  
الَّتِي يَظُنُّ صَاحِبُهَا أَنَّهُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ<sup>(54)</sup>.

وضرب ابن القيم مثالا للاحتيال ببيان مناقضة  
الحيلة للعلة التي أنيط بالحكم بها، وهي مسألة شراء  
الصدقة، فقال ﷺ: «وَلِلْمَنَعِ مِنْ شِرَائِهِ عِلَّتَانِ؛  
إِحْدَاهُمَا: أَنَّهُ يُتَّخَذُ ذَرِيعَةً وَحِيلَةً إِلَى اسْتِرْجَاعِ شَيْءٍ مِنْهَا؛  
لِأَنَّ الْفَقِيرَ يَسْتَحِي مِنْهُ فَلَا يُمَاسِكُهُ فِي ثَمَنِهَا، وَرُبَّمَا  
أَرْخَصَهَا لِيَطْمَعُ أَنْ يَدْفَعَ إِلَيْهِ صَدَقَةً أُخْرَى، وَرُبَّمَا عَلِمَ  
أَوْ تَوَهَّمَ أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَبِعْهُ إِيَّاهَا اسْتَرَجَعَهَا مِنْهُ فَيَقُولُ: ظَفَرِي  
بِهَذَا الثَّمَنِ خَيْرٌ مِنَ الْحَرَمَانِ.

(54) إعلام الموقعين (1/ 218).

إذا عرف أنه تبرع به فكأنه يعود في قدر المحاباة»<sup>(58)</sup>.

#### المطلب الرابع: نقض الفرق الفقهي.

فغاية المحتالين الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المتماثلات؛ «وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَرْقٌ بَيِّنٌ فِي الْحَقِيقَةِ، بِحَيْثُ يَظْهَرُ لِلْعُقُولِ مُضَادَّةٌ أَحَدِهِمَا لِلْآخَرِ، وَالْفَرْقُ فِي الصُّورَةِ غَيْرٌ مُعْتَبَرٌ وَلَا مُؤَثِّرٌ؛ إِذِ الْإِعْتِبَارُ بِالْمَعْنَى وَالْمَقَاصِدِ فِي الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ»<sup>(59)</sup>.

«فَإِنَّ الْأَلْفَاظَ إِذَا اخْتَلَفَتْ عِبَارَاتُهَا أَوْ مَوَاضِعُهَا بِالتَّقْدِيمِ وَالتَّأَخُّرِ وَالْمَعْنَى وَاحِدٌ كَانَ حُكْمُهَا وَاحِدًا، وَلَوْ اتَّفَقَتْ الْأَفْظَاظُ وَاخْتَلَفَتْ مَعَانِيهَا كَانَ حُكْمُهَا مُخْتَلِفًا، وَكَذَلِكَ الْأَعْمَالُ، وَمَنْ تَأَمَّلَ الشَّرِيعَةَ حَقَّ التَّأَمُّلِ عَلِمَ صِحَّةَ هَذَا بِالْإِضْطِرَّارِ؛ فَالْأَمْرُ الْمُحْتَالَ عَلَيْهِ بِتَقْدِيمِ الشَّرْطِ دُونَ مُقَارَنَةِ صُورَتِهِ صُورَةَ الْحَلَالِ الْمَشْرُوعِ وَمَقْصُودُهُ مَقْصُودُ الْحَرَامِ الْبَاطِلِ، فَلَا تَرَاعَى الصُّورَةَ وَتُلْغَى الْحَقِيقَةَ وَالْمَقْصُودُ، بَلْ مُشَارَكَةٌ هَذَا لِلْحَرَامِ صُورَةً وَمَعْنَى وَإِلْحَاقُهُ بِهِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْقَصْدِ وَالْحَقِيقَةِ أَوْلَى مِنْ إِلْحَاقِهِ بِالْحَلَالِ الْمَأْذُونِ فِيهِ بِمُشَارَكَتِهِ لَهُ فِي مُجَرَّدِ الصُّورَةِ»<sup>(60)</sup>.

وضرب ابن القيم على ذلك مثالا للاحتيال

اعتمد على نقض الفرق في رد الحيلة؛ فقال:

«وَمِنْ الْحِيلِ الْبَاطِلَةِ الْمُحَرَّمَةِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُحْصَّ

(58) بحر المذهب للرويانى (181/3).

(59) إعلام الموقعين (108/3).

(60) المرجع السابق.

بَعْضٌ وَرَثَتِهِ بِبَعْضِ الْمِيرَاثِ، وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْوَصِيَّةَ لَا تَجُوزُ، وَأَنَّ عَطِيَّتَهُ فِي مَرَضِهِ وَصِيَّةٌ؛ فَالْحِيلَةُ أَنْ يَقُولَ: كُنْتُ وَهَبْتُ لَهُ كَذَا وَكَذَا فِي صِحَّتِي، أَوْ يُقَرِّلَهُ بِدَيْنٍ، فَيَتَقَدَّمُ بِهِ.

وَهَذَا بَاطِلٌ، وَالْإِقْرَارُ لِلْوَارِثِ فِي مَرَضِ الْمَوْتِ لَا يَصِحُّ لِتَثْمَةِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ<sup>(61)</sup>، بَلْ مَالِكٌ يَرُدُّهُ لِلْأَجْنَبِيِّ إِذَا ظَهَرَتْ التَّهْمَةُ، وَقَوْلُهُ هُوَ الصَّحِيحُ، وَأَمَّا إِقْرَارُهُ أَنَّهُ كَانَ وَهَبَهُ إِيَّاهُ فِي صِحَّتِهِ فَلَا يُقْبَلُ أَيْضًا كَمَا لَا يُقْبَلُ إِقْرَارُهُ لَهُ بِالذَّيْنِ، وَلَا فَرْقٌ بَيْنَ إِقْرَارِهِ لَهُ بِالذَّيْنِ أَوْ بِالْعَيْنِ، وَأَيْضًا فَهَذَا الْمَرِيضُ لَا يَمْلِكُ إِنْشَاءَ عَقْدِ التَّبَرُّعِ الْمَذْكُورِ؛ فَلَا يَمْلِكُ الْإِقْرَارَ بِهِ، لِإِتِّحَادِ الْمَعْنَى الْمَوْجِبِ لِبُطْلَانِ الْإِنْشَاءِ، فَإِنَّهُ بَعِينُهُ قَائِمٌ فِي الْإِقْرَارِ، وَهَذَا يَزُولُ النَّقْضُ بِالصُّورِ الَّتِي يَمْلِكُ فِيهَا الْإِقْرَاءَ دُونَ الْإِنْشَاءِ، فَإِنَّ الْمَعْنَى الَّتِي مَنَعَ مِنَ الْإِنْشَاءِ هُنَاكَ لَمْ يُوجَدْ فِي الْإِقْرَارِ، فَتَأَمَّلْ هَذَا الْفَرْقَ»<sup>(62)</sup>.

\*\*\*

(61) تنظر مسألة الإقرار للوارث في مرض الموت: المبسوط

للسرخسي (31/18)، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق

(25/5)، والنوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من

الأمهات (582/11)، ومواهب الجليل في شرح مختصر خليل

(222/5)، والحاوي الكبير للساوردي (30/7)، ونهاية

المطلب في دراية المذهب (368/11)، والمغني لابن قدامة

(157/5)، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي (164/4).

(62) إعلام الموقعين (234/3).

## المبحث الثاني

### أصول رد الحيل المتعلقة بالاستدلال والترجيح

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مخالفة أصول المذاهب.

فكثير من أرباب الحيل يخالفون أصول مذهبهم خاصة، وأصول الجمهور عامة، ومن ذلك «قوله»: (وَلَا يَفْسُدُ عَقْدٌ إِلَّا بِالْعَقْدِ نَفْسِهِ، وَلَا يَفْسُدُ بِشَيْءٍ تَقَدَّمَ وَلَا تَأَخَّرَهُ، وَلَا بِتَوَهُّمٍ، وَلَا أَمَارَةٍ عَلَيْهِ).

يريد أن الشرط المتقدم لا يفسد العقد إذا عرّى صلب العقد عن مقارنته، وهذا أصل قد خالفه فيه جمهور أهل العلم، وقالوا: لا فرق بين الشرط المتقدم والمقارن؛ إذ مفسدة الشرط المتقدم لم تنزل بتقدمه وإسلافه، بل مفسدته مقارناً كمفسدته متقدماً، وأي مفسدة زالت بتقدم الشرط إذا كانا قد علما وعلم الله تعالى والحاضرون أنهما إنما عقدا على ذلك الشرط الباطل المحرم وأظهرا صورة العقد مطلقاً؟

وهو مقيد في نفس الأمر بذلك الشرط المحرم، فإذا اشترطاً قبل العقد أن النكاح نكاح تحليل أو متعة أو شعارٍ، وتعاهدا على ذلك، وتواطأ عليه، ثم عقدا على ما اتفقا عليه، وسكتا عن إعادة الشرط في صلب العقد اعتياداً على تقدم ذكره والتزامه، لم يخرج العقد بذلك عن كونه عقد تحليل ومتعة وشعار حقيقة.

وكيف يعجز المتعاقدان اللذان يريدان عقداً قد

حرّمه الله ورَسُولُهُ لَوْصِفِ أَنْ يَشْتَرِطَا قَبْلَ الْعَقْدِ إِرَادَةَ ذَلِكَ الْوَصْفِ وَأَنَّهُ هُوَ الْمَقْصُودُ ثُمَّ يَسْكُتَا عَنْ ذِكْرِهِ فِي صُلبِ الْعَقْدِ لِيَتِمَّ غَرَضُهَا؟

وَهَلْ إِتْمَامُ غَرَضِهَا إِلَّا عَيْنُ تَقْوِيَتِ مَقْصُودِ

الشَّارِعِ؟

وَهَلْ هَذِهِ الْقَاعِدَةُ وَهِيَ أَنَّ الشَّرْطَ الْمُتَقَدِّمَ لَا يُؤَثِّرُ شَيْئاً - إِلَّا فَتَحَ لِيَابِ الْحِيلِ؟ بَلْ هِيَ أَصْلُ الْحِيلِ وَأَسَاسُهَا، وَكَيْفَ تَفَرَّقُ الشَّرِيعَةُ بَيْنَ مَثْمَائِلَيْنِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ لِإِفْتِرَاقِهِمَا فِي تَقَدُّمِ لَفْظٍ وَتَأَخُّرِهِ مَعَ اسْتِوَاءِ الْعَقْدَيْنِ فِي الْحَقِيقَةِ وَالْمَعْنَى وَالْقَصْدِ؟

وَهَلْ هَذَا إِلَّا مِنْ أَقْرَبِ الْوَسَائِلِ وَالذَّرَائِعِ إِلَى حُصُولِ مَا قَصَدَ الشَّارِعُ عَدَمَهُ وَإِبْطَالَهُ؟ وَأَيْنَ هَذِهِ الْقَاعِدَةُ مِنْ قَاعِدَةِ سَدِّ الذَّرَائِعِ إِلَى الْمَحْرَمَاتِ؟

وَهَذَا صَرَحَ أَصْحَابُهَا بِبُطْلَانِ سَدِّ الذَّرَائِعِ لِمَا عَلِمُوا أَنَّهَا مُنَاقِضَةٌ لِتِلْكَ؛ فَالشَّارِعُ سَدَّ الذَّرَائِعِ إِلَى الْمَحْرَمَاتِ بِكُلِّ طَرِيقٍ، وَهَذِهِ الْقَاعِدَةُ تُوسِّعُ الطَّرِيقَ إِلَيْهَا وَتَنْهَجُهَا.

وَإِذَا تَأَمَّلَ اللَّيْبُ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ وَجَدَهَا تَرْفَعُ التَّحْرِيمَ أَوْ الْوُجُوبَ مَعَ قِيَامِ الْمَعْنَى الْمُقْتَضِي لَهَا حَقِيقَةً<sup>(63)</sup>.

ومن ذلك أيضاً ما أورده ابن القيم؛ حيث قال:

(63) إعلام الموقعين (3/107).

التَّجَارَةَ، وَلَعَمْرُ اللَّهِ إِنَّ الرَّبَّ الصَّرِيحَ تِجَارَةٌ لِلْمُرَابِيِّ وَأَيُّ تِجَارَةٍ.

وَكَمَا حُمِّلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة: 230) عَلَى مَسْأَلَةِ التَّحْلِيلِ وَجَعَلَ التَّيْسَ الْمُسْتَعَارَ الْمَلْعُونِ عَلَى لِسَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ دَاخِلًا فِي اسْمِ الزَّوْجِ، وَهَذَا فِي التَّجَاوُزِ يُقَابِلُ الْأَوَّلَ فِي التَّقْصِيرِ.

وَهَذَا كَانَ مَعْرِفُهُ حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ أَصْلَ الْعِلْمِ وَقَاعِدَتَهُ وَأَخِيَّتَهُ الَّتِي يُرْجَعُ إِلَيْهَا، فَلَا يُخْرِجُ شَيْئًا مِنْ مَعَانِي أَلْفَاظِهِ عَنْهَا، وَلَا يَدْخُلُ فِيهَا مَا لَيْسَ مِنْهَا، بَلْ يُعْطِيهَا حَقَّهَا، وَيُفْهَمُ الْمُرَادُ مِنْهَا»<sup>(65)</sup>.

«وَمِنْ ذَلِكَ لَفْظُ الْفِدْيَةِ، أَدْخَلَ فِيهَا طَائِفَةً خُلِعَ الْحَيْلَةَ عَلَى فِعْلِ الْمُخْلُوفِ عَلَيْهِ مِمَّا هُوَ ضِدُّ الْفِدْيَةِ؛ إِذْ الْمُرَادُ بَقَاءُ النِّكَاحِ بِالْحَقْلِاصِ مِنَ الْحِنْثِ، وَهِيَ إِنَّمَا شُرِعَتْ لِزَوَالِ النِّكَاحِ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى زَوَالِهِ، وَأُخْرِجَتْ مِنْهُ طَائِفَةٌ مَا فِيهِ حَقِيقَةُ الْفِدْيَةِ وَمَعْنَاهَا، وَاشْتَرَطَتْ لَهُ لَفْظًا مُعَيَّنًا، وَرَعَمَتْ أَنَّهُ لَا يَكُونُ فِدْيَةً وَخُلِعًا إِلَّا بِهِ، وَأَوْلَيْكَ تَجَاوُزُوا بِهِ، وَهُوَ لَأَنْ قَصُرُوا بِهِ، وَالصَّوَابُ أَنَّ كُلَّ مَا دَخَلَهُ الْمَالُ فَهُوَ فِدْيَةٌ بِأَيِّ لَفْظٍ كَانَ، وَالْأَلْفَاظُ لَمْ تُتْرَدْ لِذَوَاتِهَا وَلَا تُعْبَدُنَا بِهَا، وَإِنَّمَا هِيَ وَسَائِلٌ إِلَى الْمَعَانِي؛ فَلَا فَرْقَ قَطُّ بَيْنَ أَنْ تَقُولَ: (اخْلَعْنِي بِالْفِ) أَوْ (فَادِنِي بِالْفِ)

«وَمِنْ الْحَيْلِ الْبَاطِلَةِ الْحَيْلَةُ عَلَى وَطءِ مُكَاتَبَتِهِ بَعْدَ عَقْدِ الْكِتَابَةِ، قَالَ أَرْبَابُ الْحَيْلِ: الْحَيْلَةُ فِي ذَلِكَ أَنْ يَهَبَهَا لَوْلَدِهِ الصَّغِيرِ، ثُمَّ يَتَزَوَّجَهَا وَهِيَ عَلَى مِلْكِ ابْنِهِ ثُمَّ يُكَاتِبُهَا لِابْنِهِ، ثُمَّ يَطَّأُهَا بِحُكْمِ النِّكَاحِ، فَإِنْ أَتَتْ بِوَلَدٍ كَانُوا أَحْرَارًا؛ إِذْ وَلَدُهُ قَدْ مَلَكَهُمْ، فَإِنْ عَجَزَتْ عَنِ الْكِتَابَةِ عَادَتْ قِنًا لَوْلَدِهِ وَالنِّكَاحِ بِحَالِهِ.

وَهَذِهِ الْحَيْلَةُ بَاطِلَةٌ عَلَى قَوْلِ الْجُمْهُورِ، وَهِيَ بَاطِلَةٌ فِي نَفْسِهَا؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُمْلِكْهَا لَوْلَدِهِ تَمْلِيكًا حَقِيقِيًّا، وَلَا كَاتَبَهَا لَهُ حَقِيقَةً، بَلْ خِدَاعًا وَمَكْرًا، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهَا أُمَّتُهُ وَمُكَاتَبَتُهُ فِي الْبَاطِنِ، وَحَقِيقَةُ الْأَمْرِ، وَإِنَّمَا أَظْهَرَ خِلَافَ ذَلِكَ تَوَصُّلاً إِلَى وَطءِ الْفَرْجِ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْهِ بِعَقْدِ الْكِتَابَةِ، فَأُظْهَرَ تَمْلِيكًا لَا حَقِيقَةً لَهُ، وَكِتَابَةً عَنْ غَيْرِهِ، وَفِي الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا هِيَ عَنْ نَفْسِهِ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُخْفِي الصُّدُورُ»<sup>(64)</sup>.

المطلب الثاني: مخالفة الوضع اللغوي.

قال ابن القيم: «وَأَمَّا تَحْمِيلُ اللَّفْظِ فَوْقَ مَا يُحْتَمَلُهُ فَكَمَا حُمِّلَ لَفْظُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 29)، وَقَوْلُهُ فِي آيَةِ الْبَقَرَةِ: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾ (البقرة: 282).

مَسْأَلَةُ الْعَيْنَةِ الَّتِي هِيَ رَبًّا بِحَيْلَةٍ وَجَعَلَهَا مِنْ

(65) إعلام الموقعين (1/169).

(64) إعلام الموقعين (3/245 - 246).

الْوَقْفَ، وَكَيْفَ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ بِلَفْظِ الْقِسْمَةِ وَلَوْ كَانَتْ بَيْعًا لَوَجِبَتْ فِيهَا الشُّفْعَةُ؟

وَلَوْ كَانَتْ بَيْعًا لَمَا أُجِبَ الشَّرِيكَ عَلَيْهَا إِذَا طَلَبَهَا شَرِيكُهُ؛ فَإِنَّ أَحَدًا لَا يُجْبِرُ عَلَى بَيْعِ مَالِهِ، وَيَلْزَمُ إِخْرَاجَ الْفُرْعَةِ، بِخِلَافِ الْبَيْعِ، وَيَتَقَدَّرُ أَحَدُ النَّصِييْنِ فِيهَا بِقَدْرِ النَّصِيبِ الْآخَرِ إِذَا تَسَاوَيَا، وَبِالْجُمْلَةِ فَهِيَ مُنْفَرِدَةٌ عَنِ الْبَيْعِ بِاسْمِهَا وَحَقِيقَتِهَا وَحُكْمِهَا»<sup>(67)</sup>.

المطلب الثالث: مخالفة القواعد الفقهية.

ومن تلك القواعد مخالفة قاعدة سد الذرائع؛ «وَتَجْوِزُ الْحَيْلِ يُنَاقِضُ سَدَّ الذَّرَائِعِ مُنَاقِضَةً ظَاهِرَةً؛ فَإِنَّ الشَّارِعَ يَسُدُّ الطَّرِيقَ إِلَى الْمَفَاسِدِ بِكُلِّ مُمْكِنٍ، وَالْمُحْتَمَالِ يَفْتَحُ الطَّرِيقَ إِلَيْهَا بِحَيْلَةٍ، فَأَيُّ مَنْ يَمْنَعُ مِنَ الْجَائِزِ خَشْيَةَ الْوُقُوعِ فِي الْمَحْرَمِ إِلَى مَنْ يَعْمَلُ الْحَيْلَةَ فِي التَّوَصُّلِ إِلَيْهِ؟ فَهَذِهِ الْوُجُوهُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا وَأَضْعَافُهَا تَدُلُّ عَلَى تَحْرِيمِ الْحَيْلِ وَالْعَمَلِ بِهَا وَالْإِفْتَاءِ بِهَا فِي دِينِ اللَّهِ. وَمَنْ تَأَمَّلَ أَحَادِيثَ اللَّعْنِ وَجَدَ عَامَّتَهَا لِمَنْ اسْتَحَلَّ مَحَارِمَ اللَّهِ، وَأَسْقَطَ فَرَائِضَهُ بِالْحَيْلِ، كَقَوْلِهِ: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلَّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ»<sup>(68)</sup><sup>(69)</sup>.

مع اعتبار أن ما حُرِّمَ سداً للذريعة أبيع

(67) إعلام الموقعين (3/ 232 - 233).

(68) رواه الترمذي، أبواب النكاح، باب ما جاء في المحل والمحلل له، رقم الحديث (1120)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(69) إعلام الموقعين (3/ 126).

لَا حَقِيقَةً وَلَا شَرْعًا، وَلَا لُغَةً وَلَا عُرْفًا؛ وَكَلَامُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَالْإِمَامِ أَحْمَدَ عَامٌّ فِي ذَلِكَ، لَمْ يُقَيِّدْهُ أَحَدُهُمَا بِلَفْظٍ، وَلَا اسْتَشْنَى لَفْظًا دُونَ لَفْظٍ، بَلْ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: عَامَّةٌ طَلَاقِ أَهْلِ الْيَمَنِ الْفِدَاءُ، وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: الْخُلْعُ فُرْقَةٌ، وَلَيْسَ بِطَلَاقٍ، وَقَالَ: الْخُلْعُ مَا كَانَ مِنْ جِهَةِ النِّسَاءِ، وَقَالَ: مَا أَجَازَهُ الْمَالُ فَلَيْسَ بِطَلَاقٍ، وَقَالَ: إِذَا خَالَعَا بَعْدَ تَطْلِيقَتَيْنِ فَإِنْ شَاءَ رَاجَعَهَا فَتَكُونُ مَعَهُ عَلَى وَاحِدَةٍ»<sup>(66)</sup>.

«وَمِنْ الْحَيْلِ الْبَاطِلَةُ التَّحْيِيلُ عَلَى إِبْطَالِ الْقِسْمَةِ فِي الْأَرْضِ الْقَابِلَةِ لَهَا، بَأَنَّ يَقِفَ الشَّرِيكَ مِنْهَا سَهْمًا مِنْ مِائَةِ أَلْفِ سَهْمٍ مَثَلًا عَلَى مَنْ يُرِيدُ، فَيَصِيرُ الشَّرِيكَ شَرِيكًا فِي الْوَقْفِ، وَالْقِسْمَةُ بَيْعٌ؛ فَتَبْطُلُ.

وَهَذِهِ حَيْلَةٌ فَاسِدَةٌ بَارِدَةٌ لَا تُبْطُلُ حَقَّ الشَّرِيكَ مِنَ الْقِسْمَةِ، وَتَجْوِزُ الْقِسْمَةَ وَلَوْ وَقَفَ حِصَّتَهُ كُلَّهَا؛ فَإِنَّ الْقِسْمَةَ إِفْرَازُ حَقٍّ وَإِنْ تَضَمَّتْ مُعَاوَضَةً، وَهِيَ غَيْرُ الْبَيْعِ حَقِيقَةً وَاسْمًا وَحُكْمًا وَعُرْفًا.

وَلَا يُسَمَّى الْقَاسِمُ بَائِعًا وَلَا لُغَةً وَلَا شَرْعًا وَلَا عُرْفًا، وَلَا يُقَالُ لِلشَّرِيكَيْنِ إِذَا تَقَاسَمَا تَبَايَعَا، وَلَا يُقَالُ لِوَاحِدٍ مِنْهُمَا إِنَّهُ قَدْ بَاعَ مَلِكَهُ، وَلَا يَدْخُلُ الْمُتَقَاسِمَانِ تَحْتَ نَصِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّصُوصِ الْمُتَنَاوِلَةِ لِلْبَيْعِ.

وَلَا يُقَالُ لِنَاطِرِ الْوَقْفِ إِذَا أَفْرَزَ الْوَقْفَ وَقَسَّمَهُ مِنْ غَيْرِهِ إِنَّهُ قَدْ بَاعَ الْوَقْفَ، وَلِالْآخِرِ إِنَّهُ قَدْ اشْتَرَى

(66) إعلام الموقعين (1/ 171).

يُرَاعِ الْمَقَاصِدَ وَلَمْ يُحْرِمِ الْحَيْلَ يُبِيحُ ذَلِكَ كُلَّهُ، وَسُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهَدْيِ أَصْحَابِهِ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ، وَقَدْ تَقَدَّمَ تَحْرِيمُ السَّلْفِ وَالْبَيْعِ لِأَنَّهُ يُتَّخَذُ حِيلَةً إِلَى الرَّبَا»<sup>(73)</sup>.

ومن تلك القواعد: مخالفة قاعدة كل قرض جر نفعاً فهو ربا.

ومثالها: «لَوْ أَرَادَ أَنْ يَجْعَلَ بَعْضَ رَأْسِ مَالِ السَّلْمِ دِينَارًا يُوفِّيهِ إِيَّاهُ فِي وَقْتٍ آخَرَ، بَأَنْ يَكُونَ مَعَهُ نِصْفُ دِينَارٍ وَيُرِيدُ أَنْ يُسَلِّمَ إِلَيْهِ دِينَارًا فِي كُرِّ حِنْطَةٍ، فَالْحِيلَةُ أَنْ يُسَلِّمَ إِلَيْهِ دِينَارًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ، ثُمَّ يُوفِّيهِ نِصْفَ الدِّينَارِ، ثُمَّ يَعُودُ فَيَسْتَقْرِضُهُ مِنْهُ، ثُمَّ يُوفِّيهِ إِيَّاهُ عَمَّا لَهُ عَلَيْهِ مِنَ الدِّينِ، فَيَتَفَرَّقَانِ وَقَدْ بَقِيَ لَهُ فِي ذِمَّتِهِ نِصْفُ دِينَارٍ.

وَهَذِهِ الْحِيلَةُ مِنْ أَفْبَحِ الْحَيْلِ؛ فَإِنَّهَا لَا تَخْرُجَانِ بِهَا عَنْ بَيْعِ دِينَارٍ بِنِصْفِ دِينَارٍ، وَلَا عَنْ تَأْخِيرِ رَأْسِ مَالِ السَّلْمِ عَنْ مَجْلِسِ الْعَقْدِ، وَلَكِنْ تَوَصَّلَا إِلَى ذَلِكَ بِالْقَرْضِ الَّذِي جَعَلَا صُورَتَهُ مُبِيحَةً لِصَرِيحِ الرَّبَا، وَلِتَأْخِيرِ قَبْضِ رَأْسِ مَالِ السَّلْمِ، وَهَذَا غَيْرُ الْقَرْضِ الَّذِي جَاءَتْ بِهِ الشَّرِيعَةُ، وَهُوَ قَرْضٌ لَمْ يُشْرَعِ اللَّهُ، وَإِنَّمَا اتَّخَذَهُ الْمُتَعَاقدَانِ تَلَاَعْبًا بِحُدُودِ اللَّهِ وَأَحْكَامِهِ، وَإِنَّمَا إِذَا لَآيَاتِهِ هُزُؤًا، وَإِذَا كَانَ الْقَرْضُ الَّذِي يُجْرَى النَّفْعُ رَبًّا عِنْدَ صَاحِبِ الشَّرْعِ، فَكَيْفَ بِالْقَرْضِ الَّذِي يُجْرَى صَرِيحَ الرَّبَا وَتَأْخِيرِ قَبْضِ رَأْسِ مَالِ السَّلْمِ؟»<sup>(74)</sup>.

للمصلحة الراجحة؛ «يُوضِّحُهُ أَنَّ تَحْرِيمَ رَبَا الْفَضْلِ إِنَّمَا كَانَ سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ، وَمَا حُرِّمَ سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ أُبِيحَ لِلْمُضْلِحَةِ الرَّاجِحَةِ، كَمَا أُبِيحَتْ الْعَرَايَا مِنْ رَبَا الْفَضْلِ، وَكَمَا أُبِيحَتْ ذَوَاتُ الْأَسْبَابِ مِنَ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْفَجْرِ وَالْعَصْرِ، وَكَمَا أُبِيحَ النَّظَرُ لِلْحَاطِبِ وَالشَّاهِدِ وَالطَّيِّبِ وَالْمَعَامِلِ مِنْ جُمْلَةِ النَّظَرِ الْمَحْرَمِ»<sup>(70)</sup>.

والمفسدة كل المفسدة في إسقاط الواجب أو إباحة المحرم، فتلك حيل مذمومة لا مصلحة فيها؛ «وَكَيْفَ يُظَنُّ بِالشَّرِيعَةِ أَنَّمَا تُبِيحُ شَيْئًا لِحَاجَةِ الْمَكْلَفِ إِلَيْهِ وَمُضْلِحَتِهِ ثُمَّ تُحْرِمُ مَا هُوَ أَحْوَجُ إِلَيْهِ وَالْمُضْلِحَةُ فِي إِبَاحَتِهِ أَظْهَرُ، وَهَذَا مِنْ أَمْحَلِ الْمَحَالِ؛ وَلِذَلِكَ كَانَ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ يُشْرَعَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنَ الْحَيْلِ مَا يَسْقُطُ بِهِ مَا أَوْجَبَهُ، أَوْ يُبِيحَ بِهِ مَا حَرَّمَهُ»<sup>(71)</sup>.

ومثال ذلك: ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «إِذَا أَسْلَفْتَ رَجُلًا سَلْفًا، فَلَا تَقْبَلُ مِنْهُ هَدِيَّةَ كُرَاعٍ، وَلَا عَارِيَّةَ رُكُوبٍ ذَائِبَةٍ»<sup>(72)</sup>.

قال ابن القيم: «إِنَّ الْمَقْصُودَ بِالْهَدِيَّةِ أَنْ يُؤْجَرَ الْإِقْتِصَاءُ - وَإِنْ كَانَ لَمْ يَشْتَرِطْ ذَلِكَ - سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ الرَّبَا، فَكَيْفَ يُجُوزُ الْحِيلَةُ عَلَى الرَّبَا؟ وَمَنْ لَمْ يَسُدِّ الدَّرَائِعَ وَلَمْ

(70) إعلام الموقعين (2/ 108).

(71) المرجع السابق (1/ 150).

(72) رواه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب البيوع، باب الرجل يهدي لمن

أسلفه، (8/ 142). وإسناده صحيح.

(73) إعلام الموقعين (3/ 136).

(74) المرجع السابق (3/ 230).

والخلاصة أن هذه أمر الحيل لا يتمشى على  
قواعد الفقه ولا فروعه ولا أصول الأئمة.  
أشار ابن القيم إلى هذا الأصل في مواضع  
كثيرة<sup>(76)</sup>.

\*\*\*

### المبحث الثالث

#### أصول رد الحيل المتعلقة بالمقاصد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: رد الحيل لمناقضتها لقصد الشارع.

شنع ابن القيم على من لم يراع المقاصد الشرعية في  
فتواه وأحكامه؛ فقال: «وما مثل من وقف مع الظواهر  
والألفاظ ولم يراع المقاصد والمعاني إلا كمثل رجل قيل  
له: لا تسلم على صاحب بدعة، فقبل يده ورجله ولم  
يسلم عليه.

أو قيل له: اذهب فاملاً هذه الجرّة، فذهب  
فملاًها ثم تركها على الحوض وقال: لم تقل ابني بها.  
وكمن قال لوكيله: بع هذه السلعة، فباعها  
بدرهم وهي تساوي مائة، ويلزم من وقف مع الظواهر  
أن يصحح هذا البيع ويلزم به المؤكل، وإن نظر إلى  
المقاصد تناقض حيث ألقاها في غير موضع<sup>(77)</sup>.

وإهمال المقاصد فتح باب الحيل التي يتوصل بها

ومن طرق أصحاب الحيل أنهم يخرجون على  
بعض قواعد المذهب، ويثبتون حيلتهم بلازم المذهب؛  
«فكثيراً ما يُحكى عن الأئمة ما لا حقيقة له، وكثير من  
المسائل يُجرّجها بعض الأتباع على قاعدة متبوعه، مع أن  
ذلك الإمام لو رأى أنها تُفضي إلى ذلك لما التزمها، وأيضاً  
فلازم المذهب ليس بمذهب، وإن كان لازم النصّ حقاً؛  
لأنّ الشارع لا يجوز عليه التناقض، فلازم قوله حق، وأما  
من عداه فلا يمتنع عليه أن يقول الشيء ويخفى عليه  
لازمه، ولو علم أن هذا لازمه لما قاله؛ فلا يجوز أن يقال:  
هذا مذهبه، ويقول ما لم يقله، وكل من له علم بالشريعة  
وقدرها وبفضل الأئمة ومقاديرهم وعلمهم وورعهم  
ونصيحتهم للدين ييقن أنهم لو شاهدوا أمر هذه الحيل  
وما - أفضت إليه من التلاعب بالدين لقطعوا  
بتحريمها.

ومما يوضح ذلك أن الذين أفتوا من العلماء  
ببعض مسائل الحيل وأخذوا ذلك من بعض قواعدهم  
لو بلغهم ما جاء في ذلك عن النبي ﷺ وأصحابه  
لرجعوا عن ذلك يقيناً، فإنهم كانوا في غاية الإنصاف،  
وكان أحدهم يرجع عن رأيه بدون ذلك، وقد صرح  
بذلك غير واحد منهم وإن كانوا كلهم مجمعين على  
ذلك<sup>(75)</sup>.

(76) ينظر: إعلام الموقعين (3/ 218، 225)، وغيرها.

(77) المرجع السابق (3/ 94).

(75) إعلام الموقعين (3/ 222 - 223).

الشفعة؛ ووجه ذلك: «أَنَّ شَرَعَ الْحِيلَةَ يُؤَدِّي إِلَى سَدِّ بَابِ الشُّفْعَةِ وَفِيهِ إِبْطَالُ هَذَا الْحَقِّ أَصْلًا وَرَأْسًا»<sup>(80)</sup>.

ومن ذلك مقصد الشفقة التي جعلها الله تعالى في عباده مطلباً، وبيان ذلك في حيلة إسقاط حضانة الأم. قال ابن القيم: «وَمِنَ الْحِيلِ الْبَاطِلَةِ الْمُحَرَّمَةِ مَا لَوْ أَرَادَ الْأَبُ إِسْقَاطَ حَضَانَةِ الْأُمِّ أَنْ يُسَافِرَ إِلَى غَيْرِ بَلَدِهَا، فَيَتَّبِعُهُ الْوَالِدُ.

وَهَذِهِ الْحِيلَةُ مُنَاقِضَةٌ لِمَا فَصَدَهُ الشَّارِعُ؛ فَإِنَّهُ جَعَلَ الْأُمَّ أَحَقَّ بِالْوَالِدِ مِنَ الْأَبِ مَعَ قُرْبِ الدَّارِ وَإِمْكَانِ اللَّقَاءِ كُلِّ وَقْتٍ لَوْ قَصَى بِهِ لِلْأَبِ، وَقَصَى أَنْ لَا تُوَلَّهُ وَالِدَةٌ عَلَى وَلَدِهَا، وَأَخْبَرَ أَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَفَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحَبِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنَعَ أَنْ تُبَاعَ الْأُمُّ دُونَ وَلَدِهَا وَالْوَالِدُ دُونَهَا، وَإِنْ كَانَا فِي بَلَدٍ وَاحِدٍ، فَكَيْفَ يَجُوزُ مَعَ هَذَا التَّحِيلِ عَلَى التَّفْرِيقِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ وَلَدِهَا تَفْرِيقًا تَعَزُّ مَعَهُ رُؤْيَتُهُ وَلِقَاؤُهُ وَيَعَزُّ عَلَيْهَا الصَّبْرُ عَنْهُ وَفَقْدُهُ؟ وَهَذَا مِنْ أَحْمَلِ الْمُحَالِ، بَلْ فَضَاءَ اللَّهُ وَرَسُولِهِ أَحَقُّ أَنَّ الْوَالِدَ لِلْأُمِّ: سَافَرَ الْأَبُ أَوْ أَقَامَ»<sup>(81)</sup>.

وبهذا يظهر جلياً اعتبار الإمام ابن القيم في رده للحيل على المقاصد الشرعية المستنبطة من نصوص الكتاب والسنة.

إلى ما إبطال الحقوق.

فمن مقاصد الشريعة رفع الضرر عن المكلف ما أمكن؛ قال ابن القيم: «إِنَّ حِكْمَةَ الشَّارِعِ اقْتَضَتْ رَفْعَ الضَّرْرِ عَنِ الْمُكَلَّفِينَ مَا أَمَكْنَ، فَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ رَفْعُهُ إِلَّا بِضَرِّ أَعْظَمَ مِنْهُ بَقَاؤُهُ عَلَى حَالِهِ، وَإِنْ أَمَكْنَ رَفْعُهُ بِالتَّزَامِ ضَرِّ دُونِهِ رَفْعَهُ بِهِ»<sup>(78)</sup>.

ثم بين ابن القيم أن إسقاط حق الشفقة مناقض لقصده الشارع؛ فقال: «وَلَمَّا كَانَتْ الشَّرِكَةُ مَنْشَأَ الضَّرْرِ فِي الْغَالِبِ فَإِنَّ الخُطَاءَ يَكْتُمُ فِيهِمْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ شَرَعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ رَفْعَ هَذَا الضَّرْرِ: بِالْقِسْمَةِ تَارَةً وَانْفِرَادِ كُلِّ مِنَ الشَّرِيكَيْنِ بِنَصِيْبِهِ، وَبِالشُّفْعَةِ تَارَةً وَانْفِرَادِ الشَّرِيكَيْنِ بِالْجُمْلَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْآخِرِ ضَرْرٌ فِي ذَلِكَ؛ فَإِذَا أَرَادَ بَيْعَ نَصِيْبِهِ وَأَخَذَ عَوْضَهُ كَانَ شَرِيكُهُ أَحَقَّ بِهِ مِنَ الْأَجْنَبِيِّ، وَهُوَ يَصِلُ إِلَى غَرَضِهِ مِنَ الْعَوَظِ مِنْ أَيْمَانِهَا كَانَ؛ فَكَانَ الشَّرِيكُ أَحَقَّ بِدَفْعِ الْعَوَظِ مِنَ الْأَجْنَبِيِّ، وَيَزُولُ عَنْهُ ضَرْرُ الشَّرِكَةِ، وَلَا يَتَضَرَّرُ الْبَائِعُ؛ لِأَنَّهُ يَصِلُ إِلَى حَقِّهِ مِنَ الثَّمَنِ، وَكَانَ هَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْعَدْلِ وَأَحْسَنِ الْأَحْكَامِ الْمَطَابِقَةِ لِلْعُقُولِ وَالْفِطْرِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ. وَمَنْ هُنَا يُعْلَمُ أَنَّ التَّحِيلَ لِإِسْقَاطِ الشُّفْعَةِ مُنَاقِضٌ لِهَذَا الْمَعْنَى الَّذِي فَصَدَهُ الشَّارِعُ وَمُضَادٌّ لَهُ»<sup>(79)</sup>.

وعلى هذا منع محمد من الحنفية حيلة إسقاط

(80) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (5/35).

(81) إعلام الموقعين (3/229).

(78) إعلام الموقعين (2/92).

(79) المرجع السابق.

## المطلب الثاني: رد الحيل بناءً على قصد المكلف.

وكما نظر ابن القيم إلى مراعاة المقاصد الشرعية للأحكام التكليفية؛ فإنه نبه إلى قصد المكلف المؤثر في الفتوى والحكم؛ فقال:

«تَنْبِيهُ عَلَى بَطْلَانِ الْحِيلِ وَأَنَّ مَنْ كَادَ كَيْدًا مُحَرَّمًا؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَكِيدُهُ وَيُعَامِلُهُ بِنَقِيضِ قَصْدِهِ وَيُمَثِّلُ عَمَلِهِ، وَهَذِهِ سُنَّةُ اللَّهِ فِي أَرْبَابِ الْحِيلِ الْمُحَرَّمَةِ أَنَّهُ لَا يُبَارِكُ لَهُمْ فِيمَا نَالُوهُ بِهِذِهِ الْحِيلِ، وَيُهَيِّئُ لَهُمْ كَيْدًا عَلَى يَدِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ يُجْزَوْنَ بِهِ مِنْ جِنْسِ كَيْدِهِمْ وَحِيلِهِمْ»<sup>(82)</sup>.

ثم ردَّ ﷺ على المستدلين على جواز الحيل بحديث: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْبَرَ، فَجَاءَهُ بِتَمْرٍ جَنِيْبٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَكُلْ تَمْرَ خَيْبَرَ هَكَذَا؟)، قَالَ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ، وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلَاثَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَا تَفْعَلْ، بَعْ الْجَمْعَ بِالذَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالذَّرَاهِمِ جَنِيْبًا)»<sup>(83)</sup>.

وأنهم لم يراعوا مقصد المكلف ولا قصد الشارع. وبدأ جوابه بتقرير قاعدة جامعة فقال: «كُلُّ دَلِيلٍ صَحِيحٍ احْتَجَّ بِهِ مُحْتَجٌّ عَلَى بَاطِلٍ؛ فَإِنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِيهِ

مَا يَدُلُّ عَلَى بَطْلَانِ قَوْلِهِ ظَاهِرًا أَوْ إِيمَاءً، مَعَ عَدَمِ دَلَالَتِهِ عَلَى قَوْلِهِ»<sup>(84)</sup>.

ثم فسر الحديث بناءً على مقصد الشارع؛ فقال: «غَايَةُ مَا دَلَّ الْحَدِيثُ عَلَيْهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَهُ أَنْ يَبِيعَ سِلْعَتَهُ الْأُولَى بِشَمَنِ ثُمَّ يَبْتَاعُ بِشَمَنِهَا تَمْرًا آخَرَ، وَمَعْلُومٌ قَطْعًا أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَقْتَضِي الْبَيْعَ الصَّحِيحَ؛ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَا يَأْذَنُ فِي الْعَقْدِ الْبَاطِلِ؛ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْعَقْدُ الَّذِي أَذِنَ فِيهِ صَحِيحًا»<sup>(85)</sup>.

ثم يلتفت إلى المتحايلين على الربا فأحلوه؛ قائلاً لهم: «وَنُكْتَةُ الْجَوَابِ أَنْ يُقَالَ: الْأَمْرُ الْمَطْلُوقُ بِالْبَيْعِ إِنَّمَا يَقْتَضِي الْبَيْعَ الصَّحِيحَ، وَمَنْ سَلَّمَ لَكُمْ أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ الَّتِي تَوَاطَأَ فِيهَا الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِي عَلَى الرَّبَا وَجَعَلَ السَّلْعَةَ الدَّخِيلَةَ مُحَلَّلًا لَهُ غَيْرَ مَقْصُودَةٍ بِالْبَيْعِ بَيْعٌ صَحِيحٌ، وَإِذَا كَانَ الْحَدِيثُ لَيْسَ فِيهِ عُمُومٌ، وَإِنَّمَا هُوَ مُطْلَقٌ، وَالْأَمْرُ بِالْحَقِيقَةِ الْمَطْلُوقِ لَيْسَ أَمْرًا بِنَيْءٍ مِنْ صُورَتِهَا؛ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الْأَفْرَادِ، وَالْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ لَيْسَ هُوَ مِمَّا يُمَيِّزُ بِهِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ عَنِ الْآخَرِ، وَلَا هُوَ مُسْتَلْزِمٌ لَهُ؛ فَلَا يَكُونُ الْأَمْرُ بِالْمُشْتَرَكِ أَمْرًا بِالْمُمَيِّزِ بِحَالٍ، وَإِنْ كَانَ مُسْتَلْزِمًا لِبَعْضِ تِلْكَ الْقُيُودِ لَا بَعِيْنِهِ، فَيَكُونُ عَامًّا لَهَا عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ، لَكِنْ ذَلِكَ لَا يَقْتَضِي الْعُمُومَ لِلْأَفْرَادِ عَلَى

(82) إعلام الموقعين (3/173).

(83) رواه البخاري، كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه،

رقم الحديث (2201)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب بيع

الطعام مثلاً بمثل، رقم الحديث (1593).

(84) إعلام الموقعين (3/174).

(85) المرجع السابق.

سَبِيلِ الْجَمْعِ»<sup>(86)</sup>. فَبَيَّنَ فِي الْجُمْلَةِ الْأُولَى أَنَّ الْعَمَلَ لَا يَقَعُ إِلَّا بِالنِّيَّةِ،

وَهَذَا لَا يَكُونُ عَمَلٌ إِلَّا بِنِيَّةٍ، ثُمَّ بَيَّنَ فِي الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ أَنَّ الْعَامِلَ لَيْسَ لَهُ مِنْ عَمَلِهِ إِلَّا مَا نَوَاهُ وَهَذَا يَعْمُ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ وَالْأَيْمَانَ وَالنُّدُورَ وَسَائِرَ الْعُقُودِ وَالْأَفْعَالِ.

وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مَنْ نَوَى بِالنِّيَّةِ عَقْدَ الرَّبَا حَصَلَ لَهُ الرَّبَا، وَلَا يَعِصِمُهُ مِنْ ذَلِكَ صُورَةُ الْبَيْعِ.

وَأَنَّ مَنْ نَوَى بِعَقْدِ النِّكَاحِ التَّحْلِيلَ كَانَ مُحَلَّلًا، وَلَا يُجْرَجُهُ مِنْ ذَلِكَ صُورَةُ عَقْدِ النِّكَاحِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ نَوَى ذَلِكَ، وَإِنَّمَا لِأَمْرِي مَا نَوَى؛ فَالْمَقْدَمَةُ الْأُولَى مَعْلُومَةٌ بِالْوَجْدَانِ، وَالثَّانِيَةُ مَعْلُومَةٌ بِالنَّصِّ.

وَعَلَى هَذَا فَإِذَا نَوَى بِالْعَصْرِ حُصُولَ الْخُمْرِ كَانَ لَهُ مَا نَوَاهُ، وَلِذَلِكَ اسْتَحَقَّ اللَّعْنَةَ، وَإِذَا نَوَى بِالْفِعْلِ التَّحْيِيلِ عَلَى مَا حَرَّمَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ كَانَ لَهُ مَا نَوَاهُ؛ فَإِنَّهُ قَصَدَ الْمُحْرَمَ وَفَعَلَ مَقْدُورَهُ فِي تَحْصِيلِهِ، وَلَا فَرْقَ فِي التَّحْيِيلِ عَلَى الْمُحْرَمِ بَيْنَ الْفِعْلِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَبَيْنَ الْفِعْلِ الْمَوْضُوعِ لِغَيْرِهِ إِذَا جُعِلَ دَرِيعَةً لَهُ، لَا فِي عَقْلِ وَلَا فِي شَرْعٍ؛ وَهَذَا لَوْ نَهَى الطَّبِيبُ الْمَرِيضَ عَمَّا يُؤْذِيهِ وَحَمَاهُ مِنْهُ فَتَحْيِيلٌ عَلَى تَنَاوُلِهِ عُدًّا مُتَنَاوِلًا لِنَفْسٍ مَا نَهَى عَنْهُ»<sup>(89)</sup>.

\*\*\*

«فَإِنَّ مَقْصُودَهُ ﷺ إِنَّمَا كَانَ لِبَيَانِ الطَّرِيقِ الَّتِي بِهَا يَحْصُلُ اشْتِرَاءُ التَّمْرِ الْجَيِّدِ لِمَنْ عِنْدَهُ رَدِيءٌ، وَهُوَ أَنْ يَبِيعَ الرَّدِيءَ بِثَمَنِ ثُمَّ يَتَّاعَ بِالثَّمَنِ جَيِّدًا، وَلَمْ يَتَّعِزْ لِشُرُوطِ الْبَيْعِ وَمَوَانِعِهِ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ ذِكْرُ الْحُكْمِ عَلَى وَجْهِ الْجُمْلَةِ، أَوْ لِأَنَّ الْمُخَاطَبَ أُحِيلَ عَلَى فَهْمِهِ وَعِلْمِهِ بِأَنَّهُ إِنَّمَا أُذِنَ لَهُ فِي بَيْعِ يَتَّاعِ النَّاسَ، وَهُوَ الْبَيْعُ الْمَقْصُودُ فِي نَفْسِهِ، وَلَمْ يُؤْذَنَ لَهُ فِي بَيْعِ يَكُونُ وَسِيلَةً وَدَرِيعَةً ظَاهِرَةً إِلَى مَا هُوَ رَبًّا صَرِيحٌ.

وَكَانَ الْقَوْمُ أَعْلَمَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَشَرِيعَتِهِ مِنْ أَنْ يَفْهَمُوا عَنْهُ أَنَّهُ أُذِنَ لَهُمْ فِي الْحِيلِ الرَّبَوِيَّةِ الَّتِي ظَاهِرُهَا بَيْعٌ وَبَاطِنُهَا رَبَا، وَنَحْنُ نَشْهَدُ بِاللَّهِ أَنَّهُ كَمَا لَمْ يَأْذَنَ فِيهَا بِوَجْهِ لَمْ يَفْهَمَهَا عَنْهُ أَصْحَابُهُ بِخَطَابِهِ بِوَجْهِ»<sup>(87)</sup>.

وَالْخِلَاصَةُ أَنَّ «النِّيَّةَ رُوحَ الْعَمَلِ وَوَلَبَّهُ وَقَوَائِمُهُ، وَهُوَ تَابِعٌ لَهَا يَصِحُّ بِصِحَّتِهَا وَيَفْسُدُ بِفَسَادِهَا. وَالنَّبِيُّ ﷺ قَدْ قَالَ كَلِمَتَيْنِ كَفَتَا وَشَفَتَا وَتَحْتَهُمَا كُنُوزُ الْعِلْمِ؛ وَهَمَّا قَوْلُهُ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى»<sup>(88)</sup>.

(86) إعلام الموقعين (3/175).

(87) المرجع السابق (3/176).

(88) رواه البخاري، كتاب بدء الوحي، رقم الحديث (1)، ومسلم،

كتاب الإمامة، باب قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنية)، رقم

الحديث (1907).

(89) إعلام الموقعين (3/91).

## الخاتمة

وفي الختام: الحمد لله على ما منَّ به من إتمام هذا البحث، فله الحمد على نعمه الظاهرة والباطنة، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

\*\*\*

## فهرس المصادر والمراجع

إعلام الموقعين عن رب العالمين. الزرعي، أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن أبي بكر بن أيوب بن سعد. تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م.

إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، تحقيق: محمد حامد الفقي، الرياض - السعودية: مكتبة المعارف، د.ت.

بحر المذهب. الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل. تحقيق: طارق فتحي السيد، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني؛ علاء الدين. ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1982م.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. الزيلعي؛ فخر الدين عثمان بن علي. د.ط، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1313هـ.

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. الماوردي؛ علي بن محمد بن حبيب. تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1419هـ - 1999م.

حجة الله البالغة. الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم ولي الله. تحقيق: السيد سابق، ط1، بيروت - لبنان: دار الجيل، 1426هـ - 2005م.

ذيل طبقات الحنابلة. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. تحقيق: د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، الرياض: مكتبة

الحمد لله الذي أتم نعمه بإكمال الدين، وحماه من عبث المتحايلين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم إلى يوم الدين، وبعد: فهذه كلمات يسيرة لأهم نتائج هذا البحث، سائلاً المولى ﷻ أن يجعله مباركاً.

## أهم النتائج:

- 1- عالج ابن القيم في الحيل على قواعد ثابتة، وأصول راسخة.
  - 2- لم يخرج ابن القيم عن هدي السلف فيما قرر من أصول وقواعد.
  - 3- راعى ابن القيم الأصول الكلية في الشريعة، والقواعد المتفق عليها.
  - 4- كما راعى المقاصد المرعية في رد الحيل تأصيلاً وتمثيلاً.
  - 5- وكذا راعى أصول أئمة المذاهب المعتمدة في رد الحيل.
- ## أهم التوصيات:
- 1- ضرورة جمع متناثر أهل العلم في رد الحيل تأصيلاً وتمثيلاً.
  - 2- تخريج النوازل المعاصرة على تلك الأصول.
  - 3- تكوين نظرية متكاملة حول الحيل من خلال التراث الفقهي للأئمة المعتمدين.

- العبيكان، 1425هـ - 2005م.
- سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- شرح الزركشي على مختصر الخرقى. الزركشي، محمد بن عبد الله. ط1، الرياض: دار العبيكان، 1413هـ - 1993م.
- صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، د.م: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- صحيح مسلم - المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الفتاوى الكبرى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1408هـ - 1987م.
- الكافية الشافية = نونية ابن القيم. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. د.ط، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.
- المبسوط. السرخسي؛ شمس الدين. د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول. أبي شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، د.ط، الكويت: مكتبة الصحوة الإسلامية، 1403هـ.
- مصنف عبدالرزاق. عبد الرزاق، ابن همام الصنعاني. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ.
- معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد القزويني الرازي. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.ط، د.م: دار الفكر،
- 1399هـ - 1979م.
- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. ابن قدامة؛ عبد الله بن أحمد المقدسي، ط1، بيروت: دار الفكر، 1405هـ.
- مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها. الرجرجاني، علي بن سعيد. اعتنى به: أبو الفضل الدميّاطي، وأحمد بن عليّ، ط1، د.م: دار ابن حزم، 1428هـ - 2007م.
- الموافقات في أصول الفقه. اللخمي، إبراهيم بن موسى. تحقيق: عبد الله دراز، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل. المغربي؛ محمد بن عبد الرحمن. ط2، بيروت: دار الفكر، 1398هـ.
- نهاية المطلب في دراية المذهب. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. تحقيق: د. عبد العظيم محمود الدّيب، ط1، د.م: دار المنهاج، 1428هـ - 2007م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، المبارك بن محمد. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ - 1979م.
- النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات. أبي زيد القيرواني، عبد الله. تحقيق: د. عبد الفتّاح محمد الحلّو، د. محمد حجّي، د. محمد عبد العزيز الدبّاغ، وآخرون، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م.

\*\*\*

## المقاصد الشرعية في عوارض الأهلية

سعيد بن أحمد بن علي آل عيدان الزهراني\*

جامعة الباحة

(قدم للنشر في 20/04/1441هـ؛ وقبل للنشر في 20/07/1441هـ)

المستخلص: فقد اخترت الكتابة في موضوع بعنوان: المقاصد الشرعية في عوارض الأهلية، وأهدف من ذلك إلى بيان أن هذا الدين قائم على مراعاة المصالح في جميع تشريعاته، وأن المقاصد الشرعية لها جانبها التأصيلي الذي عني به الأصوليون، ولها جوانبها التطبيقية المتعددة، والتي اخترت منها عوارض الأهلية عند الأصوليين؛ لوضوح المقاصد الشرعية في موضوعاتها ومباحثها المتعددة بصورة أكثر تطبيقاً وفهماً من غيرها من أبواب الأصول، وحيث لم يسبق الكتابة في هذا الموضوع اتبعت فيه المنهج الوصفي والاستنباطي مع التحليلي والتطبيقي. وقد كان من أهم نتائج البحث التأكيد على أن هذه الشريعة ما أنزلت إلا لمصالح العباد في العاجل والآجل، وأن المصالح الشرعية أصل أصيل من أصول ملتنا، وأن صحة الفتيا لا تكون إلا بفهمها وإدراكها، وأن عوارض الأهلية كانت الأتموج الأوضح، والتطبيق الأمثل لقواعد المقاصد ومراعاتها في التشريع تأصيلاً وتطبيقاً، وكان مقصد الضرورة ومقصد الحاجة سائدين في اشتراط الأهلية للمكلف وما يطرأ عليها من عوارض سهاوية أو مكتسبة، ولمسنا من كل ذلك عناية الشارع بربط تكليفاته بوجود أهلية في المكلف توجب له وعليه الحقوق تجاه خالقه والمخلوقين، وتحدد كيفية الأداء وزمنه، وما يعرض عليه من عوارض تمنعه أو تنقصه. وإن من أهم ما أوصي به: السير على المنوال نفسه في أبواب الأصول والفروع؛ نظراً لحاجة الناس إلى معرفة ما أَرَادَهُ اللهُ من تشريعاته؛ حتى تُقْبَلَ نفوسهم على الامتثال بصورة أكمل، ويزدادوا إيماناً على إيمانها.

الكلمات المفتاحية: المقاصد، العوارض، الأهلية.

## Legislative Purposes in Eligibility Symptoms

Sa'id Ibn Ahmed Ibn Ali Al Idan Al-Zahrani\*

Al-Baha university

(Received 17/12/2019; accepted for publication 15/03/2020.)

**Abstract:** I have selected the topic titled "Legislative (Sharia) Purposes in Eligibility Symptoms". The aim of this study is to indicate that this religion relies on considering the interests of people in all its legislations. The legislation purposes have its inherent side, which fundamentalists concerned. Moreover, legislative Purposes have its multiple application aspects, from which I have exclusively selected "Eligibility Symptoms of Fundamentalists"; given the clarity of its legislative purposes in its subjects and varied research aspects in away more applicable and understandable than the other fundamentals chapters. No one wrote about this topic before. In this study, I used the descriptive and inductive approach as well as the analytic and applied one. The most prominent results of this research is to confirm and enhance that this Sharia was revealed only for the worshippers' interests sooner or later, and the legitimate interests are an authentic origin of our religion fundamentals. The credibility and correctness of Fatwa (giving the legitimate rule) will not be true and perfect without its understanding and realizing. The eligibility symptoms were the clearest model and the perfect application to the purposes rules that can be taken into consideration in the legislation inherently and applicably. The purposes of necessity and need were prevailing in eligibility terms for the legitimate competent (to perform the religious duties in Islam) with the heavenly and acquired symptoms that can be occurred. We found from all these things; the legislator's concern of correlating his tasks and responsibilities with the existence of eligibility in the competent that make him holds the responsibility before his Creator and the creatures. In addition, it determines the manner and time of performance and the obstacles that can prevent or diminish it. The most important recommendations were to continue on the same line regarding the chapters of fundamentals and sub-fundamentals; due to the people's need to recognize what Allah (SWT) wants in his legislations, in order to motivate them to comply by these legislations perfectly and to add faith unto their faith.

**Keywords:** purposes, symptoms, eligibility.

(\* Associate Professor, Department of Islamic Studies, College of Science and Arts, Al-Manqah, Al-Baha University.

(\*) الأستاذ المشارك، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية العلوم والآداب بالمنطق، جامعة الباحة.

البريد الإلكتروني: saidedan@gmail.com

## المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على خير  
رسله، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى  
أثره إلى يوم الدين، وبعد:

فلا يخفى على أصحاب هذا الشأن - شأن أهل  
الفقه وأصوله - مكانة علم المقاصد وشريف منزلته،  
ذلك أن الله تعالى لم يخلق الثقلين عبثاً ولم يتركهم سدى  
بل أنزل فيهم شرائعه على خير خلقه - أنبيائه - وجعل  
شريعة نبينا ﷺ أفضلها وخاتمتها، ومن رحمته أن جعلها  
لصلاح العباد في معاشهم ومعادهم في جميع أحكامها،  
وقد علم العباد تلك المصالح صراحة أو إشارة، وكان  
للعلماء المجال الرحب في التعريف بهذه المصالح  
وضبطها وتأصيلها ومن ثم التطبيق عليها ومسائرتها في  
كل مسألة نازلة وحادثة مستجدة.

ولذا نشأ علم المقاصد كغيره من سائر العلوم  
التي سارت بتدرج في النشأة والنمو إلى أن أصبح علماً  
مستقلاً بذاته من حيث الجملة، فإن الشريعة كلها مبنية  
على جلب المصالح ودرء المفسدات، فكل ما أمر الله به إما  
أن تكون المصلحة فيه خالصة، وإما أن تكون راجحة،  
وكل ما نهى الله عنه إما أن تكون المفسدة فيه خالصة،  
وإما أن تكون راجحة.

وهذا الأصل العظيم اعتنى به العلماء قديماً  
وحديثاً، تأصيلاً وتطبيقاً، وما ذاك إلا لجلالة قدره وعلو

منزلته، فإن هذه الشريعة المحمدية السمحة ما أتت إلا  
لتمكين هذا الأصل وتطبيقه في كل أمر ونهي عامين أو  
خاصين.

يقول إمام المقاصد وسلطان العلماء<sup>(1)</sup>: «الشريعة  
كلها مشتملة على جلب المصالح كلها، دقها وجلها،  
وعلى درء المفسدات بأسرها دقها وجلها، فلا تجد حكماً لله  
تعالى إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة  
وآجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة أو عاجلة  
وآجلة»<sup>(2)</sup>.

## حدود البحث وموضوعه:

بناء على ما سبق عقدت العزم على الكلام في  
المقاصد الشرعية، في جانبها التأصيلي والتطبيقي على  
باب عوارض الأهلية على نحو ما سيأتي في بيان منهج  
الكتابة في كل جانب، فجاء عنوان موضوع البحث على

(1) هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن  
السلمي الدمشقي، عز الدين، الملقب بسلطان العلماء، فقيه  
شافعي، بلغ رتبة الاجتهاد، ولد ونشأ في دمشق، من أوائل من  
كتب في المقاصد، له مؤلفات جلية القدر منها: التفسير الكبير،  
والإمام في أدلة الأحكام، والفوائد في اختصار المقاصد، وقواعد  
الأحكام في مصالح الأنام، وغير ذلك، توفي سنة 660 هـ.  
انظر في ترجمته: طبقات الشافعية، للسبكي (8/209)، طبقات  
الشافعية، لابن قاضي شهبه (2/109)، الأعلام، للزركلي  
(4/21).

(2) قواعد الأحكام ومصالح الأنام (1/39).

هذا النحو: المقاصد الشرعية في عوارض الأهلية.

سبب الكتابة في هذا البحث:

تتبع مقاصد الشارع في أهلية المكلف لتحمل التكليفات الشرعي، وكذا مقاصده في مؤاخذته وعدم مؤاخذته عند وجود عارض يعرض على أهليته، وما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات على المكلف تجاه الخالق سبحانه أو تجاه خلقه، وأثر ذلك على الجانب التأصيلي والفقهية، وما ينبغي على أهل الفقه وأصوله من العناية بربط الأصول بالمقاصد.

الدراسات السابقة:

أولاً: فيما يخص الجانب التأصيلي للمقاصد، فالبحوث فيه كثيرة قديماً وحديثاً، بدءاً من مؤلفات الإمام العز بن عبد السلام، وشيخ الإسلام ابن تيمية، والإمام الشاطبي، مروراً بالشيخ الطاهر ابن عاشور، وانتهاء بمؤلفات المعاصرين، وأشهرهم: الدكتور الريبسوني في بحوثه المتعددة في المقاصد، وبحوث الدكتور نور الدين الخادمي، وغيرهم في عدد من الرسائل العلمية الجامعية.

ومنهجية في صياغة هذا الجانب: هو الاطلاع على ما ذكره أهل هذا الاختصاص، والإفادة منه بما يفي بالغرض، ما بين مختصر ومرتب ومقدم ومؤخر ومبدي الرأي في بعض التقارير، حتى تكون هناك الملاءمة والمواءمة بين الجانب التأصيلي والجانب التطبيقي.

ثانياً: فيما يخص الجانب التطبيقي، فإنني لم أجد - حسب اطلاع - من خصّ مقاصد الشارع في عوارض الأهلية ببحث مستقل أو بجزء من بحث، ومن تكلم في عوارض الأهلية فإنما يلمح إلى بعض مقاصد الشارع أثناء حديثه عن ذلك العارض، كما هو الحال في كتاب «عوارض الأهلية عند الأصوليين»، للدكتور حسين بن خلف الجبوري، وكتاب «الفقه الإسلامي وأدلته»، للدكتور الزحيلي، وعدد من البحوث التطبيقية التي عنيت بدراسة أثر عوارض الأهلية على العبادات والمعاملات وغيرها من أبواب الفقه.

بينما الحال في بحثي هذا يختلف تماماً عما سبق، فهو يجمع بين التأصيل والتطبيق الأصولي المقاصدي، فإن سعيت لبيان مقصد الشارع في كل عارض، من حيث هو ضروري أو حاجي أو تحسيني، وأثر ذلك على المكلفين عاجلاً وأجلاً.

وعليه فإن هناك ثلاثة مقاصد يراد تحقيقها من خلال هذا البحث:

أولها: عدل الشارع ورحمته بالمكلفين.

ثانيها: تكليف المكلف في حدود قدرته، ونفي تكليفه بما فوقها.

ثالثها: المصالح العاجلة والأجلة المترتبة على اشتراط الأهلية في المكلف، وما يعرض عليها من عوارض سماوية وعوارض مكتسبة.

ثالثاً: آثار الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة إن وجدت، وأضعها بين «...» وأشير في الحاشية إلى المصادر.

#### خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة، وفصلين:

\* المقدمة: وتشتمل على تمهيد موضوع البحث، وعنوانه، وسبب اختياره، وأهميته، والدراسات السابقة فيه، ومنهج البحث، وتوثيقه.

\* الفصل الأول: في الجانب التأصيلي، وفيه ثلاثة مباحث:

○ المبحث الأول: في التعريف بالمقاصد لغة واصطلاحاً.

○ المبحث الثاني: في أهمية علم المقاصد.

○ المبحث الثالث: في أقسام المقاصد.

\* الفصل الثاني: في الجانب التطبيقي، وفيه مبحثان:

○ المبحث الأول: في اشتراط الأهلية في التكليفات الشرعية، وفيه مطلبان:

• المطلب الأول: في التعريف بالأهلية وبيان أقسامها.

• المطلب الثاني: في أوجه المقاصد الشرعية في الأهلية.

○ المبحث الثاني: في المقاصد الشرعية في عوارض الأهلية، وفيه تمهيد، ومطلبان:

وعليه فسيكون منهج الكتابة في هذا الجانب متمثلاً فيما يلي:

أولاً: أني أسير على الترتيب الذي سار عليه أهل المقاصد في عرض كل عارض من حيث التعريف به تعريفاً موجزاً دون خوض في الجزئيات الخلافية، إلا ما اقتضته الحاجة؛ لأن مقصودي يقتصر على مجرد التصوير الأصولي لذلك العارض، حتى يكون الوصول للغرض من البحث وصولاً ميسوراً.

ثانياً: استنبط نوع المصلحة في كل عارض من عوارض الأهلية، وأبين درجة تلك المصلحة حسبما يظهر لي من خلال الجانب التأصيلي الذي سبق أن وضعته.

#### منهج البحث:

يجمع بين المنهج الوصفي والاستنباطي مع التحليلي والتطبيقي.

منهج توثيق البحث:

أولاً: الآيات القرآنية: أضعها بين «...» وأشير في النص إلى اسم السورة ورقم الآية.

ثانياً: الأحاديث النبوية: أضعها بين (...) وأشير في الحاشية إلى بعض المصادر، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت به، وإن كان في غيرهما ذكرت بعضها مع ذكر درجة الحديث عند المحققين في هذا الفن.

- التمهيد: في التعريف بالعوارض وبيان أقسامها.
- المطلب الأول: في المقاصد الشرعية في العوارض

السماوية، وفيه قسمان:

- القسم الأول: في أنواع العوارض السماوية.
- القسم الثاني: في أوجه المقاصد الشرعية في العوارض السماوية.

- المطلب الثاني: في المقاصد الشرعية في العوارض المكتسبة، وفيه قسمان:

- القسم الأول: في أنواع العوارض المكتسبة.
- القسم الثاني: في أوجه المقاصد الشرعية في العوارض المكتسبة.

\* الخاتمة.

\* فهرس المصادر والمراجع.

\*\*\*

## الفصل الأول

### في الجانب التأصيلي

وفيه ثلاثة مباحث:

#### المبحث الأول: تعريف المقاصد لغةً واصطلاحاً.

المقصد لغة: أصله من الفعل الثلاثي قَصَدَ، يَقْصِدُ قَصْدًا، والمقصد على وزن مَفْعَلٍ وقد ورد استعماله في لغة العرب في معان عدة، منها:

أولاً: العدل والوسط بين الطرفين، كما في قول الله تعالى: ﴿ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ﴾ (لقمان: 19) وقوله تعالى:

(3) انظر مادة «قصد» في: النهاية في غريب الحديث والأثر (ص458)، ولسان العرب (3/353).

(4) أخرجه البخاري في كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه (3/1351)، (3493).

(5) انظر: تفسير الإمام الطبري (17/174).

(6) انظر: تفسير الإمام ابن كثير (4/158).

شاملاً جلب المصالح ودفع المفسد، فيكون المقصد أعم من المصلحة، وتكون المصلحة جزءاً من المقصد.

المبحث الثاني: أهمية علم المقاصد:

معرفة مقاصد الشارع في أحكامه مهمة لكل مسلم مهما كان إدراكه وعلمه ومجال عمله، سواء كان عامياً أم عالماً، وسواء أكان داعية أم مدعواً... الخ، وفي ذلك فوائد عدة:

أولاً: زيادة إيمان العبد، وترسيخ توحيد الله في قلبه، فلا يلهث وراء شهوة ولا ينحني لشبهة.

ثانياً: تحصين فكر المسلم من المبادئ المنحرفة والدعوات الزائفة؛ وليكون العبد على بصيرة من أمر دينه.

ثالثاً: معرفة العبد غايات وأسرار التشريع، فيفرق بين الأحكام المعللة وغير المعللة، فيطمئن قلبه في الأولى؛ لوجود الحكمة، ويزداد تعبدًا وخضوعًا وتذللًا في الثانية؛ لمعنى الربوبية والألوهية.

رابعاً: بمعرفة المقاصد يستطيع الداعية أن يمكن لنفسه في قلوب المدعويين، ويؤثر فيهم؛ لأنه يربط مواعظه وتوجيهاته بالمقاصد التي تتضمن المصالح المترتبة على الامتثال، والمفاسد المترتبة على عدم الامتثال، فيكون المدعو أكثر قبولاً ورضاً واتباعاً.

خامساً: تكون المقاصد للعالم قبلة يسعى لتحديدها وضبطها والوصول إليها، فإذا كانت له

للمقاصد أو حتى قريباً من ذلك، ولعلّ السبب في ذلك وضوح المعنى لديهم.

وللباحثين المعاصرين تعريفات عدة مستقاة من تعبيرات الأقدمين حين تكلموا عن هذا العلم وخاصة في قاعدة «الأمر بمقاصدها» وما شابهها، أو حين كلامهم في المصالح والمفاسد.

والمقام لا يحتمل ذكر جملة تلك التعريفات لكنني سأشير إلى من تكلم عنها، ثم اختار المناسب أو قريباً منه، فممن عرفها: الشيخ الطاهر بن عاشور<sup>(7)</sup>، والدكتور محمد الزحيلي<sup>(8)</sup>، والدكتور محمد فتحي الدريني<sup>(9)</sup>، والدكتور محمد عقله<sup>(10)</sup>، والدكتور أحمد الريسوني<sup>(11)</sup>، والدكتور محمد بكر إسماعيل<sup>(12)</sup> وغيرهم.

ومحصل ما يمكن استخلاصه من هذه التعريفات وغيرها - القول بأن المقاصد هي: «الأسرار والغايات والحكم التي أرادها الشارع من وضع كل حكم من أحكامه في العاجل والآجل» وعليه يكون التعريف

(7) في كتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 251).

(8) في كتابه: مقاصد الشريعة (ص 70).

(9) في كتابه: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (ص 194).

(10) في كتابه: الإسلام مقاصده وخصائصه (ص 99).

(11) في كتابه: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص 19)، الاجتهاد المقاصدي، للدكتور نور الدين الخادمي (ص 148).

(12) في كتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتطبيقاً (ص 13).

ابن تيمية<sup>(13)</sup>، والغزالي<sup>(16)</sup>، وغيرهم وإن لم يصرحوا

=الأمم، وغيرها، توفي ليلة الأربعاء في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة 478هـ.

انظر في ترجمته: وفيات الأعيان، لابن خلكان (1/287)، طبقات الشافعية، لابن السبكي (3/249)، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للدرعاوي (1/274)، الأعلام، للزركلي (4/306).

(15) هو: تقي الدين، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، ولد في حران، ثم انتقل إلى دمشق وعمره ست سنين، بسبب غارة التتار على بلده حران، وفي دمشق طلب العلم على أيدي علمائها منذ صغره، فنبغ ووصل إلى مصاف العلماء من حيث التأهل للتدريس والفتوى، وكان رحمته الله حسن الاستنباط، قوي الحججة، سريع البديهة، توفي سنة 728هـ. انظر في ترجمته: السوافي بالوفيات، لصلاح الدين بن أبيك (7/11)، الدرر الكامنة، لابن حجر (1/168)، شذرات الذهب، لابن العماد (8/142)، البدر الطالع، للشوكاني (1/63)، الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، للبخاري، والعقود الدرية في مناقب ابن تيمية، لابن عبد الهادي.

(16) هو: محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، صاحب التصانيف الوفيرة، ولد في طوس سنة 450هـ، ورحل إلى نيسابور، ثم إلى بغداد، فالحجاز، فبلاد الشام، فمصر، ثم عاد إلى بلده، نبغ في العلوم الفقهية والكلامية، وصنف في بعضها في عهد أستاذه إمام الحرمين، كان شديد الذكاء، قوي الحججة والمناظرة، ناظر علماء بغداد فظهر عليهم فعينه نظام الملك مدرساً بالمدرسة النظامية. من أهم مصنفاة: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، وتنزيه القرآن عن المطاعن، وكتب عدة في أصول الفقه: المستصفي، والمنحول، والبسيط، والوسيط، والوجيز، وغيرها كثير، توفي سنة 505هـ بطوس.

المقاصد كذلك تنورت بصيرته وهدى سواء السبيل وكان حظه من الزلل أبعد من غيره، حيث يزداد فهمه للنصوص ويحسن تفسيرها، ويقوى على حل التعارض الظاهري بين الأدلة، حيث عرف أسرار التشريع ومقاصده في تلك الأدلة، وبه يظهر إبداعه في تنزيل الأحكام المستجدة على مواقعها ومآخذها من أصول الشرع وقواعده، ويصح عنده القياس؛ لأنه يعتمد على العلة، والعلة مرتبطة بالمقصد، فيسهل عليه تخريجها وتقيحها وإلغاء الفارق، ويصل المجتهد بما سبق لأن يحقق التوازن والاعتدال في أحكامه (لأن هذه المقاصد بمثابة المحكمات التي ترد إليها التشابهات، والكليات التي ترد إليها الجزئيات)<sup>(13)</sup>.

ولما سبق عد بعض الأصوليين العلم بالمقاصد شرطاً أساساً من شروط المجتهد صراحة، وبعضهم ضمناً، فالجويني<sup>(14)</sup>، وابن عبد السلام، وشيخ الإسلام

(13) الاجتهاد المقاصدي، للدكتور نور الدين الخادمي (ص148).

(14) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، ولد في جوين من نواحي نيسابور سنة 419هـ، ورحل إلى بغداد، ثم مكة، وجاور فيها أربع سنين، ثم رحل إلى المدينة فأفتى ودّرس بها مدة؛ ولذا لقب بإمام الحرمين، بعد ذلك عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية، فدرّس بها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مؤلفات كثيرة منها: نهاية المطلب في الفقه، الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، الورقات، غياث=

المعاصرين الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، ومحمد الزحيلي<sup>(21)</sup>، وغيرهم من المعاصرين بل هو رأي جلهم. المبحث الثالث: في أقسام المقاصد<sup>(22)</sup>:

تنقسم المقاصد الشرعية باعتبار عدة أوصلها بعض الباحثين إلى ثماني اعتبارات، وسأكتفي بثلاث منها هي أهمها:

### الاعتبار الأول: تقسيم المقاصد باعتبار المصالح

التي جاءت بحفظها: حيث يقسمها المقاصديون بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، والمكملات.

أولاً: الضروريات: وهي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وبفواتها يحصل الفساد والخسران في الدارين، وهي خمسة أقسام: حفظ الدين والنفس

بالاشتراط إلا أن ما في كلامهم من معان وإشارات يتضمن ذلك<sup>(17)</sup> يقول شيخ الإسلام: «ولتكن همته فهم مقاصد الرسول في أمره ونهيه وسائر كلامه، فإذا اطمأن أن هذا هو مراد الرسول فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس إذا أمكنه ذلك»<sup>(18)</sup>، وبعضهم صرح بالاشتراط كتقي الدين السبكي<sup>(19)</sup>، والشاطبي<sup>(20)</sup>، ومن

---

= انظر في ترجمته: وفيات الأعيان (1/463)، طبقات الشافعية، للسبكي (4/101)، شذرات الذهب، لابن العماد (4/10)، الأعلام، للزركلي (7/247)، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للمرغني (2/8).

- (17) الغياثي، للجويني (ص 266)، المستصفي، للغزالي (1/173)، القواعد الصغرى، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص 53).
- (18) مجموع الفتاوى (11/354).
- (19) انظر كتابه: الإبهاج شرح المنهاج (8/1).

وهو: تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، والد بهاء الدين وتاج الدين، إمام الشافعية في زمانه، مفسر حافظ أصولي نحوي لغوي مقررئ بياني جدلي، من مصنفاته: تفسير القرآن، وشرح المنهاج في الفقه للنووي، وشرح معظم المنهاج في الأصول، للبيضاوي، توفي سنة 756هـ.

انظر في ترجمته: الوافي بالوفيات (10/134)، الدرر الكامنة (4/74)، معجم المؤلفين، لرضا كحالة (7/127).

- (20) انظر كتابه: الموافقات (5/41).

والشاطبي هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، الشهير بالشاطبي، الإمام، المحقق، النظار، الأصولي، المفسر، واللغوي، المحدث، صاحب التصانيف المفيدة النافعة، والتي منها: شرح جليل على «الخلاصة في النحو»، وكتاب «الموافقات في أصول الفقه»، وكتاب «الاعتصام في الحوادث والبدع»=

---

= وغير ذلك. توفي ﷺ يوم الثلاثاء الثامن من شعبان سنة 790هـ. انظر في ترجمته: الأعلام (1/25)، فهرس الفهارس (1/191)، الفتح المبين في طبقات الأصوليين (2/212).

(21) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (2/157، 165، 215)، مقاصد الشريعة، لعلال الفاسي (ص 55)، ومقاصد الشريعة، للدكتور محمد الزحيلي (ص 311).

(22) انظر فيما يلي من التقسيات وزيادة: القواعد الصغرى، للعز بن عبد السلام (ص 106)، الموافقات، للشاطبي (2/17)، مقاصد الشريعة، لابن عاشور (3/230)، مقاصد الشريعة، لليوي (ص 179)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، للدكتور نعمان جغيم (ص 29)، مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية، للدكتور يوسف البدوي (ص 149)، وغيرها كثير.

والعقل والمال والنسب.  
الصغيرة، فإن مقصود النكاح حاصل بدونها، لكن  
اشتراط ذلك يؤكد دوام النكاح ويكمل مقاصده.

القسم الثالث: مكملات التحسينات: وهي ما  
يتم بها حفظ مقصد تحسيني، مثل مندوبات الطهارة: من  
البدء باليمين والغسل ثلاثاً ونحو ذلك، ففيه زيادة  
تحسين وتكميل لأصل الطهارة مع أن أصل التحسين  
يحصل بالطهارة كيفما كانت.

الاعتبار الثاني: تقسيم المقاصد باعتبار الشمول:

وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام، وهي:

(1) المقاصد العامة.

(2) المقاصد الخاصة.

(3) المقاصد الجزئية.

أولاً: المقاصد العامة:

وهي الغايات والأهداف التي جاءت الشريعة  
بحفظها ومراعاتها في جميع أبواب التشريع ومجالاته،  
وهي ثلاثة أقسام:

مصالح معتبرة: وهي التي شهد لها الشرع

بالاعتبار، حيث قام الدليل على رعايتها، فهذه حجة  
بالإجماع، مثل جميع الأحكام الموصلة للحفاظ على  
الضروريات الخمس، فقد شرع الجهاد للحفاظ على  
الدين، وشرع القصاص للحفاظ على النفس، وهكذا.

مصالح ملغاة: وهي التي شهد الشرع بإبطالها

وإلغائها، حيث قام الدليل على عدم رعايته لها، فهذه

ثانياً: الحاجيات: وهي ما كان مُفْتَقَرًا إليها من  
حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة  
اللاحقة بفوات المطلوب، والمقصود أنها إذا لم ترع دخل  
على المكلفين من الحرج والمشقة والعنت ما يشوش  
عليهم عباداتهم ويعكر صفو حياتهم، ولكنه لا يبلغ مبلغ  
الفساد واختلال نظام الحياة وتعطيل المنافع الحاصلة من  
الضروريات.

ثالثاً: التحسينات: وهي الأخذ بما يليق من  
محاسن العادات، وتجنب الأحوال المذنبات التي تألفها  
العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

رابعاً: المكملات: وهي ما يتم به المقصود من  
الضروري أو الحاجي أو التحسيني على أحسن الوجوه  
وأكملها، سواء بسد ذريعة تؤدي إلى الإخلال بالحكمة  
بوجه ما، أم بتكميله بحكم يظهر به المقصد ويقوى به،  
وهذا ما يسمى عند الأصوليين بالمكملات أو التتمات أو  
التوابع.

والمكملات على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مكملات الضروريات: وهي ما  
يتم بها حفظ مقصد ضروري، كتحریم البدع وعقوبة  
المتبدع حفظاً للدين.

القسم الثاني: مكملات الحاجيات: وهي ما يتم  
بها حفظ مقصد حاجي، كاعتبار الكفاء ومهر المثل في

وأضاف بعضهم: ألا تعارض نصاً شرعياً من كتاب أو سنة ولا تعارض إجماعاً، وألا تكون في العبادات والمقدرات ونحوهما من الأمور التوقيفية، بل تكون في العادات والمعاملات ونحوهما مما يعقل معناه.

ثانياً: المقاصد الخاصة:

وهي الغايات الخاصة بباب من أبواب الشريعة، سواء أكان في العبادات أم في المعاملات أم في الجنائيات، فمقاصد العبادات: الخضوع لله تعالى والتوجه إليه والتذلل بين يديه، وحصول الانقياد لأمره ونهيه، وعمارة القلب وحسن الصلة به، ومقاصد المعاملات: تحقيق مصالح العباد، وتكميل بعضهم بعضاً، وتوفير حاجاتهم، ودفْع المشقة عنهم، ومقاصد الجنائيات والحدود: حفظ الأنفس والأعراض والأموال، وهكذا.

ثالثاً: المقاصد الجزئية:

وهي الغايات المقصودة من الأحكام التكليفية داخل الأبواب الفقهية: كالغايات المقصودة من الإيجاب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة، أو الأحكام الوضعية: كالشرط والسبب والمانع، وغير ذلك.

الاعتبار الثالث: تقسيم المقاصد باعتبار وقتها

وزمن حصولها: وهي قسمان:

المقاصد الأخروية: وهي ما يتعلق بسياسة النفس

وتهذيبها وتزكيتها، والعناية بالأعمال القلبية، المؤذنة

مردودة بالإجماع، مثل دعوى المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث، فهي وإن كان العقل يشهد لها، إلا أن الشرع لم يعتبر هذا الشاهد؛ ولمعان أخرى ليس هذا مجال ذكرها.

مصالح مرسلة: وهي التي لم يشهد الشرع

باعتبارها ولا بإلغائها، لكنها مصلحة من حيث إنه قد ثبت النفع فيها، ومعنى مرسلة: أي مطلقة عن اعتبار الشارع أو إلغائه، مثل جمع القرآن الكريم، فهو مصلحة بإجماع، لكن لما لم يشهد الشرع لها باعتبار أو إلغاء سميت مرسلة.

فأما الأولى والثانية فلا خلاف فيهما، وأما الثالثة

فمذهب الجمهور على العمل بها، وفق شروط تفاوتوا في ذكرها، وقد حصرها ابن عاشور في أربعة، وهي<sup>(23)</sup>:

أولاً: أن تكون ثابتة، بمعنى أن تحقيقها

للمصلحة مجزوماً به أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم.

ثانياً: أن تكون ظاهرة، أي واضحة لا يُختلف في

تحديدها والاعتداد بها.

ثالثاً: أن تكون منضبطة، أي لها حد معتبر لا

يتجاوزه ولا يقصر عنه.

رابعاً: أن تكون مطردة، فلا تختلف باختلاف

الأقطار والأعصار.

(23) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (3/165).

## الفصل الثاني

### في الجانب التطبيقي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المقاصد الشرعية في اشتراط الأهلية في

التكليفات الشرعية:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في التعريف بالأهلية وبيان أقسامها.

أولاً: في التعريف بالأهلية:

الأهلية في اللغة: الصلاحية، وهي مأخوذة من

قولهم: «فلان أهل لكذا» أي: صالح له<sup>(24)</sup>.

وفي الاصطلاح: عرفت بتعريفات عدة لعل

أكثرها دقة القول بأنها: صلاحية الإنسان لوجوب

الحقوق المشروعة له وعليه، وصلاحيته لصدور الفعل

منه على وجه معتبر شرعاً<sup>(25)</sup>.

وتعريف الأهلية على هذا النحو فإنه يشمل

قسمي الأهلية، أعني: أهلية الوجوب وأهلية الأداء،

بخلاف التعريف المشهور بأنها: صلاحية الإنسان

(24) انظر مادة «أهل» في: لسان العرب (11/28)، والمعجم

الوسيط (1/31-32).

(25) انظر: أصول السرخسي، للإمام السرخسي (2/333)، كشف

الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد لعزیز البخاري (4/355)،

حاشية الرهاوي على شرح المنار (ص930)، شرح التلويح على

التوضيح، للفتنازاني (2/337)، عوارض الأهلية، د. حسين

الجبوري (ص70).

برضا الخالق عن خلقه، وكذا بما يتعلق بالمولى جل وعلا  
من التعبد والخضوع والتذلل.

المقاصد الدنيوية: وهي ما تعود على الإنسان

بصلاح دنياه، وصلاح جميع أحواله الجالبة له السعادة  
والرضا.

تقسيم المقاصد باعتبار القطع والظن: وهي ثلاثة

أقسام:

مقاصد قطعية: وهي التي تواترت على إثباتها

طائفة عظمى من الأدلة والقواعد الشرعية وما أجمع

الناس عليه، كالتيسير ورفع الحرج وإقامة العدل،

والحفاظ على الضروريات الخمس.

مقاصد ظنية: وهي التي تكون دون مرتبة القطع،

وتختلف حولها أنظار الناس، كتحریم القليل من النبیذ

الذي يغلب على الظن إفضاؤه إلى الإسكار، وتطبيق

زوجة المفقود، وضرب المتهم بالسرقة للإقرار، وتوريث

المطلقة ثلاثاً في مرض الموت.

المقاصد الوهمية: وهي التي يتوهم أن فيها

مصلحة أو دفع مفسدة، وهي في حقيقة الأمر أنها على

الخلافاً من ذلك، كالمصلحة المتوهمة في الربا،

والاختلاط بين الجنسين، ومساواتها في الميراث.

\*\*\*

ولادته، وبها يكون أهلاً لاستحقاق الإرث، والوصية، والنسب، ونحو ذلك .

أهلية وجوب كاملة: وهي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق وتلزمه واجبات، وهذان الأمران ثابتان له من ولادته حياً إلى مماته، ويستثنى من ذلك الصبي والمجنون، حيث ينوب عنه وليه بأداء الواجبات المالية التي تجب عليها، كالنفقات، والزكاة، وصدقة الفطر، ونحو ذلك؛ لعجزهما.

القسم الثاني: أهلية الأداء: وهي صلاحية الإنسان للاعتداد بما يصدر عنه من أقوال وأفعال على وجه معتبر شرعاً، وهي ثابتة له من حين بلوغه ووفور عقله إلى مماته.

وتنقسم أهلية الأداء إلى قسمين:

أهلية أداء ناقصة: وهي صلاحية الإنسان للاعتداد ببعض الأفعال منه دون بعض، فتثبت للصبي المميز، ويلحق بالصبي المعتوه، وإن كان بالغاً.

ويجب التفريق في هذا النوع من أهلية الأداء بين حقوق الله تعالى وحقوق العباد.

فأما حقوق الله تعالى: فتصح من الصبي المميز، كالإيمان بالله تعالى والصلاة والصيام والحج، لكن لا على سبيل الحتم والإلزام، وإنما على سبيل التطوع والإحسان. وأما حقوق العباد: فإن تصرفات الصبي ينظر إليها باعتبارات ثلاثة:

لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه<sup>(26)</sup> فإنه قد اقتصر على أهلية الوجوب دون أهلية الأداء، مع كون أهلية الأداء هي الأهم بحثاً وتفصيلاً.

ثانياً: في بيان أقسامها وحكم كل قسم<sup>(27)</sup>.

تنقسم الأهلية إلى قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء :

القسم الأول: أهلية الوجوب: وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهي مرتبطة بوجود الإنسان حياً؛ ولهذا تثبت له من حين كونه جنيناً في بطن أمه إلى أن يموت، من غير التفات إلى عقل أو بلوغ أو تمييز أو نحو ذلك.

وتنقسم أهلية الوجوب إلى قسمين :

أهلية وجوب ناقصة: وهي صلاحية الإنسان لأن تثبت له الحقوق دون الواجبات، وهي خاصة بالجنين إلى

(26) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (4/ 335).

(27) ليس المقام مقام تفصيل وذكر خلاف من حيث الجملة - وهو يسير في هذا الباب - لكنني سأكتفي بما يقوم عليه الجانب التطبيقي من قواعد وتقسيمات مع الإشارة إلى وجود الخلاف وذكر الراجح عند الحاجة إلى ذلك.

وينظر في هذه التقسيمات ما سبق ذكره في تعريف الأهلية اصطلاحاً، وكذا: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف (ص136)، وأصول الفقه، د. وهبة الزحيلي (1/ 163)، الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان (1/ 496)، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، د. عياض السلمي (80/ 1).

لأن أهلية الوجوب ثابتة للإنسان من حين ثبوت حياته إلى مماته.

أولاً: من حيث مراتب المصالح:

فإن أهلية المكلف التي تعني صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وكون صدور الفعل منه مؤاخذاً به شرعاً في جانب الإثابة والعقاب - مصلحة ضرورية للمكلف؛ إذ بهذه الصلاحية فلاحه وفوزه أو خسارته وبواره.

فلو علقت التكاليف بوجود المكلف دون نظر إلى هذه الصلاحية لما سلم من تبعاتها الجنين ولا الصغير ولا المجنون ولا المعتوه ولا النائم ولا سواهم ممن ليسوا أهلاً للأداء، ولهلكوا جميعاً، وهذا يتنافى مع كمال العدل الإلهي والحكمة الربانية في الخلق، إذ لا يحسن شيء من ذلك من المخلوق مع المخلوق، فكيف بالخالق مع المخلوق؛ ولذا كانت صلاحية المكلف لأن تتعلق به أحكام الوجوب والأداء، أو أحكام الوجوب دون الأداء تبعاً لمرحلته العمرية وكمال عقله ونضج رشده - أمر مصلحي ضروري.

وبالنظر العاجلة لأحوال المكلف في تدرجه وتقلبه بين نوعي أهلية الوجوب وأهلية الأداء وما اندرج تحتها من أقسام - ترى الحكمة الإلهية في أعلى درجاتها، والعدل الرباني في أكمل صورته، وهذان الأمران هما أعظم المصالح وأجل المقاصد.

الاعتبار الأول: تصرفات تنفعه نفعاً محضاً، كقبول الهدية والصدقة، فهذه تصرفات صحيحة، وتنفذ مطلقاً.

الاعتبار الثاني: تصرفات تضره ضرراً محضاً، كإعطاء الهدية أو الوقف أو الكفالة بالدين، فهذه لا تصح ولا تنفذ مطلقاً.

الاعتبار الثالث: تصرفات تدور بين النفع والضرر، كالبيع، والإجارة، فهذه تصح منه لكن بإذن الولي، وفيما يخص المتلفات التي تقع من جهة الصبي فإن وليه يضمنها في مال الصبي.

أهلية أداء كاملة: وهي صلاحية الإنسان لصدور جميع الأفعال منه، والاعتداد بها شرعاً، بحيث يصبح أهلاً لجميع التكاليف الشرعية، ويجب عليه أدائها، ويأثم بتركها، وهي مرتبطة بالبلوغ مع العقل.

المطلب الثاني: أوجه المقاصد الشرعية في ارتباط التكاليف الشرعية بالأهلية<sup>(28)</sup>.

المقصود بالأهلية هنا وفيما سيأتي أهلية الأداء؛

(28) للأصوليين إشارات إلى هذه المقاصد، تنظر في: أصول السرخسي (2/340)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد لعزیز البخاري (4/376)، شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني (2/345)، فتح القدير، لابن الهمام (9/262)، حاشية الرهاوي على شرح المنار (ص940)، فواتح الرحموت، لابن عبد الشكور (1/156)، عوارض الأهلية، د. حسين الجبوري (ص75).

الأول: عدم الإيجاب والمؤاخذه، والثاني: الإثابة عند الفعل فيزيد أجرًا على أجره بعد بلوغه.

فإذا بلغ تعلقت به أهلية الأداء الكاملة إن كان كامل العقل والقدرة، حيث يكون صالحًا لصدور جميع الأفعال منه، والاعتداد بها شرعًا بحسب وجوبها أو استحبابها، ويذم أو يأثم بتركها بحسب حرمتها أو كراهتها، وهذا في حق الله تعالى، وكذا في حقوق الخلق فيجب عليه ما كان واجبًا منها ويحرم عليه ما كان محرّمًا منها.

وهنا يجتمع في حقه أنواع المصالح الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، بحسب نوع الحكم الشرعي، فما كان منه واجبًا كان ضروريًا فعله؛ لأنه عند امتثاله تتحقق له مصلحتان ضروريتان: مصلحة رضا الرب عنه ودخول جنته، ومصلحة نجاته من غضبه وناره فيما لو ترك ذلك الفرض، وما كان منه محرّمًا كان ضروريًا تركه؛ لأنه عند تركه تعبدًا تحصل له المصلحتان السابقتان.

وما كان منه مستحبًا ففعله مصلحة حاجية من جهة وتحسينية من جهة أخرى، فبالنظر إلى حالة العبد التعبدية فإن كان قائمًا بالفرائض على وجهها المشروع، فالمستحبات في حقه تكميلية تزيده رفعة ومنازل عالية، وهذا الصنف من المؤمنين قليل كما هو معلوم، وإن كان قيامه بالفرائض ضعيفًا فالمستحبات في حقه حاجية؛

فالجنين في بطن أمه الذي ثبتت حياته أو جب له الشارع حقوقًا ولم يلزمه بأداء حقوق، فالثاني لعدم الإمكان، والأول يستحق به حقوقًا كإرث أو وصية، أو نسب لأبيه، وهذه مصالح للجنين لا تخرج عن الضرورية أو الحاجية، بحسب الحال، إلا النسب فهو حق ضروري وإلا اختلطت الأنساب.

فإذا ولد حيًا استمرت له هذه الحقوق وتعلقت بذمته بعض الواجبات الشرعية وليس كلها إلى أن يبلغ، ونجد الشارع في هذه الفترة يعلق هذه الواجبات بالولي؛ لكمال أهليته، دون الصغير؛ لنقصان أهليته، فهو لا يعي - على سبيل المثال - وجوب صدقة الفطر عليه، ولا معنى وجوب الزكاة في ماله إن كان غنيًا، ولا ضمان ما أتلفه من أموال الآخرين، وهذه المعاني في المجنون والمعته أعظم مراعاة منها في الصغير، فكل هذا ونحوه مصالح ضرورية أو حاجية ليست له وإنما لمن حوله من الناس؛ لأنها حقوق متعلقة بأموالهم وممتلكاتهم.

فإذا بلغ الصبي سن التمييز ولم يصل سن البلوغ استمر معه ما ذكر سابقًا قبل سن التمييز، إضافة إلى صحة فعله لبعض أفعال البالغين وقبولها منه، كالإيمان بالله تعالى والصلاة والصيام والحج ونحوها مما فيه نوع قربة لكن ليس سبيل الإيجاب وإنما على سبيل الاستحباب، وهذه مصلحة له ظاهرة، قد نصفها بأنها مصلحة تحسينية أو تكميلية، حيث من الله عليه بأمرين:

وإن كان ارتكابه موصلاً إلى مستحب، كان فعله تحسينياً، كمن يشتري طعاماً ليكرم ضيفاً، وإن كان ارتكابه موصلاً إلى مكروه، كان تركه تحسينياً أيضاً، كمن يشتري طعاماً أو لباساً زائداً عن حاجته، وإن كان ارتكابه موصلاً إلى مباح مثله، كان ارتكابه من مكملات التحسينات.

### ثانياً: من حيث القطعية والظنية:

الأهلية بوصفها المتقدم وأقسامها المتنوعة المتدرجة أمر مصلحي تعبدية ضروري، يوجب قطعيتها في بناء التكاليفات عليها؛ لثبوتها بأدلة قطعية متظاهرة متظاهرة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا مُسِيئِينَ أَوْ نَحْنُ نَاسِيَةً رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝﴾ (البقرة: 286) قال سبحانه: (قد فعلت)<sup>(30)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۝﴾ (الحج: 78)، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۝﴾ (البقرة: 185)، وقوله ﷺ: (رفع القلم عن ثلاثة)<sup>(31)</sup>، وقوله ﷺ: (إن

لأنها تكمل نقص الفرائض وتجبر كسرها، وفي الحديث (انظروا هل لعبدي من تطوع)<sup>(29)</sup> مما يدل على أثرها في دخول الجنة، وأن العبد المقصر بدونها قد يهلك.

وما كان منه مكروهاً، فتركه كذلك حاجي من جهة وتحسيني من جهة أخرى، فبالنظر إلى من يكثر ارتكاب المكروهات فإنها تسهل الوقوع في المحرمات وتجري عليها، فيكون تركه المكروهات هنا مصلحة حاجية، وبالنظر إلى من يجتنبها ويتباعد عنها ويتعفف عن ارتكابها، فإن تركه لها يكون مصلحة تحسينية ترفع من شأنه وتزيده حسناً وجمالاً وقبولاً عند الخالق والمخلوق، بل تدفعه إلى مزاولة الأمور الحسنة والاستكثار منها، والإتيان بالفرائض على أحسن وجه.

وما كان مسكوتاً عنه - وهو المباح - فيحسب ما يوصل إليه، فإن كان ارتكابه موصلاً إلى أمر واجب، كان ضرورياً، كالأكل مع الحياة، وإن كان ارتكابه موصلاً إلى محرم، كان تركه ضرورياً، كسواء السكين لقتل معصوم،

(29) أخرجه جمع من أئمة الحديث، منهم: أبو داود في سننه، في كتاب الصلاة، باب قوله النبي ﷺ: (كل صلاة لا يتمها صاحبها)... الحديث (322/1) (864)، وابن ماجه في سننه، في كتاب إقامة الصلاة، في باب أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة (458/1) (1426)، والبيهقي في سننه، في كتاب الصلاة، باب أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة (296/2) (413)، وصححه الحاكم في مستدرکه (394/1)، والشيخ الألباني في صحيح النسائي (232/1).

(30) أخرجه جمع من أئمة الحديث، منهم: الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب قوله تعالى: ﴿وَأَن تَبْذُؤُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ﴾ (البقرة: 284) (81/1) (345).

(31) أخرجه جمع من أئمة الحديث، منهم: أبو داود في سننه،

كالطفل المميز، ولذا فإن العقل يتوافق مع الشرع في هذه  
الضرورة القطعية.

ثالثاً: من حيث العموم والخصوص:

فإن اشتراط الأهلية في التكليفات الشرعية  
بالتصوير الذي تقدم يعم جميع أبواب الشريعة الاعتقادية  
والتعبدية والعملية.

رابعاً: من حيث المقصد الزمني:

فأما المقصد الدنيوي: فإن اعتبار الشارع للأهلية  
في التكليف أمر دنيوي ضروري، وإلا أدى إلى خلل  
اجتماعي كبير في تطبيق الأحكام الشرعية ونحوها على  
جميع المراحل العمرية والأحوال العقلية لبني آدم، فإما  
أن يسوى بينهم في الحكم، فتقطع يد السارق المجنون كما  
تقطع يد الصحيح العاقل، وهذا لا يقول به شرع ولا  
عقل، وإما أن يختلف الحكم ولا ضابط لهذا الاختلاف  
يرجع إليه، فيكون التناقض والتضاد وحصول  
إشكالات لا نهاية لها، غايتها اختلاف الناس بعضهم  
على بعض، ومنافرتهم وشقاقهم واقتتالهم وذهاب أمنهم  
واستقرارهم؛ مما يبين لنا ضرورة اشتراط الأهلية في لزوم  
التكليفات للمكلفين بحسب تقسيماتها وتفاوت مراتب  
بني آدم.

وأما المقصد الأخروي: فهو حصول العدل الإلهي  
بين خلقه في حصول الإثابة والعقوبة بناء على هذه الأهلية  
التي جعلها ﷻ أساساً لقيام الحجّة على الناس فلا

الدين يسر<sup>(32)</sup>، وقوله ﷺ: (يا أيها الناس خذوا من  
الأعمال ما تطيقون)<sup>(33)</sup>، وقول عائشة ؓ: (ما خير  
النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن  
إثماً)<sup>(34)</sup>.

وعليه فإن اشتراط أهلية المكلف لأداء ما كلف به  
يناقض هذه النصوص وغيرها، ويوقع في تكليف ما لا  
يطاق، وهو محال شرعاً، وهو كذلك من حيث العقل؛ إذ  
لا يمكن عقلاً تكليف من ليس يعقل كالجنين والصغير  
والمجنون والمعتوه، أو لديه نقص عقل إلا بما يمكنه عقله

= في كتاب الحدود، باب المجنون يصيب حدا (4/ 243)  
(4400)، والبيهقي في سننه، في كتاب الحيض، باب من تجب  
عليه الصلاة (3/ 83) (4868)، والدارمي في سننه، في كتاب  
الحدود، باب رفع القلم عن ثلاثة (2/ 225) (2296)،  
والحاكم في مستدركه، في كتاب الإمامة وصلاة الجماعة، باب  
التأمين (1/ 389) (949) وقال: صحيح على شرط الشيخين  
ولم يخرجاه.

(32) أخرجه جمع من أئمة الحديث، منهم: الإمام البخاري في  
صحيحه، في كتاب الإيمان، باب الدين يسر (1/ 23) (39).

(33) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، في كتاب اللباس، باب  
الجلوس على الحصر (5/ 201) (5523)، وأخرجه غيره من  
أئمة الحديث.

(34) متفق عليه، أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، في كتاب  
الحدود، باب إقامة الحدود (6/ 491) (6404)، والإمام  
مسلم في صحيح، في كتاب الفضائل، باب مبادئه ﷺ الآثام  
واختياره من المباح أسهله (7/ 80) (6190)، وأخرجه غيرهما  
من أئمة الحديث.

يكون لهم عليه تعالى حجة وملازمة، وهذا يوضح أن هذا الأساس ضروري وإلا وصف الخالق بضد العدل من الجور والظلم والعبثية وحاشاه تعالى عن ذلك.

المبحث الثاني: المقاصد الشرعية في عوارض الأهلية.

وفيه تمهيد، ومطلبان:

تمهيد: في التعريف بالعوارض وبيان أقسامها.

سبق التعريف بالأهلية، وأنها صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وأما العوارض فهي في اللغة: جمع عارض، ومن معانيه: الشيء الطارئ الذي يظهر ويزول<sup>(35)</sup>.

وفي الاصطلاح: موانع تعرض على المكلف، وتحول دون توجه الخطاب إليه، إما عقلاً وإما شرعاً<sup>(36)</sup>.

وهذه العوارض لا تجري على أهلية الوجوب؛ لأنها ثابتة للإنسان بمجرد وجوده حياً، ابتداءً من كونه جنيناً في بطن أمه ولا تزول عنه إلا بالموت، لكنها تعرض على أهلية الأداء، فإما أن تزيلها وإما أن تنقصها<sup>(37)</sup>.

ويقسم الأصوليون عوارض الأهلية إلى قسمين:

(35) انظر مادة «عرض» في: صحاح اللغة، للجوهري (1/460)، تاج العروس (1/648).

(36) انظر: الكافي شرح البزدوي، للسرخاني (5/2195)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، للدبوسي (1/214)، مقاصد الشريعة، للطاهر بن عاشور (3/282).

(37) انظر: ما سبق من المصادر إضافة إلى: أصول الفقه، للبري (ص295)، وأصول الفقه، للزحيلي (1/166، 168).

عوارض سماوية، وعوارض مكتسبة<sup>(38)</sup>.

فأما العوارض السماوية: فهي تلك الموانع التي تحل بالمكلف من قبل الله تعالى دون اختيار المكلف، فتتحول دون توجه الخطاب إليه، كعوارض الصغر والجنون والعتة والنسيان والخطأ وغيرها مما سيأتي ذكره، وبالتالي فهي خارجة عن قدرة المكلف.

وأما العوارض المكتسبة: فهي تلك الموانع التي تحل بالمكلف من قبل نفسه أو من قبل غيره؛ ولذلك سميت مكتسبة، كالجهل والسكر والسفر، وغيرها مما سيأتي الكلام عليه في محله.

المطلب الأول: المقاصد الشرعية في العوارض السماوية.

وفيه قسمان:

القسم الأول: أنواع العوارض السماوية وأثرها في الأهلية<sup>(39)</sup>:

(38) انظر في هذه التقسيمات ما سبق من المصادر إضافة إلى: تيسير التحرير، لأمير بادشاه (2/372)، شرح التلويح على التوضيح، للفتنازاني (2/348)، كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري (4/371)، التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج (2/172).

(39) ينظر في التعريف بهذه الأقسام ما يلي: تيسير التحرير، لأمير بادشاه (2/372)، شرح التلويح على التوضيح، للفتنازاني (2/348)، كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري (4/371)، التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج (2/172)، الكافي شرح البزدوي، للسرخاني (5/2195)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، للدبوسي (1/214)، أصول الفقه، للبري (ص295)، =

**النوع الثالث: النسيان:** قيل إنه معروف لا يحتاج إلى تعريف، وقيل: هو جهل الإنسان ما كان يعلمه ضرورة مع علمه بأمور كثيرة لا بأفة.

والنسيان لا ينافي أهلية الأداء في الأصل؛ لبقاء القدرة بكمال العقل، ولكنه يعتبر عذراً بالنسبة لحقوق الله تعالى، فإنه يؤثر فيها، فيمنع الإثم والعقوبة الأخروية؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا بِأَسْئَارِنَا أَوْ أَخْطَاءِنَا﴾ (البقرة: 28)، ويقول النبي ﷺ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)<sup>(40)</sup> وأما حقوق العباد، فإنه لا أثر له فيها، فلا يكون عذراً، فلو أتلّف الناسي مال غيره وجب ضمانه.

**النوع الخامس: النوم:** هو معروف، وقد عرفه بعض أهل العلم بأنه: فترة طبيعية تحدث في الإنسان بلا اختيار منه، وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها، وتمنع استعمال العقل مع قيامه.

والنوم ينافي أهلية الأداء؛ لانعدام التمييز فيه، فلا يعتد بشيء من أقواله وأفعاله في حقوق الله، وأما حقوق

**النوع الأول: الصغر:** وهو أول حال من أحوال الإنسان، وإنما جعل الصغر من العوارض مع أنه حالة أصلية في الإنسان؛ لأنه ليس لازماً له طيلة حياته، وإنما هو طارئ في فترة محددة ثم يخرج منها إلى غيرها.

وللصغر أثر في أهلية الأداء، حيث جعله الشارع منافياً لأهلية الأداء الكاملة حتى يصل مرحلة البلوغ، وأثبت له أهلية أداء ناقصة بعد وصوله سن التمييز، حيث قَبِلَ منه بعض الأفعال المشروعة للبالغين، وذلك على سبيل الندب فضلاً منه وإحساناً، فهذا في حقوق الله تعالى أما حقوق الأدميين كالإتلافات ونحوها فهو مؤاخذ بها في ماله دون بدنه، وينوب عنه فيها وليه.

**النوع الثاني: الجنون:** وهو زوال العقل، أو وقوع فساد فيه، وتنعدم به أهلية الأداء، فيكون المجنون كالصبي غير المميز، فلا يجب عليه شيء من حقوق الله تعالى، أما حقوق الأدميين فهو مؤاخذ بها في ماله دون بدنه، وينوب عنه فيها وليه.

**النوع الثالث: العته:** وهو اختلال في عقل الإنسان، يجعله مختلط الكلام، فتراه يتكلم كلام العقلاء مرة، وكلام المجانين أخرى، فيحاسب حين ثبوت الإدراك والتمييز، فيلحق بالصبي المميز، بحيث تثبت له أهلية الأداء الناقصة، دون الكاملة.

(40) أخرجه جمع من أئمة الحديث، منهم: ابن ماجه في سننه، في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي (1/659) (2045)، وابن حبان في صحيحه، في كتاب أخبار الصحابة، باب فضل الأمة (16/202) (7219)، والحاكم في مستدرکه في كتاب الطلاق (2/216)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وصححه الألباني في إرواء الغليل (1/123).

=وأصول الفقه، للزحيلي (1/166، 168)، مقاصد الشريعة، للطاهر بن عاشور (3/282).

**النوع الثامن: الحيض:** وهو دم طبيعة وجبلة يخرج من قعر رحم المرأة، يعتاد الأنثى إذا بلغت في أوقات معلومة.

وليس للحيض تأثيراً على أهلية الأداء في الأصل؛ لبقاء الذمة والعقل والقدرة في البدن، لكن الشارع جعله منافياً للأداء في بعض حقوقه؛ تعبدًا، كالصوم والصلاة ومس المصحف ونحو ذلك مما ثبت به النص.

**النوع التاسع: النفاس:** وهو الدم الخارج بسبب الولادة، وهو في حكم الحيض.

**النوع العاشر: مرض الموت:** وهو ما جمع أمرين: الأول: أن يعقبه الموت مباشرة، سواء كان الموت بسببه أم بسبب آخر، كقتل أو حرق أو غرق أو نحو ذلك.

والثاني: أن يغلب فيه الهلاك عادة، ويرجع في ذلك إلى الأطباء، ومن أمثلته: مرض السرطان بأنواعه، والسل، ونزيف الدم الدائم، وغير ذلك مما ألحق به الفقهاء مرض الموت، كالذين يكونون في أحوال مآلها إلى الموت غالباً، كالمقاتلة حال التحام الصفين، ومن قُدم ليقتل قصاصاً أو حداً، ومن ركب البحر حال هيجانه، وغلبت مظنة الهلاك، والمرأة الحامل حال ولادتها.

ومرض الموت وما في حكمه لا ينافي أهلية الأداء في الأصل؛ ولذا تلزمه الحقوق بنوعيتها: حقوق الله تعالى، وحقوق العباد، كما يثبت له أيضاً ما وجب له من

العباد فيعتد بها في الأفعال لا في الأقوال، فالأفعال: كما لو انقلب - وهو نائم - على إنسان فقتله، فإنه يتحمل نتيجة الخطأ، لا نتيجة العمد؛ لعدم القصد يقيناً، فلا يعاقب بدنياً، وإنما تلزمه الكفارة والدية.

**النوع السادس: الإغماء:** وهو فتور غير أصلي بلا مخدر يزيل عمل القوى، ويأخذ حكم النوم، فيقال فيه ما قيل في النوم.

**النوع السابع: الرّق، وهو في اللغة: الضعف<sup>(41)</sup>** وفي الاصطلاح: ضعف حكمي يصير به الآدمي محلاً للملك<sup>(42)</sup>.

والرق لا ينافي أهلية الأداء في حقوق الله تعالى من صلاة وصوم ونحوها إلا ما استثناه الدليل كالحج، حيث ربطه الشارع بإذن سيده، وأما حقوق العباد فللرق تأثير في بعضها وفي بعضها الآخر لا تأثير له، فنجد أن للرق تأثيراً في إبطال مالكية العبد لماله؛ لأنه مملوك لسيدة، بينما ليس له تأثير في مالكيته النكاح والحياة والدم، فيصح إقراره بالحدود والقصاص والسرقة وسنرى - بإذن الله تعالى - أن ذلك التفاوت مبني على وجوه المصالح للعبد نفسه ولسيده.

(41) ينظر مادة «رق» في: لسان العرب (10/121)، الصحاح (1/6336).

(42) بدائع الصنائع، للكاساني (4/86)، معجم لغة الفقهاء (1/66)، التعريفات، للجرجاني (1/148).

ومن هنا فإن كل ما عارض هذه الأهلية أو عرض عليها فلا بد أن يكون وجوده مؤثراً عليها من حيث المنافاة كلاً أو بعضاً، وعليه فإن إعدار المكلف عند انعدام أهليته أو نقصانها بسبب خارج عن إرادته أمر مصلحي ضروري يتفق مع عدل هذه الشريعة ورحمتها وسعة أفقها.

فالعوارض السماوية كما تبين لنا من عرضها أنها خارجة عن إرادة المكلف، ولذلك سماها الأصوليون «سماوية» لأن هناك عوارض أخرى هي من كسب المكلف كما سيأتي الكلام عنها في المبحث التالي.

وإذا كانت خارجة عن إرادته ومؤثرة على أهليته فإن إعداره كلياً أو جزئياً أمر ضروري، يتفاوت بحسب تفاوت ذلك العارض وكذا المرحلة العمرية التي يمر بها المكلف، والإعدار في جميع العوارض يخص أهلية الأداء لا أهلية الوجوب، لأن أهلية الوجوب متعلقة بوجود المكلف حياً، إلا أنه لا يلزم بالأداء حتى تتوفر فيه أهلية الأداء، ولذلك فالحديث عما سيأتي من العوارض كله متعلق بأهلية الأداء.

ف نجد عارض الصُّغر والجنون يناهيان أهلية الأداء منافاة كلية، حيث لا يعقلان معنى التعبد ولا حسن الامتثال؛ لفقدتهما العقل والقدرة على الفعل، ولذلك فإن إعدارهما وعدم مؤاخذتهما مصلحة ضرورية، وإلا كان تكليفهما تكليفاً بما لا يطاق تكون نتيجته مؤاخذتهما ومن

حقوق؛ إلا أن الشارع قيد بعض تصرفاته المالية المتعلقة بحقوق الوارثين، وحقوق الدائنين؛ حفاظاً عليها، فكان بهذه الحيثية عارضاً من عوارض الأهلية.

**النوع الحادي عشر: الموت:** وهو ضد الحياة، وهو يُنهي أهلية الوجوب والأداء تماماً، فلا تبقى له أهلية، لكن تبقى بعض الأمور المتعلقة بأهليته قبل موته، سواء من حقوق الله تعالى أو حقوق خلقه، فإنها تستوفي مما تركه من مال، وإلا سقط عنه؛ لأن ذمته ضعفت بالموت.

**القسم الثاني: أوجه المقاصد الشرعية في عوارض الأهلية السماوية<sup>(43)</sup>.**

**أولاً: من حيث مراتب المصالح:**

سبق أن تبين معنا أن أهلية المكلف وصلاحيته للوجوب والأداء أمر مصلحي ضروري؛ إذ به تصلح ديناه وأخراه، وبغيره فسادهما، وكذلك تبين معنا ضرورة فهم هذه القضية فيما يخص الشارع سبحانه وشرعه المطهر، حيث ظهر بما تقرر أن خلاف القول بهذه الضرورة مستلزم للعبث في التشريع والتكليف بما لا يطاق، والله تعالى منزه عنه وشرعه كذلك.

(43) وللأصوليين إشارات إلى هذه المقاصد، تنظر في: أصول السرخسي (2/345)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري (4/381)، شرح التلويح على التوضيح، للفتنآزاني (2/348)، التقرير والتجسير، لابن المهام (2/230)، حاشية الرهاوي على شرح المنار (1/960)، عوارض الأهلية، د. حسين الجبوري (ص81).

وأما الناسي فعقله باق، بل هو في غاية كماله، إلا أنه غطي بموجب فطري في بعض أوقاته ففاته ما كان واجباً حضوره في ذلك الوقت، فوجدنا أن الشارع سبحانه عذره في حقوقه، ولم يؤاخذه: ﴿ رَبَّنَا لَا تُوَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ (البقرة: 286)؛ فقال سبحانه في الحديث القدسي (قد فعلت) ويقول النبي ﷺ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) ولو آخذه وعاقبه لكان ذلك خُلُقًا في خلقه وشرعه وعدله ورحمته التي وسعت كل شيء، فكانت عدم مؤاخذه الناسي مصلحة ضرورية من جهتين: من جهة الخالق ومن جهة المخلوق، فالأولى ما تتضمنه المؤاخذه من الظلم والجور والتكليف بما لا يطاق، والخالق منزّه عن كل ذلك، والثانية كون المخلوق محال عليه التخلص من النسيان، فكيف يعاقب به وبتبعاته، علاوة على أن للناسي مصالح تحسينية في بعض الأحوال، وهي إثابته على النوافل التي اعتاد عليها فنيها، كالصائم الذي نسي فأكل، فيتم صومه، وصومه صحيح مقبول.

وأما حقوق العباد، فإنه لا أثر للنسيان فيها، فلو أتلّف الناسي مال غيره وجب عليه ضمانه، وهذه مصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية لصاحب الحق، بحسب ذلك الحق من حيث الأهمية والقيمة والاعتبار؛ لأن حقوق الخلق مبنية على المشاحة بخلاف حقوق الله تعالى الذي بناها على المشاحة.

ثم هلاكهما، ولذلك لم يؤاخذهما الشارع إلا بعد وجود علامتين بهما تتوفر أهلية الأداء: بلوغ الصغير، وعقل المجنون فقال: (الصغير حتى يبلغ والمجنون حتى يعقل) ومع ثبوت المصالح الضرورية لهما فإن الشارع بكرمه وجوده وفضله إحسانه أثبت لهما الإثابة فيما يُنفق من أموالهما بإذن وليهما في وجوه الخير والبر، أو بما يصدر عنهما من تطوعات في حال إفاقة المجنون ولو لوقت محدود أو بلوغ الصغير سن التمييز، وهذه لا شك مصالح تحسينية يجدان ثمارها في الآخرة، بحسب أثرهما في دخول الجنة أو الرفعة في درجاتها، ورفع عنها المطالبة بحقوقه، أما حقوق الخلق فهي مبنية على المشاحة فيؤاخذان فيها ضرورة المحافظة على مصالح الخلق وحفظ حقوقهم، ويدخل في ذلك إخراج الزكاة من ماليهما إن بلغا النصاب؛ لأنها حق مالي للمستحقين لها.

وأما المعتوه فأمره مختلط بين العاقل والمجنون، فيكون تكليفه بحسب حاله أمر مصلحي ضروري يتفق مع عدل الشرع، فيكلف في حين وجود عقله وإدراكه، ويعذر حين عدمهما، لكن العلماء جعلوا حكمه حين تعقله وإدراكه حكم الصبي المميز، وأثبتوا له الأهلية الناقصة، بحيث تقبل منه أعمال البر، ولا يكلف بالواجب منها، ولا يؤاخذ بأعمال السوء، وبذلك تثبت له المصالح التحسينية فوق المصالح الضرورية، وأما حقوق الخلق فيقال فيها ما قيل في حق الصغير والمجنون.

محل بسطها كتب الفقه. ولذلك فإن هذا التنوع في الحقوق الواجبة على العبد مصلحته تتفاوت بين الضرورية والحاجية والتحسينية بحسب كل حق، فما كان لله تعالى فرضاً فمصلحة العبد فيه ضرورية؛ لأن به نجاته في الآخرة من النار وفوزه بالجنة، وما كان مندوباً فمصلحة العبد فيه حاجية أو تحسينية تبعاً لكثرة وقلة تطوعاته المكملة لنقص فرائضه، وما كان لسيدته فيتفاوت بين المصالح الثلاث بحسب ذلك الحق.

وأما الحائض والنفساء، فعارضهما طبعي وجبلي، وليس لهما تأثير على أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء في الأصل؛ لبقاء الذمة والعقل والقدرة في البدن، إلا أن انعدام أهليتهما في بعض حقوق الله تعالى كانت بحكم الشرع، فالمصلحة في ذلك ضرورية تعبدية، حيث حُظِرَ عليهما الصلاة والصوم تعبدًا، وألزمًا بقضاء الصوم ولم يلزمًا بقضاء الصلاة تعبدًا أيضًا، وهذا ما أسسته الفقيهة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها عندما سئلت عن المعنى الفارق بين قضاء الحائض للصوم وعدم قضائها للصلاة فقالت: (كان يصيبنا ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة)<sup>(44)</sup>.

(44) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم (1/182) (789)، وأخرجه غيره من أئمة الحديث.

وأما النائم - وفي حكمه المغمى عليه - فإن حواسه الظاهرة والباطنة معطلة عن العمل مع سلامتها، وعقله معطل مع قيامه، ولذلك كان النوم منافياً لأهلية الأداء؛ لانعدام التمييز فيه، فعدم مؤاخذته بشيء من أقواله وأفعاله في حق الله تعالى مصلحة ضرورية؛ إذ لو أخذ لكان عبثاً في التشريع، والشرع منزه عن العبث، ولكان تكليفاً بما لا يطاق، والشرع منزه عنه كذلك، ولهلك المسلم بكلمة يتفوه بها دون قصد أو عقل.

وأما في حقوق الخلق، كما لو انقلب - وهو نائم - على إنسان فقتله، فإن إزماءه بعقوبة القتل الخطأ أمر مصلحي ضروري للمقتول، لآدميته أو عصمته أو نحو ذلك. وليس للنائم مصالح تحسينية، كما لو ذكر الله تعالى أو قرأ قرآناً؛ لفقدان العقل والنية، وهما شرطان في الصحة والقبول.

وأما الرقيق فلا ينافي رقه أهلية الأداء، إلا أن فيها ضعفاً بالنسبة له، وضعف أهلية الأداء فيه آتية من قبل حكم الشرع، حيث أوجب عليه تكاليف وحط عنه تكاليف أخرى، فكونه مملوك لله تعالى من جهة، ومملوك لسيدته من جهة أخرى - نجد الشارع سبحانه قد راعى كلا الحقين، حيث فرض على الرقيق الصيام والصلاة ونحوهما مما لا دخل للسيد فيه، بينما لم يفرض عليه الزكاة؛ لأنه وما ملكٌ لملكٍ لسيدته، وفي الحج قدم الله حق سيده على حقه تعالى، إلى غير ذلك من الحقوق التي

وسُمِّيت، وبالتالي فهي قهرية، حيث لا دخل للمكلف في عروضها على أهليته، فما ترتب عليها من عدم التكليف كلياً أو جزئياً مصلحة قطعية للمكلف، وإلا هلك، وكذا هي مصلحة قطعية للشرع وإلا وصف بالعبث والجور وتكليف ما لا يطاق.

ثالثاً: من حيث العموم والخصوص:

هذه العوارض كما يظهر عامة في جميع أبواب الشريعة، ولا يخص منها شيء؛ لأن المكلف لا ينفك عن عموم ما شرعه الله، وما شرعه الله متوقف على أهلية المكلف، والمكلف عرضة لحلول العوارض السماوية.

رابعاً: من حيث المقصد الزمني:

فأما المقصد الديني: فإن اعتبار الشارع العوارض السماوية مانعة من التكليف حال حياة الإنسان أمر مصلحي دينوي ضروري، والقول بغير ذلك مؤد إلى مفسدتين عظيمتين: الأولى في حق المكلف، فيتحمل تبعات ما لا يعقله أو لا يفهمه أو لا يدركه أو لا يستطيعه، والمفسدة الثانية: وصف الشرع بالجور والظلم وتكليف ما لا يطاق، وعليه فإن اعتبار هذه العوارض في حيثياتها ومآلاتها الدينوية هو المتفق مع كمال الشرع ورحمته وعدله والمتفق أيضاً مع صريح العقل وكماله.

وأما المقصد الأخروي: فعدم تحميل العبد تبعات ما صدر عنه حال حلول العارض السماوي عليه في حياته الدنيا، إضافة إلى حصوله على فضل الله وكرمه

وأما مرض الموت وما في حكمه فإنه لا ينافي أهلية الأداء في الأصل؛ ولذا تلزمه جميع الحقوق بنوعها: حقوق الله تعالى، وحقوق العباد، وتثبت له جميع الحقوق الواجبة له، إلا أن الشارع لما قيّد بعض تصرفاته المالية المتعلقة بحقوق الوارثين، وحقوق الدائنين، علمنا أن انعدام أهليته في هذين الموطنين كان لمصلحة ضرورية أو حاجية تتعلق بغيره من أصحاب الحقوق، وإلا فانت حقوقهم بموته، وكذلك هو مصلحة ضرورية له، فلا يحاسب عليها يوم القيامة، وإلا استحق العقوبة.

وأما الموت فهو مضاد الحياة، وبهي تنتهي الأهلية بنوعها: أهلية الوجوب وأهلية الأداء، وهي بذلك مصلحة ضرورية للمكلف، فلو بقي تكليفه إلى قيام الساعة لعد ذلك وبالأعلى عليه وهو لا يستحقه شرعاً وعقلاً، وفي الوقت نفسه يتنافى مع كمال الشرع وعدله، لكن تبقى حقوق المخلوقين المتعلقة به لازمة في ماله، من إرث أو دين ونحو ذلك من الحقوق، وهذه مصلحة ضرورية لهم وللميت، حيث يستحقون حقوقهم وتبرأ ذمته منها ومن حسابها.

ثانياً: من حيث القطعية والظنية:

من خلال استعراض مراتب المصالح في عوارض الأهلية السماوية نلاحظ فيها الضرورة المستلزمة للقطع من حيث الأعم الأغلب؛ لأنها سماوية كما وُصِفَتْ

والخطأ، والتي تكون من غيره نوع واحد وهو: الإكراه.  
النوع الأول: الجهل: وهو في اللغة: ضد العلم،  
وفي الاصطلاح: عدم العلم بمن شأنه العلم، وإنما جعل  
الجهل من العوارض المكتسبة؛ لأن في مقدور المكلف  
إزالته عنه باكتساب العلم، فكأن ترك تحصيل العلم  
بمنزلة اكتساب الجهل، وذلك باختيار إبقائه، فكان  
مكتسباً من هذا الوجه.

والجهل في أصله لا ينافي أهلية الأداء؛ لأنها  
متعلقة بالتمييز والعقل، والجهل لا تأثير له على ذلك،  
لكن قد يكون الجهل عذراً في بعض الحالات، كما سيأتي  
بيانه في القسم الثاني.

ثانياً: السكر: وهو غيبة العقل غيبة وقتية؛ بسبب  
شرب الخمر وما في حكمها، يتعطل معها العقل فلا يميز  
بين الأمور الحسنة والقييحة.

وهو نوعان: الأول: سكر بطريق مباح، كسكر  
المضطر، والمكره، والمتداوي، ونحوهم، فهذا في حكم  
الإغماء، وهذا النوع ينافي أهلية الأداء، فلا يعتد بتصرفاته  
من طلاق أو إعتاق أو نحو ذلك؛ لأنه معذور بما ذكر من  
أسباب.

والثاني: سكر بطريق غير مباح، وهو السكر  
المحرم، وهو تعمد شرب الخمر وما في حكمها؛ للهو  
والطرب، وهذا النوع لا ينافي أهلية الأداء، وعلى ذلك:  
تلزمه أحكام الشرع كلها، من طلاق وإعتاق، وبيع

وجزيل ثوابه المترتب على نزول بعض هذه العوارض  
عليه، من حيث العارض نفسه أو من حيث استمرار  
ثواب ما كان يداوم على فعله قبل نزول هذه العارض به،  
لحديث (إذا مرض العبد أو سافر كتب له ما كان يعمل  
مقيماً صحيحاً)<sup>(45)</sup>.

المطلب الثاني: المقاصد الشرعية في العوارض المكتسبة.  
وفيه قسمان:

القسم الأول: في أنواع العوارض المكتسبة وأثرها في  
الأهلية<sup>(46)</sup>.

تعريفها: هي تلك الطوارئ التي تحصل بكسب  
الإنسان واختياره، أو تقاعسه عن إزالتها عنه، فتمنع  
أهليته كلياً أو جزئياً.

وهي إما أن تكون منه أو من غيره، فالتي منه:  
الجهل، والسكر، والهزل، والسّفه، والإفلاس، والسّفور،

(45) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، في كتاب الجهاد والسير،  
باب ما يكتب للمسافر (3/ 1092) (2834)، وأخرجه غيره  
من أئمة الحديث.

(46) ينظر في هذا النوع من العوارض وأقسامها ما يلي: تيسير  
التحرير، لأمر بادشاه (2/ 423)، شرح التلويح على  
التوضيح، للتفتازاني (2/ 450)، كشف الأسرار، لعبد العزيز  
البخاري (4/ 437)، التقرير والتجبير، لابن أمير الحاج  
(2/ 232)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، للدبوسي  
(1/ 276)، أصول الفقه، للبري (ص 389)، وأصول الفقه،  
للزحيلي (1/ 280)، مقاصد الشريعة، للطاهر بن عاشور  
(3/ 324).

الجد، بحيث تترتب آثارها عليها.  
وقسم للهزل فيه تأثير، وهي التصرفات المالية،  
كالبيع، والإجارة ونحوها، فإن آثارها لا تترتب عليها  
في حالة الهزل؛ لأنها عقود تستلزم القصد الصحيح.

رابعاً: السفه: وهو خفة تجعل صاحبها يتصرف  
في ماله على غير ما يقتضيه الشرع والعقل، وهو لا ينافي  
أهلية الأداء في الأصل، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع؛  
لأن السفه كامل العقل والإدراك، إلا أنه يجبر عليه في  
التصرفات المالية، لا لفقد أهليته أو نقصها، وإنما محافظة  
على ماله، وتكون تصرفاته المالية كتصرفات الصبي  
المميز.

خامساً: الخطأ: يطلق في اللغة ويراد به: ما قابل  
الصواب، ويطلق ويراد به: ما قابل العمد، وهذا المعنى  
هو المراد به في عوارض الأهلية، وهو قول أو فعل يصدر  
عن الإنسان من غير قصد، فالقول: كمن يسبق لسانه إلى  
كلام لا يريد النطق به، والفعل: كمن رمى صيداً،  
فأصاب إنساناً.

والخطأ كالنسيان لا ينافي أهلية الأداء في الأصل،  
وتترتب عليه الآثار الشرعية بالنسبة لحقوق العباد؛ لأنه  
لا عذر فيها، لكنه قد يكون سبباً مخففاً فيها، كالدية في  
القتل الخطأ، بحيث تجب مخففة على العاقلة في ثلاث

=باب من طلق أو نكح هازلاً (1/658) (2039)، وصححه  
الألباني في الإرواء (7/139).

وشراء؛ زجرأله، وقيل: إنه غير مخاطب بأحكام  
الشرعية، فلا يقع طلاقه، ولا تصح تصرفاته؛ لأنه لا  
قصد عنده، كالمغمى عليه، وزجره إنما يكون بإقامة الحد  
عليه.

ثالثاً: الهزل: ضدّ الجدّ، أو هو اللّعب، وفي  
الاصطلاح: الأيراد باللفظ المعنى الحقيقي ولا المجازي،  
بل يراد به غيرهما، كأن ينطق الإنسان بكلام ذي معنى  
بين راضياً مختاراً على سبيل اللهو واللعب من غير أن  
يقصد وقوع أثره.

والهزل لا أثر له في أهلية الأداء في الاعتقادات،  
فلو هزل بالردة كفر؛ لأنه استهزاء بالدين، فيرتد  
الشخص بنفس الهزل، لا بما هزل به؛ ولذلك يقول الله  
تبارك وتعالى: ﴿ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ  
تَسْتَهْزِئُونَ ﴿١٥٠﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴿١٥١﴾  
(التوبة: 65-66).

وأما الهزل في التصرفات فعلى قسمين: قسم لا أثر  
للهزل فيها، وهي التصرفات التي جاءت في قول النبي  
ﷺ: (ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح  
والطلاق والرجعة)<sup>(47)</sup> فالهزل في هذه الأمور ينزل منزلة

(47) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الطلاق، باب طلاق الهازل  
(225/2) (2196) والترمذي في سننه، في كتاب الطلاق،  
باب الجد والهزل في الطلاق (3/490) (1184) وقال:  
حديث حسن غريب، وابن ماجه في سننه، في كتاب الطلاق، =

سنين؛ لأنها مبنية على المشاحة لا على المسامحة، بخلاف حقوق الله تعالى فإن الخطأ يعد فيها عذراً، ولا يؤخذ الله تبارك وتعالى به، كما قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة: 286)، ويقول النبي ﷺ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه).

أو قول لا يرضاه، بحيث لو خلى بينه وبين نفسه لم يفعله. والإكراه على نوعين:

النوع الأول: إكراه ملجئ: وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار، كالإلقاء من شاهق، أو التهديد بالقتل مع تقينه فعل ذلك.

النوع الثاني: إكراه غير ملجئ: وهو التهديد بما لا إتلاف فيه، كالحبس، أو الضرب غير المتلف.

والإكراه بنوعيه لا يؤثر على أهلية الأداء في الأصل، لكن الملجئ يعتبر عذراً شرعياً، بحيث لا يترتب على المكروه بقول أو فعلٍ حكمٌ، كما قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْأَيْمَنِ﴾ (النحل: 106)، ولقوله ﷺ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) فمثلاً لو أكره على الطلاق، أو الكفر، أو البيع، أو أكرهت المرأة على الزنا، أو أكره على الإقرار به، فإنه لا يترتب على ذلك شيء، ويستثنى من ذلك ما لم يبيح الشارع الإقدام عليه بالإكراه، كما لو أكره على قتل شخص معين، أو أكره على الزنا، ونحو ذلك، فإنه يجب القصاص على القاتل، ويقام الحد على الزاني؛ لأن نفسه المكروه ليس بأولى من نفس من وقع الإكراه عليه<sup>(49)</sup>.

سادساً: السَّفَر: وهو في اللُّغة: قطع المسافة، ويقال ذلك إذا خرج للارتحال أو لقصد موضعٍ فوق مسافة العدوى، لأنَّ العرب لا يسمُّون مسافة العدوى<sup>(48)</sup> سفراً، وأصل المادة: الكشف، وإنما سمي السفر سفراً؛ لأنه يكشف عن وجوه المسافرين وأخلاقهم ومعادهم.

وفي الشَّرْع: الخروج بقصد الانتقال من محل الإقامة إلى موضعٍ بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة أيامٍ فما فوقها بسير الإبل ومشى الأقدام على خلاف بين الفقهاء في ذلك.

وهو لا يؤثر على أهلية الأداء في الأصل، ولا يمنع شيئاً من الأحكام؛ لكن جعله الشارع من أسباب التخفيف، فرخص للمسافر قصر الصلاة الرباعية، والفطر في رمضان.

سابعاً: الإكراه: هو في اللُّغة بمعنى: الحمل على الأمر قهراً، وفي الاصطلاح: إجبار الإنسان غيره على فعل

(49) هذا بناء على مذهب الحنابلة في الإكراه. ينظر: المغني، لابن قدامة: (8/260)، (9/322)، (10/96، 154، 155، 166)، وكشاف القناع، للبهوتي (8/405). وهناك تفصيلات مطولة للإكراه ليس هذا محل بسطها.

(48) العدوى: طلبك إلى والٍ ليعديك على من ظلمك، انظر مادة «عدا» في: الصحاح في اللغة (1/452)، لسان العرب (31/15).

عنه؛ ولذلك لم يكن الجهل في أصله منافياً أهلية الأداء، إلا أنا وجدنا الشارع عذره في بعض الأحوال، فتيقنا أن في ذلك مصلحة له، ولما تأملنا في تلك المصلحة وجدنا أنه إن لم يعذر بها وقع في حرج شديد وضيق كبير، والشريعة جاءت بنفي الحرج والتوسعة في الضيق.

ومن مشهور المسائل: مسألة العذر بالجهل<sup>(51)</sup> والفقهاء في هذه المسألة ليسوا على منهج واحد، ولذلك وقع الخلاف بينهم في أحوال عدة، فمنهم من عذر به فيها، ومنهم من لم يعذر به، ولعل أوسط الأقوال وأقربها لقواعد الشرع قول من فرق بين ما كان ضرورياً علمه، وما كان ظنياً، فلا يعذر في الضروري، بينما يعذر في الظني، فالصلاة من حيث هي ركن من أركان الإسلام - لا يعذر مسلم في الجهل بذلك، لكننا نعذره فيما لو صلى في مريض الإبل ظناً منه طهارتها وجهله بحديث النهي عن ذلك، وكذلك القول في الصوم، فلا يعذر بجهل فرضيته، لكنه يعذر في الحجامة عند من يقول إنها تقطر، وقس على ذلك.

وبناء على هذا التفصيل يظهر لنا المقصد الشرعي ودرجة المصلحة فيه، وهي أن عدم إعداره في ضروريات

(51) انظر هذه المسألة في: أصول السرخسي (2/227)، أصول البزدوي (ص338)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم (ص303)، طريق المهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم (ص319)، البحر المحيط، للزركشي (1/351).

القسم الثاني: في أوجه المقاصد الشرعية في العوارض المكتسبة<sup>(50)</sup>.

أولاً: من حيث مراتب المصالح:

سبق أن تبين معنا أن أهلية المكلف وصلاحيته للوجوب والأداء أمر مصلي ضروري؛ إذ به تصلح ديناه وأخراه، وبغيره فسادهما، وسبق أن تقرر معنا أن العوارض السماوية خارجة عن إرادة المكلف، وإذا كانت كذلك وفي الوقت نفسه تؤثر على أهليته - فإن إعداره كلياً أو جزئياً أمر ضروري يتفاوت بحسب تفاوت ذلك العارض والمرحلة العمرية التي يمر بها المكلف.

وفي هذا المبحث علمنا أن العوارض المكتسبة قد كانت على خلاف العوارض السماوية، حيث تبين أنها من كسب العبد وداخلة تحت قدرته، وتبين لنا أيضاً مدى تأثيرها على أهلية المكلف، لكن ما هي درجة المصلحة التي يصل إليها المكلف عند وقوعه في أحد أنواع هذه العوارض؟ هذا ما سيتبين معنا بإذن الله تعالى.

فأول عارض من العوارض المكتسبة كان قد مرَّ معنا كان هو الجهل؛ لأنه كان في مقدور المكلف إزالته

(50) وللأصوليين إشارات إلى هذه المقاصد، تنظر في: أصول السرخسي (2/348)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري (4/389)، شرح التلويح على التوضيح، للفتنزازي (2/355)، التقرير والتحجير، لابن الهمام (2/233)، حاشية الرهاوي على شرح المنار (1/976)، عوارض الأهلية، د. حسين الجبوري (ص84).

تحسينية، بحسب ما يصدر عنه أثناء سكره. فالجهة هنا أراها منفكة، فسكره حكمٌ، وما صدر عنه من أقوال وأفعال حكمٌ آخر، وكل من الحكمين ذو جهة، فيعاقب على سكره عقاب الشرع، ويحكم بعدم مؤاخذته فيما صدر عنه من أقوال وأفعال؛ لافتقادهما شرط المؤاخذة، وهو: العقل، وهو غير موجود.

وبالتالي فعدم مؤاخذته في كفره أو طلاقه أو إعتاقه أو نحو ذلك مما هو من المصالح الضرورية يعتبر أمراً مصلحياً ضرورياً أو حاجياً وإلا وقع في الحرج الشديد والضيق الكبير، وقل مثل ذلك فيما لو صدر عنه أقوال وأفعال كان مفادها مصالح تحسينية أو تكميلية.

وأما الهزل فإن المؤاخذة به في بعض الأحكام الشرعية مصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وذلك بحسب ما يترتب عليه من نتائج يتفاوت الحكم عليها، فلو ترك العبد وهزله في أمور الاعتقاد وأعظمها التوحيد والشرك لا تُحَدِّد دين الله هزواً، ولذلك حكم الله بردة من استهزأ بدينه، ولم يقبل عذره بالهزل: ﴿قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ لا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴿ (التوبة: 65-66).

ولو ترك العبد وهزله في الأمور التعبدية كالصلاة والصيام، والأمور المعاملاتية كالبيع والإجارة والطلاق والنكاح ونحو ذلك - لتُخَذَ أحكام الله لعباً وهزواً، ولأورث ذلك الشقاق والنفاق بين المسلمين، ولذلك لم

الدين يحقق مصلحة تعبدية ضرورية، وهي المحافظة على أركان الدين وأصوله ومبادئه، فإننا إن لم نقل بذلك أصبح الدين ألعوبة للمتلاعبين ومجال عبث للعابثين، فلا يصلي أحدهم أو لا يصوم أو لا يزكي ويدعي جهله بحكم تلك الأركان أو كفيتهما.

وأما إعداره في ظنيات الشريعة فهي مصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية للمكلف، بحسب مقامه في العلم وسبل تحصيله، فالعامي ليس كطالب العلم، وكلاهما رتب متفاوتة، وينظر إلى كل رتبة بحسبها وبحسب قدرتها على رفع الجهل في ذلك الظني، فالعامي الخالص لا يعي كثيراً من الأحكام الفرعية للفرائض مثلاً، ومبتدئ الطلب لا يعي مسائل الأمر والنهي الدقيقة، وهكذا، فلو لم يعذر المكلفون وهم بهذا الوصف في هذه الحالات ونحوها، لكان تكليفاً بما لا يطاق، فهو كتكليف غير القادر فيما شرطه القدرة، وهذا محال عقلاً وشرعاً.

وأما السكر فالكلام فيما كان بطريق غير مباح، لأن الذي بالطريق المباح حكمه حكم الإغماء كما تقرر، لكن من تعمد السكر فأقرب الأقوال في حكمه: إعداره وعدم مؤاخذته، فلا نلزمه بتبعات تصرفاته في حال سكره<sup>(52)</sup> وفي ذلك تحقيق مصالح ضرورية أو حاجية أو

(52) انظر مسألة تكليف السكران: حاشية ابن عابدين (3/239)، المجموع شرح المهذب، للنووي (17/63)، المغني (271/5).

المحافظة على مصالح من يعوله أو سيرته، وهي مصالح ضرورية.

وعليه فلما كان المال من المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية للعبد - راعى الشرع المطهر الحفاظ على تلك المصالح بقدر أثرها على صلاح المكلف واستقرار معيشتة ومعيشة من يعوله، فإن كان حال العبد كما وصف سابقاً فإن الحجر عليه في تصرفه مصلحة ضرورية أو حاجية له ولمن يعوله، وإلا لذهب المال في غير منفعة ولتجرأ عليه المعتدون عليه فافتقر وافتقر من تحت يده.

وأما الخطأ، فالمقصود به هنا ما صدر عن المكلف بغير قصد، سواء في أقواله أو في أفعاله، وقد سبق أن بينا أنه كالنسيان لا ينافي أهلية الأداء في الأصل، وأن الآثار الشرعية بالنسبة لحقوق العباد مترتبة عليه؛ لأنه لا عذر له فيها شرعاً بإجماع، لكنه قد يخفف عنه في بعضها، كالدية في القتل الخطأ.

وأما حقوق الله تعالى فإن الخطأ فيها يكون عذراً؛ بإعذار الله تعالى له، كما قال تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا مُّذْنِبِينَ أَوْ أخطأْنَا ﴾ (البقرة: 286)، قال: (قد فعلت) ويقول النبي ﷺ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه).

وعليه فإن مؤاخذه المخطئ في حقوق العباد مصلحة ضرورية أو حاجية للعباد، وعدم مؤاخذته في

يكن للهزل تأثير في بعضها، وكان له تأثير في بعضها الآخر بحسب ما يترتب عليه من آثار يجب صدها وكفها عن الطرف غير الهازل، فنرى أن الإسلام لم يثبت للهزل تأثيراً في النكاح والطلاق والرجعة، وبينما نراه يثبت له تأثيراً في مضي البيع والإجارة ونحوهما؛ لأن الأول متعلق بالفروج، وهي لا تقبل الهزل البتة، لما يترتب عليه من ثبوت الأنساب وصحتها أو فسادها، فلم يسمح لكائن من كان أن يتلفظ بلفظ النكاح أو العتاق أو الرجعة إلا وهو صادق كل الصدق، وأما الثاني فلأن الملك أو المنفعة ستنتقل إلى الطرف الآخر غير الهازل، فلا بد أن تنتقل وهي في أتم الصدق والوضوح.

ومن هنا نرى أن مؤاخذه الهازل في هزله وترتب الأحكام عليه على نحو ما سبق يعتبر أمراً مصلحياً ضرورياً أو حاجياً، سواء عادت المصلحة للدين أو للمكلف أو لمن حوله من الخلق، وما سوى ذلك من الأمور السلوكية والأخلاقية فيقدره بقدره حسب المنزلة التي أنزله الله إياها.

وأما السفه: فإن صاحبه مكلف ومؤاخذه؛ لأنه كامل العقل والإدراك، لكنه لما كان ضعيف الإرادة، أو ضعيف الإدارة، أو قليل الخبرة والحيلة، أو صاحب إسراف على نفسه ومبذر لأمواله - اعتبر الشرع تصرفه كتصرف الصغير في ماله، لا لفقد أهليته أو نقصها، وإنما لمصلحة المحافظة على ماله من الهدر في غير محله، وبالتالي

يجب أن تؤتى رخصه كما يجب أو تؤتى عزائمه، والثانية بحسب حال المكلف، فقد تكون ضرورية إذا خشي الهلاك بعدم فطره، وقد تكون حاجية إذا كان الصوم يشق عليه مشقة كبيرة، وقد تكون تحسينية إذا كانت المشقة يسيرة.

وأما الإكراه فإننا نلحظ وجه المصلحة جلياً في نوعيه - الملجئ وغير الملجئ - فأما عدم الإعذار بغير الملجئ فلأنه يحقق مصلحة ضرورية دينية وديونية، فلو عذر به المكلف في نطقه بكلمة كفر أو طلاق أو زنا أو نحو ذلك - لادّعاه خلق كثير ممن ضعف إيمانهم وغلبتهم شهواتهم أو ممن يتخذ دين الله تعالى غرضاً وهزواً. وأما الملجئ فالنظر فيه من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: أن الشارع جعله عذراً في حقوقه سبحانه بحيث لا يترتب على المكره بقول أو فعلٍ حكمٌ، كما قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: 106)، ولقوله ﷺ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه).

والجهة الثانية: أن الشارع جعله عذراً للمكلف في عدم فوات حقوقه التي كانت ستفوته لولا ثبوتها له بعذر الإكراه كما لو أكره على طلاق امرأته، أو بيع ما يملك، أو ما كان سيتحمله من حقوق هو برئ منها لولا نفيها عنه بعذر الإكراه، كما لو أكره على الإقرار بالزنا أو الإقرار بالشراء ونحو ذلك.

حقوق الله تعالى مصلحة ضرورية أو حاجية للمخطفى، فلو لم نؤاخذه في الأولى لاحتمال ضعف النفوس على إفساد ضرورات الناس في أموالهم ومطاعمهم وأرزاقهم ونحوها بالخطأ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلا علاقة بين الخطأ وضرورات الناس؛ إذ يجب المحافظة عليها في جميع الأحوال، فوقوع الخطأ فيها وعدمه سواء؛ إلا أن العدل سبحانه خفف عنه في القتل خاصة، فمنع القصاص منه مع كونه حق لمخلوق؛ لأن فيه إزهاق روحه في أمر لم يقصده، فكانت المصلحة ضرورية بالنسبة له في إبقاء حياته، والمصلحة حاجية للمقتول في عصمة دمه بدفع المخطئ الدية لأوليائه ومصلحة تحسينية في التنبيه على حرمة دم المسلم وعلو قدره عند الله تعالى والرفع من شأنه عن شأن غير المسلم.

وأما عدم مؤاخذته في حقوق الله تعالى، فهي مصلحة ضرورية له؛ إذ لو آخذه الله لهلك؛ لكثرة خطأ بني آدم، وقد رفع الله المؤاخذة ابتداءً، رحمةً ومنه وتنزيهاً له عن التكليف بما لا يطاق.

وأما السّفَر فهو لا يؤثر على أهلية الأداء في الأصل، ولا يمنع شيئاً من الأحكام، لكنه مخفف لأهلية الأداء في بعض العبادات، حيث رخص للمسافر قصر الصلاة الرباعية، والفطر في رمضان، وهذه مصلحة تعبدية من جهة، ومعنوية من جهة أخرى، فالأولى لأن الله لا يريد الحرج بعباده ويجب الرحمة بهم، فهو تعالى

القهرية، فما ترتب عليها من عدم التكليف كلياً أو جزئياً مصلحة قطعية للمكلف وإلا هلك في الدنيا والآخرة، ومصلحة ضرورية للشرع وإلا وصف بالعبث والتكليف بما لا يطاق.

ثالثاً: من حيث العموم والخصوص:

هذه العوارض كما يظهر عامة في جميع أبواب الشريعة، ولا يُخصُّ منها شيء؛ لأن المكلف لا ينفك عن عموم ما شرعه الله، وما شرعه الله متوقف على أهلية المكلف، والمكلف معرض لاكتساب بعض هذه العوارض.

رابعاً: من حيث المقصد الزمني:

فأما المقصد الدنيوي: فإن اعتبار الشارع العوارض المكتسبة مانعة من المؤاخذة حال حياة المكلف من حيث الجملة أمر مصلحي دنيوي ضروري، والقول بغير ذلك مؤد إلى مفسدتين عظيمتين: الأولى في حق المكلف، فيتحمل تبعات ما لم يقع تحت عقله أو قدرته وتصرفه، والمفسدة الثانية: وصف الشرع بالجور والظلم وتكليف ما لا يطاق، وعليه فإن اعتبار هذه العوارض في حيثياتها ومآلاتها الدنيوية هو المتفق مع كمال الشرع ورحمته وعدله والمتفق أيضاً مع صريح العقل وكماله.

وأما المقصد الأخروي: فعدم مؤاخذة المكلف بتبعات ما صدر عنه حال حلول العارض المكتسب عليه في حياته الدنيا، إضافة إلى حصوله على فضل الله وكرمه

والجهة الثالثة: أن الشارع لم يجعله عذراً في بعض الأحوال التي يستوي في أثرها المكروه ومن سيقع عليه أثر الإكراه، كما لو أُكْرِهَ على قتل شخص معين، أو أُكْرِهَ على أن يزي بامرأة، ونحو ذلك، فإن الإكراه هاهنا لا ينفعه؛ لأن نفسه ليست بأعز ولا أكرم من نفس أخيه المسلم، فيجب القصاص عليه، ويقام عليه حد.

ومن هنا يمكننا تحديد أوجه المصلحة فيما سبق تقريره من الجهات الثلاث:

فأما الجهة الأولى: فإن المصلحة فيها للشارع ضرورية، وإلا وصف بالتكليف بما لا يطاق، وهو سبحانه منزّه عنه، وكذا هي مصلحة للمكلف ضرورية، وإلا هلك في الدنيا والآخرة بأمر ليس له فيه قدرة ولا إمكان، وهما شرطان في التكليف.

وأما الجهة الثانية: فهي مصلحة للمكلف ضرورية أو حاجية، بحسب الحقوق التي ستثبت له أو تنفى عنه بسبب إعداره بالإكراه.

وأما الجهة الثالث: فهي مصلحة ضرورية لمن حول المكلف من المسلمين، وإلا لسهل الاعتداء على النفس والعرض بعذر الإكراه.

ثانياً: من حيث القطعية والظنية:

من خلال استعراض مراتب المصالح لعوارض الأهلية المكتسبة نلاحظ فيها الضرورة والحاجة؛ لفقد أركان التكليف أو بعضها، فهي أشبه بالعوارض

القسمين، حيث وجدنا عدم مطالبة الشارع للمكلف بأداء شيء من التكاليف المتعلقة به سبحانه في حالة العارض السماوي، وأن ذلك مصلحة ضرورية للشارع والمكلف، فالشارع ضرورة عدم وصفه بالجور وتكليف ما لا يطاق وعبث التشريع، وضرورة وصفه بنقيض ذلك من العدل والرحمة وكمال التشريع، والمكلف من حيث عدم مؤاخذته ومحاسبته بتكليف ليس له عليه قدرة ولا تمكين وإلا هلك في الدارين.

هذا في جانب الشارع والمكلف، أما في جانب المخلوقين فوجدنا الشارع يؤاخذ المكلف تجاههم؛ ضرورة المحافظة والصيانة لحقوقهم، وإلا ذهبت عليهم؛ بحجة أن ذلك عارض سماوي وقع بالمكلف، وهذا يضاد العدل والرحمة التي هي من صفات الشارع تعالى. وأما العارض المكتسب فقد وجدنا الشارع يؤاخذ المكلف في بعض التشريعات ولا يؤاخذ في بعضها الآخر، وذلك بحسب ما يترتب على المؤاخذة وعدم المؤاخذة من مصالح ضرورية أو حاجية أو تحسينية تكون للشارع نفسه أو للمكلف أو لمن حوله من المخلوقين.

فلمسنا في ذلك كله كمال العدل في التشريع، وغاية الحكمة في المؤاخذة وعدمها، وسعة الرحمة بالمكلف وبمن حوله من المخلوقين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وجزيل ثوابه المترتب على وقوعه في بعض هذه العوارض، وتكفير خطيئاته ورفعته درجاته.

\*\*\*

#### الخاتمة

لله الحمد أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً على ما فتح به وأعان من الكتابة في هذا الموضوع الذي كان من أهم نتائجه ما يلي:

أولاً: التأكيد على أن هذه الشريعة ما أنزلت إلا لمصالح العباد في العاجل والآجل.

ثانياً: كانت عوارض الأهلية الأنموذج الأوضح، والتطبيق الأمثل لقواعد المقاصد ومراعاتها في التشريع تأصيلاً وتطبيقاً.

ثالثاً: كان مقصد الضرورة ومقصد الحاجة سائدين في اشتراط الأهلية للمكلف وما يطراً عليها من عوارض سماوية أو مكتسبة، وفي هذا تنبيه إلى كون الأهلية ركناً ركينا في عملية التكليف ومن ضروراته التي لا يتم إلا بها

رابعاً: كان عدل الشارع ورحمته جليان كل الجلاء في بناء التكاليف الشرعية على أهلية المكلف سواء كانت أهلية الوجوب أم أهلية الأداء وما تفرع عنها من أقسام، وما اندرج تحت تلك الأقسام من الأنواع المتفاوتة بحسب المرحلة العمرية والحالة النفسية والصحية والاجتماعية للمكلف، وعلى ذلك بنيت أحكام أهلية التكليف، وخاصة فيما يتعلق بأهلية الأداء في كلا

### قائمة المصادر والمراجع

- علي بن محمد بن عبد الله. د.ط، د.م: دار المعرفة، د.ت.
- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، أبي الفيض محمد مرتضى بن محمد الحسيني المصري. تحقيق: علي شيري. د.ط، بيروت: دار الفكر، 1414هـ.
- تحقيق الفوائد الغيائية. الكرمانى، محمد بن يوسف بن علي بن سعيد. تحقيق: د. علي بن دخيل الله بن عجيان العوفي. ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1424هـ.
- التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد بن علي. تحقيق: إبراهيم الأبياري. ط2، د.م: دار الكتاب العربي، 1413هـ.
- تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر. ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1410هـ.
- التقرير والتحرير. ابن أمير الحاج، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد. ط2، د.م: دار الكتب العلمية، 1403هـ.
- تقويم الأدلة في أصول الفقه. أبي زيد الدبوسي، عبيد الله بن عمر بن عيسى. تحقيق: الشيخ خليل الميس. ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1421هـ.
- تيسير التحرير شرح مختصر التحرير. أمير بادشاه، محمد أمين الحسيني الحنفي. د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ.
- جامع البيان في تأويل القرآن. ابن جرير الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط1، د.م: مؤسسة الرسالة، 1420هـ.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري). البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. تحقيق: محمد زهير بن ناصر. ط1، د.م: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- حاشية الرهاوي على شرح المنار. الرهاوي، يحيى بن يوسف. الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي، أبو الحسن، تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب. د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، سنة 1416هـ.
- الاجتهاد المقاصدي حجتيه وضوابطه ومجالاته. الخادمي، نور الدين بن مختار. قطر: مجلة كتاب الأمة، العدد 66، د.ت.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. الألباني، محمد ناصر الدين. ط2، د.م: المكتب الإسلامي، 1405هـ.
- الإسلام مقاصده وخصائصه. العقلة، محمد عقلة إبراهيم. ط1، د.م: مكتبة الرسالة الحديثة، 1984م.
- أصول السرخسي. السرخسي، محمد بن أبي السهل. تحقيق: أبي الوفاء الأفعاني. ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1414هـ.
- أصول الفقه الذي لا يسعُ الفقيه جهله. السلمي، عياض بن نامي. ط1، الرياض: دار التدمرية، 1426هـ.
- الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية. البزار، عمر بن علي بن موسى البغدادي. تحقيق: زهير الشاوي. ط3، د.م: المكتب الإسلامي، 1400هـ.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر. تحقيق: محمد عبد السلام هارون. د.ط، د.م: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الأعلام. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. د.ط، د.م: دار العلم للملايين، 2002م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. ط2، د.م: دار الكتاب العربي، 1982م.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. الشوكاني، محمد بن

سعيد بن أحمد بن علي آل عيدان الزهراني: المقاصد الشرعية في عوارض الأهلية

- تحقيق: إلياس قبلان. د.ط، د.م: دار ابن الجوزي، 2013م.
- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. الدريني، محمد فتحي. ط2، د.م: مؤسسة الرسالة، 1987م.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. تحقيق: محمد عبد المعيد. ط2، حيدر اباد - الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ.
- سنن ابن ماجه. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، د.م: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- سنن أبي داود. أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى، أبو عيسى. تحقيق: بشار عواد معروف. د.ط، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.
- السنن الكبرى. البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.
- سنن النسائي الكبرى. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، د.م: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد الحنبلي، عبد الحفي بن أحمد بن العماد. تحقيق: محمود الأرناؤوط. ط1، د.م: دار ابن كثير، 1406هـ.
- شرح التلويح على التوضيح. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. د.ط، د.م: مكتبة صبيح بمصر، د.ت.
- الصحيح في اللغة. الجوهري، أبي نصر إسماعيل بن حماد. تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، و د. محمد نبيل طريفي. ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1420هـ.
- صحيح ابن حبان. ابن حبان، محمد بن حبان التميمي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط. ط2، د.م، مؤسسة الرسالة، 1414هـ.
- طبقات الشافعية الكبرى. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد. ط2، د.م: دار هجر، 1413هـ.
- طبقات الشافعية. ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر. تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان. ط1، د.م: عالم الكتب، 1407هـ.
- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، جغيم، د. نعيان. ط1، د.م: دائر النفائس، 1435هـ.
- العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. ابن عبد الهادي، شمس الدين محمد بن أحمد. تحقيق: محمد حامد الفقي. د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- عوارض الأهلية عند علماء أصول الفقه. الجبوري، د. حسين. د.ط، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1428هـ.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين. المراغي، عبد الله مصطفى. د.ط، د.م: مطبعة القاهرة، د.ت.
- الفقه الإسلامي وأدلته. الزحيلي، د. وهبة، ط4، د.م: دار الفكر، د.ت.
- الفوائد في اختصار المقاصد. العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز. تحقيق: إياد خالد الطباع. ط1، د.م: دار الفكر المعاصر، 1410هـ.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. العز بن عبد السلام، أبو محمد

- عز الدين عبد العزيز. تحقيق: طه عبد الرؤوف. د. ط، د.م: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414 هـ.
- الكافي شرح البزدوي. السغناقي، حسام الدين حسين بن علي. تحقيق: د. فخر الدين سيد محمد قانت. ط 1، د.م: مكتبة الرشد، 1422 هـ.
- كشاف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال. ط 1، د.م: دار الفكر، 1402 هـ.
- كشف الأسرار عن أصول البزدوي. البخاري، عبد العزيز بن أحمد. ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي. ط 1، د.م: دار الكتاب العربي، 1414 هـ.
- لسان العرب. ابن منظور، أبي الفضل محمد بن مكرم بن علي. تحقيق: علي شيري. ط 2، د.م: مؤسسة التاريخ العربي، 1412 هـ.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني. جمع عبد الرحمن بن قاسم. د. ط، د.م: مجمع الملك فهد، 1416 هـ.
- المستدرک علی الصحیحین. الحاكم، أبي عبد الله محمد بن عبد الله. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط 1، د.م: دار الكتب العلمية، 1411 هـ.
- المستصفي من علم الأصول. الغزالي، أبي حامد، محمد بن محمد. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. ط 1، د.م: دار الكتب العلمية، 1413 هـ.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول ﷺ (صحيح مسلم). مسلم، ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د. ط، بيروت: دار إحياء التراث، د. ت.
- معجم الألفاظ العربية في اللغة الفارسية. عبد المنعم، د. محمد نور الدين. ط 1، د.م: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1426 هـ.
- معجم المؤلفين. رضا كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني. د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- المعجم الوسيط. مصطفى، إبراهيم وآخرون. د. ط، د.م: دار الدعوة، د. ت.
- المغني في أبواب العدل والتوحيد. القاضي عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد الآبادي. أشرف على الطبع: طه حسين وأمين الخولي. د. ط، مصر: دار الكتب، 1960 م.
- مقاصد الشريعة أساس لحقوق الإنسان. الزحيلي، محمد مصطفى. قطر: مجلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1423 هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً. إسماعيل، د. محمد بكر. د. ط، د.م: رابطة العالم الإسلامي، 1427 هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية عند شيخ الإسلام ابن تيمية. البدوي، يوسف بن أحمد. ط 2، د.م: دار الصميعة، 1433 هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. الفاسي، علال. ط 5، د.م: دار الغرب الإسلامي، 1393 هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية. ابن عاشور، الطاهر. تحقيق: محمد الطاهر الميساوي. ط 3، د.م: دار النفائس، 1432 هـ.
- الموافقات في أصول الفقه. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان. ط 1، د.م: دار ابن عفان، 1417 هـ.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الريسوني، د. أحمد. ط 1، د.م: الدار العالمية للفكر الإسلامي، 1412 هـ.
- الوفاي بالوفيات. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن

سعيد بن أحمد بن علي آل عيدان الزهراني: المقاصد الشرعية في عوارض الأهلية

عبدالله. تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى. د.ط،

بيروت: دار إحياء التراث، 1420 هـ.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ابن خلكان، أبو العباس شمس

الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر. تحقيق:

إحسان عباس. د.ط، بيروت: دار صادر، د.ت.

\*\*\*



## **Contents**

### **Content**

---

- Foreword: JIS Editorial Board.....
- Research and Studies**
- Imam Abu Ja`far al-Ra`wasi and the science of Qur'anic readings "Descriptive inductive study"  
**Dr. Kamil Saud Al-Enazy**  
*Associate Professor, Department of Quranic Studies, College of Education, King Saud University.....* 17
- The purposes of the rhetorical objection in Surat Al-An`am by Ibn Ashour: «Collection and Examination»  
**Dr. Iman bint Abdullah Al-Amoudi**  
*Assistant Professor, Department of Quran and Its Sciences, College of Fundamentals of Religion, Imam Muhammad bin Saud Islamic University.....* 51
- Referral in the text of hadith «Critical Descriptive Study»  
**Dr. Suleiman bin Abdullah AL Saud**  
*Associate Professor, Department of Sunnah and its Sciences, College of Sharia and Islamic Studies, Qassim University.....* 95
- The Darkatni's criticism of Ekremat's speech quoting Ibn Abbas in "khul"(Divorce at instance of wife who pays compensation) Thabet Bin Qays's wife" at Al Bukhari (Recent Study)  
**Dr. Saleh Abdullah Shadid Al-Sayah**  
*Associate Professor of Hadith, University of Majmaah.....* 129
- Humanism of revelation in Contemporary Arab Thought  
**Dr. Ali Abdel Fatah Mohammed Abdu**  
*Lecturer of Islamic Philosophy, Faculty of Dar Al Uloom, Cairo University.....* 169
- The rules of preventing the tricks by Ibn Al-Qayyim "Conceptive and Objective Study"  
**Dr. Yasser Ibn Rashid Al-Dossary**  
*Associate Professor, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University.....* 203
- Legislative Purposes in Eligibility Symptoms  
**Dr. Sa`id Ibn Ahmed Ibn Ali Al Idan Al-Zahrani**  
*Associate Professor, Department of Islamic Studies, College of Science and Arts, Al-Manqah, Al-Baha University.....* 231



## *Publishing Rules and Instructions for Authors*

- 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, *Āthāruhu wa Manhajuhu fī 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 fī 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](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 form 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).



# 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. Humood Ibrahim salamah  
humood@Ksu.edu.sa

\* \* \*

## Editing Manager

Prof. Abdullah Saleh Al-Saif  
aalseif@Ksu.edu.sa

\* \* \*

## Editorial Board

Prof. Naser Mohammed Al-Manica  
King Saud University,  
(KSA)

Prof. Hamza Abdulla Al-Malibary,  
College of Islamic and Arabic Studies,  
(UAE)

Prof. Mohammed Saad Al-Mugren  
King Saud University,  
(KSA)

Prof. Khaled Mohammed Al-shunyber  
King Saud University,  
(KSA)

Prof. Abdullah Marhool Al-Sawalmeh,  
Yarmouk University,  
(Jordan)

Prof. Adel Abd alShakoor Al Zuragi  
King Saud University,  
(KSA)

\* \* \*

## Editing Secretary (Production and Technical Design)

Mr. Ayman Awad Zaky  
JIslamic@ksu.edu.sa

\* \* \*

## 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**

Tel: (+966) 14697125/ (+966) 14697127 Secretary: (+966) 14673476

Fax: (+966) 14697126

E-Mail: [Jislamic@ksu.edu.sa](mailto:Jislamic@ksu.edu.sa) Website: <http://jis.ksu.edu.sa>

JIS on Twitter: @Jislamic JIS on Facebook: <http://goo.gl/KveaV>

JIS on Instagram: <https://instagram.com/jislamic>

\* \* \*

### *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).**

\* \* \*

© 2020 (1441H.) 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 32, Issue No. 2**

**MAY 2020 AD**

**RAMADAN 1441 H**

<http://jis.ksu.edu.sa>



P. O. Box 68953, Riyadh 11537, Kingdom of Saudi Arabia





In the Name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful