

دراسة في قراءات مصحف عتيق: (Arabe 351)

د. خليل بن محمد الطائب (باحث رئيسي) / أ. د. باسم بن حمدي السيد (باحث مشارك)

أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة في صناعة الحلال وتطبيقاتها المعاصرة

أ. د. محمد بن عليثة الفزي

الاجتهاد الجماعي لدى التابعي الجليل عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ) وأثره في الحكم الشرعي

د. محمد فؤاد ضاهر

الألفاظ الحبشية الواردة في الأحاديث النبوية حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنموذجاً

عبد الله جيلان خضر

التعليل النحوي العربي في ضوء النظريات اللسانية الحديثة

د. طه بن محمد العبود

الشبهات في علوم القرآن بين جهود المتقدمين والمتأخرين: دراسة تحليلية نقدية

د. بشرى موسى الأقطش

الضوابط الحاكمة لصناديق الاستثمار في سوق الأوراق المالية في منظور الاقتصاد الإسلامي

د. محمد غازي الحبشي

المسائل الأصولية التي خالف فيها ابن حزم الظاهرية - جمعاً ودراسة

د. بندر بن ماضي بن عيد المحمدي

حاجة العلوم الشرعية إلى اللغة العربية (علم التفسير نموذجاً)

د. محمد عبد الرحيم الترك



ISSN: 2708 1796
E-ISSN: 2708 180X

مجلة إسلامية علمية محكمة

تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

السنة العشرون عدد رقم ٢٨ ٦٦ / ٢ / ٢٠٢٥ م.

رئيس التحرير والمدير المسؤول:
أد سعد الدين بن محمد الكبي

مدير التحرير:
الدكتور محمود بن صفا الصياد العكلا

الحوالات المصرفية باسم:
• مجلة البحث العلمي الإسلامي
بنك البركة لبنان طرابلس
حساب رقم: 13903
• ويسترن يونيون لبنان طرابلس

المراسلات:
لبنان طرابلس ص ب. : 208
تلفاكس: 00961 6 471 788
بريد الكتروني:
albahs_alalmi@hotmail.com

www.boukharysrc.com

معتمدة لدى قاعدة بيانات:



قواعد النشر في المجلة

إتاحة في الفرصة للإفادة من أبحاث العلماء والباحثين ، فإن إدارة المجلة
ترحب بنشر الأبحاث وفق الشروط التالية:

١ أن يكون البحث متخصصاً في مسألة من المسائل العلمية أو قضية من القضايا
الإسلامية النازلة.

٢ أن يتسم البحث بالأسلوب العلمي وفق قواعد وأسس البحث العلمي ، مع التوثيق
وعزو المصادر وتخريج الآيات والأحاديث.

٣ أن يكون البحث جديداً غير منشور سابقاً ولا مستلاً من رسالة الباحث العالمية
الماجستير أو العالمية العالية الدكتوراه.

٤ أن لا تزيد عدد صفحات البحث عن ٤٨ من حجم الورق A4 مقاس الكلمة ١٦
للمتن و ١٤ للهوامش.

٥ إرفاق ملخص عن البحث باللغة الإنجليزية ، لا يزيد عن صفحة واحدة.

٦ إرفاق نسخة عن سيرة الباحث الذاتية مع كتابة العنوان بالتفصيل.

٧ يتم وضع عنوان البحث واسم الباحث باللغتين العربية والانجليزية.

٨ إرسال البحث على عنوان المجلة بالبريد الالكتروني على برنامج: Word و

PDF بخط: Traditional Arabic.

٩ يخضع البحث قبل نشره للتحكيم ، ويتم إبلاغ الباحث بالنتيجة.



مجلة إسلامية علمية محكمة

تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة البحث العلمي الإسلامي

السنة العشرون عدد رقم ٦٦ / ٢ / ٢٨ / ٢٠٢٥ م.

هيئة التحرير

- | | |
|------------------------------|----------------------------------|
| رئيس التحرير والمدير المسؤول | • أ.د. سعد الدين محمد الكبي |
| مدير التحرير | • أ.م.د. محمود صفا الصياد العكلا |
| عضو التحرير | • أ.م.د. أحمد إبراهيم الحاج |
| عضو التحرير | • د. فاضل خلف الحمادة |
| عضو التحرير | • أ.م.د. علي ملحم حسن |
| عضو التحرير | • أ.م.د. وسيم عصام شبلي |
| عضو التحرير | • أ.م.د. وليد أحمد حمود |
| عضو التحرير | • د. وسيم محمد حسان الخطيب |
| عضو التحرير | • د. نجاح محمد العزام (الأردن) |
| سكرتير التحرير | • فضيلة الشيخ يوسف عبد الحلیم طه |
| سكرتير إداري | • الأستاذ مصعب سعد الدين الكبي |

الهيئة الإستشارية

الأستاذ الدكتور بسام خضر الشطي

أستاذ في كلية الشريعة جامعة الكويت

الأستاذ الدكتور عمر عبد السلام تدمري

أستاذ بالجامعة اللبنانية سابقاً

الأستاذ الدكتور وليد إدريس المنيسي

رئيس الجامعة الإسلامية بمنيسوتا

الأستاذ الدكتور أحمد منصور سبالك

رئيس الجامعة الإسلامية العالمية

الأستاذ الدكتور بشار حسين العجل

رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الجنان لبنان

الأستاذ الدكتور خالد مصطفى مرعب

أستاذ التاريخ بجامعة الجنان

الأستاذ الدكتور شوقي نذير

أستاذ في جامعة غرداية الجزائر

الدكتور صالح بن عبد القوي السنباني

أستاذ مشارك بجامعة الإيمان ورئيس قسم الإعجاز العلمي اليمن

الدكتور عبد الواسع بن يحي المعزبي الأزدي

أستاذ مشارك في السنة وعلومها جامعة نجران سابقاً

الدكتور خليفة فرج مفتاح الجراي

عميد كلية علوم الشريعة بجامعة المرقب ليبيا

أ.د محمد عبدالرزاق الرعود

أستاذ الحديث الشريف وعلومه جامعة البلقاء التطبيقية الأردن

أ.د عبد الرحمن بن عمري بن عبد الله الصاعدي

أستاذ الحديث الشريف وعلومه جامعة طيبة المدينة المنورة

الدكتورة نهيل علي حسن صالح

أستاذ مشارك في التربية الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك الأردن

بالتعاون مع أساتذة في الجامعات العربية والإسلامية



مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة إسلامية علمية محكمة

تعنى بالبحث العلمي والدراسات الإسلامية المتخصصة:

إعتماداتها:

- مسجلة في وزارة الإعلام اللبنانية تحت الرقم ٢٠٠٤/٣٦٤.
- حائزة على الرقم الدولي ISSN للنسختين الورقية والإلكترونية.
- معتمدة في قاعدة بيانات أرسيف.
- معتمدة لدى قاعدة بيانات دار المنظومة، الرياض.

www.boukharysrc.com



معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
Arab Citation & Impact Factor
Arab Online Database
قاعدة البيانات العربية الرقمية

Arcif
Analytics

التاريخ: 2024/10/20
الرقم: L24/1039 ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة البحث العلمي الإسلامي المحترم
مركز الإمام البخاري للبحث العلمي و الدراسات الإسلامية، طرابلس، لبنان
تحية طيبة وبعد،،،

يسر معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (أرسييف - ARCIF)، أحد مبادرات قاعدة بيانات "معرفة" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد أطلق التقرير السنوي التاسع للمجلات للعام 2024.

يخضع معامل التأثير "أرسييف Arcif" لإشراف "مجلس الإشراف والتنسيق" الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب آسيا (الإسكوا)، مكتبة الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل "أرسييف Arcif" قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يزيد عن (5000) عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من (1500) هيئة علمية أو بحثية في العالم العربي. ونجح منها (1201) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "أرسييف Arcif" في تقرير عام 2024.

وسرنا تهنتكم وإعلامكم بأن مجلة البحث العلمي الإسلامي الصادرة عن مركز الإمام البخاري للبحث العلمي و الدراسات الإسلامية، طرابلس، لبنان، قد نجحت في تحقيق معايير اعتماد معامل "أرسييف Arcif" المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها (32) معياراً، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي: <http://e-marefa.net/arcif/criteria/>

وكان معامل "أرسييف Arcif" العام لمجلتكم لسنة 2024 (0.0182).

كما صنفت مجلتكم في تخصص الدراسات الإسلامية من إجمالي عدد المجلات (103) على المستوى العربي ضمن الفئة (Q3) وهي الفئة الوسطى، مع العلم أن متوسط معامل "أرسييف" لهذا التخصص كان (0.082).

راجين العلم أن حصول أي مجلة ما على مرتبة ضمن الأعلى (10) مجلات في تقرير معامل "أرسييف" لعام 2024 في أي تخصص، لا يعني حصول المجلة بشكل تلقائي على تصنيف مرتفع كتصنيف فئة Q1 أو Q2، حيث يرتبط ذلك بإجمالي قيمة النقاط التي حصلت عليها من المعايير الخمسة المعتمدة لتصنيف مجلات تقرير "أرسييف" (للعام 2024) إلى فئات في مختلف التخصصات، ويمكن الاطلاع على هذه المعايير الخمسة من خلال الدخول إلى الرابط: <http://e-marefa.net/arcif>

وبإمكانكم الإعلان عن هذه النتيجة سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل "أرسييف Arcif" الخاص بمجلتكم.

ختاماً، نرجو في حال رغبتكم الحصول على شهادة رسمية إلكترونية خاصة بنجاحكم في معامل "أرسييف"، التواصل معنا مشكورين.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ. د. سامي الخزندار
رئيس مبادرة معامل التأثير
"أرسييف Arcif"



+962 6 5548228 -9
+ 962 6 55 19 10 7

Info@e-marefa.net
www.e-marefa.net

Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan



Fresh Ideas for Growing your Citations

Certificate

This is to certify that **The Islamic Academic Quest Journal -**
مجلة البحث العلمي الإسلامي is indexed in International Scientific Indexing
(ISI). The Journal has Impact Factor Value of **3.481** based on International
Citation Report (ICR) for the year **2024-2025** . The URL for journal on
our server is <https://isindexing.com/isi/journaldetails.php?id=16813>

Editor ICR Team
(ISI)

International Scientific Indexing
(ISI)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- افتتاحية.....١٢
- ١ . دراسة في قراءات مصحف عتيق: (Arabe 351)
 د. خليل بن محمد الطالب (باحث رئيسي)
- أ. د. باسم بن حمدي السيد (باحث مشارك).....١٥
- ٢ . أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة في صناعة الحلال
 وتطبيقاتها المعاصرة
 أ.د. محمد بن عليثة الفزي.....٥٧
- ٣ . الاجتهاد الجماعي لدى التابعي الجليل عمر بن عبد العزيز
 (ت ١٠١هـ) وأثره في الحكم الشرعي
 د. محمّد فؤاد ضاهر.....٨٥
- ٤ . الألفاظ الحبشية الواردة في الأحاديث النبوية حديث أبي
 موسى الأشعري رضي الله عنه أنموذجاً
 عبد الله جيلان خضر.....١٢٣
- ٥ . التعليل النحوي العربي في ضوء النظريات اللسانية الحديثة
 د. طه بن محمد العبود.....١٥٧
- ٦ . الشبهات في علوم القرآن بين جهود المتقدمين والمتأخرين:
 دراسة تحليلية نقدية
 د. بشرى موسى الأقطش.....١٨٥



٧. الضوابط الحاكمة لصناديق الاستثمار في سوق الأوراق
المالية في منظور الاقتصاد الإسلامي

د. محمد غازي الحبشي ٢١٧

٨. المسائل الأصولية التي خالف فيها ابن حزم الظاهرية -
جمعاً ودراسة

د. بندر بن مضحي بن عيد المحمدي ٢٥٩

٩. حاجة العلوم الشرعية إلى اللغة العربية (علم التفسير
نموذجاً)

د. محمد عبد الرحيم الترك ٣٤١

الافتتاحية

بقلم: رئيس التحرير

الحمد لله مديم النعم، مزيل النقم، كاشف الغم وفارج الهم، نحمده ونستغفره ونتوب إليه، ونصلي ونسلم على عبده ونبيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد ...

فيتزامن صدور هذا العدد مع بداية شهر رمضان المبارك، وهو شهر كتب الله صيامه على المسلمين، فيصومون نهاره ويقومون ليله، فتتجلى فيه أسمی معاني العبودية لله عزوجل .

وهذا الشهر له خصائص يختص بها عن غيره من الشهور، منها :

١- أنه شهرٌ نزل فيه القرآن الكريم على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وقد نزل دفعةً واحدةً إلى السماء الدنيا، ثم نزل بعد ذلك مفرقاً حسب الحوادث والنوازل .

٢- وهو شهر تظهر فيه الوحدة الإسلامية، فيصوم المسلمون من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب برؤية هلاله .

٣- ومن خصائصه التأكيد على التزام الأمة الإسلامية بالشهور القمرية لقوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» [جزء من حديث أخرجه البخاري (١٩٠٩) ومسلم (١٠٨١)].

٤- ومنها أنه شهر القيام، فيُحيي المسلمون في أصقاع الأرض ليالي رمضان، ويصلون صلاة التراويح في المساجد .

٥- ومنها أنه شهر تظهر فيه معاني التكافل والتضامن بين أبناء الأمة الإسلامية، وذلك بتفطير الصائمين، وإخراج الزكوات المالية

في هذا الشهر - غالباً - ، وزكاة الفطر خاصة.

٦- أن فيه ليلة قيامها يعدل عبادة ألف شهر ، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ۚ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ۚ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۚ ﴾ [القدر ١-٢].

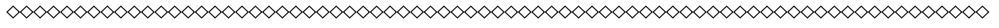
٧- أنه شهر الصبر تتجلى فيه معاني الصبر ، صبرٌ على طاعة الله ، وصبرٌ عن معصية الله بالبعد عن المفطرات نهار رمضان ، وصبرٌ على أقدار الله بالصبر على ألم الجوع والعطش الناشئ عن الصوم .

٨- أنه شهر العتق من النار ، فيه مناد ينادي كل ليلة: «يا باغي الخير أقبل ويا باغي الشر أقصر، ولله عتقاء من النار وذلك كل ليلة» [جزء من حديث أخرجه الترمذي ٦٨٢ وهو صحيح].

٩- أن العمرة فيه تعدل حجة مع النبي ﷺ . [انظر سنن أبي داود (١٩٩٠) وقال الألباني حسن صحيح].

١٠- أنه يعقبه عيد الفطر وقد قال النبي ﷺ: «إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا» [جزء من حديث أخرجه البخاري (٩٥٢) ومسلم (١٨٢)].

وبهذه المناسبة الكريمة نتقدم بأسمى آيات التبريك للأمة الإسلامية بحلول شهر رمضان المبارك ، سائلين الله سبحانه أن يجعله شهر خيرٍ ويمنٍ وبركة.



د. خليل بن محمد الطالب (باحث رئيسي)

الأستاذ المشارك بقسم القراءات، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Dr. Khalil ibn Muhammad Al-Talib - (Principal Investigator)

Associate Professor, Department of Qira'at, Islamic University of Madinah

Khalil-altaib@hotmail.com

أ.د. باسم بن حمدي السيد (باحث مشارك)

الأستاذ بقسم القراءات، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prof. Dr. Basim bin Hamdi Al-Sayyid (Co-Researcher)

Professor, Department of Qira'at, Islamic University of Madinah

albasemsd@iu.edu.sa

دراسة في قراءات مصحفٍ عتيقٍ: (Arabe 351)

A Study of Qur'anic Readings in an Ancient Manuscript of the Qur'an (Arabe 351)

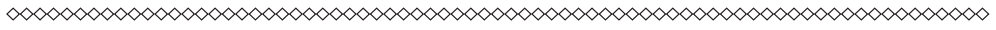
هذا البحث مدعوم من عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الملخص

موضوع البحث: دراسة القراءات فيما بقي من أجزاء المصحف المحفوظ برقم (Arabe 351) في المكتبة الوطنية الفرنسية، حيث يقدر زمن كتابة هذا المصحف الشريف بحدود القرن الثالث الهجري. وقد اشتمل هذا المصحف على قراءات متواترة عن القراء العشرة، كما تضمّن كذلك بعض القراءات الشاذة.

أهداف البحث: نسعى من خلال هذا البحث إلى الكشف عن حال القراءات في المصاحف العتيقة، وإضافة مصدر من مصادر توثيق القراءات إضافة إلى كتب الرواية في القراءات، كما نهدف إلى إبراز عناية النقطاء قديماً بكتابة القراءات في المصاحف، وبيان منهجهم الدقيق في التفريق بين القراءة الأساسية التي كتب بها المصحف، وما ألحق به من قراءات آخر باستخدام الألوان المصطلح عليها في تلك الحقبة الزمنية.

منهج الدراسة: اعتمدنا في هذا البحث على استقراء واستخراج القراءات في المصحف المحفوظ في المكتبة الوطنية الفرنسية تحت رقم (Arabe 351)، ومقارنتها بالمصادر، ثم تحليل نتائج ذلك.



النتائج: من أبرز نتائج الدراسة: أنّ هذا المصحف اشتمل على قراءات متواترة وشاذة، وأنّ بعض القراءات ضمّنت فيه مجردة وبعضها وضعت فيه للفوائد؛ حيث كانت القراءة الأساسية في المصحف مجردة وفق رواية ورش عن نافع وهي مضبوطة باللون الأحمر، وكانت القراءة الثانية فيه موافقة لقراءة حمزة وهي مضبوطة باللون الأخضر في مواضع الاختلاف عن ورش، وأشير إلى قراءات أخرى غير ذلك على سبيل الفائدة وهي مميّزة باللون الأزرق، وتوّعت بين ما وافقت قراءات القراء العشرة المشهورين، وقراءات أخرى عن غيرهم مما هو معدود في الشواذ. كما توصلت الدراسة إلى أنّ هذا المصحف يعد مصدرًا من مصادر القراءات حيث حفظ لنا قراءات عديدة.

الكلمات المفتاحية: المصاحف - المبكرة - القراءات - المشهورة - غير المشهورة.

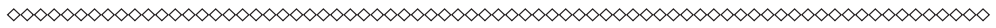
ABSTRACT

Research Topic: This study focuses on the readings contained in the remaining sections of the Qur'an cataloged under the number (Arabe 351) at the National Library of France, which is estimated to have been written around the third century of the Hijra. This Qur'an manuscript includes both widely accepted readings from the ten reciters and some rare readings.

Research Objectives: The aim of this research is to unravel the state of readings in ancient Qur'an manuscripts and to provide an additional source for documenting these readings alongside the traditional books of narration. Furthermore, we seek to highlight the historical attention given by scribes to the transcription of readings in the Qur'an manuscripts and to elucidate their meticulous methodology in distinguishing between the primary reading inscribed in the manuscript and the additional readings, utilizing the colour coding established during that historical period.

Study Methodology: This research relied on the examination and extraction of readings from the preserved Qur'an manuscript located in the National Library of France, cataloged under the number (Arabe 351). A comparative analysis was conducted with various sources, followed by an evaluation of the findings.

Conclusions: Among the most significant outcomes of the study is the identification of both widely accepted and rare readings within this Qur'an manuscript. It was observed that some readings were presented in a simplified form, while others were included for their scholarly benefits. The primary reading in the Qur'an manuscript was a simplified version according to the narration of Warsh from Nafi', indicated in red. The secondary reading



aligned with that of Hamzah, marked in green in areas where it differed from Warsh. Additional readings, highlighted in blue for reference, varied between those that matched the readings of the ten well-known readers and others considered rare. The study concluded that this Qur'an manuscript serves as a valuable resource for various readings, preserving numerous interpretations.

Keywords: Early Qur'anic Manuscripts - Qur'anic Readings - Well-Known Readings - Lesser-Known Readings

المقدمة

الحمد لله القائل: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، والصلاة على النبي الأمين، وعلى آله وصحابه الذين نقلوا لنا الدين، وسلّم تسليمًا كثيرًا. وبعد:

فإن دراسة المصاحف المخطوطة العتيقة، والتي كتبت في عصور متقدمة؛ تكشف عن القراءات التي كتبت بها تلك المصاحف، وكذلك عن القراءات المنتشرة في تلك العصور والأمصار، وتعدّ هذه المصاحف مصدرًا مهمًا لتوثيق المرويات المتعلقة بالقراءات، أو علوم المصاحف الأخرى من رسم وضبط وعدّ آي.

وقد اعتنت بعض المكتبات بحفظ هذه المخطوطات القرآنية المهمة والتي تنتمي لحقب زمنية مبكرة بالنسبة لكتابة المصاحف، ومن بين تلك المكتبات التي حوت على مخطوطات متنوعة من المصاحف الشريفة: (المكتبة الوطنية الفرنسية)، والتي تميزت بالعناية والفهرسة؛ حيث ضمّت عددًا كبيرًا من أجزاء المصاحف المخطوطة المبكرة، والتي كانت محفوظة في الجوامع الكبرى في بلاد المسلمين، وتمكين الباحثين من الوصول إليها عبر موقع المكتبة الإلكترونية.

ومما سهّل للباحثين الوصول لهذه المصاحف فهرسة الباحث الفرنسي فرانسوا ديروش للمصاحف المبكرة في (المكتبة الوطنية الفرنسية).

وبناءً على ذلك سهّل إقامة الدراسات العلمية حول هذه المصاحف التي فهرسها ديروش، خصوصًا جانب القراءات القرآنية في تلك المصاحف، والتي تزخر باحتوائها على قراءات عديدة تدعم جانب الرواية، وتكشف شهرتها واعتناء المسلمين بها منذ العصور المبكرة والقريبة من العصر النبوي عصر التنزيل وبداية التدوين للقرآن الكريم بقراءاته المنزلة.

وقد تناول بعض الباحثين دراسة أجزاء من المصاحف المصنّفة بالخط الحجازي، والمصنّف بالرموز التالية: (A)، (B)، (C).

وتأتي هذه الدراسة التي تقدّمها للمصاحف المصنّفة بالخط الكوفي، والمرموز له بالرمز: (D)، وهي أكثر المصاحف عددًا في فهرسة ديروش في (المكتبة الوطنية الفرنسية)، والتي لم تسلّط عليها الدراسات السابقة، كما أنّ هذه المصاحف في هذه المجموعة غنية بالقراءات أكثر



من سابقتها من المجموعات، ومن هنا جاء اختيار دراسة القراءات في مصحف مرقيم بـ (Arabe 351)⁽¹⁾، مع ورقات تابعة له محفوظة بمكتبة غوتا للأبحاث بجامعة إرفورت بألمانيا برقم (Ms. orient. A 429) و (Ms. orient. A 439) و (Ms. orient. A 446)؛ كونه أوسع المصاحف في المجموعة، بهدف الكشف عن القراءة الأساسية المضمنة في المصحف، والقراءات الثانوية الملحقة بالمصحف مع القراءة الأساسية له والتي تمّ تمييزها بألوانٍ مختلفة. وتقدم بالشكر إلى عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، لدعمها وتمويلها لهذا البحث.

مشكلة البحث:

يسعى البحث إلى معالجة الأسئلة التالي:

١. ما هي القراءات المضمنة في المصحف؟
 ٢. هل ترتبط ألوان القراءات المختلفة بالقراءات المدونة في المصادر؟
 ٣. كيف ضُبطت القراءات المختلفة في المصحف ومُيز بينها.
- أهمية البحث وأسباب اختياره:

القيمة العلمية للمصحف المخطوط محلّ الدراسة؛ فهو يرجع إلى القرن الثالث الهجري تقريباً.

كون هذا المصحف من أوسع المصاحف في (المكتبة الوطنية الفرنسية)، ويشتمل على كمّ كبير من القراءات المشهورة وغير المشهورة. تعد المصاحف القديمة من أقدم مدونات القراءات التي تدعّم جانب الرواية، ويكشف هذا البحث جانباً من ذلك ويسلّط الضوء على جوانب مهمة من تاريخ نقل القراءات. فتح آفاق للباحثين لإبراز الجوانب العلمية التي تحتويها المصاحف المخطوطة.

الدراسات السابقة:

تعدّ هذه الدراسة أوّل دراسة منهجيّة مفصّلة تركّز على دراسة القراءات القرآنية في المصحف المذكور، وإن سبقتها إشارة إلى القراءات فيه، وذلك في دراسة بعنوان: (القراءات غير المشهورة، تدوينها في المصاحف ومنزلتها حوالي القرن الثالث، دراسة في مجموعة من المصاحف المبكرة بالمكتبة الوطنية الفرنسية) لرضوان البكري، أشار فيها إلى كون المصحف وفق قراءة حمزة وورش مع فوائده، من غير تفصيل وتبيين لذلك بالدراسة المنهجية، سوى الجمع

(١) للاطلاع على رابط المصحف في موقع المكتبة الوطنية الفرنسية: Coran. Gallica (bnf.fr)

المجرد للقراءات الشاذة التي وردت منقوطة باللون الأزرق، من غير دراسة تفصيلية لها^(١)؛ لخروج ذلك عن مجال البحث. وتسعى هذه الدراسة إلى دراسة القراءات في المصحف بشكل منهجي مفصّل مبين، ودراسة القراءات المنقوطة باللون الأزرق عمومًا سواء وافقت القراءات المتواترة أو كانت من الشواذ، ونسبة كل منها إلى من قرأ به.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وأربعة مطالب وخاتمة، على التفصيل الآتي:

تمهيد: تعريف بالمصحف محل الدراسة.

المطلب الأول: القراءات الفرشية التي اجتمع فيها الضبط الأحمر والأخضر.

المطلب الثاني: القراءات الفرشية المضبوطة باللون الأزرق.

المطلب الثالث: القراءات الأصولية المضبوطة باللون الأحمر والأخضر والأزرق.

المطلب الرابع: نظرة إجمالية في القراءات المثبتة في المصحف.

الخاتمة: وفيها: النتائج، والتوصيات.

الفهارس: فهرس المصادر، وفهرس الموضوعات.

حدود البحث:

حدود هذه الدراسة هي دراسة القراءات في المصحف (Arabe 351) من حيث الوصف العام إجمالاً ومن حيث القراءات تفصيلاً، ومقارنة القراءات المتواترة التي فيه بكتاب النشر، والقراءات الشاذة بمدونات القراءات الشاذة.

(١) القراءات غير المشهورة تدوينها في المصاحف ومنزلتها حوالي القرن الثالث، لرضوان البكري، ص ٢٧-٢٨.

منهج البحث:

اعتمدنا في البحث على الاستقراء والمقارنة والتحليل وفق التالي:
اعتمدنا في البحث على استقراء واستخراج القراءات في المصحف المحفوظ في المكتبة الوطنية الفرنسية برقم (Arabe 351).

قارنّا القراءات الفرشية التي في المصحف بالقراءات المشهورة وغير المشهورة حسب ما هو مدوّن في كتب القراءات.

حللنا البيانات المستخلصة من مقارنة كل جزئية على حدة، وبيّنا النتائج بعد التحليل ومعالجة مواضع الإشكال.

تمهيد: تعريف بالمصحف محل الدراسة:

وصف موجز للمصحف:

تناثرت أوراق المصحف عبر المكتبات، وأجزاؤه المعروفة حتى الآن تقع في مجلدات منفصلة، أكبرها في مكتبة باريس الوطنية بفرنسا، برقم (Arabe 351)، في (٢٧٩) ورقة، يليها مجلد تبلغ أوراقه (٧) أوراق، محفوظ بمكتبة غوتا للأبحاث بجامعة إرفورت بألمانيا برقم (Ms. orient. A 446)، وورقتان برقم (Ms. orient. A 429) وورقة برقم (Ms. orient. A 439) بالمكتبة نفسها^(١).

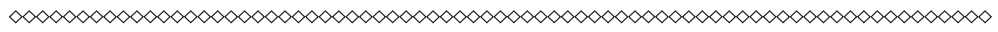
وعدد الأسطر في الصفحة الواحدة (٥) أسطر، ومتوسط عدد الكلمات في كل سطر (٢) كلمات. وهو مكتوب بالخط الكوفي القديم.

كان المصحف محفوظاً في وقت ما بالجامع العتيق، أي جامع عمرو بن العاص بالفسطاط في مصر، ففيه قيد وقفية على جامع المسلمين على وجه الورقة (١٠٥) من (Arabe 351) عند خاتمة الجزء التاسع، ويظهر أنّها كانت ختام إحدى ربعات المصحف، ووقفية على الجامع العتيق على وجه الورقة (١٢٠) من (Arabe 351)، وعلى وجه الورقة (٤) من (Ms. orient. A 446)، وكل الوقفيات متشابهة في الخط والمداد.

(١) تتبّنها إلى كون هذه الورقات تابعة لنفس المصحف من خلال صفحة مشروع (باليوكوران) الذي يهدف إلى جمع المصاحف التي كانت تنتمي إلى جامع عمرو بن العاص بالفسطاط، وقد أعطي المصحف محل الدراسة بأجزائه التي في فرنسا وألمانيا مع أجزاء أخرى في المكتبة الوطنية الروسية بسانت بطرسبرغ، والمكتبة البريطانية، والمكتبة الملكية بكونينهاجن: اسم (Codex Amrensis 118). ينظر:

Fragments of Codex Amrensis 118», François Déroche and Michael Marx, in Paleocoran - virtual» reconstruction of the Qur'anic codices from al-Fustāt (Old Cairo), F. Déroche/M.Marx. Accessed: July 17, 2024.

ولم يتيسّر لنا التأكد من الأوراق التي في المكتبة الوطنية الروسية والمكتبة البريطانية، ولم يُذكر لها رقم حفظ، وأما أوراق المكتبة الملكية بكونينهاجن - وهي برقم (Cod. Arab. 42) - فظهر لنا عند فحصها أنه لا تصح نسبتهما كلها إلى مصحف الدراسة، وإنما يحتمل نسبة الورقة الثانية منه فقط.



ويلاحظ في هذا المصحف أنّ بعض أوراقه أصابها التآكل من الأطراف، ولكنّ أغلب الأوراق سليمة خصوصاً فيما كتبت فيه الآيات القرآنية. كما يلحظ أنّ هذا المصحف قد أجريت بعض التحسينات عليه؛ حيث أعيد بالمداد الأسود على كثير من الكلمات كما هو واضح في الصورة التالية:



وبداية هذا المخطوط من قوله تعالى: ﴿أَنْتَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤].

ونهايته عند قول الله سبحانه: ﴿يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: ٦].

وأما محتوياته من السور والآيات فيه سقط من أوله وأثنائه وآخره، وبعض الآيات غير تامة بسبب فقد بعض الألواح؛ ففيه آيات من: سورة البقرة، وآل عمران، والنساء، والأنعام، والأعراف، والأنفال، والتوبة، ويونس، وهود، وإبراهيم، والحجر، والكهف، ومريم، والفرقان، والشعراء، والقصص، والعنكبوت، ولقمان، والأحزاب، والصفات، وص، والشورى، والجاثية، والأحقاف، ومحمد ﷺ، والحجرات، والطلاق، والتحريم.

وتفصيله حسب ترتيب الآيات في مصحف الدراسة في الجدول التالي:

اسم السورة	من الآية	إلى الآية	اسم السورة	من الآية	إلى الآية	اسم السورة	من الآية	إلى الآية
النساء	١٢٤	١٣٥	الأَنْفَال	٤١		البقرة	٢٠٣	٢٠٧
	١٧٣	١٧٥		٤٥	٤٦		٢١٥	٢١٧
	١٧٩	١٨٠		٤٩	٥٠		٢٢٠	٢٢٦
	١٨٧	١٩٥		٥٢	٦١		٢٣١	٢٣٢
	١٩٦	١٩٧	٥٢	٦١	٢٣٤		٢٤١	
	١٩٨	١٩٩	٦٦	٧٢	٢٤١		٢٦١	
	٢٠٣	٢٠٧	التوبة	٢٤	٢٦		٢٦١	٢٦٤
	٢١٥	٢١٧		٦٠	٦١		٢٨٢	٢٨٣
	٢٢٠	٢٢٦		٧٩	٨٨		٢٨٦	
	٢٣١	٢٣٢		١١٧	١١٨			
	٢٣٤	يونس	١٢		آل عمران	٨	١١	
	٢٤١		٣٠	٤٦		٥٨	٦٠	
٢٦١	٢٦٤		٦٠	٦١		٧٣	٧٨	
٢٨٢	٢٨٣		٨١	٨٣		٧٦	٧٧	
	٢٨٦	هود	يس	٣٢	٣٤	النساء	٧٦	٧٦
				٥٧	٥٩		٩٤	٩٤
				٦٦	٧٠		١٠٢	١٠٤
			الصفاء	٧٦	٧٩		١٠٢	١٠٣
				٩١	٩٣		١٠٣	١٠٤
				٩٩	١٠١		١٠٣	١٠٤
				١٠٢	١٠٨		١٠٣	١٠٤
		ص	٧٦	٧٦	١٠٣	١٠٣		
			٧٦	٧٦	١٠٣	١٠٣		
		يوسف	٧٦	٧٦	١٠٣	١٠٣		
			٧٦	٧٦	١٠٣	١٠٣		

٢٣	٢٢	الشورى	٣٤	٣٣	الرعء	٢	١	المائدة					
			٤٣	٣٨		٤٨	٤٧						
			٥	١		٥٢	٥١						
٢٩	٢٦	الجائفة	١١	١٠	إبراهيم	٣٧	٣٤	الأنعام					
١١	١٠		١٩	١٨									
١٥	١٣		٤٢	٣٩									
١٢	١١	الأحقاف	٦١	٥٧	الحجر	٤٨	٤٤						
٢٠	١٨		٧٢	٧١									
٣٥			٩١	٩٠					النحل	٥٢	٥١		
٣١	١	محمد	١٣	١	الإسراء	٥٩	٥٤						
٢	١	الحجرات	١٨	١٥									
٩	٦		٢٨	٢٤									
٢٧	٢٣		ق	٣٢					٣٠				
٦	٥	الطلاق	٤٦	٤٤				الكهف	٢٦	٢٢			
١٢	٦	التحریم	١٠٤	١٠٢									
٦	٣	القيامة	٣١	٢٩									
			٩٤	٩٠				مریم	٦٩	٦٨	الأعراف		
			٥	٢								٧٩	٧٣
			٢٣	٢٠								٨٦	٨٥
			٧٢	٦٧	المؤمنون	١١٧	١١٥						
			١١		النور	١٢٨	١٢١						
			٢٩	٢٣		١٣٣	١٣٠						
			١٣٧			١٤٦	١٤٣						
			٣٣	٣١		١٦١	١٥٨						
			٤٠	٣٧		١٦٩	١٦٤						
			٥١	٤٨									
			٦٤	٦١									
			٢	١		الفرقان	١٩	١٦	الأنفال				
			٤		٤٠		٣٨						

جدول (١) محتويات المصحف

ضبطه :

يتَّبَع المصحف في ضبطه طريقة الضبط المدوَّر، الذي يرجع أصله إلى أبي الأسود الدؤلي (ت: ٦٩هـ)، فعلامة الفتحة نقطة فوق الحرف، والكسرة نقطة تحته، والضمة نقطة أمامه، والتنوين يكون بتكرار ذلك، وعلامة الهمز نقطة أيضًا مثل نقط الحركات، ومن منهج الضبط في هذا المصحف أيضًا استعمال الناقط الدارة للتخفيف الأعم من تسكين الحرف ومن عدم تشديده، وهذا استعمال مذكور في كتب الضبط^(١).

الألوان المستخدمة :

كتبت الكلمات فيه باللون الأسود أو البني، وهو اللون الذي يستخدم في إثبات نصّ الكلمات القرآنية، واللون الأساسي للضبط اللون الأحمر، واستعملت فيه ألوان أخرى للدلالة على اختلاف القراءات وزيادتها على اللون الأحمر، وهي الأخضر والأزرق.

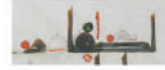
فاللون الأحمر هو اللون الأساسي لضبط المصحف، فيعبر عن القراءة الأساسية للمصحف، وهو ما جرى عليه العمل في المصاحف القديمة، وتكون الألوان الأخرى للتعبير عن القراءات أو الأوجه الأخرى الواردة في الكلمة القرآنية، وسيتبين ذلك تفصيلاً في مطالب الدراسة.

كما استعمل الناقط في بعض مواضع اختلاف القراءات علامة تدل على الألف بلون مختلف، كزيادة الألف بالحمرة في كلمة: (الْكَفَّرُ) [الرعد: ٤٢]، لتكون وفق قراءة (الْكَافِرُ)، وزيادة الألف بالخضرة في كلمة: (خَلَقَ السَّمَوَاتِ) [إبراهيم: ١٩]، لتكون وفق قراءة (خَالِقُ).

واستعمل في بعض الكلمات جرة بعد الألف تدل على حذفها والقراءة بالقصر فيها، في كلمة (قَالَ سَلَامٌ) [هود: ٦٩]، لتدل على قراءة (قَالَ سَلَمٌ).



(سالم/سلم) [٦٩]



(الكفار/الكافر) [الرعد: ٤٢]

الشكل (١) علامات للنقصان والزيادة عند اختلاف القراءات

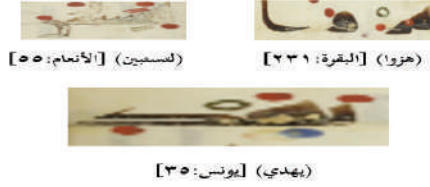
الكلمات التي فيها أكثر من قراءة استعمل الناقط فيها أكثر من لون يدل كل لون منها على قراءة في نفس الكلمة: ومن الأمثلة ما يلي:

كلمة: (هُزُّوْا) [البقرة: ٢٣١]، وردت فيها في مصحف الدراسة قراءتان، قراءة إسكان الزاي، وضبطت بالخضرة، وقراءة ضم الزاي، وضبطت بالحمرة.

(١) انظر: الداني، المحكم في علم نقط المصاحف: (ص: ٣٦٤-٣٦٥). وغانم قدوري، بيان أصول أحكام النقط المدوَّر: علوم القرآن الكريم بين المصادر والمصاحف: دراسة تطبيقية في مصاحف مخطوطة: (ص ٨٠-٩٢).

كلمة: (يَهْدَى) [يونس: ٣٥] وردت فيها في مصحف الدراسة ثلاث قراءات، قراءة بإسكان الهاء، وضبطت بالخضرة، وقراءة بفتح الهاء، وضبطت بالحمرة، وقراءة بكسر الهاء، وضبطت بالزرقة.

كلمة: (وَلَيْسَتَيْنِ) [الأنعام: ٥٥]، وردت فيها قراءتان، (وَلَيْسَتَيْنِ)، وضبطت بإعجام الياء بالخضرة، وقراءة (وَلَيْسَتَيْنِ)، وضبطت بإعجام التاء بالحمرة، وصورها كالآتي:



الشكل (٢) استعمال الألوان في تمييز القراءة

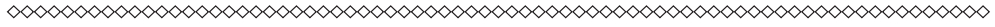
توطئة :

اشتمل المصحف محل الدراسة على قراءات متعددة بألوان مختلفة، حيث جاء ضبط وتمييز القراءة باستخدام الألوان (الأحمر، والأخضر، والأزرق)، وهذا ما عليه العمل في جل المصاحف القديمة؛ لترتيب وتمييز القراءات المتعددة في المصحف، ومن خلال دراسة وجرّد المصحف قمنا بتقسيم القراءات فيه حسب ضبط لون القراءة؛ لبيان دلالة استخدام هذه الألوان حال اتفاقها وحال اختلافها، وقد اشتملت القراءات على أصول وفرش، ونبدأ بالفرش بعرض القراءات المضبوطة باللون الأحمر والأخضر، ثم المضبوطة باللون الأزرق ثم الأصول. المطلوب الأول: القراءات الفرشية التي اجتمع فيها الضبط الأحمر والأخضر.

الكلمات الفرشية التي اختلف فيها القراء العشرة جاءت فيما بين أيدينا في هذا المصحف على ضربين غالباً: ضرب ظهر فيه اللون الأحمر والأخضر، وضرب ظهر فيه اللون الأحمر والأزرق، وسيأتي بيان ذلك في جدول اجتماع اللون الأحمر والأخضر أدناه، كما سيأتي في المطلوب الثالث المختص بدراسة القراءات المضبوطة باللون الأزرق.

جدول اجتماع الأحمر والأخضر

م	الكلمة في مصحف الدراسة	النقط الأحمر	النقط الأخضر	القراء الموافقون للنقط الأخضر	القراء الموافقون للنقط الأحمر	
١	 (فمن اضطر) [البقرة: ١٧٣]	فمنُ	فمنِ	نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي وأبو جعفر وخلف	حمزة وعاصم وأبو عمرو ويعقوب	
٢	 (البيوت) [البقرة: ١٨٩]	البيوت	البيوت	ورش وأبو عمرو وحفص وأبو جعفر ويعقوب	حمزة وقالون وابن كثير وابن عامر وشعبة والكسائي وخلف	
٣	 (ولكن البر) [البقرة: ١٧٧]	ولكنِ البرُ	ولكنَ البرَ	نافع وابن عامر	حمزة وابن كثير وأبو عمرو وعاصم والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وخلف	
٤	 (ولا تقاتلوهم) [البقرة: ١٩١]	ولا تقاتلوهم	ولا تقتلوهم	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	حمزة والكسائي وخلف	
٥	 (حتى يقاتلوكم) [البقرة: ١٩١]	حتى يقاتلوكم	حتى يقتلوكم			
٦	 (هزؤا) [البقرة: ٢٣١]	هزؤا	هزؤا	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وشعبة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب	حمزة وخلف	
٧	 (يؤده): [آل عمران: ٧٥]	يؤده	يؤده (بكسر الهاء)	يؤده (بإسكان الهاء)	نافع وابن كثير وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب وخلف العاشر	حمزة وأبو عمرو وشعبة وأبو جعفر



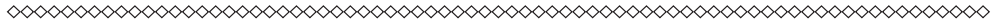
حمزة وابن عامر وعاصم وأبو جعفر	نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي ويعقوب وخلف	لتحسبوه	لتحسبوه	 [لتحسبوه] [آل عمران: ٧٨]	٨
حمزة والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	فتثبتوا	فتثبتوا	 [فتثبتوا]: [النساء: ٩٤]	٩
حمزة وعاصم والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وأبو جعفر ويعقوب	أن يُصلِحا	أن يصالِحا	 [أن يصالِحا] [النساء: ١٢٨]	١٠
حمزة وشعبة والكسائي وخلف	نافع وأبو جعفر	ولتستين سبيل	ولتستين سبيل	 [ولتستين سبيل] [الأنعام: ٥٥]	١١
حمزة وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب وخلف	نافع وشعبة وأبو جعفر	حرِجا	حرِجا	 [حرِجا] [الأنعام: ١٢٥]	١٢
حمزة وابن ذكوان والكسائي ويعقوب وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وهشام وعاصم وأبو جعفر	تُخرِجون	تُخرِجون	 [تُخرِجون] [الأعراف: ٢٥]	١٣
حمزة وقالون وابن كثير وابن عامر وشعبة والكسائي وخلف	ورث وأبو عمرو وحفص وأبو جعفر ويعقوب	بُيوتا	بُيوتا	 [بُيوتا] [الأعراف: ٧٤]	١٤

همزة وأبو عمرو وابن عامر وعاصم والكسائي ويعقوب وخلف	نافع وابن كثير وأبو جعفر	سُنُقِلُّ	سُنُقِلُّ	 [الأعراف: ١٢٧]	١٥
همزة والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	دكَاء	دكَا	 [الأعراف: ١٤٣]	١٦
همزة وأبو عمرو وابن عامر وعاصم والكسائي ورويس وخلف	نافع وابن كثير وأبو جعفر وروح	برسالاتي	برسالتِي	 [الأعراف: ١٤٤]	١٧
همزة وابن كثير وأبو عمرو وحفص والكسائي ويعقوب وخلف، وشعبة بخلاف	نافع وأبو جعفر	بَيْسٍ	بَيْسٍ	 [الأعراف: ١٦٥]	١٨
همزة وابن عامر والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	ولكن الله	ولكنَّ الله	 [الأنفال: ١٧]	١٩
همزة وابن عامر والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	ولكن الله	ولكنَّ الله	 [الأنفال: ١٧]	٢٠
همزة وابن عامر وحفص وأبو جعفر	نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي ويعقوب، وخلف	ولا يُحْسِنُ	ولا تُحْسِبَنَّ	 [الأنفال: ٥٩]	٢١
شعبة حمزة	نافع وحمزة وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحفص والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وخلف	للسَّلم	للسَّلم	 [الأنفال: ٦١]	٢٢
همزة وعاصم والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وأبو جعفر ويعقوب	يكن	تكن	 [الأنفال: ٦٦]	٢٣

٢٤		وَلَا يَتَهُم	وَلَا يَتَهُم	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وخلف	همزة
٢٥		أُذُنٌ	أُذُنٌ (بالإسكان، عَلِمَ الإسكان من الضدِّ؛ أَي من تحريك الذال بالخضرة)	نافع	همزة وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وخلف
٢٦		يَزِيغُ	تَزِيغُ	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وشعبة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وخلف	همزة وحفص
٢٧		رُؤْفٌ	رُؤْفٌ	نافع وابن كثير وابن عامر وحفص وأبو جعفر	همزة وأبو عمرو وشعبة والكسائي ويعقوب وخلف
٢٨		يَهْدِي (ويحتمل الضبط الفتح الكامل للهاء والاختلاس)	يَهْدِي (ويحتمل الضبط (يَهْدِي) كذلك)	ورش وابن كثير وابن عامر (فتح الهاء). قالون بخلاف عنه وأبي عمرو (اختلاس فتح الهاء)	همزة والكسائي وخلف.
٢٩		وَلَكِنَّ النَّاسَ	وَلَكِنَّ النَّاسَ	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	همزة والكسائي وخلف
٣٠		يَوْمَئِذٍ	يَوْمَئِذٍ	نافع والكسائي وأبو جعفر	همزة وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم ويعقوب وخلف



حمزة والكسائي	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب وخلف	يسلم	سلام	 <p>(قال سلام) [هود: ٦٩]</p>	٣١
حمزة وابن كثير وأبو عمرو وعاصم روح، وخلف	نافع وابن عامر والكسائي وأبو جعفر، رويس	سيء	سيء (باشمام الكسر الضم)	 <p>(سيء بهم) [هود: ٧٧]</p>	٣٢
حمزة وابن عامر وعاصم والكسائي ويعقوب وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وأبو جعفر	الكفأز	الكأفأز (بالحاق ألف بالحمرة، ووضع علامة بالحمرة لحذف الألف بعد الفاء)	 <p>(وسيعلم الكفار) [الرعد: ٤٢]</p>	٣٣
حمزة والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	خالق السماوات والأرض	خلق السماوات والأرض	 <p>[إبراهيم: ١٩]</p>	٣٤
حمزة وحفص والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وشعبة وأبو جعفر ويعقوب	تذكرون	تذكرون	 <p>[التحل: ١٧]</p>	٣٥
حمزة وابن عامر وشعبة وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص وأبو جعفر ويعقوب	ليسوا	ليسوا	 <p>(ليسوا) [الإسراء: ٧]</p>	٣٦



حمزة والكسائي	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب وخلف	وَيَبْشُرُ	وَيَبْشُرُ	 [الإسراء: ٩].	٣٧
حمزة وابن عامر وعاصم والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب	أَتَّبِعَ	اتَّبِعَ	 [الكهف: ٨٩].	٣٨
حمزة والكسائي وخلف وحفص	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وشعبة وأبو جعفر ويعقوب	زكريا	زكرياء	 [مريم: ٢].	٣٩
حمزة والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	خَزَّاجًا	خَزَّجًا	 [المؤمنون: ٧٢].	٤٠
حمزة وابن عامر وعاصم وأبو جعفر	نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي ويعقوب وخلف	لا تحسبوه	لا تحسبوه	 [النور: ١١].	٤١
حمزة والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	يَشْهَدُ	تَشْهَدُ	 [النور: ٢٤].	٤٢
حمزة وحفص والكسائي وخلف	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وشعبة وأبو جعفر ويعقوب	تَذَكَّرُونَ	تَذَكَّرُونَ	 [النور: ٢٧].	٤٣
حمزة وابن كثير وشعبة والكسائي ويعقوب وخلف	نافع وأبو عمرو وابن عامر وحفص وأبو جعفر	مُنْجُوكٌ	مُنْجُوكٌ	 [العنكبوت: ٣٣].	٤٤

٤٥		تَدْعُونَ	يَدْعُونَ	نافع وابن كثير وابن عامر وشعبة وأبو جعفر	حمزة وأبو عمرو وحفص والكسائي ويعقوب وخلف
٤٦		تَمَسُّوهُنَّ	تَمَسُّوهُنَّ	نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب	حمزة والكسائي وخلف
٤٧		التَنَاوُشُ	التَنَاوُشُ	نافع وابن كثير وابن عامر وحفص وأبو جعفر ويعقوب	حمزة وأبو عمرو وشعبة والكسائي وخلف
٤٨		يُبَشِّرُ	يُبَشِّرُ	نافع وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب وخلف	حمزة وابن كثير وأبو عمرو والكسائي
٤٩		يُنزِلُ	يُنزِلُ	نافع وابن عامر وعاصم وأبو جعفر	حمزة وابن كثير وأبو عمرو والكسائي ويعقوب وخلف
٥٠		لِيَجْزِي قَوْمًا	لِيَجْزِي قَوْمًا	نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم ويعقوب	حمزة وابن عامر والكسائي وخلف
٥١		عَسَيْتُمْ	عَسَيْتُمْ	نافع	حمزة وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وخلف

بالنظر إلى القراءات الفرشسية التي اجتمع فيها النقط الأحمر والأخضر في كلمة واحدة، حسب ما في الجدول السابق تظهر النتائج التالية:

- ظهر من الجدول السابق أن إجمالي عدد القراءات الفرشسية المضبوطة باللون الأحمر والأخضر (٥١) قراءة.
- جميع القراءات المضبوطة باللون الأحمر وافقت رواية ورش عن نافع بلا استثناء.



- جميع القراءات المضبوطة باللون الأخضر وافقت قراءة حمزة، باستثناء موضعٍ للسُّلمِ في سورة الأنفال [آية: ٦١]، حيث ضبطه الناقل بالفتح بالحمزة وبالكسر بالخضرة، وقراءة الكسر انفرد بها شعبة في هذا الموضع في المتواتر، وهي منسوبة لحمزة في بعض المصادر^(١).
 - في غير ذلك، لم يطرد استعمال اللون الأحمر والأخضر لأي قراءة من القراءات العشر غير قراءة نافع وحمزة.
 - كما أن القراءة الموافقة للون الأحمر هي قراءة ورش عن نافع، حيث ضُبِطت (البُيُوتَ) بالضمّ بالحمزة موافقةً لرواية ورش ومخالفة لرواية قالون.
- وبعد هذا العرض وإضافة إلى النتيجة السابقة في الأصول يتضح للقارئ أن القراءة الأساسية بالحمزة تتوافق مع رواية ورش عن نافع، وظهر أيضاً ارتباط اللون الأخضر مع قراءة حمزة، وسيأتي مزيد لذلك في المطالب التالية. كما أن بقية القراء لم تطرد قراءتهم باتفاق مع أي لون من الألوان السابقة.

المطلب الثاني: القراءات الفرشية المضبوطة باللون الأزرق.

جاء اللون الأزرق للقراءة الثانوية في المصحف ويشمل القراءات المشهورة وغير المشهورة، وتارة يجتمع معه في بعض الكلمات اللون الأحمر والأخضر في الكلمة الواحدة، ونبدأ بعرض القراءة المشهورة ثم الشاذة وهي كالاتي:

أولاً: القراءات المشهورة:

- كلمة: (فَمَنْ أَضْطَرَّ) [البقرة: ١٧٣] جاءت قراءتها (فَمَنْ أَضْطَرَّ) بنقط أزرق تحت الطاء دلالة على الكسر وهي قراءة أبي جعفر^(٢).



- كلمة: (وَلَا خَوْفٌ) [البقرة: ٢٦٢] جاءت قراءتها (وَلَا خَوْفٌ) [٢٧/ب] بنقط أزرق فوق القاف دلالة على الفتح وهي قراءة يعقوب^(٣).



(١) وهي رواية الأزرق، وابن زكريا، والفاء عن حمزة. انظر: الطبري، سوق العروس: (٢٦٤/٣).

(٢) انظر: ابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٢١٩٨/٤).

(٣) انظر: ابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٢١٥٤/٤).

- كلمة: (إِلَيْكُمْ السَّلَامُ) [النساء: ٩٤] جاءت قراءتها (السَّلَامُ) [أ/٥٢] حركة إجماع على اللام دلالة على إثبات الألف، وهي قراءة: ابن كثير وأبي عمرو وعاصم والكسائي ويعقوب^(١).



- كلمة: (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ) [الأنعام: ١٢٨] جاءت قراءتها (وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ) وهي قراءة: حفص وروح^(٢).



- كلمة: (أَسْرَى) [الأنفال: ٦٧] جاءت قراءتها (أَسَارَى) وهي قراءة أبي جعفر^(٣)، وكلمة: (الْأَسَارَى) وهي قراءة أبي عمرو وأبي جعفر^(٤).



- كلمة: (يَهْدِي) [يونس: ٢٥] جاءت قراءتها (يَهْدِي) وهي قراءة حفص ويعقوب، و (يَهْدِي) وهي قراءة حمزة والكسائي^(٥).



- كلمة: (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ) [يونس: ٤٥] جاءت قراءتها (وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ) وهي قراءة حفص^(٦).



- كلمة: (الْأَبْعَدُ لَتَمُودَ) [هود: ٦٨] جاءت قراءتها (الْأَبْعَدُ لَتَمُودَ) [أ/١٤٧] إثبات

(١) انظر: الشاطبي، حرز الأماني ووجه التهاني (بيت ٦٠٥)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٢٢٧٠/٤).
 (٢) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٣٤٨)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٢٣٠٠/٤).
 (٣) انظر: ابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٢٢٤٠/٤).
 (٤) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٣٦٩)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٢٢٤٠/٤).
 (٥) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٣٧٨)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٢٢٥٧/٤).
 (٦) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٣٧٩).

التنوين مع خفضه في «لثمود» وهي قراءة الكسائي^(١).



• كلمة: (مَكَانَاتِكُمْ) [هود: ٩٣] جاءت قراءتها (مَكَانَاتِكُمْ) وهي قراءة شعبة^(٢).



• كلمة: (أَلَّا تَتَّخِذُوا) [الإسراء: ٢] جاءت قراءتها (أَلَّا يَتَّخِذُوا) وهي قراءة أبي عمرو^(٣).



• كلمة: (لِيَسْتَأْذِنُوا) [الإسراء: ٧] جاءت قراءتها (لِيَسْأْذِنُوا) وهي قراءة الكسائي^(٤).



• كلمة: (أَلْسَدَيْنِ) [الكهف: ٩٣] جاءت قراءتها (أَلْسَدَيْنِ) وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وحفص^(٥).



• كلمة: (مِثْنًا) [الصفافات: ٥٣] جاءت قراءتها (مِثْنًا) بضم الميم، [أ/٢٣٣] وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وشعبة وأبي جعفر ويعقوب.



• كلمة: (أَلْمُخْلِصِينَ) [الصفافات: ٧٤] جاءت قراءتها (أَلْمُخْلِصِينَ) [ب/٢٣٦] نقط أزرق تحت اللام دلالة على الكسر وهي قراءة: ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب^(٦).



(١) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٣٧٨)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٤/٢٣٥٧).

(٢) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٣٤٩)، والشاطبي، حرز الأمانى ووجه التهاني: (بيت ٦٦٩).

(٣) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٤٠٦).

(٤) انظر: الشاطبي، حرز الأمانى ووجه التهاني: (بيت ٨١٦).

(٥) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٤٢١).

(٦) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٤٩١)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٤/٢٥٨٤).

• كلمة: (وَلْيُؤْفِقِيَهُمْ) [الأحقاف: ١٩] جاءت قراءتها (وَلْيُؤْفِقِيَهُمْ) وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وهشام وعاصم ويعقوب^(١).



• كلمة: (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا) [محمد: ٤] جاءت قراءتها (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا) [٢٥٣/ب] وهي قراءة: أبي عمرو وحفص ويعقوب^(٢).



• كلمة: (رُضْوَانُهُ) [محمد: ٢٨] جاءت قراءتها (رُضْوَانُهُ) [٢٦٧/ب] وهي قراءة شعبة^(٣).



• كلمة: (وَلَنْبَلُونَكُمْ - نَعَلَمَ - وَنَبَلُوا) [محمد: ٣١] جاءت قراءتها (وَلَيْبَلُونَكُمْ - يَعَلَمَ - وَيَبَلُوا) بالياء [٢٦٨/أ] وهي قراءة: شعبة^(٤).



• كلمة: (لَا تُقَدِّمُوا) [الحجرات: ٢١] جاءت قراءتها (لَا تُقَدِّمُوا) [٢٦٩/أ] وهي قراءة: يعقوب^(٥).



ويظهر من عرض القراءات السابقة أنّ القراءة المضبوطة باللون الأزرق لم تطرد على موافقة أيّ قراءة من القراءات المشهورة، ومع ذلك اتفقت في بعض المواضع مع قراءة: ابن كثير، وابن عامر، وأبي عمرو، وعاصم، والكسائي، ويعقوب، ولم توافق في أيّ موضع قراءة نافع وحمزة، وهذا يؤكد نتيجة المبحث السابق، وهي أنّ اللون الأحمر لورش والأخضر لحمزة، ولهذا لم يأت

(١) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٥١٣)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٤/٢٦٣٦).

(٢) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٥١٤)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٤/٢٦٣٨).

(٣) انظر: الشاطبي، حرز الأمانى ووجه التهاني: (بيت: ٥٤٨).

(٤) انظر: الداني، التيسير: (ص: ٥١٥).

(٥) انظر: ابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٤/٢٦٤٥).

اللون الأزرق إلا مخالفاً لقراءة نافع وحمزة.

ثانياً: القراءات غير المشهورة:

للحكم على القراءات غير المشهورة المضبوطة بالأزرق لابد من عرض القراءة ومعرفة هل اطردت على قراءة واحدة أم لا؟ وقد رتبناها حسب ترتيب الآيات في المصحف. الجدول الأول لرقم الآية، والجدول الثاني للقراءة المتواترة، والجدول الثالث للقراءة في مصحف الدراسة، والجدول الرابع لكيفية قراءتها، وهي كالتالي:

سورة البقرة			
رقم الآية	القراءة المشهورة	الكلمة في مصحف الدراسة	قراءتها
١٧٣	إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ		(الميتة والدم ولحم ^(١)).
١٨٧	(وَأَبْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ)		(وَأَبْتَعُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ ^(٢)).
١٨٧	(تِلْكَ)		(تِلْكَ) ^(٣) .
١٨٩	(وَالْحَجِّ)		(والحج ^(٤)).
١٩٦	(الْحَجِّ)		(الحج ^(٥)).
١٩٦	(مِنَ الْهَدْيِ)		(الهدْيِ ^(٦)).
١٩٦	(فِي الْحَجِّ)		(الحج ^(٧)).
١٩٦	(تِلْكَ)		(تِلْكَ)
١٩٧	(الْحَجِّ)		(الحج ^(٨)).

(وَيَشْهَدُ اللَّهُ) ^(٦) .		(وَيُشْهَدُ اللَّهَ)	٢٠٤
(وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ) ^(٧) .		(وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ)	٢٠٥
(شَاهِدَيْنِ) ^(٨) .		(شَهِيدَيْنِ)	٢٨٢
(يُضَارُّ) ^(٩) .		(وَلَا يُضَارَّ)	٢٨٢
سورة آل عمران			
(جَامِعُ النَّاسِ) ^(١٠) .		(جَامِعُ النَّاسِ)	٩
(لَا رَيْبَ) ^(١١) .		(لَا رَيْبَ)	٩
سورة الأنعام			
(جَهْرَةً) ^(١٢) .		(جَهْرَةً)	٤٧
(يُهْلِكُ) ^(١٣) .		(يُهْلِكُ)	٤٧
سورة الأعراف			
(أَهْبِطُوا) ^(١٤) .		(أَهْبِطُوا)	٢٤
(سَوَاءٌ لَكُمْ) ^(١٥) .		(سَوَاءٌ لَكُمْ)	٢٦

٧٣	(تَأْكُلُ)		(تَأْكُلُ) (١٦).
٧٤	(وَتَنْحِتُونَ)		(وَتَنْحِتُونَ) (١٧).
١٢٤	(لَأَقْطَعَنَّ)		(لَأَقْطَعَنَّ) (١٨).
١٢٤	(لَأَصْلِبَنَّكُمْ)		(لَأَصْلِبَنَّكُمْ) (١٩).
١٢٧	(وَيَذْرَؤُكَ)		(وَيَذْرَؤُكَ) (٢٠).
١٢٧	(وَعَالِهَتِكَ)		(وَعَالِهَتِكَ) (٢١).
١٢٨	(يُورِثُهَا)		(يُورِثُهَا) (٢٢).
١٦٠	(اِثْنَتَيْ عَشْرَةَ)		(عَشْرَةَ) (٢٣).
١٦٠	(اِثْنَتَا عَشْرَةَ)		(عَشْرَةَ)
١٦٥	(بَيْبِيسٍ / بَيْسٍ / بَيْسٍ / بَيْبِيسٍ)		(بَيْسٍ) أو (بَيْسٍ)
١٦٥	(يَفْسُقُونَ)		(يَفْسُقُونَ) (٢٤).
سورة الأنفال			
٥٧	(مَنْ خَلَفَهُمْ)		(مَنْ خَلَفَهُمْ) (٢٥).



سورة التوبة			
(أُذُنٌ خَيْرٌ) أو (أُذُنٌ خَيْرٌ) (٢٦).		(أُذُنٌ / أُذُنٌ خَيْرٍ)	٦١
(تَنْفَرُوا) (٢٧).		(لا تَنْفَرُوا)	٨١
سورة يونس عليه السلام			
(رَبِّ) (٢٨).		(لَا رَبِّ)	٣٧
(وَمَا ظَنُّ) (٢٩).		(وَمَا ظَنُّ)	٦٠
سورة هود عليه السلام			
(وَتَلْكَ) (٣٠).		(وَتَلْكَ عَادٌ)	٥٩
(خِزْيٍ) (٣١).		(خِزْيِ يَوْمِيذٍ / يَوْمِيذٍ)	٦٦
(أَطْهَرُ) (٣٢).		(هِنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ)	٧٨
سورة الرعد			
(وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمٌ) (٣٣).		(وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ الْكِتَابِ)	٤٣
سورة الإسراء			
(لَتُفْسِدَنَّ) (٣٤).		(لَتُفْسِدَنَّ)	٤



سورة مريم			
(خِفَّتِ الْمَوَالِي) ^(٣٥) .		(خِفَّتِ الْمَوَالِي)	٥
سورة الشعراء			
(يُسْمِعُونَكُم) ^(٣٦) .		(يُسْمِعُونَكُم)	٧٢
العنكبوت (٣٤)، لقمان (٢٢)، الأحزاب (٩)			
(رُجْرًا) ^(٣٧) .		(رُجْرًا)	٣٤
(يَفْسُقُونَ) ^(٣٨) .		(يَفْسُقُونَ)	٣٤
(يُسَلِّم) ^(٣٩) .		(يُسَلِّم)	٢٢
(لَمْ تَرَوْهَا) ^(٤٠) .		(لَمْ تَرَوْهَا)	٩
سورة الصافات			
(الْمُصَدِّقِينَ) ^(٤١) .		(الْمُصَدِّقِينَ)	٥٢
سورة الجاثية			
(رُجْرٍ) ^(٤٢) .		(مِّن رَّجْرٍ)	١١
سورة محمد ﷺ			
(تَزَل) أو (تَزَل) ^(٤٣) .		(بِمَا نُزِّل)	٢



٤	(فَشِدُّوْا)		(فَشِدُّوْا) (٤٤).
٤	(الْوِثَاقِ)		(الْوِثَاقِ) (٤٥).
٢٠	(مُحْكَمَةً)		(مُحْكَمَةً) (٤٦).
٢١	(فَلَوْ صَدَقُوا)		(صَدَقُوا) (٤٧).
٢٧	(تَوَقَّعْتَهُمْ)		(تَوَقَّعْتَهُمْ) بالإمالة (٤٨).
سورة الطلاق			
٥	(وَيُعْظِمُ)		(وَيُعْظِمُ) (٤٩).

وبعد هذا العرض للقراءات المضبوطة باللون الأزرق المشهورة وغير المشهورة يظهر أنها لم تطرد على موافقة أي قارئٍ من القراء المعروفين في مدونات القراءات، لا المشهورين ولا غيرهم، وفيها قراءات لم تتسب لقارئٍ، وهي كلمة (تلك) في موضعي سورة البقرة [١٨٧/١٩٦] وفي سورة هود [٥٩]. وبعضها يوافق القراءات المتواترة، وبعضها من القراءات الشاذة. ويستفاد من هذا أن اللون الأزرق لم يُقصد به الدلالة على مذهب قارئٍ معيّن، بل أن يكون للفوائد، بخلاف اللون الأحمر والأخضر اللذين قُصد بكلٍ منهما الدلالة على قراءةٍ مميزةٍ مجردة.

بعد عرض هذه النتائج وفحص كل لون على حدة من خلال دراسة القراءات الفرشية في الأجزاء المتبقية من المصحف: لاحظنا أن اللون الأحمر يرتبط برواية ورش عن نافع، وأن اللون الأخضر يرتبط بقراءة حمزة، وأن اللون الأزرق للفوائد، سواءً من القراءات المتواترة أو الشاذة. وسنواصل النظر في الأصول وفق هذا الاتجاه للتأكد من هذه النتيجة التي كشفتها دراسة الفرش.

المطلب الثالث: القراءات الأصولية المضبوطة باللون الأحمر والأخضر والأزرق.

نذكر أمثلة لكل أصل من الأصول، والغرض من ذلك التمثيل وليس الحصر، وترتيبها حسب ما في نظم الشاطبية؛ إلا أن هناك أصولاً لم يتم ضبطها في المصحف كالإدغام، وتقويم الراء، وتعليق اللامات، لعدم وجود علامات موضوعة لذلك في المصاحف القديمة.

أولاً: القراءات الأصولية باللون الأحمر

• صلة ميم الجمع:

اختص ورش من بين القراء العشرة المشهورين بضم ميم الجمع وصلتها بواو قبل همز القطع فحسب، وبعدم صلتها قبل غير ذلك من الحروف المتحركة، وأما غيره من القراء فمنهم من يسكن ميم الجمع قبل جميع الحروف المتحركة، ومنهم من يصلها مطلقاً قبل جميع الحروف المتحركة^(١)، وإذا نظرنا إلى ميم الجمع في المصحف نجد أن ضبطها باللون الأحمر يتفق تماماً مع ما اقتصت به رواية ورش، حيث اطرده وضع صلة الميم قبل همز القطع بالنقط الأحمر، ولم توضع الصلة بعد ميم الجمع التي قبلها همزة وصل، وهذا مطرد في جميع مواضع همزة القطع فيما وقفت عليه في أجزاء المصحف محل الدراسة، ومن الأمثلة على ذلك: (عَلَيْهِمْ أَبْوَابٌ) [٦٠/أ] (وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا) [٦١/أ].



الشكل (٢) صور لميم الجمع الواقعة قبل همزة القطع

• الهمز:

الهمزتان من كلمتين: أي: المجتمعتين في كلمتين، وهما نوعان: إما أن تكون الهمزتان متفتحتين في الحركة (مفتوحتان، مكسورتان، مضمومتان)، أو مختلفتين في الحركة. ورود النوع الأول: في أجزاء مصحف الدراسة في المفتوحتين فقط في كلمة: (فَلَمَّا جَاءَ عَالٌ لُوطٍ) [١٥٩/ب].



(١) انظر: ابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٨٧٢/٢).



وكلمة: (فَقَدَّ جَاءَ أَشْرَاطُهَا) [٢٦١/ب] فجاء ضبطها باللون الأحمر على الهمزة الأولى،



وغاب اللون الأحمر عن الهمزة الثانية وحضر مكانه اللون الأخضر؛ فدلّ على أن الهمزة الثانية غير محققة في القراءة المضبوطة باللون الأحمر، فيحتمل ذلك تسهيل الثانية أو إبدالها. وقد اختلف القراء في هذا النوع فمنهم من قرأ بتحقيق الهمزتين، وهم حمزة وابن عامر وعاصم والكسائي وروح عن يعقوب وخلف العاشر، ومنهم من قرأ بإسقاط الهمزة الأولى مع المد والقصر، وهم قالون والبزي وأبو عمرو، ومنهم من قرأ بتسهيل الهمزة الثانية أو إبدالها ألفاً، وهي قراءة ورش وقنبل، ومنهم من قرأ بتسهيل الهمزة الثانية وهي قراءة أبي جعفر ورويس^(١).

أما النوع الثاني: فجاء في أجزاء مصحف الدراسة في موضعين في كلمة: (بِشَاءٌ إِنَّهُ)

[٢٤٢/ب].



وكلمة: (النَّبِيُّ أَوْلَى) [٢١٥/أ] - على قراءة نافع بهمز (النَّبِيُّ ء)، فتجتمع مع همزة



(أَوْلَى)، فضبطت كلمة (النَّبِيُّ)، بالحمرة أمام الياء، وهذا يحتمل ضمّ الياء، ويحتمل القراءة بهمزة مضمومة بعد الياء، لكن غياب النقط الأحمر عن همزة (أَوْلَى)، في الكلمة بعدها وحضور النقط الأخضر مكانه يدلّ على عدم همز (أَوْلَى)، في القراءة المضبوطة بالحمرة، وهذا لأجل اجتماع الهمزتين وإبدال الهمزة الثانية وأوًا، فيدلّ على أنّ كلمة (النَّبِيُّ ء)، هنا بهمزة مضمومة وفق قراءة نافع، وأنّ همزة (أَوْلَى)، مبدلة على قراءة صاحب اللون الأحمر. وأمّا بقية القراء فليس هذا من مواضع اجتماع الهمزتين عندهم^(٢).

• الإبدال: أبدال ورش الهمز المفرد بشرطين: أحدهما: أن تكون الهمزة ساكنة وليست متحركة، والثاني: أن تكون الهمزة فاء الكلمة وليست عينًا ولا لام الكلمة. واستثنى من ذلك جملة الإيواء. كما أبدال الهمزة المتحركة بالفتح والتي تأتي بعد حرف مضموم بشرط أن تكون فاء الكلمة. وإذا نظرنا إلى هذه القاعدة في المصحف؛ نلاحظ غياب

(١) انظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: (ص:١٦١)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٢/٨٧٢).

(٢) انظر: الشاطبي، حرز الأماني ووجه التهاني: (بيت:٤٥٨)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٢/٢١٦٨).

النقط الأحمر في جميع مواضع إبدال ورش، وظهور اللون الأخضر مكانه، فجاء ضبطها بالنقط الأخضر للدلالة على القراءة الثانية وهي تحقيق الهمز، ودل ذلك بالضد أن القراءة الأساسية بالحمرة خلت من الهمز.

وقد وقع في الهمز المفرد اختلاف بين طرق ورش بين التحقيق والإبدال، فقرأ الأزرق عن ورش بالتحقيق، وقرأ الأصهباني عن ورش بالإبدال، وجاء منها في المصحف محل الدراسة: كلمة (كَدَابٍ) [٤٦/أ] جاءت الهمزة مضبوطة بالحمرة، موافقة لطريق الأزرق عن ورش، ومخالفة لطريق الأصهباني عنه.



الشكل (٤) صور إبدال الهمز المفرد

• النقل: اختص ورش من بين القراء العشرة بنقل حركة الهمز إلى الساكن قبلها، وأما غيره من القراء فمنهم من يقرأ بترك السكت ومنهم من يقرأ بالسكت^(١)، ويلاحظ أن جميع المواضع التي قرأها ورش بنقل حركة الهمز إلى الساكن قبلها غاب فيها النقط الأحمر الدال على الهمز، وجاء مكانه النقط الأخضر، فدل ذلك بالضد أن القراءة الأساسية بالحمرة خلت من الهمز وكانت بالنقل، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

بعد حرف صحيح ساكن نحو: (ومن أحسن...ممن أسلم) [١/أ].

بعد لام التعريف نحو: (الأرض) [٢/ب]، و (الأنفس) [٥/أ].

بعد حرف منون نحو: (نشوزاً أو إعراضاً)، [٤/ب].



الشكل (٥) صور لنقل الهمز

(١) انظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: (ص: ١٦٩)، والشاطبي، حرز الأماني ووجه التهاني: (بيت: ٢٢٦)



• الإمالة: اختلف القراء في باب الفتح والإمالة فمنهم من قرأ بالفتح، ومنهم من قرأ بالإمالة^(١)، وبالنظر إلى مواضع الإمالة في مصحف الدراسة نجد أنها ضبطت باللون الأحمر بوضع نقطة حمراء فوق الحرف؛ للدلالة على (الفتح أو التقليل) وهو مما اقتصت به رواية ورش عن نافع^(٢)، وهذا مطرد في جميع المواضع كذوات الياء: نحو: (اتقى) [٢٦/أ]، وما كان على وزن فعلى وفعالى: نحو: (الدنيا) [٩/ب]، و(اليتامى) [٢٩/أ]، وذوات الرءاء نحو: (النار)، و(الكفار)، ولفظ: (الكافرين) [٢٠/أ] بالياء. وأما لفظ: (جاء) [١٥٩/ب]، و(جاءكم، وزادكم)، ضبطت هذه الألفاظ بوضع نقط بالحمرة فوق الجيم دلالة على الفتح، وبنقط أخضر تحتها دلالة على الإمالة.



الشكل (٦) صور للإمالة

• ياءات الإضافة، الوارد منها في المصحف ضبطت باللون الأحمر بوضع نقطة حمراء فوق الياء، دلالة على الفتح وهو مذهب ورش في ياءات الإضافة، وعددها في مصحف الدراسة ستة مواضع: (سبيلي أدعوا) [٥٢/ب]، (معي أبدا) [١٢٧/أ]، و(لعلي أطلع) [٢٠٥/أ]، و(نصحي إن أردت) [١٢٢/ب]، و(قل إنما حرم ربي الفواحش) [٧٤/ب]، و(ءاياتي الذين).



الشكل (٧) صور ياءات الإضافة

(١) انظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: (ص: ٢٠٢)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (١٦١١/٢).

(٢) وقد يوافق أبو عمرو في التقليل في بعض الحالات.



وبعد عرض ودراسة القراءات الأصولية المضبوطة باللون الأحمر، نصل إلى نتيجة هي أن جميع هذه الأصول سمة لقراءة ورش عن نافع؛ حيث اقتص بمجموع أمور عن قراءة حمزة، وغيره من القراء، وهي: صلة ميم الجمع قبل همز القطع دون ميم الجمع قبل متحرك غير الهمز، وتحقيق الهمزة الأولى وعدم تحقيق الهمزة الثانية في باب الهمزتين من كلمة، وتحقيق الهمزة الأولى وعدم تحقيق الثانية، في باب الهمزتين من كلمتين في المفتوحتين، وإبدال الهمز المفرد لا سيما وفق طريق الأزرق، بالإضافة لما يتعلّق ببياءات الإضافة.

ثانياً: القراءات الأصولية المضبوطة باللون الأخضر؛

- اقتص حمزة عن ورش وبقية القراء بضم الهاء في كلمة: (عليهم) [٥٢/ب]، و(إليهم)، وبضمها أيضاً إذا جاء بعدها ساكن، وكان قبل الهاء ياء أو كسرة، وقرأ غيره بكسر الهاء، وإذا نظرنا إلى ضم الهاء في المصحف نجد أنّ ضبطها باللون الأخضر يتفق تماماً مع ما اقتصت به قراءة حمزة، وهذا مطرد فيما وقفت عليه في أجزاء المصحف.



(إليهم)

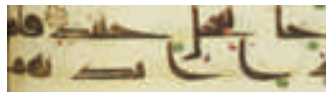


(عليهم)

الشكل (٨) ضم الهاء لحمزة

كما أنّ تحقيق الهمزة بالخضرة - في المواضع التي قرأها ورش بالتخفيف - سمة ظاهرة في مصحف الدراسة، في جميع أبواب الهمز؛ كالهمزتين من كلمتين: نحو: (يَشَاءُ إِنَّهُ). والهمز المفرد: نحو: (مؤمنين)، و(المؤمنين)، ولفظ (أرأيكم). فجاء ضبطها بالخضرة محل الهمزة دلالة على التحقيق، وكذلك في مواضع النقل: نحو: (الأرض)، و(عذاب أليم أولئك)، فضبطت الهمزة - التي ينقلها ورش - باللون الأخضر على الهمز؛ دلالة على التحقيق، وهذا مطرد في جميع المصحف.

- الإمالة: اطردت قاعدة الإمالة فيما كانت ألفه متطرفة منقلبة عن ياء: نحو: (سعى) [٢٧/ب]. وفي الفعل الثلاثي: نحو: (سعى) [٢٢/أ] وفي ألفات التأنيث المقصورة على وزن (فَعَلَى) نحو: (الدنيا) [٢٧/أ]. وما كان على وزن (فعالي) نحو: (اليتامى). وما كانت ألفه متطرفة مرسومة في المصحف ياء: نحو: (أنى) [٣٤/ب]. وفي الفعل الثلاثي نحو: (جاء) [٥٨/ب]، و(شاء)، و(خافت)، و(ضاقت) [١٣١/ب]، و(زادكم).





فضبط الإمالة في هذه الألفاظ بوضع نقط تحت الحرف الممال باللون الأخضر في جميع المصحف. وإمالة الألف والراء في كلمة: (فلما رءا أيديهم) [١٤٧/أ] فجاء ضبط الإمالة فيها بوضع نقط أخضر تحت الحرف الممال دلالة على إمالته، وبعض هذه الألفاظ مما اختص حمزة بإمالتها دون غيره من القراء العشرة^(١).

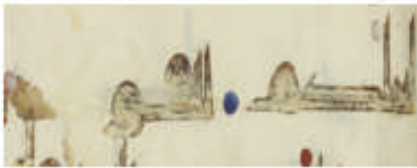
• ياء الإضافة: قرأ حمزة بإسكان ياء الإضافة الواقعة قبل همز الوصل المقرونة بلام التعريف في بعض المواضع، منها: (قل إنما حرم ربي الفواحش)، و(آياتي الذين)، وقرأ غيره بفتحها، وجاء ضبطها بالخضرة بوضع دارة مفرغة فوق الياء دلالة على تخفيفها وإسكانها، وهو موافق لقراءة حمزة. وياءات الإضافة الواردة في مصحف الدراسة سبق ذكرها في شكل (٧).

ثالثاً: القراءة الأصولية المضبوطة باللون الأزرق:

أولاً: ما يوافق منها القراءات المشهورة:

من السمات البارزة في مصحف الدراسة في أصول القراءات والمتعلقة باللون الأزرق ما يلي:

- صلة ميم الجمع: اختص ابن كثير، وأبو جعفر، وقالون بخلف عنه، من بين القراء العشرة، بضم ميم الجمع الواقعة قبل حرف متحرك: نحو: (عليكم)، (لعلكم تتقون)، (ولو حرصتم)، و(لا يزكّهم)^(٢). واطرد ضبط الميم بالزرقة وفق هذا المذهب في جميع المصحف، فجاء ضبطها بوضع نقط أزرق بعد الميم دلالة على الضم، سوى إن جاء بعد الميم همزة قطع فغاب اللون الأزرق وحضر اللون الأحمر فحسب، وهذا يؤكد أنّ اللون الأزرق للفوائد، فيغيب حيث توجد قراءة ورش أو حمزة.



(لعلكم تتقون)



(من قبلكم)

الشكل (٩) صور لميم الجمع

(١) انظر: ابن الجزري، نشر القراءات العشر: (١٦٤٠/٣).

(٢) انظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: (ص: ١٣٠)، وابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٨٧١/٢).

كما قرأ الإمام أبي عمرو، بكسر ميم الجمع الواقعة بعد هاء وكان قبل الهاء حرف مكسور أو ياء ساكنة^(١)، نحو: (عليهم الغمام)، وأُطرد اللون الأزرق بضبط الكلمة بما يوافق ذلك.



ومن بين القراء العشرة اختص الإمام أبو عمرو ودوري الكسائي، ورويس، بإمالة الألف في لفظ: (الكافرين، وكافرين)^(٢)، [أ/٢٠]،



فجاء ضبطها في المصحف بنقط أزرق تحت الكاف دلالة على الإمالة، وهذا مطرد في جميع المصحف.

كما اختص الإمام هشام، والكسائي، ورويس، بإشمام كسر (قيل) ضمًّا^(٣)، وجاء هذا الوجه في المصحف باللون الأزرق، بوضع النقطة الزرقاء أمام القاف.



ثانياً : ما لا يوافق منها القراءات المشهورة :

• الأصول: اطررد في المصحف مجيء اللون الأزرق على ضم هاء الكناية، نحو: (من سعته)، عليه [أ/٢٦]، و(ءايتة)، وضم الهاء في كلمة: (بإذنه) و(فيه) [أ/٤٥]، ويشهد الله... قلبه [ب/٢٧] [أ/٢٠]، وهذه سمة ظاهرة في جميع المواضع في المصحف، وهي قراءة الزهري وطلحة وغيرهم^(٤).



(بإذنه)



(الله)



(عليه)



(سعته)

الشكل (١٠) ضم الهاء في القراءات غير المشهورة

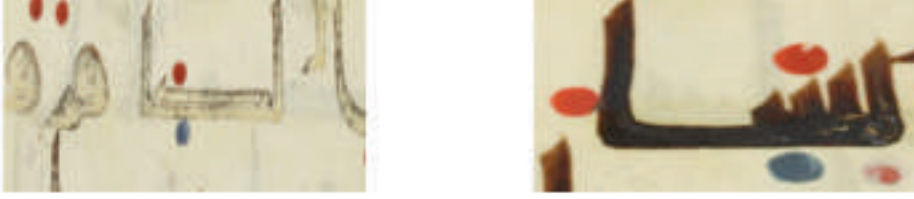
(١) انظر: ابن الجزري، نشر القراءات العشر: (٨٧٣/٢).

(٢) انظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: (ص: ٢٢٢)، والشاطبي، حرز الأمانى ووجه التهاني، (بيت ٢٢٣).

(٣) انظر: انظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: (ص: ٢٧٦)، والشاطبي، حرز الأمانى ووجه التهاني، (بيت ٤٤٧).

(٤) انظر: الروذباري، جامع القراءات: (٣١٨/٢).

- كما جاءت إمالة كلمة: (يشاء) [١٥٦/ب]، وكلمة: (الكافرون) [١٢٩/أ] بنقط أزرق تحت الحرف الممال في جميع المواضع في مصحف الدراسة^(١).



الشكل (١١) الإمالة في القراءات غير المشهورة

المطلب الرابع: نظرةٌ إجماليةٌ في القراءات المثبتة في المصحف.

بعد دراسة القراءات المشهورة وغير المشهورة، وقد بلغ عددها (١٨٧) قراءة فرشيّة من غير المكرر^(٢).

والقراءة الأساسية في المصحف كانت باللون الأحمر موافقة لرواية ورش، ولما اتفق عليه ورش وحمزة، والقراءة الثانوية باللون الأخضر موافقة لقراءة حمزة في المحلّ الذي تخالف فيه قراءته لقراءة ورش؛ إلا في كلمة واحدة (لِلْسَّلْمِ) في سورة الأنفال [آية: ٦١]، حيث ضبط الكسر بالخضرة، ولم يقرأه بالكسر في هذا الموضع من القراء المشهورين إلا شعبة، وهي قراءة شاذة مروية عن حمزة. والقراءة الثالثة باللون الأزرق وتشمل القراءات المشهورة وغير المشهورة أصولاً وفرشاً.

ونتيجة هذا المطلب: القراءة الأساسية الأولى في المصحف هي المضبوطة بالحمرة، والقراءة الثانية فيه هي المضبوطة بالخضرة، والقراءة الثالثة المضبوطة بالزرقة أتت موافقةً لمضمون القراءات المشهورة في زماننا، وللقراءات غير المشهورة أصولاً وفرشاً في مصحف الدراسة. وهذه النتيجة حسب القراءات الواردة في أجزاء المصحف، وموافقتها لمصادر القراءات، ومقارنتها بالمصادر التي بين أيدينا نجد أنها مشتملة على هذه القراءات؛ باستثناء كلمة (تلك) في موضعي سورة البقرة [١٨٧/١٩٦] وفي سورة هود [٥٩]، لم أقف على من قرأ بها إلا أن الفراء ذكر أنها لغة، وكلمة (رجزا) في سورة العنكبوت [٢٤]، لم أقف على من قرأ بها. كما يمكن القول بأن المصاحف العتيقة تعد المصدر الأول في تدوين القراءات وحفظها.

(١) لم أقف على من قرأ بها.

(٢) نحو: كلمة (البيوت)، وغيرها.

الخاتمة :

في ختام هذا البحث نحمد الله تعالى على ما يسر وأعان والحمد لله أولاً وآخراً. وظهر بعد دراسة القراءات في مصحف (Arabe 351) المحفوظ بالمكتبة الوطنية والذي يرجع زمنه إلى حدود القرن الثالث الهجري:

استعمل في المصحف ثلاثة ألوان، وهي الأحمر والأخضر والأزرق، واللون الأحمر هو لون الضبط الأساسي في المصحف، والأخضر والأزرق ظهرا في مواضع اختلاف القراءات. اللون الأحمر ارتبط بوضوح برواية ورش عن نافع، أصولاً وفرشاً، وهو كذلك لما اتفقت فيه رواية ورش وقراءة حمزة.

اللون الأخضر ارتبط بوضوح بقراءة حمزة، سوى موضع واحد هو من السهو واشتباه المواضع عند النقاط.

اللون الأزرق جاء للفوائد غير مرتبط بقراءة معينة، وجاء موافقاً في بعض المواضع للقراءات المشهورة، وفي بعض المواضع للقراءات الشاذة، أصولاً وفرشاً.

يكشف المصحف عن ارتباط رواية ورش وقراءة حمزة، حيث جاءت مجتمعين في هذا المصحف، ويؤكد كذلك ما ذكرته المصادر عن قراءتهما؛ حيث جاء موافقاً لما ورد عنهما في المصادر، أصولاً وفرشاً، سوى ما يُعدّ من باب السهو والاشتباه.

التوصيات :

دراسة مسائل الرسم والعدّ في مصحف الدراسة.

دراسة تفصيلية للألوان المستعملة في المصاحف المخطوطة وأثرها العلمي.

عمل مقارنة بين المصاحف المخطوطة وفق الروايات التي كتبت بها.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

التيسير في القراءات السبع، تحقيق د. خلف بن حمود الشغدلي، دار الأندلس للنشر والتوزيع . الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع، للإمام الشاطبي، تحقيق: الشيخ محمد تميم الزعبي، دار الفوثاني للدراسات القرآنية، الطبعة السادسة، ١٤٣٣هـ.

جامع أبي معشر المعروف بـ «سوق العروس»، لأبي معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبري (ت: ٤٧٨ هـ.)، تحقيق: حامد أحمد الأنصاري، رسالة علمية غير مطبوعة، جامعة أم القرى/ مكة المكرمة، ١٤٢٥هـ.

شواذ القرآن واختلاف المصاحف، لمحمد بن أبي نصر الكرمانى (ت: بعد ٥٦٠ هـ.)، تحقيق: أ.د. الموافي الرفاعي البيلي، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

علوم القرآن الكريم بين المصادر والمصاحف: دراسة تطبيقية في مصاحف مخطوطة، غانم قدوري الحمد، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط ١، ٢٠١٨م.

غرائب القراءات وما جاء فيها من اختلاف الرواية عن الصحابة والتابعين والأئمة المتقدمين، لأبي بكر أحمد بن موسى بن العباس البغدادي، دراسة وتحقيق: الباحث، براء بن هاشم الأهدل، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور: فيصل بن جميل غزاوي، غير منشورة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٨/ ١٤٢٩هـ.

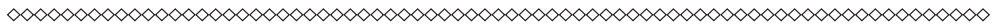
القراءات غير المشهورة، تدوينها في المصاحف ومنزلتها حوالي القرن الثالث- دراسة في مجموعة من المصاحف المبكرة بالمكتبة الوطنية الفرنسية، رضوان بن رفعت البكري، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد ٣٨، ذو الحجة ١٤٤٥هـ، ص ١١- ١٠٦.

قراءة عين القراء في القراءات، لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد المرندي، مخطوط نسخة (الإسكوريال) بمدينة مدريد بأسبانيا، تحت رقم (١٣٢٢/١٣٢٧E/قراءات).

كتاب الكامل في القراءات الخمسين، لأبي القاسم يوسف بن علي الهذلي (ت: ٤٦٥ هـ.)، تحقيق: أ.د. عمر يوسف حمدان، وتغريد محمد حمدان، طبع بتمويل من كرسي الشيخ يوسف بن عبد اللطيف جميل للقراءات بجامعة طيبة، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

الكشف والبيان عن تفسير القرآن، لأحمد بن إبراهيم الثعلبي، تحقيق: عدد من الباحثين، الناشر: دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥م.

المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لعثمان بن جني، تحقيق: محمد



عبد القادر عطا، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: ٢٠١٠م.

المحكم في علم نطق المصاحف، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، تحقيق: غانم قدوري الحمدي، دار الفوثاني للدراسات الإسلامية، دمشق، ٢، ٢٠٢٤م.

معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، تحقيق: كل من: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتح إسماعيل الشلبي، الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، الطبعة الأولى.

معجم القراءات الشاذة وتوجيهها: من أول سورة آل عمران إلى آخر سورة الأنعام «جمعاً ودراسة»، خليل بن محمد الطالب، رسالة دكتوراه بقسم القراءات بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٤٠ - ١٤٤١هـ.

معجم القراءات الشاذة وتوجيهها: من أول سورة الأعراف إلى آخر سورة هود «جمعاً ودراسة»، عمر يسري زكي الخولي، رسالة دكتوراه بقسم القراءات بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٤٢هـ.

معجم القراءات الشاذة وتوجيهها: من أول سورة يوسف إلى آخر سورة الكهف «جمعاً ودراسة»، محمد إبراهيم عناني عطية، رسالة دكتوراه بقسم القراءات بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٤٢هـ.

«مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع» لابن خالويه طبعة مكتبة المتنبى بالقاهرة.

المغني في القراءات، لمحمد بن أبي نصر بن أحمد الدهان النوزوازي، تحقيق: الدكتور محمود كابر، الناشر: الجمعية العلمية السعودية للقرآن وعلومه، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ.

نشر القراءات العشر، شمس الدين أبي الخير ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف، تحقيق: الدكتور أيمن بن رشدي سويد، دار الفوثاني، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ.

مواقع إلكترونية:

معرض المكتبة الوطنية الفرنسية:

<http://gallica.bnf.fr>

(Footnotes)

١. وهي قراءة أبي عبد الرحمن السلمي، والأعرج وغيرهم. انظر: ابن خالويه، حواشي البديع: (ص: ١١)، والثعلبي، الكشف والبيان: (٤٣/٢).

٢. وهي قراءة ابن عباس، والحسن وغيرهم. انظر: الطبري، تفسير الطبري: (٢٤٧/٣)، الهذلي، الكامل في القراءات: (١١١/٥).

٣. لم أقف على قارئها.

٤. وهي قراءة الحسن وأبي إسحاق، حيث وقعت في القرآن. انظر: الزجاج، معاني القرآن: (٤٤٧/١)، وابن مهران، غرائب القراءات: (ص: ١٨٠).
٥. وهي قراءة مجاهد، وعبد الرحمن ابن هرمز وغيرهم. انظر: ابن مهران، غرائب القراءات: (ص: ١٨١)، الهذلي، الكامل في القراءات: (١١٦/٥).
٦. وهي قراءة مجاهد، وحميد وغيرهم. انظر: الأخفش، معاني القرآن: (١٧٨/١)، النحاس، إعراب القرآن: (١٠٤/١).
٧. وهي قراءة قتادة، وابن أبي إسحاق وغيرهم. انظر: الفراء، معاني القرآن: (١٢٤/١)، الهذلي، الكامل في القراءات: (١٢٠/٥).
٨. وهي قراءة الخليل بن أحمد، وعبد الرحمن بن قيس وغيرهم. انظر: ابن مهران، غرائب القراءات: (ص: ٢٢٥)، والمرندي، قرعة عين القراء (٦٦/ب).
٩. وهي قراءة ابن محيصن. انظر: ابن جني، المحتسب: (١٤٩/١).
١٠. وهي قراءة الحسن، وأبي رزين، وغيرهم. انظر: حواشي البديع: (ص: ٢٦)، وجامع القراءات: (٤٢٢/٢).
١١. وهي قراءة زيد بن علي، وأبي الشعثاء. انظر: غرائب القراءات: (ص: ١٠٠)، وشواذ القرآن: (٥٦/١).
١٢. وهي قراءة أبي هريرة، وابن عباس. انظر: غرائب القراءات: (ص: ١٣١)، والمغني: (٤١٤/١).
١٣. وهي قراءة ابن محيصن، والأصمعي، وغيرهم. انظر: مفردة ابن محيصن: (ص: ١١٧)، والكامل: (٢٩١/٥).
١٤. وهي قراءة الأعمش وأبو حيوة. انظر: المغني: (٤٠٦/١).
١٥. وهي قراءة مجاهد، والحسن، وغيرهم. مختصر في شواذ القرآن (ص: ٤٨)، والمغني (٨٢٠/٢).
١٦. وهي قراءة زيد بن علي، وعبيد بن عمير، وغيرهم. غرائب القراءات (ص: ٣٨٢)، والمغني (٨٣٧/٢).
١٧. وهي قراءة الحسن، والأعرج، وغيرهم. غرائب القراءات (ص: ٣٨٢)، والكامل (٣٣٣/٥).
١٨. وهي قراءة الحسن، والزهري، وغيرهم. جامع القراءات (٥٦١/٢)، والمغني (٨٤٥/٢).
١٩. المصدر السابق.

٢٠. وهي قراءة ابن مسعود، وابن عباس، وغيرهم. انظر: غرائب القراءات: (ص: ٣٨٨).
٢١. وهي قراءة علي، وابن مسعود، وغيرهم. انظر: المحتسب (١/٢٥٦)، والمغني (١٨٤٦/٢).
٢٢. وهي قراءة ابن مسعود، والنخعي، وغيرهم. انظر: غرائب القراءات (ص: ٣٨٨)، والمغني (١٨٤٧/٢).
٢٣. وهي قراءة طلحة ابن سليمان. انظر: المحتسب (١/٢٦١).
٢٤. وهي قراءة الأعمش، ويحيى ابن وثاب. انظر: المغني (١/٤١٧).
٢٥. وهي قراءة أبي حيوة، والأعمش. انظر: غرائب القراءات (ص: ٤١٤)، والمغني (١٨٩٣/٢).
٢٦. وهي قراءة علي، وابن مسعود، وغيرهم. انظر: جامع القراءات (٢/٥٩٩)، والمغني (٩٢٤/٢).
٢٧. وهي قراءة أبي السمال. انظر: المغني (٢/٩٣٠).
٢٨. وهي قراءة زيد بن علي، وأبي الشعثاء. انظر: غرائب القراءات: (ص: ١٠٠)، وشواذ القرآن: (١/٥٦).
٢٩. وهي قراءة عيسى بن عمر، وابن أبي عبيدة، وغيرهم. انظر: المغني (٢/٩٦٦).
٣٠. لم أفق على من قرأ بها.
٣١. وهي قراءة ابن مسعود. انظر: شواذ القرآن (١/٣٦٩)، والمغني (٢/٩٩٥). يظهر من ضبط التتوين أنه نطق بنقطة واحدة بالزرقة، ولعله سهو من الناقد وينبغي أن يكون نطقها بنقطتين حتى تتميز عن القراءة الأساسية المضبوطة بالحمرة، بكسر الياء وفتح الميم وهي قراءة ورش.
٣٢. وهي قراءة الحسن، وزيد بن علي. انظر: غرائب القراءات (ص: ٤٦٧)، والمغني (١/٩٩٧).
٣٣. وهي قراءة مجاهد، والحسن، والأعمش. انظر: المغني (٣/١٠٦٦).
٣٤. وهي قراءة ابن عباس، ونصر ابن عاصم. انظر: المغني (٣/١١٢).
٣٥. وهي قراءة ابن مقسم، وزيد بن علي. انظر: الكامل: (٥/٤٩٥)، والمغني (٣/١١٩٣).
٣٦. وهي قراءة قتادة، وغيره. انظر: المحتسب: (٢/١٢٩)، والمغني (٣/١٣٧٩).
٣٧. لم أفق على من قرأ بها.
٣٨. وهي قراءة الأعمش، وغيره. انظر: شواذ القرآن: (٢/٦١٤)، والمغني (٣/١٤٤٦).



٣٩. وهي قراءة السلمي، وغيره. انظر: المغني (١٤٧١/٣).
٤٠. وهي قراءة الزعفراني، وغيره. انظر: الكامل (٩٢/٦).
٤١. وهي قراءة ابن كيسة وعبد الرحمن القاضي عن حمزة. انظر: جامع القراءات: (٢٠٧/٣)، والكامل (١٥٠/٦).
٤٢. وهي قراءة ابن محيصة. انظر: المغني (١٦٦٧/٤).
٤٣. وهي قراءة ابن مقسم. انظر: الكامل (٢٣٣/٦).
٤٤. قرئ بها. انظر: مختصر شواذ القراءات: (ص: ١٤١)، والمغني: (١٦٨٦/٤).
٤٥. قرئ بها. انظر: المغني: (١٦٨٦/٤).
٤٦. وهي قراءة زيد بن علي. انظر: قرّة عين القراء: (١٨٨/أ)، والمغني: (١٦٩٠/٤).
٤٧. وهي قراءة زيد بن علي. انظر: قرّة عين القراء: (١٨٨/أ)، والمغني: (١٦٩٠/٤).
٤٨. وهي قراءة ابن مقسم، والأعمش. انظر: المغني: (١٦٩٣/٤).
٤٩. وهي قراءة ابن مقسم. انظر: الكامل (٣٠٨/٦).

أ.د. محمد بن عليشة الفزي

الأستاذ بقسم الفقه بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة

Prof. Dr. ALFAZI, MOHAMMED OLAYTHAH A

Professor of Jurisprudence Department, Islamic University, Medina

Email: aymon2004@gmail.com

أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة في صناعة الحلال وتطبيقاتها المعاصرة

The Influence of the Principle «The Default Ruling on Things is Permissibility» in the Halal Industry and Its Modern Applications

ملخص البحث

مع تطور الزمن والتقدم العلمي والتقني والتكنولوجي العالمي، وكثرة الصناعات والخدمات، وتوسعها كان لزاماً على الباحثين، والفقهاء والعلماء، وطلبة العلم بيان ما يحل وما يحرم من تلك الصناعات، والمنتجات سواء كانت هذه المنتجات غذائية أو دوائية أو مستحضرات التجميل ونحوها من الصناعات، ومن أهم القواعد الفقهية الأصولية التي قعدها العلماء في هذا الباب قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة؛ لتكون مرجعاً يستند إليها في بيان كثير من الوقائع والنوازل الحادثة، وقد بنى الفقهاء على هذه القاعدة كثيراً من الأحكام الفقهية الكثيرة تدل على رسوخها وأثرها في الفقه الإسلامي، وهي من الأصول القويمة الدالة على اليسر والسماحة والمرونة والشمولية في التشريع الإسلامي. ولذلك رأيت أن أبين في هذه الدراسة أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة وتطبيقاتها المعاصرة على صناعة الحلال.

الكلمات المفتاحية: حلال - صناعة - قاعدة - أثر - إباحة.

Abstract of the research

With the development of time and global scientific, technical and technological progress, and the abundance of industries and services, and their expansion, it was necessary for researchers, jurists, scholars, and students of knowledge to clarify what is permissible and what is forbidden from those industries and products, whether these products are food, medicine, cosmetics, and other industries. One of the most important fundamental



jurisprudential rules that scholars have established in this regard is the rule that the origin of things is permissibility; to be a reference to be relied upon in clarifying many incidents and new developments. Jurists have built many jurisprudential rulings on this rule, indicating its solidity and impact on Islamic jurisprudence. It is one of the sound principles indicating ease, tolerance, flexibility, and comprehensiveness in Islamic legislation. Therefore, I saw that I would clarify in this study the impact of the rule of permissibility and its contemporary applications on the halal industry.

Keywords: Halal - Industry - Rule - Effect - Permissibility.

المقدمة

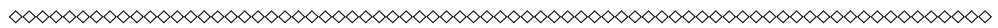
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ثم أما بعد:
إن من أعظم نعم الله أن هدانا للإسلام هذا الدين القويم الذي فيه صلاح الدنيا والآخرة، وإن من أهم ما خص الله عز وجل به هذا الدين اليسر ورفع الحرج يقول الله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وأنه صالح لكل زمان ومكان.
ومن نعم الله على عباده أن سخر لهم ما في الأرض يقول تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَنْفَكِرُونَ﴾ (الجنات: ١٣).

وقد حثت الشريعة الإسلامية السمحة على الطيب من المطعم والمشرب والملبس، ونهت عن الخبيث من المطعم والمشرب والملبس يقول الله تعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثُ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

وعن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين؛ فقال: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (المؤمنون: ٥١)، وقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الزَّيْتُ وَأَمْنُوْا كُلُّوْا مِنَ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيْهِ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٢) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر، يمد يديه إلى السماء، يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك؟^(١)

ومع تطور الزمن والتقدم العلمي والتقني والتكنولوجي العالمي، وكثرة الصناعات والخدمات وتوسعها كان لزاماً على الباحثين، والفقهاء، والعلماء، وطلبة العلم بيان ما يحل وما يحرم من تلك الصناعات، والمنتجات سواء كانت هذه المنتجات غذائية أو دوائية أو مستحضرات التجميل ونحوها من الصناعات، ومن أهم القواعد الفقهية الأصولية التي قعدها العلماء في هذا الباب

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٧٠٢/٢) رقم (١٠١٥).



قاعدة: الأصل في الأشياء الإباحة؛ لتكون مرجعاً يستند إليها في بيان كثير من الوقائع والنوازل الحادثة، وقد بنى الفقهاء على هذه القاعدة كثيراً من الأحكام الفقهية مما يدل على رسوخها وأثرها في الفقه الإسلامي، وهي من الأصول القويمة الدالة على اليسر والسماحة والمرونة والشمولية في التشريع الإسلامي؛ وصناعة الحلال هي واحدة من أكبر وأهم الصناعات وأسرع الأعمال العالمية نموًا حول العالم، وبيحث المسلمون، الذين وصل تعدادهم إلى ١,٨ مليار من سكان العالم عام ٢٠١٨، عن الطعام الحلال التزاماً بتعاليم الدين الحنيف، إلا أن صناعة الحلال تستقطب المسلمين وغير المسلمين عن طريق إنتاج أطعمة على أساس متكامل ونظيف وخال من التلوث، وتوسّعت هذه الصناعة بشكل كبير إلى ما بعد منتجات الطعام والشراب؛ فقد وسّعت صناعة الحلال نطاقها لتشمل مستحضرات التجميل، والعناية الشخصية، والأدوية والأدوات الطبية، والخدمات اللوجستية.

وطبقاً لتقرير حالة الاقتصاد الإسلامي العالمي لعام: (٢٠١٩/٢٠٢٠)، أنفق المسلمون حول العالم في قطاعات نمط الحياة ٢,٢ تريليون دولار أمريكي في ٢٠١٨، منها ١,٣٧ تريليون دولار أمريكي على الطعام والشراب مما يجعلها الفئة الأعلى، يليها في المرتبة الثانية الملابس بقيمة ٢٨٢ مليار دولار أمريكي، ثم السفر بقيمة ١٨٩ مليار دولار أمريكي، ثم الأدوية ومستحضرات التجميل بقيمة ٩٢ مليار و٦٤ مليار دولار أمريكي على التوالي^(١).

وحتى يمكن نشر المنتجات الحلال في جميع أنحاء العالم، يجب عليها أن تكون حاصلة على شهادة الحلال؛ حيث تُعتبر هذه الشهادة وسيلة لضمان توافقها مع معايير معينة تراعى فيها الشريعة، والجودة، والأمان، والنظافة، مما يعطي بدوره ثقةً وضماناً لمنتجات الحلال، ويؤدي في النهاية إلى القضاء على عوائق التجارة، ويمكن للحاصلين على شهادات الحلال حينها من صنع بيئة تنافسية.

لذلك رأيت أن أبين في هذه الدراسة أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، وتطبيقاتها المعاصرة على صناعة الحلال.

وتتلخص أهمية هذا الموضوع في النقاط الآتية:

- ١- حاجة المسلمين الملحة في كل أرجاء المعمورة لمعرفة الحلال من الحرام في الملبس والمأكّل والمشرب.
- ٢- النمو المذهل في الصناعات الغذائية والدوائية والتجميلية، واستخدام كثير من العناصر الطبيعية في تلك المنتجات، ما يلزم منه بيان الحلال من الحرام في تلك المنتجات والصناعات المستجدة.

(١) انظر: تقرير واقع الاقتصاد الإسلامي العالمي ٢٠٢٠ - مركز أبحاث فقه المعاملات.



٣- أهمية قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» فهي تتناول حكم الأشياء التي لم يرد فيها دليل، في كثير من القضايا وخاصة المتعلقة بصناعة الحلال، فالمستجدات المتعلقة بهذه الصناعة في ازدياد، ولا بد من معرفة حكمها.

٤- بيان مدى يسر الإسلام وسماحته، والرد على الذين يحرمون كثيراً مما أحله الله بحجة عدم وجود دليل يحلله.

٥- بيان أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة على بعض التطبيقات المتعلقة بصناعة الحلال، وهي كثيرة، ولكن اقتصرنا في دراستي هذه على ذكر بعض منها، وكيف أن العلماء قديماً وحديثاً اتخذوا هذه القاعدة دليلاً يستدلون بها في كثير من المسائل والتطبيقات في صناعة الحلال.

مشكلة البحث:

هل للقاعدة الأصولية الفقهية الأصل في الأشياء الإباحة أثر على صناعة الحلال من حيث الإباحة والتحریم؟

الدراسات السابقة:

بعد البحث والاطلاع لم أقف على بحث تطرق إلى دراسة أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة في صناعة الحلال وتطبيقاتها المعاصرة على وجه الخصوص والتفصيل والتطبيق. وإنما تيسر لي الوقوف على بعض البحوث المختصرة والمشابهة بموضوع هذه الخطة في العنوان، ولكن عند النظر والتحقق تجد أنه لا علاقة بين هذه البحوث وبين هذه الخطة في المضمون، وهذه البحوث هي:

١- قاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة وأثرها في الصناعة الفقهية المعاصرة».

المؤلف: أ.د. فضل مراد.

وملخصه: يتناول البحث تفعيل قاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة» في فقه العصر وواقع المستجدات المعاصرة، مع التركيز على التطبيقات الحديثة في مختلف الأبواب الفقهية.

٢- ماجستير بعنوان: «قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة وتطبيقاتها الفقهية».

الباحث: عنان محمد أحمد جفال.

وملخصها: تستعرض الرسالة قاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة» وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، مع التركيز على الجوانب التشريعية والفقهية المرتبطة بها.

وكلا الباحثين لم يتطرقا إلى أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة في صناعة الحلال على وجه الخصوص والتفصيل.

منهج البحث:

وقد اتبعت في بحثي هذا المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي، فقامت ببيان معنى قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» فقامت بتحليل عناصرها وبيان أدلتها، ثم ذكرت بعض التطبيقات القديمة والمعاصرة على هذه القاعدة في صناعة الحلال المتعلقة بالغذاء والدواء والتجميل، والتزمت في ذلك كله بالنقاط الآتية:

- ١- الرجوع إلى كتب الفقه والأصول التي أشارت إلى هذه القاعدة والبحث الدقيق فيها.
- ٢- الرجوع إلى كتب القواعد الفقهية والبحث الدقيق فيها.
- ٣- عزو الآيات القرآنية، بذكر اسم السورة، ورقم الآية.
- ٤- تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما، أكتفي بالعزو إليهما، وإن كان في غيرهما فأخرجه من مصادره مع بيان درجته.
- ٥- التوثيق لكل ما نقلته بعزوه إلى مصادره الأصلية.

خطة البحث:

- قسمت البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.
- المقدمة: واشتملت على مشكلة البحث، وبيان أهميته، ومنهجه، وخطته.
- التمهيد: في تعريف صناعة الحلال ومجالاته، ويشتمل على مطلبين:
- المطلب الأول: في تعريف صناعة الحلال لغة وشرعاً.
- المطلب الثاني: في مجالات صناعة الحلال.
- المبحث الأول: في بيان معاني مفردات قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، وبيان أهميتها، وأصلها، والقواعد ذات الصلة بها، وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: في بيان معاني مفردات قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» ومعناها الإجمالي، وأهميتها.
- المطلب الثاني: في أصل قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة».
- المطلب الثالث: القواعد ذات الصلة بقاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة».
- المبحث الثاني: أثر قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» على صناعة الحلال وتطبيقاتها المعاصرة:
- المطلب الأول: أثر قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» على صناعة الغذاء.
- المطلب الثاني: أثر قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» على صناعة أدوات الزينة والتجميل.

المطلب الثالث: أثر قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» على صناعة الأدوية.
الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

التمهيد: في تعريف صناعة الحلال ومجالاته
ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في تعريف صناعة الحلال لغة وشرعا.

أولاً: تعريف «صناعة الحلال» باعتبار مفرديه:

أ- تعريف «الصناعة» لغة واصطلاحاً.

الصناعة لغة: مصدر صنع؛ اسم لحرفة الصانع، وعمله الصناعة، يقال: صنعه يصنعه صنعاً، فهو مصنوع وصنع: عمله. ومنه قول الله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ لِدَىٰ أَنْفَنَ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: ٨٨).

وفي الاصطلاح: هي «كل علم مارسه الرجل، سواء كان استدلالياً أو غيره، حتى صار كالحرفة له»^(١).

وقال التهانوي: «هي العلم المتعلق بكيفية العمل، ويكون المقصود منه ذلك»^(٢).

ب- تعريف «الحلال» لغة واصطلاحاً:

الحلال في اللغة: تقيض الحرام، من حل الشيء يحل حلاً فهو حلال؛ خلاف ما حرم، يقال: أحللت له الشيء، جعلته له حلالاً، واستحل الشيء: عده حلالاً^(٣).

وفي الاصطلاح: هو ما لم يدل دليل على تحريمه^(٤).

تعريف صناعة الحلال باعتباره مركباً:

هو مجموعة الأنشطة والإجراءات التي تقوم بها عدة جهات لتقديم منتجات أو خدمات، تتوافق مع معايير وضوابط الشريعة الإسلامية^(٥).

فقول: (مجموعة الأنشطة): يقصد به تلك الأنشطة المتعلقة بوضع المواصفات والمقاييس والمعايير، وما يتعلق بمراقبة خطوط الإنتاج والأداء، وفحص العينات والمواد المستخدمة في

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة للجوهرى (٣/ ١٢٤٥)، لسان العرب ابن منظور (٨/ ٢٠٨)، القاموس المحيط للفيروز آبادي (٧٣٩) مادة: (صنع).

(٢) انظر: الكليات للتكنوي (ص: ٥٤٤)، وانظر: موسوعة صناعة الحلال لمجموعة من الباحثين بوحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء (الكويت) (١/ ٢٢).

(٣) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٠٩٧).

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي (١/ ١٢٨).

(٥) انظر: موسوعة صناعة الحلال لمجموعة من الباحثين بوحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء (١/ ٢٢).



التصنيع، وإصدار شهادات الاعتماد للمراكز والجهات المانحة لشهادات الحلال، وغير ذلك.
وقول: (عدة جهات): يقصد به الجهات المعنية بالقيام بتلك الأنشطة؛ كهيئات الأقيسة
والمواصفات، وهيئات الرقابة الشرعية، وجهات اعتماد مراكز منح شهادات الحلال، والجهات
المانحة لشهادات الحلال، وجهات الرقابة على التصنيع وخطوط الإنتاج، وغير ذلك.
وقول: (لتقديم منتجات أو خدمات): يقصد به كل ما ينتج ويصنع من غذاء، ودواء، ولباس،
ومواد تجميل، وغيرها مما هو داخل في استعمالات المستهلك، وكذا كل ما يقدم له من خدمات
تتعلق بمجال السياحة، والفندقة، والتمويل المصرفي، والاستثمار، وغير ذلك.
وقول: (تتوافق مع معايير وضوابط الشريعة الإسلامية): أي تضبط تلك الأنشطة بالضوابط
التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وقررتها قواعدها؛ فلا تشتمل على شيء مما يخالفها^(١).

المطلب الثاني:

مجالات صناعة الحلال.

إن من محاسن الشريعة الإسلامية التي تميزت بها أنها شريعة عامة جامعة؛ تعنى ببيان
وتوضيح ما تحتاج إليه النفس البشرية في سيرها إلى الله عز وجل، بما يضمن لها طيب دنياها،
وسعادة آخرها.

ومن الجوانب العظيمة التي أولتها الشريعة عنايتها، واهتمت بها اهتماماً بالغاً، ما يتعلق
بالحلال والحرام في مطعموم الإنسان ومشروبه، ولباسه وزينته، وتطبيبه وتداويه؛ حيث حرصت
غاية الحرص على كونه حلالاً طيباً؛ من جهة أصله، ومن جهة كسبه.

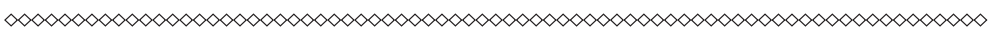
مجالات صناعة الحلال على النحو التالي:

أولاً: المطعموم والمشروب:

لقد تضافرت النصوص الشرعية التي تأمر المسلم وتحثه على تناول الطيب من المطعموم
والمشروب، واجتناب الخبيث منه؛ ومن ذلك؛ قول الله عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا
مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِتْيَاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٢)، وقوله جل
وعلا: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (المؤمنون: ٥١)،
وقوله تقدست أسماؤه: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ
إِصْرَهُمْ وَالْأَعْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

وعن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: (أبها الناس إن الله طيب لا يقبل
إلا طيباً، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين؛ فقال: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ

(١) المرجع السابق.



وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ (المؤمنون: ٥١)، وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيْهِ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٢).

ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر، يمد يديه إلى السماء، يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك؟! (١).

وذلك لأن طيب المطعم والمشرب له أثر عظيم في تزكية النفس وإشراقها، وصفاء القلب واستنارته وقوة بصيرته، فضلاً عن قبول العبادة والدعاء، وعكسه صحيح؛ فإن خبث المطعم والمشرب يمنع ذلك كله (٢).

ثانياً: اللباس والزينة:

اعتنت الشريعة أيضاً عناية عظيمة بما يتعلق باللباس والزينة، فحثت المسلم ابتداءً على أن يكون جميل المنظر، حسن الهيئة؛ فقال تعالى: ﴿يَبْنِي ءَادَمَ خَدُوًّا زِينَتَكَ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٣١).

وعن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر». قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة. قال: إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق، وغمط الناس» (٣)، ولقد امتن الله على عباده بأن خلق لهم كل ما يتمتعون به من لباس وزينة؛ فقال جل ثناؤه: ﴿يَبْنِي ءَادَمَ قَدَانًا عَلَيْنَا لِيَأْسَ يَوْمَ سَوَاءٍ تَكُمُ وَرِيثًا وَلِبَاسٍ الْقَوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ٣٦)؛ بل إن الشارع أنكر على من حرم تلك الزينة التي خلقها لعباده؛ فقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْقَوْمَ لِقَوْمٍ يُعَامُونَ﴾ (الأعراف: ٣٢).

ثم فصلت الشريعة في هذا الجانب؛ فبينت الحلال من الحرام فيما يلبس ويتزين به؛ فالنهي يكون لحكم ومقاصد عظيمة؛ ومن ذلك: ما روى حذيفة بن اليمان -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تلبسوا الحرير ولا الدباج، ولا تشربوا في أنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافها؛ فإنها لهم في الدنيا ولنا في الآخرة»، ومنه ما روى ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: «لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال» (٤).

(١) تقدم تخريجه ص: (٤).

(٢) انظر: موسوعة صناعة الحلال لمجموعة من الباحثين، بوحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء (الكويت) ٢٥/١.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ٩٢/١ حديث رقم: (٩١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ٢٢٠٧/٥ حديث رقم: (٥٥٤٦).

ثالثاً: الطب والتداوي:

اعتنت الشريعة أيضاً بجانب الطب والتداوي؛ لما يمثله من أهمية في المحافظة على النفس البشرية التي هي إحدى الكليات الخمس التي جاءت الشريعة بحفظها، وحتى يقوى الإنسان على القيام بواجبه في أداء العبودية لله تعالى، وعمارة الأرض؛ فشرعت التطيب والتداوي من الأمراض، وحثت عليه؛ فعن أسامة بن شريك العامري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (تداووا عباد الله فإن الله عز وجل لا ينزل داء إلا أنزل معه شفاء، إلا الموت والهزم)^(١).

ولكنها في الوقت نفسه نهت عن التداوي بالمحرم أو الخبيث؛ لأنه داء وليس بدواء؛ فعن طارق بن سويد الجعفي «سأل النبي ﷺ عن الخمر، فنهاه -أو كره- أن يصنعها، فقال: إنما أصنعها للدواء، فقال: إنه ليس بدواء، ولكنه داء»^(٢).

ولقد أحسنت الشريعة غاية الإحسان حينما عمدت إلى بيان وتفصيل ما يتعلق بهذه الأمور من الأحكام، ووضعت القواعد والضوابط والكليات العامة التي يمكن من خلالها الوصول إلى حكم الله فيها، وما يستجد منها، وذلك بعد بيانها: أن الأصل في كل ما خلقه الله عز وجل على هذه الأرض هو الطهارة والحل، وعكسه لا يثبت إلا بدليل؛ قال الله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، وقال أيضاً: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ (الجاثية: ١٣).

يقول ابن تيمية -رحمه الله-: «فاعلم أن الأصل في جميع الأعيان الموجودة على اختلاف أصنافها وتباين أوصافها أن تكون حلالاً مطلقاً للآدميين، وأن تكون طاهرة لا يحرم عليهم ملابستها ومباشرتها ومماستها، وهذه كلمة جامعة، ومقالة عامة، وقضية فاضلة عظيمة المنفعة، واسعة البركة يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصى من الأعمال، وحوادث الناس»^(٣).

المبحث الأول:

في بيان معاني مفردات قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» وبيان أهميتها، وأصلها، والقواعد ذات الصلة بها.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في بيان معاني مفردات قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، وصيغها، ومعناها الإجمالي، وأهميتها.

تدرج قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» تحت القاعدة الكلية «اليقين لا يزول بالشك» حيث

(١) رواه ابن ماجه، في كتاب الطب، برقم ٤٣٣٦، وأحمد، ٤/٢٧٨، والحاكم، ٤/١٩٨، وصححه العلامة الألباني في صحيح سنن ابن ماجه، ٣/١٥٨، وانظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، برقم ٤٣٣.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/١٥٧٣ رقم: (١٩٨٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢١/٥٣٥).

تشكل إحدى القواعد الفرعية المندرجة تحتها، وتعد قاعدة «اليقين لا يزول بالشك» من أكثر القواعد الكبرى تطبيقاً، فهي تمتد إلى غالبية أبواب الفقه، وتعد مظهراً بارزاً من مظاهر اليسر والرفقة في الشريعة.

لقد وردت قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» بصيغ كثيرة في كتب المذاهب الأربعة، والمذهب الظاهري، وكذلك في كتب الأصول، وذلك يدل على أن هذه القاعدة حجة يستدل بها في كثير من المسائل، وفي هذا المطلب ذكرٌ لأبرز هذه الصيغ، وإن كانت في مجملها تعبر عن نفس المعنى، وهي على النحو التالي:

١- الأصل في الأشياء الإباحة، وهي الصيغة المتعارف عليها في كتب القواعد الفقهية والأصولية^(١).

٢- الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم^(٢).

٣- الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع^(٣).

٤- كل ما لم يرد فيه دليل تحريم يبقى على أصل الحل^(٤).

معاني مفردات القاعدة:

أولاً: تعريف الأصل:

المراد بالأصل في القاعدة هو: القاعدة المستمرة المنطبقة على جزئياتها أو الحالة القديمة^(٥).

ثانياً: تعريف الأشياء:

الأشياء لغة: جمع شيء، وهو مصدر شاء بمعنى الأمر المشيء، والمشئية: الإيجاد والإرادة. والشيء: عبارة عن كل موجود سواء، كان حساً كالأجسام، أو معنى كالأقوال^(٦).

(١) انظر: الفصول في الأصول ٢/٣٦٧، أصول السرخسي ٢/٢٢، بدائع الصنائع ٦/١٨٩، الهداية شرح البداية ٢/٣٢، جامع العلوم والحكم ص: ٤٦٨، كشف القناع عن متن الإقناع، ١/١٦١، المحلى بالآثار ١/١٧٧، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٨/٤٠٣، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١/٤٢.

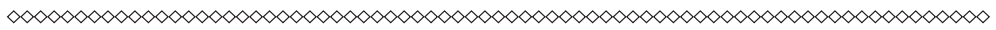
(٢) انظر: المبسوط ٢٤/٧٧، شرح فتح القدير ٧/٣، حاشية رد المحتار ٤/١٦١، الأشباه والنظائر ١/٢٢٢، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٤/١٤٢، الاستذكار ١٠/٢٩٥، الأم ٢/٢٨٦، الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ١٢٢ المغني ٣/٢١٠.

(٣) انظر: الذخيرة ١/١٥٥، فرائد الأصول في شرح المحصول ٩/٤١٥٨، المحصول ٤/١٤٢٤، التحصيل من المحصول ٢/٣١١، الإبهاج في شرح المنهاج ٢/١٦٥، شرح المنهاج للبيضاوي ٢/٧٥١، البحر المحيط للزركشي، ١٢/٦، التمهيد للإسنوي ص: ٤٧١، شرح الورقات للمحلي ص: ٢١١.

(٤) انظر: غياث الأمم في التياث الظلم ص: ٤٩٠، المجموع شرح المذهب ١/٣٠٩، الرسالة ص: ٢٠١، شرح مشكل الآثار ٢/٢٠٩، مجموع الفتاوى ٢١/٥٣٥، إعلام الموقعين ١/٢٤٢، المحلى بالآثار ٨/٥١٣، الإحكام في أصول الأحكام ١٨/١٣٦٣.

(٥) انظر: التعريفات ص: ٢٥١، الكليات ١/١٨٨، شرح القواعد الفقهية للزرقا ص: ٨٧.

(٦) انظر: لسان العرب ١/١٠٣، تاج العروس من جواهر القاموس ١/١٨٥، المصباح المنير ١/٣٥٤.



أما اصطلاحاً: فالشيء: «خاص بالموجود، خارجياً كان أو ذهنياً، كما عرف بأنه الموجود الثابت المتحقق بالخارج، وهذا يجري على الأجسام والعرض والقديم والمعدوم والمحال»^(١).

ثالثاً: تعريف الإباحة والألفاظ ذات الصلة بها

لقد عبر الفقهاء عن الإباحة بألفاظ عدة غير الإباحة منها: الحل، والطلق والعفو، والإذن وفيما يلي بيان معنى كل منها:

تعريف الإباحة لغة: من الفعل بوح، والبوح ظهور الشيء، يقال: باح بسرّه إذا أظهره، وأباحه الشيء أحله له، وأباح الشيء أطلقه، وأباحتك الشيء: أحلته لك «أي أجزت لك تناوله أو فعله أو تملكه لا الإحلال الشرعي»، والمباح ضد المحظور، والأصل في الإباحة إظهار الشيء للناظر ليتناوله من شاء^(٢).

تعريف الإباحة اصطلاحاً هي: مجرد الإذن في الفعل أو الترك.

فالمباح هو: كل فعل مأذون فيه، لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ولا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم^(٣).

المعنى الإجمالي للقاعدة:

تعمل قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» في الأمور المسكوت عنها في الشريعة، أي التي لم يرد فيها دليل على التحريم، فأصلها الحل والإباحة، حتى يقوم دليل قطعي على التحريم، فهي تعني: أن الإنسان حر مسموح له بالتصرف فيما أوجد الله تعالى في هذا الكون من كائنات ومنافع وإمكانات وخيرات، كما يحكم بصحة كل عقد أو تصرف ما لم يرد عن الشرع ما يدل على بطلانه، وينبني على ذلك رفع الحرج والإثم، وذلك لأن التحريم كالواجب من حيث الثبوت، فكل منهما لا يثبت إلا بدليل قطعي مستيقن، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا ما استثناه الشرع^(٤).

(١) انظر: التعريفات، ٢٠٥/٤، الكليات ٥٧٦/٢، التوقيف على مهمات التعاريف ص: ٤٤٣.

(٢) انظر: لسان العرب، مادة (بوح) ٤١٦/٢، تاج العروس، مادة (بوح)، ١٧/٤، مختار الصحاح، مادة (بوح)، ٦٨/٢.

(٣) انظر: التمهيد في أصول الفقه ٦٧/١، التوقيف على مهمات التعاريف، ص: ٢٧، الإحكام في أصول الأحكام ١٦٨/١، علم أصول الفقه لخلاف، ص: ١١٥، التعريفات، ص: ٢٧٧.

(٤) انظر: موسوعة القواعد الفقهية ١٢/٢٦٧، القواعد الفقهية من خلال كتاب المغني ص: ٦.

المطلب الثاني:

في أصل قاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة»

استدل جمهور أهل العلم على أن الأصل في الأشياء الإباحة بالأدلة الشرعية من الكتاب، والسنة، والإجماع.

الأدلة من الكتاب:

استدل جمهور العلماء على أن الأصل في الأشياء الإباحة بآيات كثيرة من كتاب الله تعالى، فمن هذه الآيات:

- ١- قوله تعالى: ﴿سَأَلْتُمُونَا مَاذَا أُحِلَّ لَكُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ كُلُّ حَلَالٍ طَيِّبٌ﴾ (المائدة: ٤).
- ٢- قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ بُدِّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (المائدة: ١٠١).
- ٣- قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنْ رَبُّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١١٩).
- ٤- قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنُفِرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنْ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (النحل: ١١٦).

فهذه الآيات تبين أن الله سبحانه أحل لنا كل ما هو طيب وفصل لنا ما حرم علينا، ولا يجوز تحريم إلا ما وجد نص في تحريمه أما ما لم يبين الله ولا رسوله تحريمه من المطاعم، والمشارب والملابس والعقود والشروط، فهو حلال مباح.

من السنة:

١- عن سلمان الفارسي -رضي الله عنه- قال: سئل رسول الله ﷺ عن الجبن والسمن والفرء، فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»^(١).

٢- عن أبي الدرداء -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ، مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾» (مريم: ٦٤)^(٢).

(١) أخرجه الترمذي في سننه (١٨٩/٢)، كتاب اللباس، باب ما جاء في لبس الفراء، رقم: (١٧٢٦)، وابن ماجه في سننه (٨/٤)، كتاب الأطعمة، باب أكل الجبن والسمن، رقم: (٢٣٦٧)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي ١٤٥/٢.

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه (١٣٧/٢) والحاكم في المستدرک (٤٠٦/٢) والطبراني في مسند الشاميين (٢٠٩/٣) من

٣- عن أبي ثعلبة الخشني- رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها (فلا تفعلوها)، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»، وفي لفظ: «وسكت عن كثير من غير نسيان فلا تتكفوها، رحمة لكم فاقبلوها»^(١).

وجه الاستدلال من هذه الأحاديث: أن النبي ﷺ أخير بأن كل ما سكت الشرع عن إيجابه، أو تحريمه، فهو عفو عفا الله عنه، وأباحه^(٢).

الدليل من الإجماع:

نقل شيخ الإسلام ابن تيمية إجماع العلماء على أن أصل الأشياء الإباحة حيث قال: «لست أعلم خلاف أحد من العلماء السالفين في أن ما لم يجئ دليل بتحريمه، فهو مطلق غير محجور، وقد نص على ذلك كثير ممن تكلم في أصول الفقه وفروعه، وأحسب بعضهم ذكر في ذلك الإجماع»^(٣).

المطلب الثالث:

القواعد ذات الصلة بقاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»

هناك عدة قواعد فقهية لها علاقة بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة ومن أبرزها:

أ- لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص.

ب- الأصل بقاء ما كان على ما كان.

ت- الأصل براءة الذمة.

وهذا بيان لأصل كل قاعدة، وشرح معناها الإجمالي بشكل موجز.

أولاً: قاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص:

تقوم هذه القاعدة على مبدأ من المبادئ الأساسية في الشريعة الإسلامية في الجرائم والعقوبات، وهذا المبدأ هو مبدأ العصمة في الدم والمال، وهو يعني أن المتهم معصوم الدم

طرق عن عاصم بن رجاء بن حيوة عن أبيه عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم به، وهذا إسناد منقطع، فإن الانتطاع ظاهر بين رجاء بن حيوة وأبي الدرداء، إذ وفاة رجاء كانت سنة ١١٢ هـ، ووفاته أبي الدرداء سنة ٣٢ هـ، قال ابن حجر في ترجمة رجاء بن حيوة كما في «تهذيب التهذيب» (٢٢٩/٣): «روايته عن أبي الدرداء مرسل» انتهى، وقال الذهبي في المذهب في اختصار السنن الكبرى للبيهقي: «(٨/٢٩٧٥) إسناده منقطع» انتهى، «كذا قال المعلمي في الأنوار الكاشفة» (٢٠١).

(١) رواه الطبراني في «الكبير» (٥٨٩/٢٢)، والدارقطني (١٨٤/٤)، والحاكم (١١٥/٤) وعنه البيهقي (١٢/١٠) كلهم من طريق مكحول، عن أبي ثعلبة الخشني به مرفوعاً، وأعله أبو مسهر الدمشقي وأبو نعيم وابن رجب بعدم سماع مكحول من أبي ثعلبة الخشني، انظر: «جامع العلوم والحكم» الحديث (٣٠).

(٢) انظر: إعلام الموقعين، ٤/ ١٢٤٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ٢١/ ٥٢٨.

والمال حتى تثبت إدانته^(١).

والأصل في القاعدة:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

٢- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَلُؤُوا عَلَيْهِمْ أَيْتِنَا﴾ (القصص: ٥٩).

وجه الدلالة من الآيتين: أن المذنب لا يستحق العقاب إلا بعد إنذاره وتحذيره.

وحديث جابر - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ خطب في حجة الوداع فقال: «ألا وإن دم الجاهلية موضوع، وأول دم أبدأ به دم الحارث بن عبد المطلب، وإن ربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب»^(٢).

هذه النصوص من القرآن والسنة تفيد بمجملها أنه لا جريمة إلا بعد بيان، ولا عقوبة إلا بعد إنذار، فالأصل في الشريعة الإسلامية أن استحقاق العقاب متوقف على سبق الإنذار به، وأن ارتكاب أي فعل أو سلوك لا يعاقب فاعله إلا إذا سبق نص تشريعي يبين أن ذلك الفعل أو السلوك جريمة^(٣).

ثانياً: قاعدة الأصل بقاء ما كان على ما كان:

هذه القاعدة أيضاً هي من القواعد المتفرعة عن قاعدة «اليقين لا يزول بالشك» وهي قاعدة فقهية أصولية، ولذا تعرض لها الأصوليون في كتبهم تحت عنوان (الاستصحاب) في إطار: موضوعات الأدلة المختلف فيها^(٤).

المعنى الإجمالي للقاعدة: وهي تعني أن من كان محكوماً له بحكم فيما مضى سواء نفيًا أو إثباتاً يبقى على ذلك الحكم أي استمرار الحالة الثابتة في سائر الأوقات حتى يثبت انقطاعها أو تبدلها، وهذا ما يسمى بالاستصحاب.

فالحلال يبقى حلالاً إلى أن يرد دليل التحريم، والواجب يبقى واجباً إلى أن يرد دليل الندب، والطاهر يبقى بصفة الطهارة إلى أن يرد دليل النجاسة، ومن كان حياً يبقى حياً إلى أن يرد دليل يفيد الوفاة، كالمفقود يعتبر حياً إلى أن تثبت وفاته^(٥).

(١) انظر: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي ص: ١٢١-١٢٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١/ ٢٣ رقم: (١٢١٨).

(٣) انظر: الوجيز في شرح التشريع الجنائي في الإسلام ص: ١٨٩.

(٤) انظر: القواعد الفقهية لابن عثيمين ٧٦.

(٥) انظر: القواعد الفقهية للزحيلي ١/ ١٢٩، موسوعة القواعد الفقهية، ٢/ ١٠٤، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها للسدلان،

ص: ١١٣-١١٤.

تأصيل القاعدة دل على هذه القاعدة:

- ١- قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ أَلْحَلَّ لَكُمْ أَلطَّيَّبَاتُ﴾ (المائدة: ٤).
- ٢- قوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِن بُدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن سَأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْءَانُ بُدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (المائدة: ١٠١).

ثالثاً، قاعدة الأصل براءة الذمة^(١)

هذه القاعدة من القواعد المتفرعة عن قاعدة «اليقين لا يزول بالشك» ومن الفقهاء من جعلها قاعدة فقهية، مستقلة لارتباطها بأبواب كثيرة ومهمة في الفقه كالتقضاء والحدود لمعنى هذه القاعدة^(٢).

المعنى الإجمالي للقاعدة: تقييد قاعدة «الأصل براءة الذمة» أن المرء بريء من أي التزام بدين أو عمل، لأنه يولد خالياً من كل دين أو التزام أو مسؤولية، وأي شغل لذمته بشيء من الحقوق إنما يطرأ بأسباب عارضة بعد الولادة، والأصل في الأمور العارضة العدم، فيستصحب الأصل المتيقن به، وهو فراغ الذمة إلى أن يثبت خلاف ذلك، فمن ادعى على غيره أي التزام بدين أو بعمل ما، مهما كان سببه من عقد أو إتلاف أو أي سبب آخر من أسباب الضمان، فعليه الإثبات إذا أنكر الخصم، لأن هذا الخصم يتمسك بحالة أصلية هي براءة الذمة، فيكون ظاهر الحال شاهداً^(٣).

تأصيل القاعدة: تستند قاعدة «الأصل براءة الذمة» إلى قوله ﷺ: «اليمين على المدعي واليمين على من أنكر»^(٤).

فمطالبة المدعي باليمين تدل على أن الأصل في المدعي عليه براءة ذمته، فيبقى متمسكاً بهذه الحالة الأصلية ما لم يثبت المدعي خلاف ذلك باليمين.

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١٢٢، الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ٢١٨.

(٢) انظر: القواعد الكلية والضوابط الفقهية شبير، ص: ١٤٦، قواعد الفقه الإسلامي للروكي ص: ١٩٤.

(٣) انظر: المدخل الفقهي للزرقا ٢/ ٩٧٠، القواعد الكلية شبير، ص: ١٤٧، القواعد الفقهية للندوي ص: ١٢٠، قواعد الفقه الإسلامي للروكي، ص: ١٩٤، موسوعة القواعد الفقهية ٢/ ١٠٨.

(٤) هذا اللفظ أكثر صراحة ودلالة وقد رواه البيهقي في سننه بإسناد صحيح، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها من اللوث بإيمان المدعي، رقم: ٤٧/١٠، وفي رواية البخاري ومسلم: «اليمين على المدعي عليه»، صحيح البخاري، كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه فاليمين على المدعي واليمين على المدعي عليه، ٣/ ١٥٨، ومسلم، كتاب الأفضية، باب اليمين على المدعي عليه، ١٢/ ٣٦٩، رقم: (١٧١١).

المبحث الثاني:

أثر قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» على صناعة الحلال وتطبيقاتها المعاصرة

المطلب الأول: أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة على صناعة الغذاء.

الأصل في الأطعمة (الأغذية) الحل، وهذا باتفاق المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وحكي الإجماع على أن الأصل في الأشياء الإباحة^(١).

الأدلة:

أولاً: من الكتاب:

١- قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩).

وجه الدلالة: أن الله تعالى خلق ما في الأرض للمكلفين ينتفعون به من غذاء وغيره.

٢- قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥).

وجه الدلالة: أن الله لم يحرم من الطعام إلا ما استنناه عز وجل في الآية، وما عداه فهو حلال.

٣- وقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنْبَاءِ﴾ (الرحمن: ١٠).

وجه الدلالة: أن الله امتن على الأنعام بأنه وضع لهم الأرض، وجعل لهم فيها أرزاقهم من القوت والتفكح، ومعلوم أنه جل وعلا لا يمتن بحرام؛ إذ لا منة في شيء محرّم.

٤- وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّهُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ (البقرة: ١٦٨).

وجه الدلالة: أنه نص عام في أكل كل طيب في الأرض، وإنما تثبت الحرمة بعارض نص مطلق، أو خبر مروى، فلما لم يوجد شيء من الدلائل المحرمة، فهي على الإباحة.

٥- وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُّهُمْ مِنْ طَيِّبَاتٍ مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (١٧٣) ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٧٢، ١٧٣).

وجه الدلالة: أن الله تعالى أذن للمؤمنين في الأكل من الطيبات، وأخبر أنه لم يحرم عليهم إلا ما ذكره، فما سواه لم يكن محرّمًا على المؤمنين.

(١) انظر: المسبوط للسرخسي (٦٨/٢٤)، البناية للعيني (١٢/٧٠)، التاج والإكليل للمواق (١٢٦/١)، شرح الزرقاني على مختصر خليل (٢٢٠/١)، التمهيد لابن عبد البر (١٤٢/٤)، البيان والتحصيل لابن رشد الجد (٢٨٨/٣)، نفائس الأصول للقرافي (١/٤٢٥)، روضة الطالبين للنووي (٢٧١/٣)، الفهر البهية لذكريا الأنصاري (٥/١٧٣)، الإنصاف للمرداوي (٢٦٦/١٠)، كشف القناع للبهوتي (٦/١٨٨).

ثانياً: من الآثار:

١- عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تَقْدُرًا، فبعث الله تعالى نبيه ﷺ، وأنزل كتابه، وأحلَّ حلاله، وحرَّم حرامه، فما أحلَّ فهو حلالٌ، وما حرَّم فهو حرامٌ، وما سكت عنه فهو عفوٌ، وتلا: ﴿قُلْ لَا أَحِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ إلى آخر الآية^(١).

وجه الدلالة: أن هذا نصُّ في أن ما سكت عنه فلا إثم عليه فيه، وتسمية هذا عفوًا؛ لأن التحليل هو الإذن في تناول بخطاب خاص، والتَّحريم المنع من التناول كذلك، والسكوت عنه لم يُؤذَن بخطاب يخصه ولم يَمْنَع منه، فيرجع إلى الأصل.

تطبيقات على قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة في الأغذية.

حكم تناول الأطعمة المستوردة؛ كالحم البقر المعلب، ولحم الغنم المعلب، وغيرها، سواء أكان قد ذكر اسم الله عليها أثناء الذبح أو لا.

أولاً: (الأصل في الأطعمة الحل)، وبخاصة التي لا تحتاج إلى تذكية؛ فالحبوب والنباتات لا كلام فيها.

أما لحوم الحيوانات التي الأصل فيها التذكية؛ مثل البقر، أو الغنم، أو الجمل، أو الدجاج، فإنها إذا وردت من بلاد إسلامية، أو بلاد يصدق عليها أن أهلها من أهل الكتاب؛ كيهود ونصارى، فهي حلال؛ لقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾ (المائدة: ٥)، وهي من طعامهم، فهو حلال لنا بمدلول هذه الآية.

أما إذا وردت هذه اللحوم من بلاد غير إسلامية، ولا تتسبب إلى كتاب سماوي، فهي لا تحل لنا، لأنها ليست من طعام المسلمين، وليست من طعام أهل الكتاب، بل هي ذبائح أمة إلحادية ليس لها كتاب، وهي لا تحل لنا؛ لأن الإسلام لا يحل لنا إلا طعام أهل الكتاب.

وعلى فرض وجود شك فيما يرد من الخارج من اللحوم؛ فالأصل الحل، والشك لا يصل إلى درجة تحريم الشيء الذي قال أهل العلم إنه حلال بالأصل، والأصل الإباحة، والشك الذي يتردد، أو يقال: إنهم لا يذكون تذكية، ما دام أن هذا ظن، فالأصل الحل.

أما إذا تيقنا، أو ثبت عندنا أن اللحوم التي ترد؛ سواء من بلدان إسلامية أو غير إسلامية كتابية، إذا تيقن عندنا أنهم يقتلوننا إما بطريق الصعق، أو غيره، فإن هذا الإجراء غير مبيح لأكل المسلم؛ سواء كان الذي يذبحها مسلماً أو غير مسلم^(٢).

(١) سبق تخريجه (ص: ٢٠).

(٢) انظر: ثمر الغصون من فتاوى ابن غصون (١٢ / ٢٣٠)، موسوعة صناعة الحلال، لمجموعة من الباحثين، بوحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء (الكويت) ١٠٧/١.



ثانياً: أكل الحيوانات الآتية: السلحفاة، فرس البحر، التمساح، القنفذ، هل أكلها حلال أم هي حرام؟

الجواب: أما القنفذ: فحلال أكله؛ لعموم قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥).
ولأن الأصل الجواز حتى يثبت ما ينقل عنه.

وأما السلحفاة: فقال جماعة من العلماء يجوز أكلها ولو لم تذبح؛ لعموم آية: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ (المائدة: ٩٦)، ولقول النبي ﷺ في البحر: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته»^(١)؛ لكن الأحوط ذبحها خروجاً من الخلاف.

أما التمساح: فقيل يؤكل كالسمك؛ لعموم ما تقدم من الآية والحديث، وقيل: لا يؤكل؛ لكونه من ذوات الأنياب من السباع، والراجح الأول.

وأما فرس البحر: فيؤكل لما تقدم من عموم الآية، والحديث وعدم وجود المعارض، ولأن فرس البر حلال بالنص؛ ففرس البحر أولى بالحل. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم^(٢).

وقال الشيخ ابن عثيمين في جوابه عن سؤال سائل عن حكم أكل السلحفاة:

يجب أن نعلم أن الأصل في الأطعمة الحل إلا ما قام الدليل على تحريمه، وإذا شككنا في شيء ما هل هو حلال أم حرام؟ فإنه حلال حتى نتبين أنه محرم، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾. فإن قوله: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ يشمل كل شيء في الأرض من حيوان، ونبات، ولباس، وغير ذلك، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾، وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «ما سكت الله عنه فهو عفو»^(٣)، وقال ﷺ: «إن الله فرض فرائض، فلا تضيعوها، وحد حدوداً، فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان، فلا تبحثوا عنها»^(٤)، وعلى هذا فالأصل في جميع الحيوانات الحل حتى يقوم دليل التحريم^(٥).

(١) أخرجه أبو داود في سننه (١/٦٢) كتاب: الطهارة، باب: الوضوء بماء البحر، رقم: (٨٢)، والترمذي في سننه (١/١٠٠) أبواب: الطهارة، باب: ما جاء في ماء البحر أنه طهور، رقم: (٦٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/٤٨٩) كتاب: الصيد، باب: ميتة البحر، رقم: (٤٨٤٣) وابن ماجه في سننه (١/٢٥٠) أبواب: الطهارة، باب: الوضوء بماء البحر، رقم: (٢٨٦)، ومالك في الموطأ (٢/٢٩) رقم: (٦٠)، وأحمد في مسنده (١٤/٣٤٩) رقم: (٨٧٣٥)، والحديث صحيح، كما في تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي (١/١٠)، نصب الرأية (١/٩٦)، البدر المنير (١/٣٤٨)، التلخيص الحبير (١/٨).

(٢) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة (رقم ٥٢٩٤).

(٣) تقدم تخريجه (ص: ٢٠).

(٤) سبق تخريجه (ص: ٢١).

(٥) انظر: فتاوى نور على الدرب (٢/٢٠).

المطلب الثاني:

أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة على صناعة أدوات الزينة والتجميل
الأصل في أدوات التجميل والزينة الحل والإباحة وكذلك العمل في هذا المجال مبني على
الحل والإباحة.

ويدل على هذا ما يلي:

- ١- قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة: ٤).
- ٢- قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَمْرًا عَلَى اللَّهِ تَقَرُّوْنَ﴾ (يونس: ٥٩).

تطبيقات قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة على أدوات الزينة والتجميل.

فمن ذلك: أنه ورد سؤال على هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وهذا نصه
عندي محل مستحضرات تجميل ولوازم الكوافيرات، فهل هذه المهنة حلال أم حرام؟
الجواب:

الحمد لله لا يجوز بيعها إذا علم التاجر أن من يشتريها سيستعملها فيما حرم الله؛ لما في
ذلك من التعاون على الإثم والعدوان، أما إذا علم أن المشتري ستزين به لزوجها، أو لم يعلم
شيئاً، فيجوز له الاتجار فيها. (فتوى اللجنة الدائمة).

أما حكم العمل في هذه المهنة ففيه تفصيل :

- أ- إذا بعث هذه الأشياء على من تعلم أنه يستعملها في التبرج المحرم، فلا يجوز.
- ب- إذا بعثها على من تعلم أنه يستعملها في التزين المباح، فيجوز.
- ج- أما إذا لم تعلم عن حال المشتري شيئاً، فعلى البراءة الأصلية أي الجواز^(١).

ومن تلك التطبيقات الشك في احتواء المنتجات التجميلية والمنظفات على الكحول
السؤال رقم (١١٢٧): هل استخدام بعض أنواع الشامبو والصابون أو كريم البشرة للشك
بوجود الكحول أو شيء من شحم الخنزير فيها، حرام؟

الجواب: ما يتعلق بالشامبو وأنواع الصابون وكريم البشرة؛ فإن الأمر فيه أيسر؛ لكونه
غير مطعوم من جهة، ولأن ما يفترض أن يكون موجوداً في تركيبه نزر يسير جداً، كما أنه قد
تمت معالجته كيميائياً حتى استحال شيئاً آخر، فلا يضر وجوده - إن وجد - إن شاء الله؛ لقلته
واستحالته بالمعالجة، على أنه إن وجد ما لا تدخل هذه المكونات من شحم الخنزير أو الكحول في
تركيبه، فاستعماله أولى وأحوط.

(١) انظر: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٦٧/١٣).



ويتأكد اجتنابه إن كانت نسبة شحوم الخنزير أو الكحول كثيرة عرفاً، كأن تكون -مثلاً- ١٠٪ بالمائة أو أكثر، إذا قورنت بالمكونات الأخرى؛ لعموم قوله في الخمر: ﴿فاجتنبوه﴾ (المائدة: ٩٠)، وقوله سبحانه في الخنزير: ﴿فإنه رجس﴾ (الأنعام: ١٤٥)، مع ملاحظة أن الحذر مما فيه شيء من شحوم الخنزير أوجب؛ للتصيص على نجاسته، بخلاف الكحول؛ فإن القول بنجاسته محل نظر^(١).

تغيير لون الشعر بالأصبغ الكيماوية:

ومن ذلك: السؤال رقم (١١٣٢): هل تغيير لون الشعر بالأصبغ الكيماوية الموجودة بالأسواق حرام؟

الجواب: أما تغيير لون الشعر من الأبيض إلى الأسود، فإن هذا لا يجوز؛ لأن النبي ﷺ أمر بتجنبه، وقد ورد حديث عن الرسول -عليه الصلاة والسلام- فيه وعيد على من خضب شيبه بالسواد، وأما تغيير الشعر بألوان أخرى، فإن ذلك لا بأس به؛ لأن الأصل الإباحة حتى يقوم دليل على المنع، اللهم إلا أن يكون في هذا مشابهة لنساء الكفار؛ فإن ذلك لا يجوز؛ لأن مشابهة الكفار حرام؛ لقول النبي ﷺ: (من تشبه بقوم فهو منهم)، ثم إنها ذكرت في سؤالها بأن الأصبغ كيماوية، وبناء على هذا يجب مراجعة الأطباء في ذلك، هل تؤثر هذه الأصبغ على شعر الرأس وجلدته بضرر؛ فإنه لا يجوز استعمالها إذا ثبت هذا^(٢).

المطلب الثالث: أثر قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة على صناعة الأدوية.

الأصل في الأدوية والتداوي الحل والإباحة إلا ما دل الدليل على تحريمه؛ لقول النبي ﷺ: (تداووا عباد الله، فإن الله عز وجل لم ينزل داء إلا أنزل معه شفاء، إلا الموت والهرم)^(٣). ولكنه في الوقت نفسه نهى عن التداوي بالمحرم أو الخبيث؛ لأنه داء، وليس بدواء؛ فعن طارق بن سويد الجعفي: أنه سأل النبي ﷺ عن الخمر، فنهاه -أو كره- أن يصنعها، فقال: إنما أصنعها للدواء، فقال: (إنه ليس بدواء، ولكنه داء)^(٤).

تطبيقات قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة على صناعة الأدوية.

التداوي بالمحرمات:

السؤال رقم (١٠٢٤): هل يوجد تعارض بين حديث: (إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها)، وقاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات)؟ يقول النبي ﷺ فيما معناها: (إن الله عز وجل

(١) انظر: فتاوى الشبكة الإسلامية (رقم ٢٤٢٧)، موسوعة صناعة الحلال مجموعة باحثين، وحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء (الكويت) (١١٢٧/٣).

(٢) انظر: فتاوى نور على الدرب، ابن عثيمين (٤٦/١١).

(٣) تقدم تخريجه (ص: ١٤).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه ١٧٢٣/٤ رقم: (١٩٨٤).



لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها) ، وبعض الناس عندما يصاب ببعض الأمراض المزمنة يذهبون لبعض المشعوذين؛ أي من يسمون أنفسهم بالأطباء العرب، فينصحونهم إما بأكل لحم الخنزير، أو بشرب الخمر، وقد حدث هذا كثيراً، ويستدل هؤلاء المشعوذون بالقاعدة الشرعية التي تقول: (إن الضرورات تبيح المحظورات)، ما حكم التداوي بما ذكرت؟ وهل القاعدة تتعارض مع معنى الحديث السابق؟

الجواب: هذا غلط من بعض الناس، فإن الله - جل وعلا - لم يجعل شفاء الناس فيما حرم عليهم، وليس داخل في القاعدة، وليس هناك ضرورة؛ لأنه ليس فيه شفاء، الشفاء فيما أباح الله - جل وعلا -، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لما سأله سائل قال: «يا رسول الله؛ إني أصنع الخمر للدواء؟ قال عليه الصلاة والسلام: إنها ليست بدواء ولكنها داء»، والحديث: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم»^(١)؛ فلا يجوز للمريض أن يأتي للمشعوذين الذين يتهمون باستخدام الجن، ودعوى علم الغيب، ونحو ذلك، أو التهاون بأنهم يعالجون بالحرام؛ كلحم الخنزير، أو شرب الخمر، أو غير هذا مما حرم الله، هذا منكر لا يجوز، بل يجب على المريض أن يبتعد عما حرم الله، وأن لا يتعاطى إلا ما أباح الله في علاجه، فلا يأتي السحرة والكهان والمشعوذين، ولا يجوز سؤالهم ولا تصديقهم، ولا يجوز أن يتعالج بما حرم الله من خمر، أو خنزير، أو دخان، أو غير هذا مما حرم الله. وفيما أباح الله غنية -والحمد لله- عما حرم الله، نسأل الله السلامة، جزاكم الله خيراً^(٢).

قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بشأن الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات رقم: (١٠٤٦):

بعد النظر في الأبحاث المقدمة عن الأدوية المشتملة على الكحول، والمخدرات، والمداولات التي جرت حولها، وبناء على ما اشتملت عليه الشريعة من رفع الحرج، ودفع المشقة، ودفع الضرر بقدره، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وارتكاب أخف الضررين لدرء أعلاهما، ولا يجوز استعمال الخمر الصرفة دواء بحال من الأحوال؛ لقول رسول الله ﷺ: (إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم)^(٣)، ولقوله: (إن الله أنزل الداء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا، ولا تتداووا بحرام)^(٤).

١ - يجوز استعمال الأدوية المشتملة على الكحول بنسب مستهلكة تقتضيها الصناعة الدوائية

(١) ذكره البخاري عن ابن مسعود موقوفاً عليه معلقاً مجزوماً، وأخرجه مرفوعاً موصولاً من حديث أم سلمة: ابن حبان ٢٣٢ / ٤ رقم: (١٣٩١)، والبيهقي ٨ / ١٠ رقم: (١٩٦٧٩)، قال الهيتمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٧٢ / ٥): «إسناده منقطع، ورجاله رجال الصحيح».

(٢) انظر: الفتاوى الصوتية للشيخ ابن باز (الموقع)، صناعة الحلال (١٦٢ / ٣).

(٣) تقدم تخريجه (ص: ٢٥).

(٤) تقدم تخريجه (ص: ١٤).

التي لا بديل عنها، بشرط أن يصفها طيب عدل، كما يجوز استعمال الكحول مطهراً خارجياً للجروح، وقاتلاً للجراثيم، وفي الكريما والدهون الخارجية.

٢- يوصي المجمع الفقهي الإسلامي شركات تصنيع الأدوية، والصيدلة في الدول الإسلامية، ومستوردي الأدوية، بأن يعملوا جهدهم في استبعاد الكحول من الأدوية، واستخدام غيرها من البدائل.

كما يوصي المجمع الفقهي الإسلامي الأطباء بالابتعاد عن وصف الأدوية المشتملة على الكحول ما أمكن. والله ولي التوفيق. وصلى الله على نبينا محمد. انتهى^(١).

الخاتمة : وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

وبعد أن من الله علي بإتمام هذا البحث، فلا يسعني إلا أن أحمد الله جل وعلا على توفيقه. وأهم النتائج التي توصلت لها من خلال هذا البحث ما يلي:

١- تبين لي من خلال هذا البحث عظمة هذا الدين، وخصوبة الفقه الإسلامي، ومرونته وصلاحيته لكل زمان ومكان.

٢- أن الشريعة مبنية على اليسر والسهولة، وبعيدة عن التعنت والصعوبة.

٣- يبين البحث أهمية علم القواعد الفقهية ودورها في إثراء الفقه الإسلامي عبر تخريج المسائل المتعلقة بصناعة الحلال على القواعد والضوابط الفقهية.

أما أهم التوصيات فما يلي:

١- يجب على الباحثين في الفقه الإسلامي إظهار مرونة القواعد والضوابط الفقهية، وذلك بالتخريج عليها، وربطها بالنوازل المعاصرة في مختلف الأبواب الفقهية عامة، وخاصة فيما يتعلق بصناعة الحلال.

٢- على المؤسسات التجارية والهيئات العلمية والجهات الأكاديمية في العالم الإسلامي التعاون فيما بينها في إنشاء مراكز بحثية تهتم بصناعة الحلال من الناحية الشرعية، والصناعية، والتسويقية، والتجارية.

والله الموفق.

فهرس المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط، ١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

(١) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة (١٦/٦) ص ٣٤١، رقم: (٦٩٤)، صناعة الحلال (٢/١٨٢).

- ٣- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ابن دقيق العيد، تقى الدين أبو الفتح، دار الكتب العلمية-بيروت.
- ٤- الإحكام في أصول الأحكام، المؤلف: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٥- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم تحقيق: د. محمود حامد عثمان، دار الحديث- القاهرة، ط، ١٩١٩هـ.
- ٦- الاستذكار ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، دار الوعي- حلب، القاهرة، ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ٧- الأشباه والنظائر، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ.
- ٨- الأشباه والنظائر، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ.
- ٩- الأشباه والنظائر، المؤلف: عبد الوهاب بن تقى الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ.
- ١٠- أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، حقق أصوله وعلق عليه: د. رفيع العجم، دار المعرفة-بيروت، ط، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ١١- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، علق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل-بيروت، ١٩٧٣.
- ١٢- الأم للشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، دار الفكر-بيروت، ط، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- ١٣- البحر المحيط في أصول الفقه، المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.
- ١٤- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد دار المعرفة، ط، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- ١٥- تاج العروس من جواهر القاموس الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي، القاموس، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- ١٦- التحصيل من المحصول للإرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- ١٧- التعريفات، المؤلف: علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ.
- ١٨- التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن، تحقيق:

- د. مفيد أبو عمشه، مؤسسة الريان-المكتبة المكية، ط، ٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- ١٩- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، المؤلف: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ، المحقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠
- ٢٠- التوقيف على مهمات التعاريف، المؤلف: زين الدين محمد بن عبد الرؤوف المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى ١٤١٠هـ.
- ٢١- ثمر الفصون من فتاوى ابن غصون.
- ٢٢- جامع العلوم والحكم ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث- القاهرة، ط، ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- ٢٣- الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي أبو زهرة، محمد، دار الفكر العربي- القاهرة.
- ٢٤- حاشية رد المحتار ابن عابدين، محمد أمين، دار الفكر، ط، ٢، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
- ٢٥- الذخيرة للقرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط، ١، ٢١، ١٩٩٤م.
- ٢٦- الرسالة للشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر.
- ٢٧- سنن ابن ماجه، المؤلف: محمد بن يزيد المشهور بابن ماجه القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى ١٤٣٠هـ.
- ٢٨- شرح القواعد الفقهية للزرقا.
- ٢٩- شرح المنهاج للبيضاوي، شمس الدين محمود عبد الرحمن، تحقيق: د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد-الرياض، ط، ١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ٣٠- شرح الورقات المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد، تحقيق: د. حسام الدين عفانه، ط، ١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ٣١- شرح مشكل الآثار للطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، دار صادر-بيروت، ط، ١، ١٣٣٢هـ.
- ٣٢- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ.
- ٣٣- صحيح البخاري الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ، وسننه، وأيامه، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ.

- ٣٤- صحيح سنن الترمذي محمد ناصر الدين الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج، المكتب الإسلامي- بيروت، ط، ١، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.
- ٣٥- صحيح مسلم المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المؤلف: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣٦- علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاص، دار القلم- ٤ الكويت، ط، ١١، ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.
- ٣٧- غياث الأمم في التياث الظلم للجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، تحقيق: د. عبد العظيم ٢ الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط، ١، ١٤٠٠.
- ٣٨- فتاوى الشبكة الإسلامية.
- ٣٩- فتاوى اللجنة الدائمة.
- ٤٠- فتاوى نور على الدرب.
- ٤١- فتاوى نور على الدرب - ابن عثيمين.
- ٤٢- الفصول في الأصول، الجصاص، أحمد بن علي الرازي، دراسة وتحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، ١ ط، ٢، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ٤٣- القاموس المحيط، المؤلف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثامنة ١٤٢٦هـ.
- ٤٤- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة.
- ٤٥- قواعد الفقه الإسلامي للروكي.
- ٤٦- القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها للسدلان.
- ٤٧- القواعد الفقهية لابن عثيمين.
- ٤٨- القواعد الفقهية للزحيلي.
- ٤٩- القواعد الفقهية للندوي.
- ٥٠- القواعد الفقهية من خلال كتاب المغني لابن قدامة، للإدريسي.
- ٥١- القواعد الكلية والضوابط الفقهية لمحمد عثمان شبير.
- ٥٢- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، المؤلف: محمد بن علي التهانوي الحنفي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)، تحقيق: علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة: الأولى ١٩٩٦م.
- ٥٣- كشاف القناع عن متن الإقناع البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، دار الفكر-

بيروت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٥٤- الكليات، المؤلف: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٥- لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن علي المشهور بابن منظور (المتوفى: ٧١١هـ) الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤١٤هـ.

٥٦- مجموع الفتاوى، المؤلف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام المشهور بابن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ)، جمع وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ.

٥٧- المجموع شرح المذهب النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، دار الفكر.

٥٨- المحصول، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨هـ.

٥٩- المحلى بالآثار ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، دار الفكر.

٦٠- مختار الصحاح، المؤلف: أبو عبد الله زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة: الخامسة ١٤٢٠هـ.

٦١- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ.

٦٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي (المتوفى: ٧٧٠هـ)، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت.

٦٣- المغني لابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد دار الفكر-بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٦٤- الموافقات، المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عثان، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ.

٦٥- موسوعة القواعد الفقهية.

٦٦- موسوعة القواعد الفقهية للبورنو.

٦٧- موسوعة صناعة الحلال، المؤلف: الفريق العلمي بدار الإفتاء بدولة الكويت، الناشر: مكتبة الكويت الوطنية، الطبعة: الأولى ١٤٤١هـ.



- ٦٨- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، المكتبة العصرية- بيروت، ط، ٢، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، مكتبة نزار مصطفى الباز- المملكة العربية السعودية.
- ٦٩- الهداية شرح البداية، المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني، المكتبة الإسلامية.
- ٧٠- الوجيز في شرح التشريع الجنائي في الإسلام، لمحمد المشهداني.



د. محمّد فؤاد ضاهر

الأستاذ المشارك في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بجامعة الجنان، طرابلس - لبنان

Dr. Mohammad Fouad Daher

Faculty of Literature and Humanities, Jinan University, Tripoli, Lebanon

mohamad.daher@jinan.edu.lb

الاجتهاد الجماعيّ لدى التابعيّ الجليل عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ)

وأثره في الحكم الشرعيّ

**The Collective Ijtihad of the Eminent Tabi'i Umar ibn Abdul Aziz
(d. 101 AH)**

and Its Impact on Islamic Legal Rulings

الملخص:

عمّمت بعضُ الدراسات الحديثة فكرةَ انكفاء الاجتهاد الجماعيّ في العصر الأمويّ، مقابل طغيان الاجتهادات الفردية عليه؛ فيما دراستُ أخرى قصرت الحديث عن الاجتهادات الشورية لعمر بن عبد العزيز في عهده الراشديّ دون التطرُّق إلى ممارساته في ولايته. بينما يُعنى هذا البحث بدراسة الاجتهاد الجماعيّ للتابعيّ الجليل المومأ إليه في كل من ولايته وخلافته، لتجلية العمل بهذا النوع من الاجتهاد في حقبة التابعين، والوقوف على صيغه الواردة عنهم، وإبراز إسهامات أبي حفص الثاني في الالتزام به والدفع بعجلته.

فجاء البحث في مقدّمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع، مقتفياً أثر المنهج الاستقرائيّ والوصفيّ - التحليليّ.

وخلص إلى امتياز سياسة التابعيّ الجليل عمر بن عبد العزيز التشريعية؛ باعتماده النّمط الاجتماعيّ في الاستنباط، حيث انتخب من بين نجباء الصحابة وكبار التابعين أصحاباً له، يجتمعون إليه ويلتقي بهم، ولدى كل واحد من التخصُّص بصنعتة ما يضمن الإيجابية في مزاولة هذا الاجتهاد على خير وجه، فيطرح المسألة عليهم، وينظر في إجاباتهم، ممأ أيقظ القيمة الذاتية للفكر الإنسانيّ. وعاد إلى أمراء الأجناد يسألهم عن اجتهادات علمائهم في الأمصار.



وَعُرِفَ مِنَ الصِّيغِ الدَّالَّةِ عَلَى الاجْتِهَادِ الْجَمَاعِيِّ زَمَنَ التَّابِعِينَ فِعْلِيًّا اجْتَمَعَ وَاتَّفَقَ. وَيُعْتَبَرُ هَذَا
الاجْتِهَادُ مَلْزَمًا بِاعْتِمَادِ وَلِيِّ الْأَمْرِ.

ويوصي البحثُ ببعث السياسة التشريعية للخلافة الراشدة في حياة الأمة، ودعوة أولياء
الأمر إلى اقتنائها وتطويرها بحسب التمدن الإنساني، وإعلاء شأن العلم والعلماء والوقوف
على رأيهم، وإدخال بعض العلوم المهمة للمجتهد في المناهج التعليمية كمدخل إلى علم الطب،
والنفس، والاجتماع، والاقتصاد.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد الجماعي، عصر التابعين، عمر بن عبد العزيز، الحكم
الشرعي، وحدة الأمة.

Abstract:

Some recent studies have generalized the idea of the decline of collective ijthihad in the Umayyad era, in contrast to the dominance of individual ijthihad over it! While other studies have limited the discussion to the consultative ijthihads of Omar bin Abdul Aziz during his Rashidun era without addressing his practices during his rule. While this research is concerned with studying the collective ijthihad of the great Tabi'i referred to in both his rule and caliphate, to clarify the work of this type of ijthihad in the era of the Tabi'in, and to stand on its forms reported from them, and to highlight the contributions of Abu Hafs II in adhering to it and pushing its wheel.

The research came in an introduction, three chapters, a conclusion, and an index of sources and references, following the inductive and descriptive-analytical approach.

He concluded that the legislative policy of the great follower Omar bin Abdul Aziz was distinguished by his adoption of the social pattern in deduction, as he chose companions from among the noble companions and senior followers, who would meet with him and he would meet with them, and each one of them had the specialization in his craft that would guarantee positivity in practicing this ijthihad in the best way, so he would pose the issue to them and consider their answers, which awakened the intrinsic value of human thought. He returned to the commanders of the armies and asked them about the ijthihads of their scholars in the countries. The verbs "gathered" and "agreed" were known among the formulas indicating collective ijthihad during the time of the followers. This ijthihad is considered binding upon the approval of the guardian of the matter. The research recommends reviving the legislative policy of the Rightly-Guided Caliphate in the life of the nation, and calling

on the guardians of the matter to follow it and develop it according to human civilization, and to elevate the status of science and scientists and to stand on their opinion, and to introduce some important sciences for the mujtahid in the educational curricula as an introduction to the science of medicine, psychology, sociology, and economics.

Keywords: Collective Ijtihad, Era of the Tabi'un, Umar ibn Abdul Aziz, Islamic Legal Ruling, Unity of the Ummah.

المقدمة

لا زالت النصوص الدينية توصي بالمحافظة على الوحدة الداخلية وحماية النسيج العائلي للأمة الإسلامية، وتشدُّ من أواصر الأخوة والتعاون والتفاهم فيما بينهم، حتى عدت الرابطة الإيمانية أقوى الروابط على الإطلاق، ما يشعر بأهمية الوحدة المليّة في عقيدتها وشريعتها وسلوكها، وهي آخذة بين أفرادها بالتلاحم أكثر فأكثر، بعيداً عن مسببات الخلاف ومنازع الشقاق ومثيرات النزاع، مرحبة بأيّ اختلاف من شأنه أن يدفع نحو استشارة العقول وتنمية المواهب وتحديث الملكات.

لذا ما سرَّ عمر بن عبد العزيز ألا يختلف الفقهاء في اجتهاداتهم، فوراء هذا الاختلاف يسرُّ وسعة على الأمة، وفيه مندوحة لهم عن التضييق والتشديد، ولو لم يجز اجتهادهم على هذه السعة؛ لاستحالت الأمور كلها عزائم، وفي هذا أيما تعنت، بموجب قوله: «ما أحبُّ أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، ولو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة»^(١).

ولمّا كان الفقه الإسلامي نامياً بطبيعته، ومتجدداً من حركة الإنسان والعمران، فقد لحظ الفقهاء، على مدى العصور، مقصداً للشرعية لا ينبغي مسه بحال، ألا وهو مقصد الوحدة الإسلامية، الذي تنبّه إليه مبكراً مجتهدو حقبة السلف الصالح من الصحابة والتابعين، فساروا باجتهاداتهم وفتاويهم وأحكامهم في ضوء هذه الرؤية العامة، وهم يحمون جناب وحدة الأمة من المساس.

وبالعودة إلى المنهجيات الفقهية الكلية، التي حضرت بقوة في ملكات المجتهدين، ونظمتها التراتيب الإدارية للدولة، يظهر في طبيعتها الاجتهاد الجماعي، الذي بدأت بذوره الأولى تتجلى مبكراً في عصر الخلافة الراشدة، وكان ديدناً لهم اتباع مسلك الشوري والإفتاء بمقتضاها، على ما ورد في مأثورة التابعي ميمون بن مهران (ت ١١٧ هـ)، في توصيفه خطة عمر بن الخطاب رضي الله عنه القضائية، إن أعياءه أن يجد في الكتاب والسنة وقضاء أبي بكر، قال: «دعا رؤوس المسلمين

(١) علقه ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت ٦٣٤ هـ). جامع بيان العلم وفضله. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الدمام، دار ابن الجوزي، ١، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م، ج ٢، ٩٠٢/٢، رقم: ١٦٨٩، بإسناد رجاله ثقات، أفاده محققه.



وَعُلَمَاءُهُمْ، فَاسْتَشَارَهُمْ؛ فَإِذَا اجْتَمَعُوا عَلَى الْأَمْرِ قَضَى بَيْنَهُمْ»^(١). وهو ما رَسَّخَهُ أَبُو حَفْصِ الْأَوَّلِ نَفْسَهُ فِي قَانُونِ أَصُولِ الْمَحَاكِمَاتِ الشَّرْعِيَّةِ بِخَالِدَتِهِ: «... فَإِنْ جَاءَكَ مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَلَيْسَ فِيهِ سُنَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ فَاَنْظُرْ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ، فَخُذْ بِهِ (وَفِي رِوَايَةٍ: فَاقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ الصَّالِحُونَ)»^(٢). وَصَادَقَ عَلَى هَذَا الْمَنْهَجِ الْأَصُولِيُّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِرَأْيِهِ: «الزَّمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ؛ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ. وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ؛ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ، كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّنْبِ. أَلَا مِنْ دَعَا إِلَى هَذَا الشُّعَارِ^(٣) فَاقْتُلُوهُ، وَلَوْ كَانَ تَحْتَ عِمَامَتِي هَذِهِ»^(٤). جَاءَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ الْبَيَانِيَّةُ بِأَبْلِغِ رِسَالَةٍ وَتَوْجِيهِ مِنَ الْخَلِيفَةِ إِلَى مَجْتَهِدِي الْأُمَّةِ وَوَلَاةِ أَمْرِهَا وَعَامَّتِهَا، لَمَّا فِي التَّزَامِ الْمَتَّقِ عَلَيْهِ مِنَ الرَّاجِحِيَّةِ وَحِمَايَةِ وَحِدَةِ الْأُمَّةِ وَجَمْعِ شَمْلِهَا وَالتَّحَامِ صَفِّهَا، وَدَفْعِ غَائِلَةِ الْإِنْقِسَامِ بَيْنَ أُنْبَاءِهَا غَيْرِ الْعَائِدَةِ عَلَيْهِمْ إِلَّا بِمَزِيدٍ مِنَ التَّفَقُّتِ الْمُهَيِّجِ لِأَطْمَاعِ الْعَدُوِّ بِهِمْ.

وَبِمَا أَنَّ التَّابِعِينَ عَاشُوا بِالتَّزَامِ مَعَ الْخِلَافَةِ الرَّاشِدَةِ وَمَا بَعْدَهَا، فَقَدْ سَارُوا عَلَى هَذَا الْمُهَيِّجِ فِي تَقْفِي أَثَرِ الصَّحَابَةِ الْأَصُولِيِّ، وَهُمْ آخِذُونَ بِالْاجْتِهَادِ الْفَرْدِيِّ وَالْجَمَاعِيِّ عَلَى السَّوَاءِ، حَتَّى قَالَ سَيِّدُهُمُ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ (ت ١١٠هـ): «مَا شَاوَرُ قَوْمًا إِلَّا أَلْهُدُوا لِأَرْشَادِ أَمْرِهِمْ»^(٥).

وَمِنْ هَؤُلَاءِ التَّابِعِينَ، بَلْ مِنْ كِبَارِ مَجْتَهِدِيهِمْ، الَّذِينَ أَحْيَاوا الْاجْتِهَادَ الْجَمَاعِيَّ، مِنْ قَالَ فِيهِ مَوْزُجُ الْإِسْلَامِ الذَّهَبِيُّ: «الإمام، الحافظ، العلامة، المجتهد، الزاهد، العابد، السيد، أمير المؤمنين حقًا، أبو حفص القرشي»^(٦)، عَمْرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مَرْوَانَ الْأُمَوِيِّ، الْخَلِيفَةَ، الزَّاهِدَ، الرَّاشِدَ.

شَقَّ الْبَحْثُ عُبَابَ حَقَبَةِ التَّابِعِينَ، لِتَحْرِيِّ فِكْرَةِ الْاجْتِهَادِ الْجَمَاعِيِّ عِنْدَ الْخَلِيفَةِ الرَّاشِدِ عَمْرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ فِي الْفَتَاوَى وَالْحُكْمِ، وَإِسْهَامِهِ فِي بَعْثِهِ، وَبَيَانِ مَدَى حُجِّيَّتِهِ، وَأَثَرِهِ فِي اسْتِبْطَاطِ

(١) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥هـ). المسند. تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، الرياض، دار المغني، ط ١، ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م، ج ٤، ٢٦٢/١، رقم: ١٦٣. البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ). السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج ١٠، ١٩٦/١٠، رقم: ٢٠٣٤١، واللفظ للأخير.

(٢) الدارمي. السنن. ٢٦٦/١، رقم: ١٦٩. النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٢٠٢هـ). المجتبى من السنن. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج ٩، كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، رقم: ٢٣١/٨، ٥٢٩٩.

(٣) الشعار: يريد أن كل خارج عن رأي الجماعة مستبدُّ برأيه، عامل على التصرف بهواه؛ فيلزمه القتل. وإلا كان أمره فتنًا وتفريقًا بين المؤمنين. الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت ٤٠٦هـ)، نهج البلاغة - تعليق: محمد عبده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٠٣م، ج ٢، ١٢/٢، هامش: ١.

(٤) الرضي. نهج البلاغة. ١٢/٢، رقم: ١٢٣.

(٥) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت ٢٢٥هـ). المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت، دار التاج، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ج ٧، ٢٩٨/٥، رقم: ٢٦٢٧٥.

(٦) الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وفريقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج ٢٥، ١١٤/٥. وينظر: ابن سعد، محمد (ت ٢٣٠هـ). الطبقات الكبرى - القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم. تحقيق: زياد محمد منصور، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، ١٤٠٨هـ. ص ٩١.

الحكم الشرعيّ وحماية الوحدة الإسلاميّة، مُستجمِعاً خيوطه من رحم المكوّنات الآتية تباَعاً.

أهميّة البحث:

تحصّلت أهميّة البحث في إبراز العناصر الآتية:

لم يحظَ الاجتهاد الجماعيُّ لدى عمر بن عبد العزيز بدراسة مستقلة رغم الحاجة الماسّة لدراسته والإفادة منه.

إعلان عمر بن عبد العزيز اقتفاءه العملَ بسيرة جدّه الفاروق الأوّل، فكان لذلك أعظم الأثر في انتهاجه الاجتهادَ الشوريّ لضمان الحقّ والعدل والصواب.

إيجاد الإجابة العلميّة على إشكاليّة البحث في إسهامات عمر بن عبد العزيز في الاجتهاد الجماعيّ، وتجليّة ما يتعلّق به في مخرجات البحث وتوصياته.

أسباب اختيار البحث:

يمكن حصر أسباب اختيار البحث في الدافعين الآتيين:

محاولة لتجليّة العمل بالاجتهاد الجماعيّ في حقبة التابعين، لدى الإمام المجتهد عمر ابن عبد العزيز.

تسليط الضوء على إسهامات التابعيّ الجليل عمر بن عبد العزيز في تنظيم الاجتهاد الجماعيّ والالتزام به.

إشكاليّة البحث:

تردّد، في أوساط التابعين، الاستنادُ في أحكامهم إلى ما اجتمعت عليه كلمةُ فقهاءهم، وما جرى عليه عمل الخلفاء قبلهم. وكان لعمر بن عبد العزيز اليد الطولى في تنظيم هذا الأمر والعودة به إلى عهد الخلافة الراشدة، ممّا أثار التساؤلَ المركزيّ الآتي:

ما الإسهامات التي بذلها التابعيّ الجليل عمر بن عبد العزيز في ترسيخ الاجتهاد الجماعيّ؟ ثمّ تفرّع عنه التساؤلان الآتيان:

ما مفهوم الاجتهاد الجماعيّ وصيغته الواردة على لسان التابعين؟

إلى أيّ مدى يُعتبر الاجتهاد الجماعيّ مُلزماً عند التابعين، وما أثرُ اعتماده في وحدة الأمة؟

فرضيات البحث:

رشحت الرؤية الأولى حول الإشكاليّة أعلاه بالفرضيات الآتية:

عمل عمر بن عبد العزيز على جمع السنّة، وشكّل مجلساً استشارياً من العلماء بمجالات متعدّدة، وعاد إلى الفقهاء الذين نشرهم في البلاد يسألهم، ممّا جعله يسهم في ترسيخ الاجتهاد الجماعيّ.



الاجتهاد الجماعيُّ ما صدر عن اثنين فأكثر من المجتهدين، في مختلف شؤون العباد والبلاد. وله صيغٌ عبَّرَ التابعون بها عن حصوله، كاجتماعٍ وأتفق. وقام في زمنهم على شورى الاجتهاد.

يُعَدُّ الاجتهادُ الجماعيُّ مُلْزَمًا لجمهور المسلمين وعلمائهم متى صدر الحكمُ به من وليِّ الأمر. وفي الاعتماد عليه مصلحة راجحة تمثلت في حماية وحدة الأمة من الانقسام والتنازع.

أهداف البحث:

هدف البحث إلى تحقيق الغايات الآتية:

إبراز إسهامات التابعيِّ الجليل عمر بن عبد العزيز في ترسيخ الاجتهاد الجماعيِّ تنظيرًا وإجراءً.

بيان مفهوم الاجتهاد الجماعيِّ والصيغ المعبَّرة عنه الواردة على لسان التابعين. تحديد مدى حُجِّيَّة الاجتهاد الجماعيِّ في استنباط الأحكام وتنزيلها على الواقع، وما يترتب عليه من أثر في وحدة الأمة والمحافظة على نسيجها.

حدود البحث:

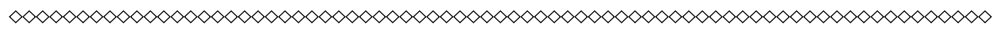
حُدَّ البحثُ في إطار الدراسة النظرية والتطبيقية للاجتهاد الجماعيِّ في حقبة التابعين، وتجلياته على وجه الدقَّة في أبواب الفقه المبحوثة لدى عمر بن عبد العزيز، زمن ولايته وخلافته، وأثره في الحكم الشرعيِّ استنباطًا وإلزامًا، فجاء بعنوان: «الاجتهاد الجماعيُّ لدى التابعيِّ الجليل عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ) وأثره في الحكم الشرعيِّ».

الدراسات السابقة ونقدها:

عقدت في الاجتهاد الجماعيِّ ندوة عالمية في الفترة ما بين ٢١-٢٣ كانون الأول ١٩٩٦م، في العين بالإمارات العربية المتحدة، بعنوان: «الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي»، وكثرت فيه البحوث والدراسات لمسييس الحاجة إليه في العصر الحديث، وهي معلومة لدى الباحثين وطلبة العلم. أمَّا الذي يرجع إلى موضوع البحث؛ فلم أجده مستقلاً برأسه في دراسة سابقة، إنما هي مطالب في دراسات علمية بحثته سريعاً دون التعمُّق فيه. وبالعودة إلى موضوع هذا المؤتمر (الجيل المؤسَّس للعلوم الإسلامية / التابعين) وعلاقة البحث به؛ أمكن تصنيف أهم هذه الدراسات في ثلاث مجموعات على الوجه الآتي:

المجموعة الأولى: دراسات في الحركة العلمية للتابعين:

دور الصحابة والتابعين في نشأة علم أصول الفقه: لمحمد عاشور محمد راضي، بحث نشره في مجلة كلية البنات الأزهرية بطيبة الأقصر، ٧٤، ١٤٤٥هـ / ٢٠٢٣م، ص ٤٧-٨٦، يقع في ٤٠ ص.



مصادر فقه الصحابة والتابعين ودورها في الأنظمة السعودية: لعبد الرحمن بن عبد الله الخليلي، بحث في مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، ٦٨ع، ص-ص ١٧-٩٢، يقع في ٧٦ص.

أصول الفقه زمن التابعين- دراسة تأصيلية: لأيوّب صلاح الدين مخلف، رسالة ماجستير تقدّم بها صاحبها إلى كلية الإمام الأعظم الجامعة، تخصّص أصول الفقه، ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م، تقع في ٢٥٠ص. وهي أوعب ما كتب في الباب رغم ما عليها من ملحوظات.

الفقه في عصر التابعين- دراسة وصفية تاريخية، لهيثم السباعي، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين. لم أقف عليه!

ملاحح الحركة العلمية في مكة المكرمة في عصر الصحابة والتابعين، لمحمد بن عمر بازمول، بحث تقدّم به لندوة تحمل العنوان ذاته، برعاية كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، ١٤٢٨هـ/٢٠١٧م. جاء سرداً تاريخياً في ٣٧ ص دون نتائج ويعوزه المنهج العلمي.

معالم التفقه في معاني الأحاديث في عصر التابعين- دراسة وصفية: لإبراهيم انتداهود، بحث في مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، ١٠ع، ١٤٢٥هـ/٢٠١٤م، ص-ص ٢٩٧-٤٢٤، يقع في ٢٨ص.

الاجتهاد الفقهي بالشام في العصر الأموي: لمحمد الزحيلي، صادر في دمشق، عن دار المكتبي، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، يقع في ٩٦ ص من القطع الصغير. تحدّث فيه عن السمات العامة للحركة الفكرية، وملاحح الاجتهاد الفقهي وخصائصه، وأعلامه في العصر الأموي بالشام.

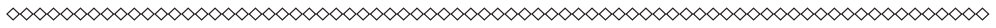
الحركة الفقهية في مصر خلال عصر التابعين- نشأتها وتطورها: لحמידان عبد الله الحميدان، بحث نُشر في مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الآداب والعلوم الإنسانية، مج ٢، ١ع، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص-ص ١٧٩-٢٠٦، يقع في ٢٨ص.

اجتهاد التابعين: لوهبة الزحيلي، بحث تقدّم به إلى ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بالجزائر، عام ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ثم صدر في دمشق، عن دار المكتبي، ط ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، يقع في ٤٤ ص من القطع الصغير. تناول فيه ضرورة الاجتهاد وأسبابه في عصر التابعين، وخصائصه ومميزاته، وأهم آثار اجتهاداتهم.

خصائص الاجتهاد في عهد التابعين، لوهبة الزحيلي، مجلة جامعة دمشق، مج ١، ١ع، ١٤٠٥هـ/١٩٨٠م، ص-ص ١٣-٣١.

المجموعة الثانية: دراسات في الاجتهاد الجماعي:

الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي: لخالد حسين الخالد، دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ط ١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.



الاجتهاد الجماعيُّ وأثره في الفقه الإسلاميَّ: لعبد الله صالح حمو بأهون، رسالة ماجستير، تقدّم بها الباحث إلى الجامعة الأردنية، سنة ٢٠٠٦م. بحث الاجتهاد الجماعيُّ في عصر التابعين وعصر المذاهب الفقهية، بلغ جملة ما ذكره عن التابعين ثلاث صحائف ص-ص ١٠٨-١١٠، خصّها للحديث عن أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز.

الاجتهاد الجماعيُّ في التشريع الإسلاميَّ: لعبد المجيد السُّوسره الشُّرفي، صدر في سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، السنة ١٧، ٦٢ع، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. خصّ فيه عصر التابعين في ص ٥١.

الاجتهاد الجماعيُّ ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: لشعبان محمد إسماعيل، بيروت، دار البشائر الإسلامية- حلب، دار الصابوني، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. خصّ فيه عصر التابعين بثلاث صفحات ص-ص ٩٥-٩٧.

الاجتهاد الجماعيُّ وأهميته في العصر الحديث: للعبد خليل أبو العبد، بحث في مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، ع١٠، ١٩٨٧م، ص-ص ٢٠٩-٢٣٥، يقع في ٢٦ص.

المجموعة الثالثة: دراسات في اجتهادات عمر بن عبد العزيز الجماعية:

الممارسات الشورية في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز: لعبد الستار إسماعيل عبد الرحمن الطائي، بحث محكم، في قسم التاريخ بكلية التربية من جامعة الموصل، نشر في مجلة التربية والعلوم، بالعراق، مج ١٧، ع ٤، سنة ٢٠١٠م، يقع في ١٣ ص، وهو بحث طيب وقف به معده عند العمومات ولم يتعمق فيه طويلا.

فقه عمر بن عبد العزيز: لمحمد بن سعد بن شقير، أطروحة دكتوراه، تقدّم بها للمعهد العالي للقضاء بالرياض، سنة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ثمّ نشرتها في تاريخه مكتبة الرشد، ط١، في ٢ج. والبحث هذا كما هو واضح من عنوانه جمّع للمسائل الفروعية عن عمر بن عبد العزيز ودرستها دراسة مقارنة مع التدليل لها.

من خلال نظرة سريعة في هذه الدراسات يظهر وجه التلاقي مع موضوع بحثنا من وجه، كما يظهر الاختلاف عنه من وجوه عديدة.

منهج البحث:

موضوع البحث متفرّع عن أصول الفقه القائم على الاستقراء والتحليل، ويسعى إلى تقديم صورة متكاملة عن الاجتهاد الجماعيُّ لدى عمر بن عبد العزيز. لذا سار البحث في ضوء المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي- التحليلي لحياته الشخصية والعلمية، وانتقاء ما يخصّ الموضوع من أخبار وروايات وتحليلها للخلوص إلى النتائج الموائمة لعنوانه.

خطة البحث:

لتحقيق الغايات المُنوّه بها سابقاً، جاء البحثُ في مقدّمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع، على الوجه الآتي:

المقدّمة، تضمّنت بيان أسباب اختيار البحث، وأهمّيّته، وطرح الإشكالية، والفرضيّات، وبيان أهدافه، وحدوده، وعرض طائفة من الدراسات السابقة ونقدها، وإيضاح منهجه، وخطّته.

المبحث الأوّل: حياة التابعيّ الجليل عمر بن عبد العزيز، تضمّن ثلاثة مطالب، هي:

المطلب الأوّل: البطاقة الشخصية للتابعيّ عمر بن عبد العزيز.

المطلب الثّاني: حياة عمر بن عبد العزيز العلميّة.

المطلب الثّالث: حياة عمر بن عبد العزيز السياسيّة.

المبحث الثّاني: مشروعيّة الاجتهاد الجماعيّ وأهمّيّته، تضمّن ثلاثة مطالب، هي:

المطلب الأوّل: تعريف الاجتهاد الجماعيّ.

المطلب الثّاني: مشروعيّة الاجتهاد الجماعيّ.

المطلب الثّالث: أهميّة الاجتهاد الجماعيّ وحجّيته.

المبحث الثّالث: تنظيم الخليفة للاجتهاد الجماعيّ واختيار رُوّاده، تضمّن ثلاثة مطالب،

هي:

المطلب الأوّل: تنظيم الخليفة للاجتهاد الجماعيّ.

المطلب الثّاني: المجلس التكوينيّ للاجتهاد الجماعيّ ومجاله.

المطلب الثّالث: عضويّة المتخصّصين في المجلس الاجتهاديّ.

الخاتمة، تضمّنت أهمّ النتائج، وأبرز التوصيات، وبعض المقترحات.

المبحث الأول

حياة التابعي الجليل عمر بن عبد العزيز

لئن كان عمر بن عبد العزيز من الشهرة التي طارت به في الآفاق، وقرن اسمه بالعدل في السبع الطبايق، وأجمع على فضله في السباق والحقاق، فإنه يحسن التذكير بشذرات من سيرته العاطرة، لتقديم القدوة بين أيدي الأجيال الصاعدة، ولما سببني عليها تالياً من نتائج. فجاء هذا المبحث موجزاً الحديث عن حياته الشخصية والعلمية والسياسية في ثلاثة مطالب، على الوجه الآتي.

المطلب الأول: البطاقة الشخصية للتابعي عمر بن عبد العزيز:

عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي. أمه أم عاصم ليلى بنت عاصم بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه. أموي من جهة أبيه، وعدوي من جهة أمه لاتصاله بجده الفاروق الأول، لذا قيل فيه: أبو حفص عمر الثاني. وُلد بـحُلوان، قرية بمصر، في ولاية أبيه عليها، سنة ٦٢/٦٣هـ. لذا، يُعدُّ في التابعين لأنه لقي عدداً من الصحابة مؤمناً بالنبي ﷺ ومات على الإسلام، كما أخذ عنهم ونهل منهم. وبحسب علم الرواية وما له من مرويات عن الصحابة وكبار التابعين، فقد عدّه ابن حجر في «تقريبه» من الطبقة الرابعة التي تلي الوسطى من التابعين، الذين جُلُّ روايتهم عن كبارهم^(١). توفي في خنصرة^(٢) بدير سمعان بين حماة وحلب، سنة ١٠١هـ، عن عمر تسع وثلاثين سنة.

وعصرُ التابعين هو انفساحُ لعهد الصحابة، تداخل معه بوفاة النبي ﷺ، ثم امتدَّ إلى منتصف القرن الثاني تقريباً، بحسب آخر من توفي منهم وهو خلف بن خليفة (١٨٠هـ)^(٣).

للتابعين فضلٌ عظيمٌ ومنزلةٌ كريمة، نوّه بهم الكتابُ العزيز، فقال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ
الْأُولُونَ مِنَ الْمُهْجَرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ
جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٤). وقال رسول الله
ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»^(٥). وكشف ابنُ أبي حاتم الرازي

(١) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ). تقريب التهذيب. تحقيق: صغير أحمد الباكستاني، الرياض، دار العاصمة، د.ط، د.ت، ص ٨١، ٧٢٤، رقم: ٤٩٧٤.

(٢) خنصرة: بُليدة من أعمال حلب تحاذي قنسرين نحو البادية. الغزي، كامل بن حسين (ت ١٢٥١هـ). نهر الذهب في تاريخ حلب، دار القلم، ط ٢، ١٤١٩هـ، ج ٣، ٢٢٧/١-٢٢٨.

(٣) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ). تدريب الراوي شرح تقريب النواوي. تحقيق: طارق عوض الله، الرياض، دار العاصمة، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م، ج ٤، ٤٤٦/٣، ٤٥٧.

(٤) سورة التوبة، آية: ١٠٠.

(٥) متفق عليه عن ابن عمر: البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ، ج ٩. كتاب المناقب، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ٢/٥، رقم: ٣٦٥١. مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى



(ت٢٢٧هـ) عن مكانتهم ودورهم العلمي، فقال بعد أن ذكر الصحابة وفضلهم: «فخلف بعدهم التابعون الذين اختارهم الله لإقامة دينه، وخصهم بحفظ فرائضه وحدوده وأمره ونهيه وأحكامه وسنن رسوله ﷺ وآثاره، فحفظوا عن صحابة رسول الله ﷺ ما نشره وبثه من الأحكام والسنن والآثار... فأتقنوه وعلموه وفقهوا فيه، فكانوا من الإسلام والدين ومراعاة أمر الله ونهيه بحيث وضعهم الله ونصبهم له، إذ يقول الله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يَحْسِنِ رِضَى اللَّهِ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾^(١)... فصاروا برضوان الله لهم وجميل ما أثنى عليهم، بالمنزلة التي نزههم الله بها عن أن يلحقهم مغمز، أو تدركهم وصمة، لتيقظهم وتحرزهم وتثبتهم، ولأنهم البررة الأتقياء الذين ندبهم الله لإثبات دينه وإقامة سنته وسبله»^(٢).

المطلب الثاني: حياة عمر بن عبد العزيز العلمية:

حفظ القرآن في صغره، وطلب العلم والأدب في المدينة يافعاً، فقعد مع مشايخ قريش، وتجنّب شبابهم، وما زال ذلك دأبه حتى اشتهر ذكره^(٣). تأدّب بصالح بن كيسان (ت١٤٠هـ) حتى عظم الله في نفسه بما شهد له مؤدبه بقوله: «ما خبرت أحداً الله أعظم في صدره من هذا الغلام»^(٤)، «فكان في نهاية النُسك والتواضع»^(٥). ثم اختاره عمر بعد مؤدباً لأولاده. وتفقه بعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت٩٨هـ)، واستفاد منه كثيراً حتى عدّه العجلي (ت٢٦١هـ) معلّمه^(٦). وقال فيه عمر نفسه: «لمجلس من الأعمى عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أحب إلي من ألف دينار»^(٧). وقدمه على غيره وتحسّر على فراقه قائلاً: «لو كان عبيد الله حياً ما صدرت إلا عن رأيه. ولوددت أن لي مجلساً... من عبيد الله بكذا»^(٨). ويقول: «والله، إنني لأعود

رسول الله ﷺ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٥ ج. كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ٤/١٩٦٣، رقم: ٢٥٢٣/٢١٢.

(١) سورة التوبة، آية: ١٠٠.

(٢) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد (ت٢٢٧هـ). الجرح والتعديل. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٢٧١هـ/١٩٥٢م، ج٩، ١/٨-٩.

(٣) الزبير بن بكار القرشي (ت٢٥٦هـ). الأخبار الموفقيات. تحقيق: سامي مكي العاني، بيروت، عالم الكتب، ط٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص ٧٥-٧٦.

(٤) ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر (ت٧٧هـ). البداية والنهاية. بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ج١٥، ٩/١٩٢. وينظر تعاهد صالح إياه: النسوي، يعقوب بن سفيان (ت٢٧٧هـ). المعرفة والتاريخ. تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج٢، ١/٥٦٨.

(٥) المسعودي، علي بن الحسين (ت٢٤٦هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر. اعتنى به: كمال حسن مرعي، صيدا، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ج٥، ٢/١٥١.

(٦) العجلي، أحمد بن عبد الله (ت٢٦١هـ). معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم. تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٢، ٢/١١١، رقم: ١١٦١.

(٧) أحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ). اللؤلؤ ومعرفة الرجال. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، الرياض، دار الخاني، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٢، ٢/٢٠٦، رقم: ٢٢٥٩.

(٨) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ). التاريخ الكبير. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، د. ط، د. ت، ٨ ج. ٢٨٦/٥، رقم: ١٢٣٩. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ). سيرة ومناقب عمر بن عبد

برأيه وبنصيحته وبهدايته على بيت مال المسلمين بألوف وألوف»^(١). بلغ عدد شيوخه فقط في «مسند الباغندي»^(٢) ثلاثة وثلاثين؛ ثمانية منهم صحابة، وخمسة وعشرون من التابعين^(٣).

نصّ الذهبي على بلوغه رتبة الاجتهاد^(٤)، وذكره ابن عبد البرّ (ت ٤٦٣هـ) في الرّاسخين في العلم^(٥). وترجم له ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في «أصحاب الفتيا»^(٦)، وأورده الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) في «طبقات الفقهاء»^(٧)، وتابعهم ابن القيم (ت ٧٥١هـ) في «إعلام الموقعين»^(٨). وقال فيه ابن سعد (ت ٢٣٠هـ): «كان ثقة مأموناً، له فقه وعلم وورع، وروى حديثاً كثيراً، وكان إماماً عدل»^(٩). وزاد الذهبي: «مجتهداً، عارفاً بالسُّنن، كبير الشان، ثبتاً، حجةً، حافظاً، قانتاً لله، وأهاً، منيباً»^(١٠).

أجمع من عاصره من الصحابة وكبار التابعين على فضله وإمامته، وحسن تدبيره لشؤون رعيّته، حتّى ألحقه الفقيه المجتهد الحجة سفيان الثوريّ (ت ١٦١هـ) بالخلفاء الراشدين، وهو مروى أيضاً عن الشافعيّ (ت ٢٠٤هـ)^(١١)، بل عن طائفة من أهل العلم والفضل، وسماه ابن سيرين (ت ١١٠هـ) «إمام الهدى»^(١٢).

اتّفتت الكلمة على إمامته المطلقة، في زمان ضجّ بالكبار من الأئمة والفقهاء والصلحاء

العزیز. اعتنى به: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ص ١٢.

(١) ابن خلّكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ). وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان. تحقیق: إحسان عباس، بیروت، دار صادر، ١٤٢٨هـ/١٩٧٨م، ج ٣/١١٥-١١٦.

(٢) كتاب روائی لطیف، تضمّن أحاديث مرفوعة من طریق أمير المؤمنین عمر بن عبد العزیز إلى النبی ﷺ، وأخرى قليلة موقوفة على الصحابة رضي الله عنهم. من تخريج الإمام أبي بكر، محمد بن سليمان الواسطي الباغندي، المتوفى سنة ٢٨٣هـ. وفيه أيضاً ثلاثة أسانيد من زيادة تلميذه الإمام أبي الحسين، محمد بن المظفر البزاز راوي المسند. طبع سنة ١٣٤٠هـ طبعة حجرية، ببيلة ملتان في الهند، ثمّ خدمه الشيخ محمد عوامة، وطبعه أكثر من مرّة، وصدر عن أكثر من دار نشر.

(٣) ينظر: الباغندي، محمد بن محمد (ت ٢١٢هـ). مسند أمير المؤمنین عمر بن عبد العزیز. تحقیق: محمد عوامة، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ. مقدمة المحقق. ص ٣٢.

(٤) الذهبي. العبر في خبر من غير. تحقیق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٤، ٩١/١.

(٥) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ٩٦٧/٢، رقم: ١٨٢٨.

(٦) ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ). الإحكام في أصول الأحكام. تحقیق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ج ٨، ١٠١/٥. وجامع السيرة وخمس رسائل أخرى. تحقیق: إحسان عباس- ناصر الدين الأسد، مصر، دار المعارف، د. ط، د. ت. ص ٣٢٢.

(٧) أبو إسحاق الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ). طبقات الفقهاء - تهذيب ابن منظور. تحقیق: إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، ط ١، ١٩٧٠م. ص ٦٤.

(٨) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. اعتنى به: مشهور حسن سلمان- أحمد عبد الله أحمد، الدمام، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٣هـ، ج ٧، ٤٧/٢.

(٩) ابن سعد. الطبقات الكبرى - القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم. ص ٩١.

(١٠) الذهبي. تذكرة الحفاظ. تحقیق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، تصوير بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٤، ١١٨/١.

(١١) ابن عبد البر. جامع بيان العلم. ١١٧٢/٢، رقم: ٢٣١٨. البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ). مناقب الشافعي. تحقیق: السيد أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، ط ١، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م، ج ٢، ٤٤٨/١.

(١٢) أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. القاهرة، دار السعادة، ط ١، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ج ١٠، ٢٥٧/٥. ابن عساكر، علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ). تاريخ دمشق. تحقیق: عمرو ابن غرامة العمري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج ٨٠، ١٩٠/٤٥.



والزُّهَّاد والمجتهدين والحُفَّاظ. وأنَّ الفقهاء عيال عليه، قال مجاهد بن جبر (ت ١٠٤هـ): «أثيناہ نعلمه، فما برحنا حتَّى تعلّمنا منه»^(١). وقال غير واحد: «ما كانت العلماء عند عمر إلا تلامذة»^(٢). وقال ميمون بن مهران -وهو ممَّن خبره عن كُتب-: «كان عمر بن عبد العزيز معلّم العلماء»^(٣). ولإمامته وعلمه ورد ذكره في كُتب الفقه العامّة، وعلى المذاهب الأربعة^(٤)، واعتمد كلامه في الرواة؛ فعُدل محمد بن ثابت بن شُرَّحْبِيل^(٥)، والمغيرة بن حكيم الصنعاني^(٦).

قال النووي (ت ٦٧٦هـ): «أجمعوا على جلالته، وفضله، ووفور علمه، وصلاحه، وزهده، وورعه، وعدله، وشفقته على المسلمين، وحُسن سيرته فيهم، وبذل وسعه في الاجتهاد في طاعة الله، وحرصه على اتباع آثار رسول الله ﷺ، والافتداء بسُنَّته وسُنَّة الخلفاء الراشدين. وهو أحد الخلفاء الراشدين. ومناقبُه أكثر من أن تُحصَر... ملأ الأرض قسطاً وعدلاً، وسنَّ السُننَ الحسنه، وأمات الطرائق السيئة»^(٧). قال الحسن البصري: «ما ورد علينا قطُّ كتاب عمر بن عبد العزيز إلا بإحياء سنَّة، أو إماتة بدعة، أو ردُّ مظلمة»^(٨)، فعلق ابن عبد البر: «فهؤلاء هم الأئمّة الذين هم لله في الأرض حُجَّة»^(٩).

قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «جدّد عمر بن عبد العزيز في خلافته، وبالع في اتّباع سنَّة عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، حيث كان من العلم والعدل والقيام بالكتاب والسُنَّة بمنزلة ميّزه الله تعالى بها على غيره من الأئمّة»^(١٠). «جاء إلى أمر مظلم فأنازه، وإلى سنن قد أميتت فأحيها. لم يخف في الله لومة لائم، ولا خاف في الله أحداً، فأحيا سنناً قد أميتت، وشرع شرائع قد درست»^(١١).

- (١) أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ). الزهد. اعتنى به: محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م. ص ٢٤٤، رقم: ١٧٢٤.
- (٢) عن عبيد الله بن عبد الله، وميمون بن مهران، وابنه عمرو. ابن سعد. الطبقات الكبرى. تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٩٦٨م، ج ٨، ٥/٢٧٤. أبو نعيم. حلية الأولياء. ٥/٢٣٩.
- (٣) أبو نعيم. حلية الأولياء. ٥/٣٦٧-٣٦٨.
- (٤) ينظر: الباغندي. مسند عمر بن عبد العزيز - مقدمة المحقق. ص ١١-١٢.
- (٥) الباغندي. المسند. ص ١٨٢، رقم: ٩٤. ابن بلبان، علي (ت ٧٢٩هـ). الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج ١٨، ١٢/٤١٠، رقم: ٥٥٩٧. ابن حجر. تهذيب التهذيب. الهند، دائرة المعارف النظامية، ط ١، ١٣٢٦هـ، ج ١٢، ٩/٨٤.
- (٦) عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ). المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، المجلس العلمي - بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٢هـ، ج ١١، ٤/٦٠-٦١، رقم: ٦٩٦٥-٦٩٦٦. ابن أبي شيبة. المصنف. ٢/٣٧٤، رقم: ١٠٥٧. ابن حجر. تهذيب التهذيب. ١٠/٢٥٨.
- (٧) النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ). تهذيب الأسماء واللغات. تصوير بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت، ج ٤، ١٧/٢، ١٨.
- (٨) بنحوه قال رباح بن حيّان. الفسوي. المعرفة والتاريخ. ١/٥٩٠.
- (٩) ابن عبد البر. الاستذكار. تحقيق: سالم محمد عطا - محمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج ٩، ١١٧/١.
- (١٠) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلِيم (ت ٧٢٨هـ). مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٦هـ/١٩٩٥م، ج ٢٥، ٢٨/٦٥٤-٦٥٥.
- (١١) أبو بكر الخلال، أحمد بن محمد (ت ٣١١هـ). السنة. تحقيق: عطية الزهراني، الرياض، دار الراجعية، ط ١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.



قال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): «أجمع العلماء قاطبةً على أنه من أئمة العدل، وأحد الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين. وذكره غير واحد في الأئمة الاثني عشر، الذين جاء فيهم الحديث الصحيح»^(١)، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش»^(٢). وشمله، بشهادة العدل، قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله إذا أحب عبداً دعا جبريل، فقال: إني أحب فلاناً فأحبه. قال: فيحبه جبريل. ثم ينادي في السماء، فيقول: إن الله يحب فلاناً فأحبه. فيحبه أهل السماء. قال: ثم يوضع له القبول في الأرض»^(٣)، فقال سهيل بن أبي صالح: كنا بعرفة، فمر عمر بن عبد العزيز وهو على الموسم، فقام الناس ينظرون إليه، فقلت لأبي: يا أبت، إني أرى الله يحب عمر بن عبد العزيز. قال: وما ذلك؟ قلت: لما له من الحب في قلوب الناس^(٤).

ووقعت البشارة به بموقف ابن عمر الذي له حكم الرفع^(٥)، إذ قال: «إنا كنا نتحدث: أن هذا الأمر لا ينتضي حتى يلي هذه الأمة رجل من ولد عمر، يسير فيها بسيرة عمر. بوجهه شامة. قال: فكنا نقول: هو بلال بن عبد الله بن عمر. وكانت بوجهه شامة. قال: حتى جاء الله بعمر بن عبد العزيز»^(٦).

المطلب الثالث: حياة عمر بن عبد العزيز السياسية:

عاصر عمر بن عبد العزيز (٦٢-١٠١هـ) ثلاثة من الخلفاء: عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ)، والوليد بن عبد الملك (٨٦-٩٦هـ)، وسليمان بن عبد الملك (٩٦-٩٩هـ)، وعائش قوة الدولة الأموية وفتوحاتها، وعائش ما استجره بعض الولاة على الرعية من ظلم وانحراف عن السنة وتفرّد بالرأي، وكان له موقف صارم من الحجاج بن يوسف الثقفي (٤٠-٩٥هـ). تقلّب في مناصب الدولة من مستشار إلى وال فخليفة، وكانت ولايته اختياراً لتدورات سياسية كامنة فيه، أظهرت ملامحها عزوفه عن التفرّد في الإدارة بما انتهجه من مشورة أهل الحل والعقد^(٧). وعيّن مستشاراً في عهد سليمان بن عبد الملك، حيث رأى مخايل الحكمة والفاهمة تظهر عليه في مسأسته شؤون العباد وإدارة البلاد، فقرّب إليه. وهو ما أعرب عنه سليمان صراحةً بقوله: «يا أبا حفص، إننا قد

ج ٧/١٨٨.

- (١) ابن كثير. البداية والنهاية. ٢٠٠/٩.
- (٢) مسلم. الصحيح. كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، والخلافة في قريش، ١٤٥٣/٢، رقم: ١٨٢٢، عن جابر بن سمرة.
- (٣) مسلم. الصحيح. كتاب البر والصلة والآداب، باب إذا أحب الله عبداً حببه لعباده، ٢٠٢٠/٤، رقم: ٢٢٢٧/١٥٧، عن أبي هريرة.
- (٤) مسلم. الصحيح. كتاب البر والصلة والآداب، باب إذا أحب الله عبداً حببه لعباده، ٢٠٢١/٤، رقم: ٢٢٢٧/١٥٨.
- (٥) لكونه من الغيب الذي لا يعلمه الصحابة إلا بتوقيف، ولا سيما أن ابن عمر لم يعرف عنه أخذ عن الإسرائيليات.
- (٦) ابن سعد. الطبقات الكبرى. ٣٢١/٥.
- (٧) ينظر: الطائي، عبد الستار. الممارسات الشورية في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز. مجلة التربية والعلوم، العراق، مع ١٧، ٤ ع، سنة ٢٠١٠م. ص ٤، بتصرف.



ولينا ما قد ترى، ولم يكن لنا بتدبيره علم؛ فما رأيت من مصلحة العامة فمرّ به^(١). وجعله وزيره ومستشاره، إذ شعر بمسيب الحاجة إلى رأيه في جليل الأمر وعظيمه، حتى أعرب عن هذه الحاجة ولم يخفها، فقال: «ما هو إلا أن يغيب عني هذا الرجل، فما أجد أحدًا يفقه عني^(٢)»، ويقول: «يا أبا حفص، ما اغتممت بأمر، ولا أكرمني أمر، إلا خطرت فيه على بالي^(٣)».

يرى أبو حفص الملاء (ت ٥٧٠هـ) أن عمر بن عبد العزيز ولي إمرة المدينة النبوية مرة لابن عمه الخليفة الوليد بن عبد الملك، في ربيع الأول سنة ٨٧هـ وهو ابن خمس وعشرين سنة. وأخرى لابن عمه الآخر سليمان بن عبد الملك في خلافته لأيام، ثم تركها. وفي كل ساسهم عمر بن عبد العزيز سياسة صالحة^(٤)، وسار فيهم بسيرة سارت بها الرُكبان من العدل والإنصاف والشفقة والرحمة^(٥)، ومما قاله في هذا الشأن: «والله، إنني لأريد أن أخرج لهم المرّة من الحق، فأخاف أن ينفروا عنها فأصبر حتى تجيء الحلوّة من الدنيا فأخرجها معها، فإذا نفروا لهذه سكنوا لهذه^(٦)». كما ولي الطائف سنة ٩١هـ ضمها إليه الوليد.

ثم بعد أن مرض الخليفة سليمان بن عبد الملك، وجاءه رجاء بن حيوة الكندي (ت ١١٢هـ) يعود؛ أشار عليه بتولية عمر بن عبد العزيز خلافة المسلمين، فقبل سليمان النصيحة^(٧)، فكان في حسناته ومحاسنه^(٨)، قال ابن سيرين: «رحم الله سليمان بن عبد الملك، افتتح خلافته بخير وختمها بخير؛ افتتح خلافته بإحياء الصلاة لمواقيتها، وختمها بأن استخلف عمر بن عبد العزيز^(٩)». فبوع له بالخلافة في صفر سنة ٩٩هـ، مكث فيها سنتين وخمسة أشهر وخمسة أيام نحو خلافة أبي الصديق رضي الله عنه، ملأ الأرض عدلاً، وردّ المظالم، وسنّ السنن الحسنة، حتى لقب بالخليفة الزاهد وألق بالخلفاء الراشدين.

(١) الذهبي. سير أعلام النبلاء. ١٢٥/٥.

(٢) الفسوي. المعرفة والتاريخ. ٥٩٨/١.

(٣) ابن عبد الحكم. سيرة عمر بن عبد العزيز. ص ٢٨.

(٤) ابن تيمية. مجموع الفتاوى. ٢٣٠/٢٨.

(٥) الملاء، عمر بن محمد (ت ٥٧٠هـ). الكتاب الجامع لسيرة عمر بن عبد العزيز الخليفة الخائف الخاشع. تحقيق: محمد صدقي بن أحمد البورنو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج ٢، ١٠٦، ٩٧/١، ١١٢.

(٦) ابن تيمية. مجموع الفتاوى. ٢٨/٣٦٤-٣٦٥.

(٧) ابن سعد. الطبقات الكبرى. ٢٣٥/٥. ابن عساکر. تاريخ دمشق. ١٥٧/٤٥.

(٨) السيوطي. تاريخ الخلفاء. تحقيق: اللجنة العلمية بدار المنهاج، بيروت، ط ٢، ١٤٢٤هـ/٢٠١٣م. ص ٣٧٠.

(٩) ابن شاکر الکتبي، محمد (ت ٧٦٤هـ). فوات الوفيات. تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٩٧٤م، ج ٤، ٧٠/٢.

المبحث الثاني

مشروعية الاجتهاد الجماعي وأهميته

يتمهد البحث في التعريف بالاجتهاد الجماعي وتعيين صيغته، ثم يتأسس على إثبات مشروعيته والفرق بينه وبين الشورى والإجماع، وبيان أهميته استظهاراً لحجبيته وإلزامه. لذا جاء في ثلاثة مطالب على الوجه الآتي.

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد الجماعي وصيغته:

يمكن تصوّر الاجتهاد الجماعي كعلم على الموضوع لا كمركب إضافي، بغية الإيجاز وعدم الإسهاب، بأنه: بذل جمع من المتخصصين وسعهم في التشاور لاستنباط حكم أو تنزيله على الواقع أو المتوقع.

يظهر من التعريف أن الاجتهاد الجماعي حالة اجتهادية ناجمة عن عمل مشترك في آن معاً، ولا ينفرد به الفقهاء فحسب بل يدخل معهم كل عالم يحتاجونه في تصوّر الحكم كالأطباء مثلاً. ويتأتى هذا النوع من الاجتهاد فيما يتعلق بنوازل ومستجدات تمس حاجة مجتمع أو دولة ما. إذا، الاجتهاد الجماعي يصدر عن اثنين فأكثر من المجتهدين.

ورد عن السلف الصالح استخدام هذا المفهوم والتعبير عنه بـ (الاجتماع)، منهم: عليّ ابن أبي طالب رضي الله عنه^(١)، وإبراهيم بن يزيد النخعي (ت ٩٦هـ)^(٢)، والحسن بن محمد بن عليّ ابن الحنفية (ت ١٠٠هـ)^(٣)، وعامر بن شراحيل الشعبي (ت ١٠٣هـ)^(٤)، وابن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ)^(٥)، ومعمّر بن راشد (ت ١٥٣هـ)^(٦)، والثوري (ت ١٦١هـ)^(٧).

كما أطلقوا عليه لفظ (الاتفاق)، ورد ذلك عن عطاء بن أبي رباح (ت ١١٤هـ)^(٨)، وعبد

(١) عبد الرزاق. المصنف. ٢٩١/٧، رقم: ١٣٢٢٤. سعيد بن منصور. السنن. ٨٧/٢، رقم: ٢٠٤٨. ابن أبي شيبة. المصنف. ٤٠٩/٤، رقم: ٢١٥٩٠. وجوده ابن الملقن، عمر بن علي (ت ٨٠٤هـ). البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. تحقيق: مصطفى أبو الغيط ورفيقه، الرياض، دار الهجرة، ط ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ج ٩، ٧٦١/٩. وصححه ابن حجر. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرازي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٨٩، ج ٤، ٥٢٢/٤.

(٢) عبد الرزاق. المصنف. ٤٨١/٣، رقم: ٦٤٠١.

(٣) عبد الرزاق. المصنف. ٢٣٨/٥، رقم: ٩٤٨٢. أبو عبيد. الأموال. ص ٤١٦، رقم: ٨٤٧. النسائي. السنن. كتاب قسم النفي، رقم: ١٣٣/٧، رقم: ٤١٤٤.

(٤) عبد الرزاق. المصنف. ٢٦١/١٠، رقم: ١٩٠٤٢.

(٥) عبد الرزاق. المصنف. ٣٢٢/١، رقم: ١٢٨٠.

(٦) عبد الرزاق. المصنف. ٣٢٤/٩، رقم: ١٧٣٩٦.

(٧) عبد الرزاق. المصنف. ٤٠/١٠، رقم: ١٨٢٨٢.

(٨) عبد الرزاق. المصنف. ٤٨٧/٦، رقم: ١١٧٧٢.

الملك بن عبد العزيز بن جريج (ت ١٥٠هـ)^(١)، وأبي جعفر الباقر (ت ١١٤هـ)^(٢)، والزُّهري^(٣).

المطلب الثاني: مشروعية الاجتهاد الجماعي:

الاجتهاد الجماعي مشروع بما روي جواب النبي ﷺ لعلي بن أبي طالب، إذ سأله عن المسألة تعرض له لم ينزل في شأنها قرآن ولا سنة! قال: «اجمعوا له العالمين من أممي، فاجعلوه شوري بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»^(٤). فالحديث واضح الدلالة بلزوم الجماعة، وعدم الانفراد بالرأي، خاصة في أمر الديانة. ولطالما نادى الفقهاء المعاصرون^(٥) بالدعوة إلى الاجتهاد الجماعي لمزنيته على الفردي، بما يحصل من تقليب وجهات النظر، ومراعاة المصلحة والأعراف السائدة وحاجة المجتمع لاختيار الأنسب.

بين الاجتهاد الجماعي والشورى والاجماع:

من الحزم الأبيرم المرء أمراً إلا بعد مشورة ومناصحة واستطلاع رأي أهل الحكمة والفضل والاختصاص، فهذا من المؤازرة الطيبة التي تنفع صاحبها وتعود عليه بالخير. لذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بمشورة أصحابه مع ما تكفل به من تسديده وإرشاده، كي تتخذ الأمة ورعاتها هذا الخلق مبدأ في الحياة، قال تعالى: ﴿وَسَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ إِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٦)، وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ»^(٧). قال الحسن: «قد علم أنه ليس به إليهم حاجة، ولكن أراد أن يستن به من بعده»^(٨). ففهم الصحابة

(١) عبد الرزاق. المصنف. ٢٧٤/٧. رقم: ١٣١٣٢.

(٢) ابن أبي شيبة. المصنف. ٨٥/١. رقم: ٩٤١/٣. ٢٦٤. رقم: ١٤٠٥٤.

(٣) ابن أبي شيبة. المصنف. ٢٨٢/٥. رقم: ٢٧١٦٣.

(٤) الطبراني، المعجم الأوسط، ١٧٢/٢، رقم: ١٦١٨. الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ٤٧٦/١، رقم: ٥١٩. ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٨٥٢/٢-٨٥٣، رقم: ١٦١١-١٦١٢، وضعفه. وحسنه بمجموع الطرق العراقي، أفاده الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني (ت ١٢٠٥هـ). إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج ١٠. ١٧٢/١. والهيتمي، علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج ١٠. ١٧٨/١، رقم: ٨٣٤.

(٥) الزحيلي، وهبة. الاجتهاد الفقهي الحديث- منطلقاته واتجاهاته. بحث في الاجتهاد الفقهي- أي دور وأي جديد. تنسيق: محمد الروكي. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. ص ٣٤.

(٦) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.

(٧) الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ). الأم. بيروت، دار المعرفة. د. ط، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج ٨. ١٠٠/٧. عبد الرزاق. المصنف. ٣٢١/٥. عن الزهري، به. الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ). السنن. تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ورفيقه، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ج ٥. كتاب الجهاد، باب ما جاء في المشورة، ٢١٤/٤، رقم: ١٧١٤، معلقاً، ورجاله ثقات إلا أنه منقطع: ابن شهاب لم يسمع من أبي هريرة. ابن حجر. فتح الباري. ٣٤٠/١٣.

(٨) سعيد بن منصور (ت ٢٢٧هـ). التفسير. دراسة وتحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، الرياض، دار الصميعي، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج ٥. ١٠٩٨/٣، رقم: ٥٣٤. ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد (ت ٣٢٧هـ). تفسير القرآن العظيم. تحقيق: أسعد محمد الطيب، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ٢، ١٤١٩هـ، ج ١٣. ٨٠١/٣، رقم: ٤٤١٦. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم (ت ٣١٩هـ). تفسير القرآن. تحقيق: سعد بن محمد السعد، المدينة النبوية، دار المآثر، ط ١،

أبعاد هذا التوجيه، فتقفوه حتى بات من سجايهاهم، فقال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُرَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(١).

تعتبر الشورى الانطلاقة الأولى للاجتهاد الجماعي وركيزته وركنه الرئيس، حيث لا يتأتى حصوله إلا بنظر مجتهدين فأكثر، يتناولان المسألة للوصول إلى حكم فيها أو تنزيلها على الواقع. وليس هو بإجماع لانعدام شرط الاتفاق الذي هو أيضاً حصيلة بحث جميع المجتهدين. ولذا فالاجتهاد الجماعي أقرب ما يكون بحسب المفهوم المعاصر إلى اجتهاد المجامع الفقهية. وبالعودة إلى ممارسة الخليفة إياه مع المجتهدين يتضح اعتماؤه وعدم مغادرته، فيصبح الحكم الناتج عنه ملزماً^(٢) لتبني رأس الدولة له وصدوره عنه. وهكذا تتحول ثمرة الاجتهاد الجماعي من فتوى قابلة للمخالفة، إلى حكم مبرم له حجية التشريع الصادر عن ولي الأمر بشرطه. بيد أنه يظل خاضعاً لسلطان العرف بموجب تعدد الأقاليم واختلاف الأحوال والعادات متى عاد الاجتهاد بحكمه على هذا الأصل، فتغير الاجتهاد استلحاقاً بعمل أهل البلاد، ولا ضير فيه، وهو ما مارسه عمر بن عبد العزيز حين قضى بالمدينة بشهادة الواحد ويمين صاحب الحق، ثم غاير الحكم في الشام، عندما وجد أهلها على غير ذلك، وقضى بشهادة رجلين عدلين، أو رجل وامرأتين^(٣). وكذا أخير بكتاب زيد رضي الله عنه في الديات، فأمر به فأحرق^(٤)، لأنه لا ينسجم مع عرف بلاد الشام. ورد أحكاماً للحجاج بن يوسف الثقفي (ت ٩٥هـ) خالف فيها أحكام الناس^(٥).

وما عليه الناس إنما هو إجماع، أو عرف عام توارثوا العمل به، قال عمر بن عبد العزيز: «خذوا من الرأي ما يصدق من كان قبلكم، ولا تأخذوا ما هو خلاف لهم، فإنهم خير منكم وأعلم»^(٦). وقال الثوري (ت ١٦١هـ): «إذا قضى القاضي بخلاف كتاب الله، أو سنة نبي الله ﷺ، أو شيء مجتمتع عليه؛ فإن القاضي بعده يردّه. فإن كان شيئاً برأي الناس، لم يردّه، ويحمل ذلك ما تحمّل»^(٧).

١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ج ٢، ٤٦٧/٢، رقم: ١١١٥. البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ). السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م، ج ١٠، ١٨٧/١٠، رقم: ٢٠٣٠٤. بسند حسنه ابن حجر. فتح الباري. ١٣/٣٤٠.

(١) سورة الشورى، آية: ٢٨.

(٢) شلتوت، محمود (ت ١٣٨٢هـ). الإسلام عقيدة وشريعة. القاهرة، دار الشروق، ط ١٨، ١٤٣١هـ/٢٠١١م. ص ٥٤٥-٥٤٦. ينظر: الشرفي، عبد المجيد السوسر. الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي. سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، السنة ١٧، ٦٢ع، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. ص ٩٣-٩٩.

(٣) الفسوي. المعرفة والتاريخ. ١/٦٩١-٦٩٢. ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: مشهور حسن سلمان، الدمام، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٢هـ، ج ٧، ٤٨٢/٤-٤٨٣.

(٤) أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ). العلل ومعرفة الرجال. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، الرياض، دار الخاني، ط ٢، ١٤٢٢هـ، ج ٢، ١١٤/٢، رقم: ١٧٤٠.

(٥) أبو نعيم. حلية الأولياء. ٥/٢٧٠.

(٦) أبو نعيم. حلية الأولياء. ٥/٢٧٠.

(٧) عبد الرزاق. المصنف. ٨/٣٠٢، رقم: ١٥٢٩٨.

ولا يظنُّنَّ ظانُّ أنَّ هذا تقليدٌ للغير، فقد نصَّ أبو محمد البغويُّ (ت ٥١٦هـ) أنَّه «لا يجوز للحاكم تقليدُ الغير، وإنَّ كان أعلمَ منه وأفقه حتَّى يجتهد. ويُسْتَحَبُّ له مشاورةُ أهل العلم في الحوادث، والبحث عن الدلائل، ثمَّ يحكم بما لاح له بالدليل»^(١).

المطلب الثالث: أهمية الاجتهاد الجماعي وحجَّيته:

اكتسب الاجتهادُ الجماعيُّ أهميةً أكَّدة في ضبط الفتوى، والحدِّ من سبل التساهل، وسدِّ ذرائع الاحتيال، ومنع تتبُّع الرخص وضروب الشواذِّ. وفي العصر الحديث بُني على الاجتهاد الجماعيِّ والشوريِّ الدعوةُ إلى إنشاء مجامع البحوث الإسلامية والمجامع الفقهية والهيئات الشرعية ومجالس الإفتاء الجامعة^(٢).

إذا، امتاز الاجتهادُ الفقهيُّ الجماعيُّ، في عصر عمر بن عبد العزيز، بحصوله تحت إشراف الخليفة ويطلب منه، ممَّا عزَّز من دور الفقهاء، وأتَّسم بنوع من الحصانة فلا يجوزُ نقضه، إلا إذا صدر مُخالفًا لنصِّ قطعيِّ، قال عمر بن عبد العزيز: «ما من طينة أهُونُ عليَّ فتاً، ولا من كتاب أيسر عليَّ ردًّا؛ من كتاب قضيتُ به، ثمَّ أبصرتُ أنَّ الحقَّ في غيره ففتَّتها»^(٣). وسئل الإمام مالك بن أنس: رأيت القاضي إذا قضى بقضية، ثمَّ تبين له أنَّه قد أخطأ فيها؛ أترى له أن يردَّها أم لا؟ قال: «نعم، يردُّها وينقض قضيتَه تلك، ويبتدئ النظر فيها. وقد فعل ذلك عمر بن عبد العزيز»^(٤).

المبحث الثالث

تنظيم الخليفة للاجتهاد الجماعي واختيار رؤَّاده

اتباعاً لما سبق، أتى هذا المبحثُ موضِّحاً تنظيمَ الخليفة للاجتهاد الجماعيِّ ومجلس تكوينه، وآلية اختيار رؤَّاده، كما توقَّف ملياً في تحديد التخصصات التي لا غنى عنها. فجاء في ثلاثة مطالب على الوجه الآتي.

المطلب الأول: تنظيم عمر بن عبد العزيز للاجتهاد

وُجد الاجتهاد الفرديُّ مع كلِّ عالمٍ بلغ مرتبة الاجتهاد. بيد أنَّ السياسة التشريعية تقتضي

(١) البغوي، الحسين بن مسعود (ت ٥١٦هـ). شرح السنة. تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد زهير الشاويش، دمشق، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٣م، ج ١٥، ١١٨/١٠. وينظر: الشافعي. الأم، ٢١٩/٦-٢٢٠.

(٢) ينظر: الزرقا، مصطفى أحمد (ت ١٤٢٠هـ). الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات. بحث في مجلة مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، مج ٢٠، ٤٤، ١٩٨٥م، ص ٤١-٥٥. ص ٥٠.

(٣) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ). سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز. اعتنى به: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ص ٩٢. الملاء، عمر بن محمد (ت ٥٧٠هـ). الكتاب الجامع لسيرة عمر بن عبد العزيز الخليفة الخائف الخاشع. تحقيق: محمد صدقي بن أحمد البورنو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج ٢، ١٥٠/١-١٥١. ابن عساكر. تاريخ دمشق، ١٩٤/٤٥.

(٤) مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ). المدونة الكبرى. تحقيق: علي بن عبد الرحمن الهاشم، طبعة الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج ١٢، ٩٥/١١.

حُرْصًا على وحدة الأمة، وتخفيفًا من مظاهر الاختلاف، وتوحيدًا للفتوى في كُبريات القضايا والمسائل العامة؛ الاستعاضة عنه بنوع آخر أكثر دقةً وموثوقيةً، فكرست الخلافة الراشدة الاجتهاد الجماعي مرجعًا لاستنباط الأحكام والبت في الفتاوى، وتنزيلها على الواقع، أخذًا بنظرية الشورى وتقصيًا للمصلحة العليا^(١).

ساعد على تحقيقه، بادئ الأمر، توافر مجتهدي الصحابة في حاضرة الإمارة، لا سيَّما بعد أن فرض عليهم عمر بن الخطاب الإقامة الجبرية، لحاجته إليهم في مجلسه. ثم بعد استشهاد عمر تفرق الصحابة في البلدان، وعاد الاجتهاد الفردي بقوة تلبيةً للحوادث والواقعات، مع ضمور بارز في الاجتهاد الجماعي الذي بات شبه متعذر، طيلة الحكم الأموي حاشا سنوات عمر بن عبد العزيز أميرًا على المدينة المنورة ثم خليفة.

ومما كان له نصيب في بروز الاجتهاد الفردي مدرسة الاجتهاد بالرواية في البلاد الحجازية والشامية حيث يكثر التحديث وتنتشر السنة، ومدرسة الدراية في البلاد العراقية حيث ظهرت البدع وبرزت الفرق وطلع قرن الوضع؛ فكان لزامًا على العلماء الاحتياط لجناب السنة، واللجوء بما عندهم إلى أعمال الرأي. فمع نشوء هاتين المدرستين ازدادت تشعبات الاختلاف العلمي أصولًا وفروعًا، وتعددت الآراء في المسألة الواحدة، وتضاعفت الثروة الفقهية، وتراكمت المعارف الإنسانية الرافدة للعملية الاجتهادية؛ فاحتيج إلى الاجتهاد الجماعي تخفيفًا من غائلة الافتراق. انطلقًا من ذلك، فإن العهد الراشدي الجديد، مع عمر بن عبد العزيز، حاول جمع السنة والعمل على تدوينها رسميًا، وتقديمها إلى متناول الأيدي غضةً نقيّة، والتزم الاجتهاد الجماعي ودعا إليه من خلال مجلسه الاستشاري، منذ أن انتدب واليًا على المدينة النبوية إلى أن أفضت الخلافة إليه.

منزلة الشورى عند عمر بن عبد العزيز:

العازم على المشورة، يجب أن يرتاد من أهلها من استجمع خصلاً خمسةً، بحسب ما نص عليه الماوردي (ت ٤٥٠هـ)^(٢)، وهي:

عقل كامل مع تجربة سائلة؛ فبكثره التجارب تصح الرؤية.

التدين والتقى، فهما عماد كل صلاح وباب كل نجاح.

النصح والموودة، فهما يصدقان الفكرة ويمحضان الرأي.

سلامة الفكر من هم قاطع وغم شاغل، وإلا لم يسلم له رأي ولم يستقم له خاطر.

(١) لم يكن كبير حاجة إليه زمن الرسالة، رغم قيام الاجتهاد عمومًا والشورى خصوصًا؛ لوجود حضرة الرسول ﷺ المسدّد بالسماء.

(٢) الماوردي. أدب الدنيا والدين. ص ٤٨٥-٤٨٨.

السلامة من الهوى والغرض في المتابعة، وإلا فسد الرأي.

من جهة عمر بن عبد العزيز، فقد عُرف بانتهاجه منهج جدّه الفاروق في السياسة والتشريع، حيث نظّم الاجتهاد الجماعيّ وأمن سبله، ومنح الثقة للعلماء وحثهم عليه، ليضطلعوا بمسؤولياتهم، تحت إشرافه وتوجيهاته، ممّا أوجد لديهم ارتياحاً وابعثاً نهضوياً على تفتيق الذهن العلميّ الوفاة في مختلف المجالات الفكرية والريادية في عصره.

وكما قدّمنا، لا ينفكّ الاجتهاد الجماعيّ عن الشورى، وبحسب ما توافر لدى عمر بن عبد العزيز في ملكته الاجتهادية والسياسية، فقد سار على هذه الخطى التي شرحها الماورديّ لاحقاً، مطمئناً إلى نتائج المشورة، يتقصّد الخير لرعيته والأعدل لأُمَّته، وهو يقول: «إنّ المشورة والمناظرة بابا رحمة، ومفتاحا بركة، لا يضلُّ معهما رأيي، ولا يفقد معهما حزمي»^(١). وأكثر منها، فلم يُعدم ناصحاً أميناً ولا عاذراً مشفقاً، وقد صدق عبد الله بن المعتزّ (ت ٢٩٦هـ)^(٢) بقوله: «من أكثر المشورة لم يُعدم عند الصواب مادحاً، وعند الخطأ عاذراً»^(٣)، وإن كان الخطأ من الجماعة بعيداً^(٤). وأدرجها ضمن أصول الاستدلال والاستنباط، ففي كتابه إلى عديّ بن أرطاة الفزاريّ (ت ١٠٢هـ) واليه على البصرة: «أمّا بعد، فإنّ رأس القضاء أتباع ما في كتاب الله، ثمّ القضاء سنة رسول الله ﷺ، ثمّ بحكم الأئمة الهداة، ثمّ استشارة ذوي الرأي والعلم»^(٥).

بالعودة إلى ثقافة عمر بن عبد العزيز، وانتمائه إلى مدرسة الإفتاء بالرواية والأثر، التي آلت على نفسها أن تسلم من مغبّة وقوع الخطأ في الشريعة، فضلاً عن التوقُّل على الشارع الحكيم، فأثرت العودة إلى مخزونها الروائيّ، الحامل في مضامينه النصّ ومذهب الصحابيّ والعرف العامّ؛ فاستدعى فقهاء هذه المدرسة السوابق القضائية، واستخدموها في تصريحاتهم الاستدلالية، وعبروا عنها في اجتهاداتهم الفقهية، في غير ما صعيد ومجال، بحسب حاجتهم ومدى فزعهم إلى الاجتهاد إذا أحوجهم النصّ. وذمّ الرأي المجرد عن الدليل، وكتب إلى الناس:

(١) الماوردي، علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ). أدب الدنيا والدين. تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠١٣م، ص ٤٨٤.

(٢) أبو العباس: عبد الله بن الزبير المعتز بالله، وقيل: محمد بن المتوكّل العباسي. خليفة يومٍ وليلة، وشاعر مبدع. وُلد في بغداد سنة ٢٤٧هـ، وأولع بالأدب، فقصّد فصحاء الأعراب وأخذ عنهم، وتأدّب بأبي العباس المبرد وأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب. صنّف كتباً، منها: البديع في البديع، وطبقات الشعراء. قتل سنة ٢٩٦هـ. الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ). إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج ٧، ١٥١٩/٤، رقم: ٦٥٠. أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٧٧هـ). نزهة الألباء في طبقات الأدباء. تحقيق: إبراهيم السامرائي، الزرقاء، مكتبة المنار، ط ٣، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ١٧٦.

(٣) أبو سعد الأبي، منصور بن الحسين الرازي (ت ٤٢١هـ). نثر الدر في المحاضرات. تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ج ٧، ١٠٢/٣. أبو منصور الغنالي، عبد الملك بن محمد (ت ٤٢٩هـ). التمثيل والمحاضرة. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، الدار العربية للكتاب، ط ٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ١٤٨.

(٤) الماوردي. أدب الدنيا والدين. ص ٤٩٠.

(٥) وكيع، محمد بن خلف (ت ٣٠٦هـ). أخبار القضاة. تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ط ١، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، ج ٣، ٧٧/١. ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ٧٥٦/٢، رقم: ١٣٩١.

«إنه لا رأي لأحد مع سنة سنّها رسولُ الله ﷺ»^(١). ولا يُعرَف عنه فتوى في مسألة افتراضية، ولا تفرّد في اجتهاد، قال سفيان بن عيينة (ت ١٩٨هـ): «اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم، لا أن يقول هو برأيه»^(٢).

والأخذ بالشورى واضح جدًّا من سيرة عمر بن عبد العزيز، حيث أوّل ما بدأه حين عُيّن خليفةً أن دخل المسجد، فصعد المنبر، واجتمع الناس إليه، فقال: «أيها الناس، إنّي قد ابتليت بهذا الأمر عن غير رأي كان منّي فيه، ولا طلبه له، ولا مشورة من المسلمين. وإنّي قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي، فأختاروا لأنفسكم ولأمركم من تريدون». فصاح المسلمون صيحة واحدة: قد اخترناك لأنفسنا وأمرنا، ورضينا كلنا بك^(٣). وبذلك خرج من مبدأ توريث الخلافة بحسب المعمول به مؤخرًا، إلى مبدأ الشورى والانتخاب، وتاليًا فمن طبّق هذا المبدأ على نفسه في أمرٍ مثل تولّي الخلافة حريًّا بتطبيقه فيما سواه^(٤).

وعُدَّ هذا من إصلاحات عمر وأعماله التجديديّة، وبذا يكون قد قام بأوّل عمل تجديديٍّ، حيث ألقى الناس من الملك العضوض، ولم يجبرهم على القبول بمن لم يختاروه، بل ردّ الأمر إليهم وجعله شوري بينهم^(٥).

إن هذه المشورة تأخذ في العموم أحد طابعتين:

الاستشارة الجماعية، وهي الاجتهاد الجماعي، حيث يُلقى كلُّ فقيه برأيه، ثم يتداولون النظر في هذه الآراء وأدلّتها ووجوهها ومسالكها وعللها ومآلات ثمارها ومقاصدها، حتّى إذا استبان لهم الأرفق والأوفق أمضاه الخليفة، فإذا اختلفوا فصل بينهم برأي ملزم.

الاستشارة الفردية، حيث ينفرد الخليفة بكلِّ واحد منهم على حدة، أو مكاتبته، لمعرفة رأيه، فيجيب الفقيه رأيه ويستفرغ جهده.

وكل من الوجهين زاوَله عمرُ بن عبد العزيز^(٦).

(١) أبو بكر ابن أبي خيثمة، أحمد بن زهير (ت ٢٧٩هـ). التاريخ الكبير. تحقيق: صلاح بن فححي هلال، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ج٤، ٢٤٩/٣-٢٥٠، رقم: ٤٦٩٧. ابن عبد البر. جامع بيان العلم. ٧٨١/١، رقم: ١٤٥٦.

(٢) ابن القيم. إعلام الموقعين. ١٣٩/٢.

(٣) الأجرى، محمد بن الحسين (ت ٣٦٠هـ). أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز رحمه الله وسيرته. تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عيلان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. ص ٥٦. ابن الجوزي. سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز. ص ٦٥. ابن كثير. البداية والنهاية. ٢١٢/٩-٢١٣.

(٤) القحطاني. النموذج الإداري المستخلص من إدارة عمر بن عبد العزيز. ص ٢٨٥.

(٥) أمانة، عدنان محمد. التجديد في الفكر الإسلامي. الدمام، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٤هـ. ص ٧٩.

(٦) ينظر: المجمعى، سعيد محي الدين. الاجتهاد الجماعي وأهميته في الفقه الإسلامي. ص ١٤٣. باهون، عبد الله صالح حمو. الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي. الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م. ص ١٠٨-١٠٩.

المطلب الثاني: المجلس التكويني للاجتهاد الجماعي ومجاليه:

اهتمَّ عمرُ بن عبد العزيز بالاجتهاد الجماعي، وزاوله في بكوره السياسيَّة الأولى، ولم يختصَّ مجالاً دون آخر، بل هو سنةٌ متبعة في الحياة كلها الشرعيَّة والسياسيَّة، يتغيَّ الصواب وتجنب اللوم والعتاب، حتَّى إنَّه استشار في قوم يستعملهم، فقال له بعض أصحابه: عليك بأهل العذر. قال: ومن هم؟ قال: الذين إن عدلوا فهو ما رجوت منهم، وإن قصَّروا قال الناس: قد اجتهد عمر^(١). وبرَّر ذلك بما يعود بالخير على ذوي الحجى، كما أشعر بذلك قولُ ميمون بن مهران: سألتني عمرُ بن عبد العزيز على فريضة، فأجبتُه فيها. فضرب على فخذي، ثمَّ قال: «ويحك، يا ميمون بن مهران، إنني وجدتُ لُقياً الرجالُ تلقياً لألبابهم»^(٢).

وعُرف عنه حرصُه عليه، حتى اشتهر عنه سؤالُ العلماء واستشارتهم^(٣)، على ما ترجم به ابنُ الجوزيِّ (ت ٥٩٧هـ) البابُ الثالث من «سيرته»^(٤). وعودُه إلى أهل المدينة يكتب إليهم يسألهم عمَّا مضى، بحسب إفادة الإمام مالك^(٥). وقال: «ما كان بالمدينة عالمٌ إلَّا يأتيني بعلمه»^(٦).

وكره الانقسام والاختلاف لما يعود على الأمة بالشر، ويحسن الظن بمن سبق لبركة النبي ﷺ فيهم، فكان يقول: «خذوا من الرأي ما يصدق من كان قبلكم. ولا تأخذوا ما هو خلاف لهم؛ فإنهم خيرٌ منكم وأعلم»^(٧).

وانتدب أسماً بارزة في عالم الرواية والدراية، وقرب إليه الصحابة وكبار التابعين والعلماء الذين ارتضاهم^(٨)، يسألهم عن السنن فيجري التحديثُ بين يديه كابرًا عن كابر^(٩)، ويجعل

(١) ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ). عيون الأخبار. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ج ٤، ٧١/١.
(٢) ابن عبد الحكم المصري، عبد الله (ت ٢١٤هـ). سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه. تحقيق: أحمد عبيد، بيروت، عالم الكتب، ط ٦، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م. ص ١٠٩-١١٠. الفسوي. المعرفة والتاريخ. ١١٩/١، بنحو مقارب.

(٣) هذا ما كان عليه والده في مصر أيام ولايته عليها، حيث كان يُحضر مرثداً بن عبد الله الحميريَّ أبا الخير اليزنيَّ (ت ٩٠هـ)، مفتي أهل مصر في زمانه، فيجلسه للفتيا. ابن يونس الصديقي، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٢٤٧هـ). تاريخ ابن يونس المصري. تحقيق: عبد الفتاح فتحى عبد الفتاح، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠، ج ٢، ٤٦٧/١-٤٦٨.

(٤) ابن الجوزي. سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز. ص ١٦.

(٥) ابن منده، محمد بن إسحاق (ت ٣٩٥هـ). الفوائد. تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، القاهرة، مكتبة القرآن. ص ٩٤، رقم: ٦٧. ابن عبد البر. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: بشار عواد معروف - ورفيقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط ١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م، ج ١٧، ٦٩٧/١.

(٦) ابن سعد. الطبقات الكبرى. ٢/٣٨٢. ابن عساكر. تاريخ دمشق. ١٤١/٤٥.

(٧) أبو نعيم. حلية الأولياء. ٣١٥/٥.

(٨) النسوي. المعرفة والتاريخ. ٥٧٠/١.

(٩) كرواية السائب بن يزيد عن خاله العلاء بن الحضرمي وكلاهما صحابي، متفق عليه: البخاري. الصحيح. كتاب مناقب الأنصار، باب إقامة المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه، ٦٨/٥، رقم: ٣٩٣٣. مسلم. الصحيح. كتاب الحج، باب جواز الإقامة بمكة للمهاجر منها بعد فراغ الحج والعمرة ثلاثة أيام بلا زيادة، ٩٨٥/٢، رقم: ١٣٥٢.

وكسؤاله أهل مجلسه عن القسامة، وفيهم: أبو قلابة، وعنيسة، كلاهما يرويان عن أنس بن مالك. البخاري. الصحيح. كتاب المغازي، باب قصة عكل وعرينة، ١٢٩/٥، رقم: ٤١٩٣، و٤٦١٠، ٦٨٩٩. مسلم. الصحيح. كتاب القسامة والمحاريب

اتَّفَقَهُمْ عَلَى الْفَتْوَى بَاعْتِاَ لِتَعْمِيمِهَا وَحَمَلِ الرَّعِيَّةِ عَلَيْهَا.

وعاد إلى أمراء الأجناد يسألهم عن اجتهادات علمائهم في الأمصار. وعُرف من الصيغ الدالة على الاجتهاد الجماعي، زمن التابعين، فعلي (اجتمع) و(اتفق). قال عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز: «إنَّ عمر بن عبد العزيز كتب إلى أمراء الأجناد أن يكتبوا إليه بعلم علمائهم. قال: ومما اجتمع عليه فقهاؤهم وأهل الرأي منهم...»^(١).

يظهر انتهاج عمر طريقة من سلفه من الخلفاء الراشدين في أمرين:

الأول: حين كاتب ابن خالته سالم بن عبد الله بن عمر (ت ١٠٦هـ)، أن يرسل إليه بسيرة جدّه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وكتبه وقضائه، ليستلهم طريقته في حكم البلاد ومسايسة العباد، في الصدقات^(٢). وجاء في أحد كتبه إليه قوله: «قد رأيتُ أن أسير في الناس بسيرة عمر بن الخطاب، إن قضى الله ذلك، واستطعت إليه سبيلاً، فابعث إلي بكتب عمر وقضائه في أهل القبلة وأهل العهد؛ فأني متبّع أثره، وسائر بسيرته إن شاء الله»^(٣). قال ابن رشد الجد (ت ٥٢٠هـ): «كان أتبع الناس لسيرته وهديه في جميع الأحوال»^(٤). ومشى على سياسته في تحميل الدولة كفالة العاجزين المحتاجين من أهل الذمّة على ما جاء في كتابه إلى واليه على البصرة عدّي بن أرطاة الفزاري (ت ١٠٢هـ): «... وانظر من قبلك من أهل الذمّة قد كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه... ذلك أنه بلغني أن أمير المؤمنين عمر مر بشيخ من أهل الذمّة يسأل على أبواب الناس! فقال: «ما أنصفاك إن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتهك ثم ضيعناك في كبرك». قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه»^(٥).

إضافة إلى ذلك كان يسأل عن فتاوى فقهاء الصحابة عموماً كابن عباس، فعن أبي الزناد عبد الله بن ذكوان (ت ١٣١هـ) قال: رأيتُ عمر بن عبد العزيز يأتي عبيد الله يسأله عن علم ابن

والتصاص والديات، باب حكم المحاربيين والمرتدين، ١٢٩٧/٣، رقم: ١٦٧١/١٢.

(١) والفت بين الروايات، عند: عبد الرزاق. المصنف. ٣٣٧/٩، رقم: ١٧٤٥٢، ١٧٤٥٤. وابن أبي شيبة. المصنف. ٣٥٨/٥، ٣٨٢، رقم: ٢٦٨٨٨، ٢٧١٥٤.

(٢) ابن سعد. الطبقات الكبرى. ٢٩٦/٥. ابن عبد الحكم. سيرة عمر بن عبد العزيز. ص ١٠٧. الأجرى، محمد بن الحسين (ت ٣٦٠هـ). أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز رحمه الله وسيرته. تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عيلان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. ص ٧٠. الذهبي. سير أعلام النبلاء. ١٢٧/٥.

(٣) ابن رافع، أبو محمد: عبد الله بن عبد الحكم المصري (ت ٢١٤هـ)، سيرة عمر بن عبد العزيز، تحقيق: أحمد عبيد، بيروت، عالم الكتب، ط ٦، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م، ص: ١٠٧. الأجرى، أبو بكر: محمد بن الحسين (ت ٣٦٠هـ)، أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز وسيرته، تحقيق: د. عبد الله عبد الرحيم عيلان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، ص: ٧٠.

(٤) ابن رشد، البيان والتحصيل، ٤٥٦/١-٤٥٧.

(٥) أبو عبيد. الأموال. ص ٥٦-٥٧، رقم: ١١٩. ابن زنجويه. الأموال. ص ١٦٩، رقم: ١٧٩. البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ). أنساب الأشراف. تحقيق: سهيل زكار- رياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج ١٣، ٢٠٤/٨. وينظر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ). الخراج. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد- سعد حسن محمد، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث. ص ١٣٥.

عبّاس»^(١).

الثاني: حين كَوّن مجلسًا للشورى، ضمّ العلماء للتباحث في أيّ أمر يستجدّ من النوازل والواقعات، سواء له ارتباط بسياسة الدولة الداخلية أو الخارجية، أو الوعظ والإرشاد، قال عطاء: «كان عمر بن عبد العزيز يجمع كل ليلة الفقهاء، فيتذاكرون الموت والقيامة وذكر الآخرة، ثمّ يبيكون حتّى كأنّ بين أيديهم جنازة»^(٢).

ذلك أنّ الوليد بن عبد الملك (ت ٩٦هـ) كتب لعمر بولايته على الحجاز (المدينة، ومكة، والطائف)^(٣)، فقدمها في شهر ربيع الأول سنة ٨٧هـ وهو ابن خمس وعشرين سنة، والمدينة وقتئذ تعجّ بالعلماء والزهاد والوعاظ، فمكث فيها حتّى سنة ٩٣هـ^(٤). فدعا عمر عشرة من فقهاءها، فلمّا دخلوا عليه وجلسوا، قام فيهم خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثمّ قال: «إني إنّما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعواناً على الحقّ: ما أريد أن أقطع أمراً إلاّ برأيكم، أو برأي من حضر منكم. فإن رأيتم أحداً يتعدّى، أو بلغكم عن عامل لي ظلامه، فأحرج الله على من بلغه ذلك إلاّ بلغني»^(٥).

يتّضح من خطاب التعيين أمور مهمّة^(٦)، أجملها فيما يأتي:

إدراك عمر بن عبد العزيز لأهميّة مبدأ الشورى تنظيراً وإجراءً.

للمستشارين أجرٌ عظيم نظير ما يقدمونه من عناء المشورة وجهد الفتوى.

الشورى حقُّ أهل الحلّ والعقد، ومن بينهم الفقهاء. وهؤلاء الأعضاء هم أصحاب الحقّ في تقرير الرأي، وبالتالي فالوالي لا يقطع أمراً دون مشورتهم.

لهؤلاء الأعضاء حقّ التفتيش على العمّال في البلاد، وهم رقباء على تصرّفاتهم، ينقلون إلى دار الولاية أخبارهم، ولا سيّما إذا ارتكب عاملاً ظلاماً في حقّ أحد.

ويظهر جلياً أنّ عمر لم يشترط في تدبيره ومشورته حضور الأعضاء جميعهم، حيث افترض غياب البعض عن الحضور لعذر، فقال: «ما أريد أن أقطع أمراً إلاّ برأيكم، أو برأي من حضر منكم».

(١) أبو نعيم. حلية الأولياء. ١٨٨/٢. ابن عبد البر. جامع بيان العلم. ٤٠٩/١، رقم: ٥٩٤. والسياق له.

(٢) ابن عساكر. تاريخ دمشق. ٢٣٩/٤٥.

(٣) النسوي. المعرفة والتاريخ. ٥٩٤/١.

(٤) خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ). تاريخ خليفة بن خياط. تحقيق: أكرم ضياء العمري، دمشق، دار القلم - بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٣٩٧هـ. ص ٣١١.

(٥) ابن سعد. الطبقات الكبرى. ٣٢٤/٥. الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ). تاريخ الرسل والملوك. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ط ٢، ١٣٨٧هـ، ج ١١، ٤٢٧/٦-٤٢٨. ابن الجوزي. ص ٤١. ابن عساكر. تاريخ دمشق. ١٤١/٤٥.

(٦) ينظر: القحطاني، محمد بن مشيب. النموذج الإداري المستخلص من إدارة عمر بن عبد العزيز. مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ط ١، ١٤١٨هـ. ص ٢٨٣.



في مشاورة أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز أهل الحَلِّ والعقد تحريكٌ لهمم الفاترة، وتشيط للشريحة القادرة، واستثارة للكوا من عند الفئة الجديدة، لترقي رُقي من سبقها. من هنا يمكن فهم سياسته الانفتاحية التي تتنافى والاستبداد الفردي، وتدعو إلى مباشرة مبدأ الشورى كشكل من أشكال تنظيم الدولة والنهوض بها. فما استأثر أمير المؤمنين بالأمر دون المسلمين، ولا استبد عليهم في شأن من الشؤون العامة.

انطلاقاً مما سبق، نستنتج أن هذا المجلس مرجع الوالي في أمور الدين والدنيا كلها دون استثناء. لكن هل اقتصر على أعضائه دون غيرهم؟ بالعودة إلى سيرة عمر بن عبد العزيز نجد لم يكتف بأعضاء مجلسه هذا فحسب، بل لطالما عاد إلى كبار أهل العلم والاختصاص في مجالات عدة.

المطلب الثالث: عضوية المتخصصين في المجلس الاجتهادي:

قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(١)، سار عمر بن عبد العزيز مع هذا التوجيه الإلهي، فأحاط نفسه بعلماء الصحابة والتابعين على مختلف طبقاتهم. وخص مجلسه الاجتهادي بعدد لا بأس به من الفقهاء، بلغ عددهم عشرة، سوى الأطباء وخلافهم. ولحظ في اختيارهم العدالة، وصحة الفهم، وحسن التقدير والتدبير، وسلامة النية والمعتقد، وسمو المكانة والمنزلة، والإطلاع العميق على شؤون المجتمع وحيثياته، فضلاً عما اختصوا به من العلوم والمعارف التي أهلتهم إلى عضوية هذا المجلس. وهم كالآتي:

١. فقهاء المدينة السبعة عدا سعيد بن المسيب^(٢)، وهم:

١. عروة بن الزبير بن العوام (ت ٩٣هـ)، الفقيه المجتهد المتعبد^(٣).

٢. أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام (ت ٩٤هـ)، الفقيه الوجيه، العالم بالأقضية والأحكام^(٤).

٣. عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت ٩٨هـ)، خليل الخليفة ومرئيه، كان يقول فيه متحسراً على فقده: «لو أدركني... إذ وقعت فيما وقعت فيه؛ لهان علي ما أنا فيه»^(٥). وعاد إليه حين كان والياً على المدينة وجاءه كتاب الوليد بن عبد الملك يأمره أن يسأل فقهاء من قبله من أهل المدينة عن صلاة الخوف. فأرسل عمر بن عبد العزيز إلى فقهاءهم

(١) سورة النساء، آية: ٨٢.

(٢) لم يجعله من مجلسه، لكبر سنه وضعفه، ولما كان بينه وبين الوليد بن عبد الملك وبنو أمية. وعاد إليه مراراً لأعلميته بقضاء رسول الله ﷺ وقضاء صاحبيه ولا سيما أحكام الطلاق. ينظر: سيد الأهل، عبد العزيز (ت ١٤٠٢هـ). الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز. بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٦٩م. ص ٤٥. ابن خلكان. وفيات الأعيان. ٢/٣٧٢.

(٣) أبو نعيم. حلية الأولياء. ٢/١٧٦.

(٤) أبو نعيم. حلية الأولياء. ٢/١٨٧.

(٥) أبو نعيم. حلية الأولياء. ٢/١٨٨، ٥/٣٤٢.

يسألهم. فجاء عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وقد اختلف القوم عليه، فقال: «دع ما يقول هؤلاء»، وحديثه بالفصل عن ابن عباس^(١).

٤. خارجة بن زيد بن ثابت الأنصاري^(٢) (ت ٩٩هـ)، الفقيه بالأقضية والأحكام^(٣)، وارث علم الفرائض عن أبيه.

٥. سليمان بن يسار الهلالي^(٤) (ت ١٠٧هـ) مولى ميمونة أم المؤمنين، العالم بأحكام الطلاق^(٥).

٦. القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق^(٦) (ت ١٠٧هـ)، الفقيه بالسنة والأحكام^(٧).

٢. فقهاء آخرون فازوا بثقة الخليفة:

حظي أيضاً بثقة الخليفة ثلثة نابهة من فقهاء التابعين، وهم:

١. أبو بكر بن سليمان بن أبي حنمة العدوي المدني^(٨) (ت بين ٩١-١٠٠هـ)، أعلم قریش بأنسائها وأشعارها.

٢. عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب^(٩) (ت ١٠٥هـ).

٣. سالم بن عبد الله بن عمر^(١٠) (ت ١٠٦هـ)، الفقيه المتخشع، كان عمر يكاتبه بأن يرسل إليه شيئاً من مواعظ جدّه ابن الخطاب^(١١).

أول المستشارين للخلافة:

وأول ما أسندت الخلافة إلى عمر بن عبد العزيز، دعا ثلاثة من خلص أصحابه، ممن يظن فيهم خيراً لعلمهم وزهدهم، فقال لهم: «إني قد ابتليت بهذا الأمر، فأشيروا عليّ»^(١٢). وهم:

١. سالم بن عبد الله بن عمر^(١٣) (ت ١٠٦هـ).

٢. رجاء بن حيوة الكندي^(١٤) (ت ١١٢هـ)، الفقيه المفسر الخلفاء والأمراء^(١٥).

٣. محمد بن كعب القرظي^(١٦) (ت ١٢٠هـ)، الإمام الفقيه المفسر^(١٧).

استشارة المرأة في إسناد الاجتهاد:

رجع عمر بن عبد العزيز إلى العالمات من النساء، لا سيما من تحمل منهن فقه فقيهاً

(١) الباغندي. المسند. ص ١٦٤-١٦٥، رقم: ٨٢.

(٢) أبو نعيم. حلية الأولياء. ١٨٩/٢.

(٣) ابن خلكان. وفیات الأعيان. ٣٩٩/٢.

(٤) أبو نعيم. حلية الأولياء. ١٨٢/٢.

(٥) أبو نعيم. حلية الأولياء. ١٩٤/٢.

(٦) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ). سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز. اعتنى به: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ص ١٦.

(٧) أبو نعيم. حلية الأولياء. ١٧٠/٥.

(٨) الذهبي. سير أعلام النبلاء. ٦٧/٥، ٦٥.

الصحابة؛ فعاد إلى عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية (٢١-٩٨هـ) يطلب حديثها، وهي أعلم من بقي في عصره بحديث أم المؤمنين عائشة^(١). وكتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم: «أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ، أو سنة ماضية، أو حديث عمرة بنت عبد الرحمن، فاكتبه؛ فإنني قد خفت دروس العلم وذهاب أهله»^(٢).

شروط الخليفة للانضمام إلى مجلسه:

بعد أن ولي عمر الخلافة (٩٩-١٠١هـ)، استدعى من أنس من عقله ودينه العلم والفهم والحكمة، فأعاده إلى مجلسه الاستشاري، واشترط لمن أراد صحبته شروطاً من سبيل الخير والرشاد، فقال: «من صحبني منكم فليصحبني بخمس خصال:

١. يدلني من العدل إلى ما لا أهدي إليه.
٢. ويكون لي على الخير عوناً.
٣. ويبلغني حاجة من لا يستطيع إبلاغها.
٤. ولا يفتاب عندي أحداً.
٥. ويؤدّي الأمانة التي حملها بيني وبين الناس.

فإذا كان ذلك فحيهلاً، وإلا فقد خرج من صحبتي والدخول علي»^(٣).

وأشار على عمرو بن المهاجر الدمشقي (ت ١٣٩هـ)، وكان على شرطته، بقوله: «إذا رأيتني قد ملت عن الحق، فضع يدك في تلبابي^(٤) ثم هزني، ثم قل: يا عمر، ما تصنع؟»^(٥). فكان لهذه البطانة الصالحة المصلحة، من أهل الفقه والاجتهاد وبأدلى النصح والرشاد، أبلغ الأثر، في شدّ أزر الخليفة وتسديد رأيه، وتصويب قراره وتصحيح سياسته.

الأطباء في مجلس عمر الاجتهادي:

من جملة العلماء في مجلس الشورى الأطباء، لارتباط كثير من مسائل الفقه برأي الطب، فلا يسع الفقيه إلا العودة إليهم، ورأيهم محكم. دل على استشارته إياهم قول عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (ت ١٥٠هـ): «بلغني أن رجلاً جاء عمر بن عبد العزيز، فقال: ضربني فلان حتى

(١) الفسوي. المعرفة والتاريخ. ١٠٨/٢. الباغندي. المسند. ص ١٥٢، رقم: ٨٠. ابن الجوزي. سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز. ص ١٤.

(٢) ابن سعد. الطبقات الكبرى. ٣٨٧/٢. و٤٨٠/٨.

(٣) ابن الجوزي. سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز. ص ٦٤. وينظر: ص ٧٩ منه.

(٤) التلباب: ما يحاذي الصدر من اللباس وهو أعلاه، أي: خذني بمجامع ردائي وهزني. ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ). النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج ٥، ٢٢٢/٤، مادة: ليب.

(٥) أبو نعيم. حلية الأولياء. ٢٩٢/٥. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ). تاريخ بغداد. تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ج ١٨، ٢٧٧/٦.

صُمَّتْ إِحْدَى أذُنِي! فَقَالَ لَهُ: «كَيْفَ نَعْلَمُ ذَلِكَ؟». قَالَ: «ادْعِ الْأَطْبَاءَ». فِدَعَاهُمْ، فَشَمُّوْهَا، فَقَالُوا لِلصَّمَاءِ: هَذِهِ الصَّمَاءُ^(١). وَعَادَ إِلَى الْقَوَابِلِ يَسْأَلُهُنَّ عَنْ عِدَّةِ الْحَامِلِ وَيَسْتَرْوِحُ لِحَوَابِهِنَّ^(٢).

الاستشارة الفقهية شرط في تقلد القضاء:

بلغ من أهمية الاجتهاد الجماعي المتمثل في العمل الاستشاري لدى عمر بن عبد العزيز أن شرطه لتعيين القضاة، حيث رأى خمس خصال ينبغي أن يجتمعن في القاضي، وإلا ما أسند إليه القضاء، جمعها في قوله: «لا ينبغي للقاضي أن يكون قاضياً حتى تكون فيه خمس خصال (أيتهاً أخطأته كانت فيه خلاً): عفيف، حليم، عالم بما كان قبله، يستشير ذوي الرأي، لا يبالي ملامة الناس»^(٣).

وفعلاً اختار عمر القضاة من هؤلاء، فصارت طبقة القضاة في زمانه مضرب المثل في الرأي والورع^(٤). ولم يتركهم بمفردهم بل أمر قضاة بمراجعتهم واستشارتهم، بدلالة جوابه لميمون عن شكايته شدة الحكم عليه فأجاب: «... اقض بما استبان لك من الحق، فإذا التبس عليك أمر فارفعه إلي. فلو أن الناس إذا ثقل عليهم أمر تركوه؛ ما قام دين ولا دنيا»^(٥). وصدق الله ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(٦)، وإنما أشار عليه بالرجوع إليه لإحاطته بأهل الشورى والفقه والاجتهاد الجماعي، ورأي الجماعة خير من رأي الفرد. أما ما ورد في جوابه لعامله على اليمن عروة بن محمد بن عطية السعدي، وكان من صالح عماله، فكتب إليه يسأله عن شيء من أمر القضاء. فكتب إليه عمر: «لعمري، ما أنا بالنشيط على الفتيا، وما وجدت منها بدءاً، وما جعلتك إلا لتكفيني، وقد حملت ذلك، فاقض فيه برأيك»^(٧)؛ فهذا لم يثبت عنه.

الخاتمة

في ختام التنقيب عن الاجتهاد الجماعي لدى التابعي الجليل عمر بن عبد العزيز وأثره في الحكم الشرعي، أخلص إلى عرض النتائج المستفادة منه، مشفوعةً بأبرز التوصيات والمقترحات العلمية.

(١) عبد الرزاق. المصنف. ٢٢٦/٩. رقم: ١٧٤٠٦. ابن أبي شيبة. المصنف. ٢٥٩/٥. رقم: ٢٦٨٩٨.

(٢) سعيد بن منصور (ت ٢٢٧هـ). سنن سعيد بن منصور. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، الدار السلفية، ط ١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ج ٢. ١٢٤/٢، رقم: ٢٢٠٢.

(٣) علقة البخاري. الصحيح. كتاب الأحكام، باب متى يستوجب الرجل القضاء. ٦٧/٩. ووصله ابن سعد. الطبقات الكبرى. ٣٦٩-٣٧٠، من طريق يحيى بن سعيد، به. والزيادة لعبد الرزاق. المصنف. ٢٩٨/٨. رقم: ١٥٢٨٦. من طريق معمر. وينظر: ابن حجر. فتح الباري. ١٤٩/١٣.

(٤) سيد الأهل، عبد العزيز. الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز. ص ١٤١.

(٥) أبو يوسف. الخراج. ص ١٢٨. ابن سعد. الطبقات الكبرى. ٣٨٠/٥. أبو نعيم. حلية الأولياء. ٨٨/٤.

(٦) سورة يوسف، آية: ٧٦.

(٧) علقة من طريق ابن وهب، عن ابن لهيعة، به: ابن عبد البر. جامع بيان العلم. ٨٥٤/٢. رقم: ١٦١٧. وابن لهيعة (ت ١٧٤هـ) وقد ناف عن الثمانين، فيظهر أنه لم يدرك الحادثة، فهو منقطع. ينظر: تعليق مشهور حسن على إلام الموقعين. ١٢٢/٢.

أولاً: أهم النتائج:

خلص البحث إلى مخرجات علمية تتلاقى مع فرضيات الإشكالية، وهي:

أسهم التابعي الجليل عمر بن عبد العزيز في ترسيخ الاجتهاد الجماعي مرجعاً للفتوى والحكم في ولايته للخلفاء قبله ثم في عهده الرشيد، ومشى فيه على ممشى جده عمر الأول، فأحاط نفسه بالمستشارين من الفقهاء والمتخصصين بالعلوم التي يحتاج إليها، ونظم مجلساً استشارياً تصدر عنه الاجتهادات الشرعية.

للاجتهاد الجماعي زمن التابعين مفهومٌ مُقارِبٌ لما كان عليه إبان الصحابة عامتهم ومجتهدهم، من سؤال أهل الاجتهاد والفتوى، واستشارة أهل الحل والعقد، ثم يزداد فيه الاسترواح لسوابق القضائية الصادرة عن دار الخلافة ومجتهدي الصحابة. والصيغ المعبرة عن حصول الاجتهاد الجماعي الواردة عن التابعين تدور في فلك فعلي: (اجتمع) و(اتفق)، المؤذنة بنوع من الارتياح إليها.

نعم المجتمع المسلم بالاستجابة للشرع الحكيم في أحكامه وتطبيقه واقفاً، وبالتالي فإن جمهور المسلمين يلتزمون فتاوى علمائهم، ولا سيما إذا صدرت عن الحاكم. وتبقى دائرة الاختلاف محصورة بين المجتهدين أنفسهم إذا ما تعددت مسالكهم الاجتهادية ومنازعتهم الفقهية الموصلة إلى الحكم الشرعي، ما لم يصدر تبنيهم من ولي الأمر.

حافظ التابعي عمر بن عبد العزيز على وحدة الأمة، ومنع من انشطارها وانقسامها. ظهر ذلك جلياً في اعتماده الاجتهاد الجماعي، وأخذ برأي مستشاريه فأحى الله به السنة وأمات به البدعة، واجتمعت عليه الكلمة والألفة.

ثانياً: أبرز التوصيات:

في ضوء مضمون البحث ونتائجه، أقترح التوصيات الآتية:

بعث السياسة التشريعية للخلافة الراشدة في حياة الأمة، ودعوة أولياء الأمر إلى اقتنائها وتطويرها بحسب التمدن الإنساني.

إعادة الهبة والثقة بالعلماء الربانيين وإعلاء شأنهم وتقديمهم واستشارتهم والوقوف على رأيهم.

تعميم أدب الخلاف والفكر التصالحي بين المشارب العلمية، وإدخاله وبعض العلوم التي لا يجمل بالفقيه الجهل بها (كمدخل إلى علم الطب، والنفس، والاجتماع، والاقتصاد) مواد في المناهج التعليمية.

إحياء علم أصول الفقه الإسلامي تدريساً وتطبيقاً في الحقول المعرفية كافة، واعتماد الشريعة لإسلامية مصدرها للقوانين المدنية والجزائية.

ثالثاً: بعض المقترحات:

انطلاقاً مما سبق يقترح البحثُ الكتابةَ في جانبٍ من الموضوعات التخصُّصية الآتية:
ينظّم المجلس الشرعيّ الإسلاميّ الأعلى شؤونَ المسلمين في لبنان، وتصدر عنه اجتهاداتٌ
تشريعيّة تخصُّ الأوقاف الإسلاميّة والمحكمة الشرعيّة السنيّة؛ فيمكن جمعُ هذه الاجتهادات
ودراستها في ضوء مقاربتها للاجتهاد الجماعيّ مفهومًا وأثرًا.
عُرف عن الفاروق الثاني اتباعه لجدّه الفاروق الأوّل في المسالك الاجتهاديّة؛ فيمكن رصدُ
ترجيحاته الاجتهاديّة التي تقرّد بها ومقارنتها باجتهادات سلفه تأصيلاً وتطبيقاً.

فهرس المصادر والمراجع

- الآجرّي، محمد بن الحسين (ت ٣٦٠هـ). أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز وسيرته.
تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عيلان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ). النهاية في غريب الحديث والأثر.
تحقيق: طاهر أحمد الزاوي- محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م،
ج٥.
- أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ):
الزهد. اعتنى به: محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١،
١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- العلل ومعرفة الرجال. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، الرياض، دار الخاني، ط٢،
١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٣.
- أبواسحاق الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ). طبقات الفقهاء - تهذيب ابن منظور.
تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، ط١، ١٩٧٠م.
- أمامة، عدنان محمد. التجديد في الفكر الإسلامي. الدمام، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٤هـ.
بأبّهون، عبد الله صالح حمو. الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي. الجامعة
الأردنية، ٢٠٠٦م.
- الباغندي، محمد بن محمد (ت ٣١٢هـ). مسند أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز. تحقيق:
محمد عوامة، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ):
التاريخ الكبير. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، حيدر آباد، دائرة المعارف
العثمانية، د.ط، د.ت، ٨ج.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ، ج ٩.

أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٧٧هـ). نزهة الألباء في طبقات الأدباء. تحقيق: إبراهيم السامرائي، الزرقاء، مكتبة المنار، ط ٣، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

البغوي، الحسين بن مسعود (ت ٥١٦هـ). شرح السنة. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، دمشق، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج ١٥.

أبو بكر الخلال، أحمد بن محمد (ت ٢١١هـ). السنة. تحقيق: عطية الزهراني، الرياض، دار الراجعية، ط ١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ج ٧.

أبو بكر ابن أبي خيثمة، أحمد بن زهير (ت ٢٧٩هـ). التاريخ الكبير. تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ج ٤.

أبو بكر المالكي، عبد الله بن محمد (ت بعد ٤٥٣هـ). رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ولساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم. تحقيق: بشير البكوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج ٢.

البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ). أنساب الأشراف. تحقيق: سهيل زكار - رياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج ١٣.

ابن بلبان، علي (ت ٧٣٩هـ). الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج ١٨.

البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ):

السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج ١٠.

مناقب الشافعي. تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، ط ١، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م، ج ٢.

الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ). السنن. تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ورفيقه، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ج ٥.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ). مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج ٣٥.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ). سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز. اعتنى به: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

أبوجيب، سعدي. القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا. دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد (ت٣٢٧هـ):
تفسير القرآن العظيم. تحقيق: أسعد محمد الطيب، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز،
ط٢، ١٤١٩هـ، ١٣ج.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد (ت٣٢٧هـ). الجرح والتعديل. تحقيق: عبد الرحمن
بن يحيى المعلمي اليماني، حيدرآباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٢٧١هـ/١٩٥٢م،
٩ج.

ابن حزم، علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ):

الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ٨ج.
جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى. تحقيق: إحسان عباس- ناصر الدين الأسد، مصر،
دار المعارف، د.ط، د.ت.

ابن حجر:

تقريب التهذيب. تحقيق: صغير أحمد الباكستاني، الرياض، دار العاصمة، د.ط، د.ت.
التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١،
١٤١٩هـ/١٩٨٩، ٤ج.

الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت٦٢٦هـ). إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تحقيق: إحسان
عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ٧ج.
الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت٤٦٣هـ):

تاريخ بغداد. تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١،
١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ١٨ج.

الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. تحقيق: محمود الطحان، الرياض، مكتبة المعارف،
٢ج.

ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: إحسان
عباس، بيروت، دار صادر، ط١، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ٧ج.

خليفة بن خياط (ت٢٤٠هـ). تاريخ خليفة بن خياط. تحقيق: أكرم ضياء العمري، دمشق،
دار القلم- بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٧هـ.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت٢٥٥هـ). السنن. تحقيق: حسين سليم أسد الداراني،
الرياض، دار المغني، ط١، ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م، ٤ج.

أبو داود، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ). السنن. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا، المكتبة العصرية، د.ط، د.ت، ٤ج.

الدباغ، عبد الرحمن بن محمد (ت ٦٩٦هـ). معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. اعتنى به: إبراهيم شبوح، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط ٢، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ج ٢. الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ):

تذكرة الحفاظ. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، تصوير بيروت، دار الكتب العلمية، ٤ج.

سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وفريقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج ٢٥.

العبر في خبر من غبر. تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ٤ج.

ابن رافع، عبد الله بن عبد الحكم المصري (ت ٢١٤هـ). سيرة عمر بن عبد العزيز. تحقيق: أحمد عبيد، بيروت، عالم الكتب، ط ٦، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن (ت ٣٦٠هـ). المحدث الفاصل بين الراوي والواعي. تحقيق: محمد عجاج الخطيب، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٤هـ.

الزبير بن بكار القرشي (ت ٢٥٦هـ). الأخبار الموقفيات. تحقيق: سامي مكي العاني، بيروت، عالم الكتب، ط ٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الزحيلي، وهبة. الاجتهاد الفقهي الحديث - منطلقاته واتجاهاته. بحث في الاجتهاد الفقهي - أي دور وأي جديد. تسويق: محمد الروكي. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الزرقا، مصطفى أحمد (ت ١٤٢٠هـ). الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات. بحث في مجلة مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، مج ٢٠، ٤٤، ١٩٨٥م، ص ٤١-٥٥.

أبو سعد الآبي، منصور بن الحسين الرازي (ت ٤٢١هـ). نثر الدر في المحاضرات. تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ج ٧.

ابن سعد، محمد (ت ٢٣٠هـ):

الطبقات الكبرى. تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٩٦٨م، ج ٨، ٣٣٥/٥.

الطبقات الكبرى - القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم. تحقيق: زياد محمد منصور، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، ١٤٠٨هـ.

سعيد بن منصور (ت ٢٢٧هـ):

- التفسير. دراسة وتحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، الرياض، دار الصميعة، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج ٥.
- سنن سعيد بن منصور. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، الدار السلفية، ط ١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ج ٢.
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢هـ). أدب الإملاء والاستملاء. تحقيق: ماكس فايسفايلر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- سيد الأهل، عبد العزيز (ت ١٤٠٢هـ). الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز. بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٦٩م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ):
تاريخ الخلفاء. تحقيق: اللجنة العلمية بدار المنهاج، بيروت، ط ٢، ١٤٢٤هـ/٢٠١٣م.
تدريب الراوي شرح تقريب النووي. تحقيق: طارق عوض الله، الرياض، دار العاصمة، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج ٤.
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ). الأم. بيروت، دار المعرفة، د. ط، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج ٨.
- ابن شاکر الکتبی، محمد (ت ٧٦٤هـ). فوات الوفيات. تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٩٧٤م، ج ٤.
- الشرفي، عبد المجيد السُّوسْره. الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي. سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، السنة ١٧، ع ٦٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت ٤٠٦هـ)، نهج البلاغة - تعليق: محمد عبده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، مج ١، ج ٣.
- شلتوت، محمود (ت ١٢٨٢هـ). الإسلام عقيدة وشريعة. القاهرة، دار الشروق، ط ١٨، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥هـ). المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت، دار التاج، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ج ٧.
- ضاهر، محمد فؤاد. الاجتهاد الأصولي عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - دراسة في المنهج الأصولي للاجتهاد بالرأي. الكويت، مبرة الآل والأصحاب، ط ١، ١٤٢٨هـ/٢٠١٧م.
- الطائي، عبد الستار. الممارسات الشورية في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز. مجلة التربية والعلوم، العراق، مج ١٧، ع ٤، سنة ٢٠١٠م.
- الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ). تاريخ الرسل والملوك. تحقيق: محمد أبو الفضل

- إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٣٨٧هـ، ج١.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت٤٦٣هـ):
- الاستذكار. تحقيق: سالم محمد عطا- محمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٩.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: بشار عواد معروف- ورفيقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م، ج١٧.
- جامع بيان العلم وفضله. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الدمام، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٢.
- ابن عبد الحكم المصري، عبد الله (ت٢١٤هـ). سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه. تحقيق: أحمد عبيد، بيروت، عالم الكتب، ط٦، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ). المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، المجلس العلمي- بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ، ج١١.
- أبو عبيد الهروي، القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ). الأموال. تحقيق: خليل محمد هراس، بيروت، دار الفكر.
- العجلي، أحمد بن عبد الله (ت٢٦١هـ). معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم. تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٢.
- ابن عذاري المراكشي، أحمد بن محمد (ت بعد ٧١٢هـ). البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب. تحقيق: بشار عواد معروف- محمود بشار عواد، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ج٤.
- العراقي، أفاده الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني (ت١٢٠٥هـ). إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١٠.
- أبو العرب، محمد بن أحمد (ت٣٢٣هـ). طبقات علماء إفريقية. بيروت، دار الكتاب اللبناني.
- ابن عساكر، علي بن الحسن (ت٥٧١هـ). تاريخ دمشق. تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٨٠.
- أبو عمر الكندي، محمد بن يوسف (ت بعد ٣٥٥هـ). كتاب الولاة وكتاب القضاة. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل- أحمد فريد الزبيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- الغزالي، محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين. بيروت، دار المعرفة، د.ط، د.ت. ج٤

الفَزِّي، كامل بن حسين (ت ١٢٥١هـ). نهر الذهب في تاريخ حلب. حلب، دار القلم، ط ٢، ١٤١٩هـ، ج ٣.

الفسوي، يعقوب بن سفيان (ت ٢٧٧هـ). المعرفة والتاريخ. تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج ٣.

الفيومي، أحمد بن محمد (ت ٧٧٠هـ). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. تحقيق: عبد العظيم الشناوي، القاهرة، دار المعارف، ط ٢، د.ت، ج ٢.

ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ). عيون الأخبار. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ج ٤.

القحطاني، محمد بن مشبب. النموذج الإداري المستخلص من إدارة عمر بن عبد العزيز. مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ط ١، ١٤١٨هـ.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. اعتنى به: مشهور حسن سلمان - أحمد عبد الله أحمد، الدمام، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٣هـ، ج ٧.

الكتاني، محمد عبد الحي بن عبد الكبير (ت ١٢٨٢هـ). التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية. تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، دار الأرقم، ط ٢، ج ٢.

ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ). البداية والنهاية. بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ج ١٥.

ابن ماكولا، علي بن هبة الله (ت ٤٧٥هـ). الإكمال في رفع الارتياح عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ج ٧.

مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ). المدونة الكبرى. تحقيق: علي بن عبد الرحمن الهاشم، طبعة الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج ١٢.

الماوردي، علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ). أدب الدنيا والدين. تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠١٢م.

المجمعي، سعيد محي الدين. الاجتهاد الجماعي وأهميته في الفقه الإسلامي. بغداد، ديوان الوقف السني، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠١٤م، ٣٦٤، ص - ص ١٢٧-١٦٠، ٣٤ص.

المسعودي، علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر. اعتنى به: كمال حسن مرعي، صيدا، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ج ٥.

مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٥.

الملاء، عمر بن محمد (ت ٥٧٠هـ). الكتاب الجامع لسيرة عمر بن عبد العزيز الخليفة الخائف الخاشع. تحقيق: محمد صدقي بن أحمد البورنو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج٢.

ابن الملقن، عمر بن علي (ت ٨٠٤هـ). البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. تحقيق: مصطفى أبو الغيط ورفيقه، الرياض، دار الهجرة، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ج٩.

ابن منده، محمد بن إسحاق (ت ٣٩٥هـ). الفوائد. تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، القاهرة، مكتبة القرآن.

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم (ت ٣١٩هـ). تفسير القرآن. تحقيق: سعد بن محمد السعد، المدينة النبوية، دار المآثر، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ج٢.

أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد (ت ٤٢٩هـ). التمثيل والمحاضرة. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، الدار العربية للكتاب، ط٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٢هـ). المجتبى من السنن. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج٩.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (ت ٤٢٠هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. القاهرة، دار السعادة، ط١، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ج١٠.

النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ): تهذيب الأسماء واللغات. تصوير بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت، ج٤.

الهيثمي، علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١٠.

وكيع، محمد بن خلف (ت ٣٠٦هـ). أخبار القضاة. تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، ج٣.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ). الخراج. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد - سعد حسن محمد، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث.

ابن يونس الصدفي، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٢٤٧هـ). تاريخ ابن يونس المصري. تحقيق: عبد الفتاح فتحى عبد الفتاح، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٢.

عبد الله جيلان خضر

باحث بجامعة الملك سعود

Abdellah Jeilan Kedir

Researcher at King Saud University

ebnujayaln@gmail.com

الألفاظ الحبشية الواردة في الأحاديث النبوية حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنموذجاً

Ethiopian (Habashi) Words in the Prophetic Hadiths:

The Narration of Abu Musa al-Ash'ari

(May Allah Be Pleased with Him) as a Model

ملخص البحث

يهدف البحث إلى ذكر بعض الألفاظ الحبشية الواردة في الأحاديث النبوية من خلال كتب السنة ودواوين الأئمة، وبيان أن الأصل في اللغة السماع لا القياس، مع إظهار وجود اشتراك لفظي بين اللغة العربية والحبشية.

الكلمات المفتاحية: الألفاظ - الحبشية - الواردة - الأحاديث - النبوية.

Abstract

The aim of the thesis is to emphasize some words that included in the prophetic narration. And it shows that language basically depend on hearing not contrasting. The thesis found the relation between Arabic and Habasha's language.

Key words: Word, Habasha, Inclusion, Narration, Prophetic.

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان

إلى يوم الدين.

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

١- إبراز الألفاظ المذكورة في الأخبار النبوية مما لها علاقة بلغة الحبشة.

٢- كون الباحث من أرض الحبشة.

أهداف البحث:

١- إيراد بعض الألفاظ الحبشية الواردة في الأحاديث النبوية.

٢- بيان اشتراك اللغة الحبشية مع اللغة العربية من خلال النصّ النبوي.

مشكلة البحث:

مع أهمية بلاد الحبشة في الإسلام، ووجود علاقة بين ألفاظ اللغة الحبشية والعربية، إلا أنه لم يقف الباحث على من جمع الألفاظ الحبشية الواردة في الأحاديث النبوية ودراستها، فكانت الحاجة قائمة إلى جمع تلك الألفاظ في مُصنّف مستقل، وهو ما أسعى إليه في هذا البحث، وذلك بدراسة لفظ الأترج الوارد في الحديث النبوي.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث على مؤلف مفرد في هذا المجال.

منهج البحث:

يتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي.

خطة البحث:

يشمل البحث على مقدمة وثلاثة مطالب.

المقدمة تحتوي على بيان أهمية الموضوع وسبب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث وخطة البحث.

المطلب الأول: المراد بكلمة الألفاظ والحبشية والأحاديث، وتحته ثلاث مسائل.

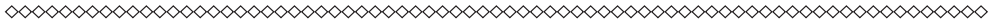
المسألة الأولى: معنى الألفاظ.

المسألة الثانية: معنى الحبشية.

المسألة الثالثة: معنى الأحاديث وأقوال الأئمة في أصل مجيئه.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في وجود ألفاظ غير عربية في الوحي وأنواع الألفاظ الحبشية، وتحته ثلاث مسائل.

المسألة الأولى: العلاقة التاريخية بين اللغة الحبشية والعربية.



المسألة الثانية: أقوال العلماء في وجود ألفاظ غير عربية في الوحي.

المسألة الثالثة: أنواع الألفاظ الحبشية.

المطلب الثالث: حديث أبي موسى رضي الله عنه ودراسة ألفاظه وغريبه، وتحتة ثلاث

مسائل.

المسألة الأولى: نصُّ حديث أبي موسى رضي الله عنه.

المسألة الثانية: ذكر طُرق وأوجه رواية لفظ الحديث عند المصنفين.

المسألة الثالثة: غريب الحديث.

خاتمة.

قائمة المصادر والمراجع.

المطلب الأول: المراد بكلمة الألفاظ والحبشية والأحاديث.

المسألة الأولى: معنى الألفاظ.

الألفاظ جمع لفظ، وهو صوت مركب من حرفٍ أو حرفين فأكثر.

قال الخليل^(١): «اللفظ: أن ترمي بشيء كان في فيك، والفعل لفظ يلفظ لفظاً، والأرض تلفظ الميت أي ترمي به، والبحر يلفظ الشيء يرمي به إلى الساحل، والدنيا لافظةٌ ترمي بمن فيها إلى الآخرة»^(٢).

وقال الجوهري^(٣): «لفظت الشيء من فمي ألفظه لفظاً: رميته، وذلك الشيء لفاضة... ولفظت بالكلام وتلفظت به، أي تكلمت به، واللفظ: واحد الألفاظ، وهو في الأصل مصدر»^(٤).

وذكر ابن سيده^(٥) نحو الجوهري فقال: «لفظ الشيء وبالشئ يلفظ لفظاً فهو ملفوظ ولفيظ رمى.... ولفظ بالشئ يلفظ لفظاً تكلم»^(٦).

المسألة الثانية: معنى الحبشية.

المراد بالحبشية أي ما نسب إلى أهل الحبشة ولسانهم.

قال الخليل: «والحبشية: ضرب من النمل سود عظام، لما جعلوا ذلك اسماً غيروا اللفظ ليكون فرقاً بين النسبة والاسم، النسبة: حبشية، والاسم: حبشية»^(٧)، ومثله ابن سيده^(٨).

وللحبشة لغات ولهجات وألسن لتعدد قومياتها.

المسألة الثالثة: معنى الأحاديث وأقوال الأئمة في أصل مجيئه.

(١) خيل بن أحمد البصري، أبو عبد الرحمن الفراهيدي، ممن سمع منه حماد بن زيد وعلي بن نصر، هو صاحب العروض، يُنظر: التاريخ الكبير للبخاري، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، طبع تحت مراقبة: د/ محمد عبد المعيد خان، ١٩٩/٣-٢٠٠.

(٢) يُنظر: العين للخليل (المتوفى: ٥١٧٥هـ)، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ١٦١/٨.

(٣) إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر الفارابي، ومما قال عنه الثعالبي: «إمام في علم لغة العرب...»، يُنظر: بيتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (المتوفى: ٥٤٢٩هـ)، تحقيق: د/ مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، ٤/٤٦٨-٤٦٩.

(٤) يُنظر: الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد، (المتوفى: ٥٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار، ط٢، بيروت، دار العلم للملايين، لبنان، ١٣٩٩هـ، ٣/١١٧٩.

(٥) علي بن إسماعيل المرسي، أبو الحسن، وصفه العلامة بقوله: «العلامة»، (ت: ٤٥٨هـ)، يُنظر: العبر في خبر من غير، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: د/ صلاح الدين المنجد، إصدار دائرة المطبوعات والنشر في الكويت، ١٩٦٠، ٣٠٨/٢.

(٦) يُنظر: المحكم والمحيط الأعظم، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: د/ عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ١٠/٢٣.

(٧) يُنظر: العين ٩٨/٣-٩٩.

(٨) يُنظر: المحكم والمحيط الأعظم ١١٦/٣.

والأحاديث جمع حديث، ويُطلق لغة ويراد به ضد القديم، قال الخليل: «الحديث: الجديد من الأشياء»^(١).

وقال الجوهري: «الحديث: نقيض القديم، يقال: أخذني ما قَدُم وما حُدث، لا يضم حُدث في شيء من الكلام إلا في هذا الموضوع، وذلك لمكان قَدُم، على الازدواج»^(٢).

ويطلق ويراد به الخبر، قال الجوهري: «الحديث: الخبر، يأتي على القليل والكثير»^(٣).

وقال أبو حيان^(٤): «أحاديث جمع أَدُوثة، وهي الأخبار والعبر، يُتمثل بذلك في الشرِّ، ولا يقال: جعلته حديثاً في الخير»^(٥).

واختلف في مجيء الأحاديث منه على صيغة الجمع: المذهب الأول: إن مفرد أحاديث أَدُوثة.

قال الجوهري: «الحديث: الخبر، يأتي على القليل والكثير، ويجمع على أحاديث على غير قياس، قال الفراء: نرى أن واحد الأحاديث أَدُوثة، ثم جعلوه جمعاً للحديث»^(٦)، وذكر نحوه ابن جماعة^(٧).

وقال الفَتْنِي^(٨): «والأحاديث جمع أَدُوثة، وهي ما يُحدِّث به والحديث مثله، ويجوز كون جمع حديث بغير قياس»^(٩).

ويستفاد من كلام الجوهري أن الحديث يصلح استعماله للمفرد والجمع.

المذهب الثاني: إنه اسم جمع للحديث.

(١) يُنظر: العين ١٧٧/٣.

(٢) يُنظر: الصحاح ٢٧٨/١.

(٣) يُنظر: المرجع السابق.

(٤) محمد بن يوسف بن علي النفزي، أبو حيان الأندلسي، قال عنه الفيروز آبادي: «شيخ البلاد المصرية والشامية، ورئيسها في علم العربية»، توفي بالقاهرة سنة ٧٤٥هـ، يُنظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢١هـ، (ص: ٢٥٠-٢٥٢).

(٥) يُنظر: تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب لابن حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي، (المتوفى: ٧٤٥هـ)، تحقيق: سمير المجذوب، المكتب الإسلامي، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤٠٢هـ، (ص: ٩٦-٩٧).

(٦) يُنظر: الصحاح (٢٧٨/١).

(٧) يُنظر: المنهل الروي في مختصر علوم الحديث لابن جماعة، محمد بن إبراهيم، (المتوفى: ٥٧٣٣هـ)، تحقيق: د/ محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، ١٩٨٦، (ص: ٣٠).

(٨) محمد بن طاهر الصديقي، الفَتْنِي، يُلقب بملك المحدثين، (ت: ٩٨٦هـ)، يُنظر: النور السافر عن أخبار القرن العاشر، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروس (المتوفى: ١٠٢٨هـ)، دار صادر، ط ١، ٢٠٠١، (ص: ٤٧٥)، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، مؤسسة التاريخ العربي ٢/٢٥٥.

(٩) يُنظر: مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار لفتني، محمد طاهر الصديقي الهندي، (المتوفى: ٩٨٦هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٧هـ، ٤٦٨/١.

قال الزمخشري^(١): «الأحاديث جمع أَدْوَةٌ، ويجوز أن يكون اسم جمع للحديث كالأباطيل للباطل»^(٢).

المذهب الثالث: أنه جمع أَدْوَةٌ.

قال الزبيدي^(٣): «وقيل: بل جمع الحديث أَدْوَةٌ على أَفْعَلَةٍ، ككثيب وأكثبة»^(٤).

المذهب الرابع: أنه جمع حَدَثَانٍ.

قال الأَخْفَشُ^(٥) بعد إيرادِه شاهدًا شعريًا: «ويُروى: تُلهي المرءَ بالحدَثَانِ وهو جمع حديث، كالتَّمِيلِ والتَّمْلَانِ، يقول: هي تُلهي المرءَ بحديثها لهوًا، قال: ومثل حديثٍ وحدَثَانٍ: ظليم وظلمان»^(٦)، وذكر نحوه الزبيدي^(٧).

المذهب الخامس: أنه جمع حَدَثَانٍ.

قال الزبيدي: «وقد قالوا في جمعه: حدَثَانٌ بالكسر، ويضم، وهو قليل»^(٨).

فانفرد الزمخشري باستجازة كونه جمعًا للحديث، مع أنه يرى صحة مذهب الفراء والجوهري في اعتبار مفرد أَدْوَةٌ، فعاد المذهبَانِ إلى ترجيح لفظة أَدْوَةٌ على الحديث.

وما ذكره الأَخْفَشُ والزبيدي فهو أمر سماعي، ويحمل على كونه لغة عند بعض العرب، إلا أن الزبيدي يميل إلى تضعيفه، لإيراده الأقوال الأخرى بصيغة التمرير.

والذي يظهر أن الأصل في مفرد الأحاديث: أَدْوَةٌ، ولفظة الحديث إحدى مرادفاته، لذا

(١) محمود بن عمر بن أحمد الخوارزمي، الزمخشري، لُقِبَ بجار الله لأنه جاور بمكة زمانًا، قال عنه ابن خلكان: «كان غمام عصره من غير مدافع، تُشَدُّ إليه الرحال في فتونه... وكان الزمخشري المذكور معتزلي الاعتقاد متظاهرًا به»، (ت: ٥٢٨هـ)، يُنظر: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي (المتوفى: ٦٨١هـ)، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٢٩٨هـ، ١٦٨/٥-١٧٣.

(٢) يُنظر: المستقصى في أمثال العرب للزمخشري، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٨هـ، ٥٩/١.

(٣) محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحنفي، أبو الفيض الحسيني، المعروف بمرتضى الزبيدي، من مشايخه: عبد الله السندي، وعمر بن أحمد بن عقيل، ومن تلاميذه: عبد الرحمن الجبرتي، قال عنه تلميذه: «علم الأعلام، والساحر اللاعب بالأفهام، الذي جاب في اللغة والحديث كل فج و...»، (ت: ١٢٠٥هـ)، يُنظر: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي المؤرخ (المتوفى: ١٢٢٧هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٠٢٢/٢-١١٤.

(٤) يُنظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، «ت: ١٢٠٥هـ»، الملقب بمرتضى الزبيدي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإرشاد والإنباء، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥، ٢٠٩/٥.

(٥) علي بن سليمان بن الفضل النحوي، أبو الحسن الأَخْفَشُ الأصغر، من مشايخه: ثعلب والمبرد، (ت: ٢١٥هـ، وقيل: ٢١٦هـ)، يُنظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابلي، ١٣٨٤هـ، ١٥٨/٢-١٦٧.

(٦) يُنظر: الاختيارين، الأَخْفَشُ الأصغر، أبو الحسن علي بن سليمان بن الفضل (المتوفى: ٣١٥هـ)، تحقيق: د/ فخر الدين قباوة، بيروت، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط٢، ١٤٠٤هـ، (ص: ٢٤٢-٢٤٣).

(٧) يُنظر: تاج العروس ٢٠٩/٥.

(٨) يُنظر: المرجع السابق.

قال الخليل: «الأحدوثة الحديث نفسه»^(١)، وقال الفتنى أيضاً: «والأحاديث جمع أحدوثة، وهي ما يُحدّث به والحديث مثله»^(٢).

وقال أبو البقاء^(٣): «الحديث هو اسم من التحديث، وهو الإخبار، ثم سُمّي به قول أو فعل أو تقرير نسب إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ويجمع على أحاديث على خلاف القياس... وفي البحر: ليس الأحاديث باسم جمع بل هو جمع تكسير لحديث على غير القياس كأباطيل، واسم الجمع يأت على هذا الوزن، وإنما سميت هذه الكلمات والعبارات أحاديث كما قال الله تعالى (فليأتوا بحديث مثله)»^(٤).

واصطلاحاً: هو ما رُفِع إلى النبي ﷺ من قوله أو فعله أو تقريره.

قال الطيبي^(٥): «فمتن الحديث ألفاظه التي تتقوم بها المعاني، واختلف في متن الحديث أهو قول الصحابي عن رسول الله ﷺ كذا وكذا، أو هو مقول رسول الله ﷺ فحسب، والأول أظهر، لما تقرر من أن السنة إما قول أو فعل أو تقرير، والسلف أطلقوا الحديث على أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان وآثارهم وفتاويهم»^(٦).

وقال ابن حجر^(٧): «الخبر عند علماء هذا الفن مرادف للحديث، وقيل: الحديث ما جاء عن النبي ﷺ والخبر ما جاء عن غيره، ومن ثمة قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها: الإخباري، ولمن يشتغل بالسنة النبوية: المحدث، وقيل: بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل حديث خبرٌ من غير عكس»^(٨).

(١) يُنظر: العين ١٧٧/٣.

(٢) يُنظر: مجمع بحار الأنوار ٤٦٨/١.

(٣) أيوب بن موسى الحسيني الحنفي، أبو البقاء الكوفي، ت: ١٠٩٣هـ، يُنظر: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (المتوفى: ١٣٩٩هـ)، مؤسسة التاريخ العربي ٢/٣٨٠.

(٤) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكوفي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ، (ص: ٢٧٠).

(٥) حسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، قال عنه محمد صديق خان: «إمام مشهور، وعالم مبرور...»، (ت: ٧٤٣هـ)، يُنظر: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول لمحمد صديق خان بن حسن بن علي البخاري (المتوفى: ١٣٠٨)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ١٤٢٨هـ، (ص: ٣٦٥).

(٦) يُنظر: الخلاصة في أصول الحديث، الحسين بن عبد الله الطيبي، (المتوفى: ٧٤٣هـ)، تحقيق: صبحي السامرائي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٥هـ، (ص: ٢٣).

(٧) أحمد بن علي بن محمد الكناني، أبو الفضل العسقلاني المصري، يُلقب بشهاب الدين، وقيل: حجر اسم أبيه، فضائله ومناقبه مشهورة، يعني أنّ السخاوي ترجم له في مصنف لوحده دون خلطه بغيره، (ت: ٨٥٢هـ)، يُنظر: الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، محمد بن عبد الرحمن السخاوي (المتوفى: ٩٠٢هـ)، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ١٠١/١ وما بعده.

(٨) يُنظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر، تحقيق: نور الدين عتر، مكتبة البشري، باكستان، ١٤٣٢هـ، (ص: ٣٦).

المطلب الثاني: أقوال العلماء في وجود ألفاظ غير عربية في الوحي وأنواع الألفاظ الحبشية

المسألة الأولى: العلاقة التاريخية بين اللغة الحبشية والعربية

أنزل الله تعالى الوحي المُبَيَّن بلسان عربي مُبين، الذي تعلمه إسماعيل عليه السلام حينما نزلت جُرحهم بجوار أمه^(١)، وتوسَّعت القبائل حول الجزيرة العربية وتنازلت فيها قبائل وبطون، ومنها قبيلة حمير التي تُنسب إليها لغة الحبشة، إذ أن نفوذ^(٢) قبيلة حمير كان يمتد إلى القرن الإفريقي.

ومما يُبيِّن انتشارهم في إفريقيا، نسبة بعض القبائل إليها كالفلانية، وطول بقاءهم فيها كحال بطن بهراء، وهم حيٌّ من حمير، إذ نزلوا ما بين صعيد مصر وبلاد الحبشة وغلبوا النوبة^(٣)، فهذه التداخلات السياسية والتجارية أثمرت تناقل اللغات وامتزاج العروق بين القبائل، فكانت ثمرة لوجود الاشتراك بين لغة الحبش والعرب.

المسألة الثانية: أقوال العلماء في وجود ألفاظ غير عربية في الوحي.

إنَّ اشتراك اللغات في الحروف التي يتألف منها الكلام، قد يؤدي إلى ظهور تراكيب متقاربة أو متشابهة، سواءً اتحد المعنى أو اختلف عند أهل اللغتين.

قال ابن دُرَيْد^(٤): «أعلم أنَّ الحروف التي استعملتها العرب في كلامها في الأسماء والأفعال والحركات والأصوات تسعة وعشرون حرفاً، مرجعُهنَّ إلى ثمانية وعشرين حرفاً، منها حرفان مختص بهما العرب دون الخلق، وهما الظاء والحاء، وزعم آخرون أن الحاء في السريانية والعبرائية والحبشية كثيرة، وأنَّ الظاء وحدها مقصورةٌ على العرب»^(٥).

وبناءً عليه قرَّر بعض التابعين والمصنِّفين وجود كلمات في القرآن راجعة إلى لغات أعجمية متنوعة.

أخرج ابن جرير بإسناده عن سعيد بن جبير^(٦) أنه قال: «قالت قريش: لولا أنزل هذا القرآن أعجمياً وعربياً؟ فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُمْ أَجْمِئَةً وَعَرَبِيًّا قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ

(١) يُنظر: البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي (المتوفى نحو ٥٣٥٥هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ١٠٥/٤-١٠٦.

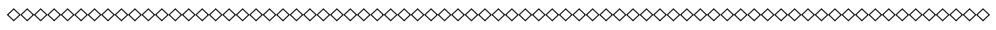
(٢) يُنظر: دراسات في تاريخ العرب القديم، محمد بيومي مهران، دار المعرفة الجامعية، ط٢، (ص: ٣٠٠-٣٠٢).

(٣) يُنظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي (المتوفى: ٨٢١هـ)، دار الكتب المصرية، ١٣٤٠هـ، ١/٣١٥.

(٤) محمد بن الحسن بن دريد، أبو بكر، قال عنه أبو بكر الأشيبلي: «كان أعلم الناس في زمانه باللغة والشعر وأيام العرب وأنسابها»، يُنظر: طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي (المتوفى: ٣٧٩هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط٢، (ص: ١٨٣-١٨٤).

(٥) يُنظر: جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، تحقيق: د/ رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، لبنان، ١٩٨٧، ١/٤١.

(٦) سعيد بن جبير الأسدي مولاهم، الكوفي، ثقة ثبت فقيه، قُتل بين يدي الحجاج سنة ٩٥هـ، يُنظر: تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: صغير أحمد شاغف الباكستاني، دار العاصمة للنشر والتوزيع (٢٢٩١).



ءَامَنُوا هُدًى وَشَفَاءً ﴿ [سورة فصلت: ٤٤] فأُنزل الله بعد هذه الآية في القرآن بكل لسان فيه، ﴿حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ﴾ [سورة الحجر: ٧٤]، قال: فارسية أعربت سنك وكل»^(١).
وأخرج أيضًا عن أبي ميسرة^(٢) أنه قال: «في القرآن من كل لسان»^(٣).

واختار السيوطي وقوع ذلك في القرآن مستدلاً بما ورد عن سعيد بن جبير ووهب بن منبه^(٤) ثم قال: «فهذه إشارة إلى أن حكمة وقوع هذه الألفاظ في القرآن أنه حوى علوم الأوّلين والآخريين ونبأ كل شيء، فلا بد أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن ليتم إحاطته بكل شيء، فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالاً للعرب.

ثم رأيت ابن النقيب^(٥) صرح بذلك فقال: من خصائص القرآن على سائر كتب الله المُنزلة أنها نزلت بلغة القوم الذين أنزلت عليهم، لم ينزل فيها شيء بلغة غيرهم، والقرآن احتوى على جميع لغات العرب، وأنزل فيه بلغات غيرهم من الروم والفرس والحبشة شيء كثير، انتهى»^(٦).

وقال الدرويش: «وقد صح لدينا أن أمر الألفاظ القرآنية والمصادر العديدة التي جاءت منها أن تكون الأحرف السبعة هي هذه اللغات العديدة التي ذابت في لغة قريش والتي علم النبي ﷺ بعضها والتي تضمنتها ألفاظ القرآن.

إننا نرجح مبدئياً وليس لدينا وسائل الجزم النهائي أن هذا هو الصواب في شأن الأحرف السبعة، فهي تشير إلى ألفاظ كثيرة من لغات عدة استعملها القرآن منها الفارسية واليونانية والآرامية والكلدانية والحبشية والحميرية والعبرية والسريانية والمصرية، وكلها أضيفت إلى لغة قريش فقوّت من شأنها وأزالت الركافة والغثاثة التي كانت موجودة في لغة القبائل الأخرى التي كانت تقف إلى الحج»^(٧).

(١) جامع البيان ١/١٤، وفي إسناده محمد بن حميد بن حيان الرازي، شيخ ابن جرير، ضعيف، وكان ابن معين حسن الرأي فيه، مات سنة ٢٤٨هـ، ينظر: التقريب (٥٨٧١)، فالإسناد فيه لين.

(٢) عمرو بن شرحبيل، أبو ميسرة الكوفي، ثقة عابد، مخضرم، مات سنة ٦٣هـ، ينظر: التقريب (٥٠٨٣).

(٣) يُنظر: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد الطبري (المتوفى: ٢٢١هـ)، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٢هـ، ١٤/١، وإسناده قوي.

(٤) وهب بن منبه بن كامل اليماني، أبو عبد الله الأبنوي، قال عنه الذهبي: «صدوق، صاحب كُتب»، وقال ابن حجر: «ثقة»، ت: ١١٤هـ، يُنظر: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، أحمد بن محمد بن عثمان الذهبي (المتوفى: ٥٤٨هـ)، تحقيق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، جدة، ط١، ١٤١٢هـ، (٦١١٦)، والتقريب (٧٥٣٥).

(٥) محمد بن سليمان بن الحسن، أبو عبد الله البلخي الأصل، المقدسي الحنفي، سمع منه الذهبي والبرزالي، ت: ٦٩٨هـ، ينظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي، تحقيق: د/ عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٢هـ، ٣٦٣/٥٢-٣٦٤.

(٦) يُنظر: الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، ٩٢٧-٩٢٨هـ.

(٧) إعراب القرآن الكريم وبيانه ١٢١/٤.



فإذا ثبت وجود ألفاظٍ وكلماتٍ في القرآن الكريم تُنسب إلى غير العربية، فمن باب أولى وجودها في الحديث النبوي.

قال أبو عبيد^(١): «وقد سمعت أبا عبيدة^(٢) يقول: من زعم أن في القرآن أسنًا سوى العربية فقد أعظم على الله القول، واحتج بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [سورة الزخرف: ٣]، وقد روي عن ابن عباس^(٣)، ومجاهد^(٤)، وعكرمة^(٥)، وغيرهم في أحرف كثيرة أنها من غير لسان العرب، مثل: سجيل والمشكاة واليَمِّ والطور وأباريق واستبرق وغير ذلك، فهؤلاء أعلم بالتأويل من أبي عبيدة، ولكنهم ذهبوا إلى مذهب وذهب هذا إلى غيره، وكلاهما مصيب إن شاء الله، وذلك أن أصل هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل، فقال أولئك على الأصل، ثم لفظت به العرب بألسنتها فعربته فصار عربيًا بتعريبها إياه، فهي عربية في هذه الحال عجمية الأصل، فهذا القول يصدق الفريقين جميعًا»^(٦).

وفي زماننا أيضًا يشير الدارسون لعلوم اللغويات إلى وجود اشتراك بين اللسان العربي والحبشي، ومنهم محمود حجازي وجواد علي.

قال محمود حجازي: «كان البعض يجعل لغات البربر، والنوبة، ولغة الهوسا، والفولبا، واللغات الكوشية مثل: لغات البشارية، والبجة، والماهو، والجالا، والصومالية وغيرها ضمن أسرة لغوية واحدة، أطلقوا عليها اسم الأسرة الحامية، وقد أدت دراسة أوجه الشبه بين هذه اللغات واللغات السامية إلى افتراض أنها جميعًا تكون أسرة لغوية كبرى، وأن اللغات الحامية قد انفصلت

(١) القاسم بن سلام، أبو عبيد، من مشايخه: شريك ويحيى القطان، قال عنه أحمد: «أبو عبيد القاسم بن سلام ممن يزداد عندنا كل يوم خيرًا»، (ت: ٢٢٤هـ)، يُنظر: التاريخ الكبير للبخاري ١٧٢/٧ (٧٧٨)، وتاريخ بغداد وذيوله للخطيب البغدادي، تحقيق: د/ بشار عواد معروف ومصطفى عبد القادر عطا، دار الغرب الإسلامي ودار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: ١، ١٤٢٢هـ-١٤١٧هـ، ٤٠٦/١٤.

(٢) معمر بن المثنى، أبو عبيدة التيمي مولا لهم، سمع رؤبة بن الحجاج، ذكر الجاحظ أنه كان يرى رأي الخوارج ثم قال عنه: «ولم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أعلم بجميع العلم منه»، (ت: ٢١٠هـ أو ٢١١هـ)، يُنظر: البيان والتبيين، عمرو بن بحر بن محبوب، الشهير بالجاحظ (المتوفى: ٢٥٥هـ)، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٧، ١٤١٨هـ، ٣٤٧/١، والكنى والأسماء، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: د/ عبد الرحيم محمد أحمد القشيري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، إصدار رقم (٨)، ١، ١٤٠٤هـ، ٥٩١/١ (٢٤١١)، والمعارف، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، تحقيق: د/ ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، (ص: ٥٤٢).

(٣) عبد الله بن العباس بن عبد المطلب القرشي، أبو العباس الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ، دعا له رسول الله ﷺ بالفقه في الدين، ويُلقب بحبر هذه الأمة، وترجمان القرآن أيضًا، (ت: ٦٨هـ)، ودفن بالطائف، يُنظر: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، العامرة ودار الكتب العلمية، ٩٠/٤-٩٤.

(٤) مجاهد بن جبر المكي، أبو الحجاج المخزومي مولا لهم، ثقة إمام في التفسير والعلم، (ت: ١٠١هـ أو ١٠٢هـ أو ١٠٣هـ أو ١٠٤هـ)، وله ٨٣ سنة، التقريب (٦٥٢٣).

(٥) أبو عبد الله، مولى ابن عباس، أصله بربري، ثقة ثبت، عالم بالتفسير، لم يثبت تكذيبه عن ابن عمر رضي الله عنهما، ولا ثبت عنه بدعة، (ت: ١٠٤هـ)، التقريب (٤٧٠٧).

(٦) يُنظر: غريب الحديث لأبي عبيد، القاسم بن سلام الهروي، (المتوفى: ٢٢٤هـ)، بإشراف: د/ محمد عبد المعيد خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط ١، ١٣٨٤هـ، ٢٤٢/٤-٢٤٣.

عن اللغات السامية في وقت مغرق في القدم»^(١).

وقال جواد علي: «لاحظ المعنيون بلغات «الشرق الأدنى» وجود أوجه شبه ظاهرة بين البابلية والكنعانية والعبرانية والفينيقية والأرامية والعربية واللهجات العربية الجنوبية والحبشية والنبطية وأمثالها، فهي تشترك أو تتقارب في أمور أصلية وأساسية من جوهر اللغة، وذلك في مثل جذور الأفعال، وأصول التصريف، وتصريف الأفعال...»^(٢).

ثم بعد أجزاء من تأليفه أورد كلامًا يظهر فيه خلاف ما ذكره في بداية كتابه إذ قال: «ويعود قسط كبير من وجود الكلمات الحبشية والرومية والفارسية في العربية إلى الرقيق الأسود والأبيض، وهذه الكلمات هي مسميات لأمر غريبة عن العربية لم يكن لأهل مكة ولا لغيرهم علمٌ بها، فاستعملوها كما وردت، وأخذت أو صُقلت حتى لاءمت اللسان العربي، كما حدث ويحدث في اللغات الأخرى، وعُربت وصارت من ألفاظ العربية»^(٣).

ويجاب عليه بأمور، منها:

الأول: إمكانية كون السبب التجارات الحاصلة بينهم في غير الرقيق، والتاريخ شاهد على ذلك.

الثاني: تقوية القول بأن اللغات مُكتسبة لاشتراكها في بعض المفردات لفظًا ومعنى.

الثالث: كون أصل مخرج اللغات واحد.

المسألة الثالثة: أنواع الألفاظ الحبشية.

إن الألفاظ الحبشية الواردة في الأحاديث النبوية خمسة أنواع:

الأول: ما اشتركت فيه اللغتان أصالة بمعنى واحد.

الثاني: ما اشتركت فيه اللغتان بمعنيين مختلفين.

الثالث: ما استعمل في لسان أهل الحبشة وانتقل إلى لسان أهل العرب.

الرابع: ما استعمل في لسان أهل العرب وانتقل إلى لسان أهل الحبشة.

الخامس: ما استعمل في اللسانين بلفظين متغايرين لمعنى واحد.

والنوع الثالث هو المراد في هذا البحث، ويليه في الرتبة النوع الأول ثم الرابع حسب الحاجة، وذلك لأن الأول قد يعود إلى كون اللغات مُكتسبة أو مشتركة المخرج أو مما تناقله بنو البشر جيلًا عن جيل، فظهر تداوله وجريانه على ألسنة الجميع.

(١) يُنظر: العربية علم اللغة العربية، د/ محمود فهمي حجازي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، (ص: ١٣٥).

(٢) يُنظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، دار الساقي، ط ٢، و ٤، ١٤١٣هـ و ١٤٢٢هـ، ٢٢٢/١.

(٣) يُنظر: المرجع السابق ٢١٣/٥.

وأما النوع الرابع فدراسته غالباً تكون من قبل قسم اللسانيات واللغويات، وقد يتم الإشارة إليه إن وُجد.

ويلتحق به الثاني والأخير، ومثل هذا قد يحصل في لغتين أو أكثر، وأقرب مثال عليه لفظ: الأترج^(١).

وقد وردت ألفاظٌ متعددة في الحديث النبوي الشريف، واعتنى العلماء ببيان معانيها واشتقاقها وأصلها، ومدى اشتراكها مع اللغات الأخرى، فكان للألفاظ الحبشية نصيب وافر منها.

المطلب الثالث: حديث أبي موسى رضي الله عنه ودراسة ألفاظه وغريبه

المسألة الأولى: نص حديث أبي موسى رضي الله عنه

روى أبو موسى^(٢) رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «مثل الذي يقرأ القرآن كالأترجة، طعمها طيب وريحها طيب، والذي لا يقرأ القرآن كالتمرة، طعمها طيب ولا ریح لها، ومثل الفاجر الذي يقرأ القرآن كمثل الریحانة^(٣)، ريحها طيب وطعمها مُر، ومثل الفاجر الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظل^(٤)، طعمها مُر ولا ریح لها»، واللفظ للبخاري.

المسألة الثانية: ذكر طرق وأوجه رواية لفظ الحديث عند المصنفين

والحديث مداره على أبي موسى رضي الله عنه، ورواه عنه أنس رضي الله عنه، وقسامة بن زهير.

الأول: طريق أنس رضي الله عنه:

وطريق أنس مداره على قتادة، ورواه عنه جماعة، منهم: همام، وأبو عوانة، وشعبة، ومعمر. أولاً: رواية همام.

(١) سيأتي تخريجه.

(٢) عبد الله بن قيس بن سليم بن حصار بن حرب ابن الأشعر، أبو موسى الأشعري، مشهور باسمه وكنيته، قدم المدينة بعد خيبر مع جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه، استعمله النبي ﷺ على بعض اليمن، واستعمله عمر على الكوفة ثم استعمله عثمان على البصرة، رضي الله عنهم أجمعين، وكان حسن الصوت، وهو الذي فقه أهل البصرة وأقرأهم، واختلف في زمن ومكان وفاته، فقيل: «ت: ٤٢هـ، وقيل: ٤٤هـ، وقيل: ٥٠هـ، وقيل: ٥٣هـ»، واختلفوا هل توفي بالكوفة أو بمكة، رضي الله عنه وجمعنا به في دار النعيم، يُنظر: الإصابة ٤/١١٩-١٢٠.

(٣) الریحان اسم جامع للرياحين الطيبة، وهي أطراف كل بقلة طيبة الريح إذا خرج عليها أوائل النور، يُنظر: العين ٢/٢٩٤.

(٤) واحد الحنظل، وهو نبات مُر، ونونه زائدة، يأكله البعير، يُنظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (المتوفى: ٥٧٧٠هـ)، تحقيق: د/ عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط٢، ١/١٤١.

أخرجها البخاري^(١)، ومسلم^(٢)، عن هُدبة^(٣)، عن هَمَّام^(٤)، عن قتادة^(٥)، عن أنس^(٦) رضي الله عنه به.

وتابع هُدبة جماعة، منهم: أبو داود الطيالسي.

فأخرج أبو داود الطيالسي^(٧) عنه به.

وعنده: «طعمها خبيث وريحها خبيث».

ثانياً: رواية أبي عوانة^(٨)، بلفظ: «المنافق» بدل «الفاجر»، رواها عنه جماعة، منهم: قتيبة.

ورواية قتيبة^(٩): أخرجها البخاري^(١٠)، ومسلم^(١١)، والترمذي^(١٢)، والنسائي^(١٣) في السنن

الكبرى، عنه به.

وعند الترمذي: «الأترنجة»، وقال: «هذا حديث حسن صحيح».

(١) يُنظر: صحيح البخاري المسمى بالجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي (المتوفى: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، كتاب فضائل القرآن، باب فضل كلام الله على سائر الكلام (٥٠٢٠)، وكتاب التوحيد، باب قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم (٧٥٦٠).

(٢) يُنظر: صحيح مسلم المسمى بالمسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج القشيري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، ط١، ١٤٢٧هـ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة حافظ القرآن (٧٩٧).

(٣) هُدبة بن خالد بن الأسود القيسي، أبو خالد البصري، ويقال له: هَدَّاب، ثقة، «ت: ٢٣٥هـ»، يُنظر: الكاشف (٥٩٤٢) والتقريب (٧٣١٩).

(٤) همام بن يحيى بن دينار العَوْدِي، المحلي مولاهم، أبو عبد الله أو أبو بكر البصري، ثقة ربما وهم، «ت: ١٦٤هـ أو ١٦٥هـ»، التقريب (٧٣٦٩).

(٥) قتادة بن دعامة بن قنادة السدوسي، أبو الخطاب البصري، ثقة ثبت، يقال: وُلِدَ أكمه، وهو رأس الطبقة الرابعة، «ت: ١١٨هـ»، وقيل: ١١٧هـ، يُنظر: الكاشف (٤٥٥١) والتقريب (٥٥٥٣).

(٦) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الخزرجي الأنصاري، أبو حمزة، لقبه النبي ﷺ بذي الأذنين، لبقلة كان يلعب بها، أحد المكثرين في الرواية، شهد بدرًا، ولم يكتب في البدرين لأنه لم يكن في سنٍّ من يُقاتل، دعا له النبي ﷺ بالبركة في المال والولد، خدم النبي ﷺ عشر سنين، بعثه أبو بكر رضي الله عنه إلى البحرين، كان آخر الصحابة موتًا بالبصرة، ت: ٩٢هـ أو ٩٣هـ، وقد جاوز المائة، يُنظر: الإصابة ٧٣-٧١/١ (٢٧٥) والتقريب (٥٧٠).

(٧) يُنظر: مسند أبي داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: ٢٠٤هـ)، تحقيق: د/ محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط١، ١٤١٩هـ، ٣٩٧/١-٣٩٨ (٤٩٦).

(٨) الوضاح بن عبد الله البشكري، الواسطي، البزاز، ثقة ثبت، «ت: ١٧٥هـ أو ١٧٦هـ»، التقريب (٧٤٥٧).

(٩) قتيبة بن سعيد بن جميل بن طريف الثقفني، أبو رجاء البغلاني، ثقة ثبت، «ت: ٢٤٠هـ»، وله ٩٠ سنة، التقريب (٥٥٥٧).

(١٠) يُنظر: صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب ذكر الطعام (٥٤٢٧).

(١١) يُنظر: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة حافظ القرآن (٧٩٧).

(١٢) يُنظر: جامع الترمذي ويُسمى بسنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابلي وأولاده، مصر، ط١، ١٣٩٨هـ، أبواب الأمثال عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في مثل المؤمن القارئ للقرآن وغير القارئ (٢٨٦٥).

(١٣) يُنظر: السنن الكبرى، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، كتاب فضائل القرآن، باب مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن ٧/٢٨٤ (٨٠٢٨).

ثالثاً: رواية شعبية^(١).

ومدارها على يحيى بن سعيد^(٢)، ورواها عنه جماعة، منهم: مسدد، ومعاذ بن خلف، وعبيد الله بن سعيد، وأحمد.

ورواية مسدد^(٣)، أخرجها البخاري^(٤)، وأبو داود^(٥) عنه به، وشكّ مسددٌ في الحديث إذ قال: «ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كالحنظلة، طعمها مرٌّ أو خبيث».

ورواية معاذ بن خلف، رواها أبو داود^(٦) عن الحسين بن معاذ^(٧) عنه به.

وفي أولها زيادة من ابن معاذ، وفيه: قال أنس: «وكنا نتحدث أن مثل الجليس الصالح» وساق بقية الحديث، وهذه الزيادة إما مرفوعة أو موقوفة بهذا الإسناد.

وأخرج أبي داود عن الحسين بن معاذ عن أبيه عن شعبة مقروناً برواية يحيى عن شعبة، لكون ذلك ليس على شرطه، بالإضافة إلى جهالة حال معاذ بن خلف، ولم أقف على ترجمته.

ورواية عبيد الله بن سعيد^(٨)، أخرجها النسائي^(٩) في السنن الكبرى عنه به، وعنده: «ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظل، طعمها خبيث وريحها».

ورواه أحمد^(١٠) في المسند^(١١) عن يحيى به، وعنده: «لا ريح لها وطعمها خبيث».

رابعاً: رواية معمر^(١٢).

أخرجها عبد الرزاق^(١٣) عنه به، وعنده: «ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة

(١) شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي مولاهم، أبو بسطام الواسطي البصري، ثقة حافظ متقن، وهو أول من فُتِّش بالعراق عن الرجال وذُبح عن السنة، وكان عابداً، «ت: ١٦٠هـ»، التقريب (٢٨٠٥).

(٢) يحيى بن سعيد بن فرّوخ التيمي، أبو سعيد القطان البصري، ثقة متقن حافظ، «ت: ١٩٨هـ»، التقريب (٧٦٠٧).

(٣) مسدد بن مسرهد بن مسرل بن مستورد الأسدي، أبو الحسن البصري، ثقة حافظ، ويُقال: إنه أول من صنّف المسند بالبصرة، «ت: ٢٢٨هـ»، التقريب (٦٦٤٢).

(٤) يُنظر: صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب إثم من رآه بالقرآن أو تأكل به أو فخر به (٥٠٥٩).

(٥) يُنظر: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب من يؤمر أن يجالس (٤٨٣٠)، طبعة الدعاس والسيد.

(٦) يُنظر: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب من يؤمر أن يجالس (٤٨٣٠).

(٧) الحسين بن معاذ بن خليف البصري، وقيل: بن حليف، ثقة، التقريب (١٣٥٩).

(٨) عبيد الله بن سعيد بن يحيى اليشكري، أبو قدامة السرخسي، نزيل نيسابور، ثقة سني، «ت: ٢٤١هـ»، التقريب (٤٣٢٥).

(٩) يُنظر: السنن الكبرى، للرحمان، باب الأترج ٢٥٣/٦ (٦٦٩٩) مختصراً، وكتاب فضائل القرآن، باب مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن ٢٨٤/٧ (٨٠٢٧)، تحقيق: حسن عبد المنعم حلي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٤٢١هـ.

(١٠) الإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني المروزي، نزيل بغداد، أبو عبد الله، ثقة حافظ فقيه، «ت: ٢٤١هـ»، وله ٧٧ سنة، التقريب (٩٧).

(١١) يُنظر: المسند ٤٣٤-٤٣٥ (١٩٦٦٤).

(١٢) معمر بن راشد الأزدي مولاهم، أبو عروة البصري، ثقة ثبت فاضل إلا أن في روايته عن ثابت والأعمش وعاصم بن أبي النجود وهشام بن عروة شيئاً، وكذا فيما حدّث به بالبصرة، «ت: ١٥٤هـ»، التقريب (٦٨٥٧).

(١٣) يُنظر: المصنّف، عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١١/٤٣٥ (٢٠٩٣٣).

ريحها مُنتن وطعمها مُنتن».

وإسناده قال: «أخبرنا معمر عن قتادة عن أنس، قال: أحسبه، عن أبي موسى»، كأنه شك في كونه من مسند أنس أو من مسند أبي موسى، ومثل هذا لا يضر، لأن كليهما صحابييان، وحاصل الطريقيين جعله مرفوعاً، وأما عنقنة قتادة، فقد صرح بالسماع في غير هذه الرواية.

الثاني: طريق قسامة بن زهير^(١).

ومداره على عوف الأعرابي، وعنه: المعتمر بن سليمان وهوذة بن خليفة.

أولاً: رواية المعتمر^(٢).

رواها عنه جماعة، منهم: يحيى بن حبيب، وعاصم بن النضر.

رواية يحيى^(٣)، رواها البزار^(٤) عنه به، وعنده: «الأترنجة».

ورواية عاصم، رواها العقيلي^(٥) عن عبد الله^(٦) عنه به، وأوله: «مثل من أعطي الإيمان وأعطي القرآن كمثل الأترجة، طيبة الطعم طيبة الريح».

وعاصم: هو ابن النضر بن المنتشر التيمي، الأحول، أبو عمر البصري

ذكره ابن حبان في الثقات^(٧)، وقال الذهبي: «وثق»^(٨).

وخلص ابن حجر إلى أنه: «صدوق»^(٩)، ففيه إشارة إلى تقوية حديثه، لأنه إلى الثقة أقرب، ومن أجل ذلك أخرج له مسلم في صحيحه.

وعوف: هو ابن أبي جميلة زُيَنة الأعرابي، أبو سهل العبدي البصري، «ت: ١٤٦هـ أو ١٤٧هـ»:

(١) قسامة بن زهير المازني، البصري، ثقة، مات بعد الثمانين، توفي في ولاية الحجاج على العراق، يُنظر: الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، المشهور بابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٦٨، وتحقيق: د/ علي محمد عمر، وسماها الطبقات الكبرى، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٤٢١هـ، ١٥٢/٧، دار صادر، والتقريب (٥٥٨٤).

(٢) معتمر بن سليمان التيمي، أبو محمد البصري، ثقة، «ت: ١٨٧هـ»، التقريب (٦٨٢٣).

(٣) يحيى بن حبيب بن عربي البصري، ثقة، «ت: ٢٤٨هـ»، التقريب (٧٥٧٦).

(٤) يُنظر: مسند البزار ٤٤/٨-٤٥ (٢٠٢٨).

(٥) يُنظر: الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى العقيلي (المتوفى: ٢٢٢هـ)، تحقيق: د/ عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٥٩/١.

(٦) عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، أبو عبد الرحمن، ثقة، «ت: ٢٩٠هـ»، وله بضع وسبعون، التقريب (٣٢٢٢).

(٧) يُنظر: الثقات لابن حبان، طبع تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط١، ١٣٩٣هـ، ٥٠٦/٨.

(٨) يُنظر: الكاشف (٢٥٢١).

(٩) يُنظر: التقريب (٣٠٩٧).

وثقه: ابن معين^(١)، وابن حجر^(٢)، وقال أحمد: «ثقة صالح الحديث»^(٣).
وقال أبو حاتم: «صدوق صالح الحديث»^(٤)، وذكره ابن حبان في الثقات^(٥).
وقال الدارقطني: «ليس بذلك»^(٦).

فالحديث مداره على عوف بن أبي جميلة، والراجح أنه ثقة.
ثانياً: رواية هُوذة.

رواها العقيلي^(٧) عن بشر بن موسى^(٨) عنه عن عوف عن قسامة موقوفاً عليه، وأوله: «إن مثل من أعطي القرآن وأعطى الإيمان كمثل الأترنجة».

وهُوذة: هو ابن خليفة بن عبد الله الثقفي، البكرائي، أبو الأشهب البصري، ت: ٢١٥هـ. أو ٢١٦هـ.، وقد جاوز التسعين، من أولاد نُضيع بن الحارث.

قال ابن سعد: «طلب الحديث، وكتب عن يونس، وهشام، وعوف، وابن عون، وابن جريج، وسليمان التيمي، وغيرهم، فذهبت كتبه، فلم يبق عندهم إلا كتاب عوف وشيء يسير لابن عون، وابن جريج، وأشعث، والتيمي»^(٩).

وقال ابن معين: «ضعيف»^(١٠).

وقال أحمد: «ما كان أصلح حديثه»^(١١)، وعنه أيضاً: «ما أضبط هذا الأصم - يعني هُوذة - عن عوف، أرجو أن يكون صدوقاً»^(١٢).

(١) يُنظر: الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التيمي، المشهور بابن أبي حاتم (المتوفى: ٢٢٧هـ)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، ط١، ١٢٧١هـ، ١٥/٢/٣ (٧١).

(٢) يُنظر: التقريب (٥٢٥٠).

(٣) يُنظر: اللعل ومعرفة الرجال، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط٢، ١٤٢٢هـ، ٤١١/١ (٨٦١).

(٤) يُنظر: الجرح والتعديل ١٥/٢/٣ (٧١).

(٥) يُنظر: الثقات ٢٩٦/٧.

(٦) يُنظر: سؤالات الحاكم للدارقطني، محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري (المتوفى: ٥٤٠٥هـ)، تحقيق: د/موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٤هـ، (٤٤٧).

(٧) يُنظر: الضعفاء الكبير ١/١٥٩.

(٨) بشر بن موسى بن صالح الأسدي، سئل عنه الدارقطني فقال: «ثقة نبيل»، ت: ٢٨٢هـ، يُنظر: سؤالات السلمي للدارقطني، محمد بن الحسين بن محمد النيسابوري السلمي (المتوفى: ٤١٢هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية أ. د سعد بن عبد الله الحميد ود. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط١، ١٤٢٧هـ. (٥١) و(٧٩).

(٩) يُنظر: الطبقات الكبرى ٧/٣٢٩.

(١٠) يُنظر: ميزان الاعتدال للذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ٢١١/٤.

(١١) يُنظر: سؤالات أبي داود للإمام أحمد، دراسة وتحقيق: د. زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٤هـ، (٥٩٤).

(١٢) يُنظر: الجرح والتعديل ١١٩/٢/٤.

وذکر ابن أبي حاتم عن أبيه قوله: «كتبنا عنه ببغداد وكان أصم شديد الصمم، وقال: قال لي أحمد بن حنبل: إلى من تختلف ببغداد؟ قلت إلى هودبة بن خليفة وعفان، فسكت كالراضي بذلك»^(١).

وقال عنه أبو حاتم^(٢)، والذهبي^(٣)، وابن حجر^(٤): «صدوق».

وقال ابن حبان: «ذهبت كتبه إلا اليسير منها، كتب عن أهل البصرة»^(٥).

ولم ينقل التصريح بتضعيفه إلا عن ابن معين، والأكثر على قبول حديثه، وخصوصاً ما كان من رواياته عن عوف الأعرابي، لأنه كَتَبَ سماعته منه.

وجاء الحديث من مسند أنس رضي الله عنه، ومداره على قتادة وشبيل بن عزة.

أولاً: رواية قتادة.

رواها عنه: أبان والضعق.

رواية أبان: أخرجها أبو داود^(٦)، والقضاعي^(٧)، من طريق مسلم بن إبراهيم^(٨) عنه به.

وفي آخره زيادة ليست عند أبي موسى رضي الله عنه في حديث الأترجة، وهي قوله: «ومثل الجلisis الصالح كمثل صاحب المسك، إن لم يصبك منه شيء أصابك من ريحه، ومثل جلisis السوء كمثل صاحب الكير، إن لم يصبك من سواده أصابك من دخانه».

وهذه الزيادة لم تُذكر في حديث الباب، أي ما يتعلق بالجلisis الصالح مرفوعاً، فهل الزيادة من عند مسلم بن إبراهيم، أو من شيخه أبان، فقد ذكر أنه ينفرد أحياناً عن غيره ببعض الروايات.

ورواية الضعق، أخرجها النسائي^(٩) في الكبرى عن أحمد بن سعيد^(١٠) عن يونس^(١١) عنه به.

وعنده: «الأترجة» بدل «الأترجة».

(١) المصدر السابق.

(٢) يُنظر: الكاشف (٥٩٩١).

(٣) يُنظر: المرجع السابق (٥٩٩١).

(٤) يُنظر: التقريب (٧٢٧٧).

(٥) يُنظر: الثقات ٧/٥٩٠-٥٩١.

(٦) يُنظر: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب من أن يُؤمر أن يجالس (٤٨٢٩).

(٧) يُنظر: مسند الشهاب، محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي المصري (المتوفى: ٤٥٤هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ٢/٢٨٩ (١٢٨١).

(٨) مسلم بن إبراهيم الأزدي الفراهيدي، أبو عمرو البصري، الفراهيدي، ثقة مُكثر عمي بأخيه، «ت: ٢٢٢هـ»، وهو أكبر شيخ لأبي داود، التقريب (٦٦٦٠).

(٩) يُنظر: السنن الكبرى ٦/٢٥٢-٢٥٤ (٦٧٠٠).

(١٠) أحمد بن سعيد بن إبراهيم الرُّبَاطي، المَرُوزي، أبو عبد الله الأشقر، ثقة حافظ، «ت: ٢٤٦هـ»، التقريب (٢٧).

(١١) يونس بن محمد بن مسلم البغدادي، أبو محمد المؤدب، ثقة ثبت، «ت: ٢٠٧هـ»، التقريب (٧٩٧١).

والصق: هو ابن حزن بن قيس البكري، أبو عبد الله البصري،
قال عنه ابن معين^(١)، وأبوزرعة^(٢)، والذهبي^(٣): «ثقة».
وقال أبو حاتم: «ما به بأس»^(٤).

وذكره ابن حبان في الثقات^(٥)، وذكر الدارقطني أنه ليس بالقوي^(٦).
وخلص ابن حجر إلى أنه «صدوق يهم»^(٧).

ثانيا: رواية شبيل بن عزرة.

رواها عنه: سعيد بن عامر وجعفر بن سليمان.

رواية سعيد^(٨)، أخرجها أبو داود^(٩) عن عبد الله بن الصباح، والبزار^(١٠) عن عمرو بن
علي ومحمد بن يحيى^(١١)، والحاكم^(١٢) عن محمد بن عبد الله^(١٣) عن عبد الملك بن محمد،
والقضاعى^(١٤) من طريق ابن أبي العوام، كلهم (عبد الله وعمرو ومحمد وعبد الملك وابن أبي
العوام) عن سعيد به.

وعبد الملك: هو ابن محمد بن عبد الله الرقاشي، أبو قلابة البصري.

قال عنه أبو داود: «رجل صدوق أمين مأمون، كتبت عنه بالبصرة»^(١٥).

-
- (١) يُنظر: سؤالات ابن الجنيد لابن معين، إبراهيم بن عبد الله الختلي (المتوفى: ٢٦٠هـ)، يحيى بن معين بن عون المري
البغدادي (المتوفى: ٢٢٣هـ)، تحقيق: د/ أحمد محمد نور سيف، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٨هـ، (٥٨٢).
- (٢) يُنظر: الجرح والتعديل ٤٥٦/١/٢ (٢٠١١).
- (٣) يُنظر: الكاشف (٢٢٨٦).
- (٤) يُنظر: الجرح والتعديل ٤٥٦/١/٢ (٢٠١١).
- (٥) يُنظر: الثقات ٤٧٩/٦.
- (٦) يُنظر: الإلزاعات والتتبع للدارقطني، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ، (٤١).
- (٧) يُنظر: التقريب (٢٩٤٧).
- (٨) سعيد بن عامر الضبي، أبو محمد البصري، ثقة صالح، وقال أبو حاتم: «وكان سعيد رجلا صالحًا، وكان في حديثه بعض
الغلط»، ت: ٢٠٨هـ، وله ٨٦ سنة، يُنظر: الجرح والتعديل ٤٩/١/٢، والتقريب (٢٣٥١).
- (٩) يُنظر: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب من أن يُؤمر أن يجالس (٤٨٣٠).
- (١٠) يُنظر: مسند البزار ١٠٤/١٣ (٦٤٧٠).
- (١١) محمد بن يحيى بن عبد الكريم، أبو حاتم الأزدي البصري، ثقة، ت: ٢٥٢هـ، التقريب (٦٤٢٩).
- (١٢) يُنظر: المستدرک على الصحيحين مع تلخيص الذهبي، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (المتوفى: ٤٠٥هـ)، دار
المعرفة، بيروت، ط٤/٢٨٠.
- (١٣) محمد بن عبد الله بن أحمد بن عتاب، أبويكر العبدى البغدادي، ثقة، تاريخ الإسلام ٣٠٨/٢٥.
- (١٤) يُنظر: مسند الشهاب ٢٨٩/٢-٢٩٠ (١٣٨٢).
- (١٥) يُنظر: سؤالات الأجرى لأبي داود، محمد بن علي بن عثمان الأجرى، تحقيق: د/ عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة دار
الاستقامة، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٨هـ، ١١٥/٢ (١٢٨٩).

وقال ابن حبان: «سكن بغداد، وكان يحفظ أكثر حديثه»^(١).

وقال الدارقطني: «قيل لنا: إنه كان مجاب الدعوة، صدوق كثير الخطأ في الأسانيد والمتون، لا يحتاج بما ينفرد به، بلغني عن شيخنا أبي القاسم بن منيع أنه قال: عندي عن أبي قلابة عشرة أجزاء ما منها حديث سَلِمَ منه، إما في الإسناد أو في المتن، كأنه يحدث من حفظه فكثرت الأوهام منه»^(٢).

وذكره الذهبي في من تكلّم فيه وهو موثق^(٣).

وقال ابن حجر: «صدوق يُخطئ، تغير حفظه لما سكن بغداد»^(٤)، فروايته بغير بغداد سالحة، وكذلك إذا حدّث من كتابه فيقبل منه.

وابن أبي العوام: هو محمد بن أحمد بن يزيد الرياحي، «ت: ٢٧٦هـ»،

قال ابن عقدة-محمد بن أحمد بن يزيد الرياحي المستملي البغدادي-: «سألت عنه عبد الله بن أحمد فقال: صدوق، ما علمت إلا خيراً»^(٥).

وقال مسلمة^(٦): «ثقة»^(٧).

وقال ابن حبان: «ربما أخطأ»^(٨).

وقال الحاكم: «سألته يعني الدارقطني عن أبي بكر بن أبي العوام الريحاني؟ فقال: صدوق»^(٩).

وشبيل: هو ابن عَزْرَةَ الضبيعي، أبو عمرو البصري، النحوي، وكان ختن قتادة.

قال عنه ابن معين: «ثقة»^(١٠).

وقال ابن حبان: «ربما أخطأ»^(١١).

(١) يُنظر: الثقات ٢٩١/٨.

(٢) يُنظر: سؤالات الحاكم للدارقطني (١٥٠).

(٣) يُنظر: من تكلّم فيه وهو موثق أو صالح الحديث للذهبي، تحقيق ودراسة د/ عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط١، ١٤٢٦هـ، (٢٢٨).

(٤) يُنظر: التقريب (٤٢٢٨).

(٥) يُنظر: تاريخ بغداد ٢/٢٤٦.

(٦) مسلمة بن قاسم بن إبراهيم الأندلسي، أبو القاسم القرطبي، ولم يكن بثقة، قال محمد بن فرج: «لم يكن كذاباً، بل كان ضعيف العقل»، ت: ٢٥٢هـ، سير أعلام النبلاء ١٦/١١٠.

(٧) يُنظر: لسان الميزان لابن حجر، تحقيق: د/ عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط١، ١٤٢٢هـ، ٥٢٧/٦.

(٨) يُنظر: الثقات ٩/١٣٤.

(٩) سؤالات الحاكم للدارقطني (٥٢٧).

(١٠) يُنظر: الجرح والتعديل ٢/٢٨٢ (١٦٦٢).

(١١) يُنظر: الثقات ٤/٣٦٩.

وجمع ابن حجر بين قول ابن معين وابن حبان فقال فيه: «صدوق يهم»^(١).
 ورواية جعفر، رواها أبو يعلى^(٢) عن إسحاق بن أبي إسرائيل عنه به.
 وإسحاق بن أبي إسرائيل: هو ابن إبراهيم، أبو يعقوب المروزي، «ت: ٢٤٥هـ. أو ٢٤٦هـ.»،
 قال عنه ابن معين^(٣)، والدارقطني^(٤)، وابن شاهين^(٥)، والذهبي^(٦): «ثقة».
 وقال أحمد: «واقفي مشؤوم، إلا أنه صاحب حديث كيس»^(٧).

وقال الدارمي: «لم يكن إسحاق بن أبي إسرائيل أظهر الوقف حين سألت يحيى عنه، وهذه الأشياء التي ظهرت عليه بعد، ويوم كتبنا عنه كان مستورا»^(٨).

وقال السلمي: «سئل-أي الدارقطني- عن إسحاق بن إبراهيم بن كامجرا المروزي، فقال:
 نُقم عليه في القول في القرآن، وذلك أنه توقف أولا، ثم أجابهم إلى ذلك تخوفا»^(٩).

وخلص ابن حجر إلى قوله: «صدوق، تكلم فيه لوقفه في القرآن»^(١٠)، لذا تبين من قول
 الدارمي أنه كان يستر مذهبه، وممن وثقوه الدارقطني، ومنهجه في الرجال لا يخفى، فمن وثقه
 باعتبار قوته في الرواية، ومن جعله دون ذلك فلبدعته.

وجعفر: هو ابن سليمان الضبعي، أبوسليمان البصري، «ت: ١٧٨هـ.»،

جاء عن ابن المبارك أنه قال له: «رأيت أيوب؟ قال: نعم، قال: ورأيت ابن عون؟ قال: نعم،
 قال: ورأيت يونس؟ قال: نعم، قال: فكيف لم تجالسهم وجالست عوفاً؟! واللّه ما رضي عوف ببدعة
 حتى كانت فيه بدعتان: كان قدرياً، وكان شيعياً»^(١١).

وقال ابن سعد: «كان ثقة، وبه ضعف، وكان يتشيع»^(١٢).

وقال ابن معين: «ثقة، وكان يحيى بن سعيد القطان لا يكتب حديثه»^(١٣).

(١) يُنظر: التقريب (٢٧٦٠).

(٢) يُنظر: مسند أبي يعلى ٧/٢٧٤-٢٧٥ (٤٢٩٥).

(٣) يُنظر: تاريخ ابن معين برواية عثمان الدارمي، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق، (٢٩٣).

(٤) يُنظر: تاريخ بغداد ٧/٢٨٠-٢٨١.

(٥) يُنظر: تاريخ أسماء الثقات، عمر بن أحمد بن عثمان البغدادي، المعروف بابن شاهين (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: صبحي
 السامرائي، الدار السلفية، الكويت، ط ١، ١٤٠٤هـ، (٦٧).

(٦) يُنظر: الكاشف (٢٨٣).

(٧) يُنظر: تاريخ بغداد ٧/٢٨١.

(٨) يُنظر: تاريخ الدارمي عن ابن معين (٢٩٣).

(٩) نُظر: سؤالات السلمي للدارقطني (٤٢).

(١٠) يُنظر: التقريب (٣٤٠).

(١١) يُنظر: اللعل للإمام أحمد ٢/٤٣٤ (٢٩١٣).

(١٢) يُنظر: الطبقات الكبرى ٧/٢٨٨.

(١٣) يُنظر: تاريخ ابن معين برواية الدوري، تحقيق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، ١٣٠/٤ (٣٥٢٣).

ذکر طالب عن أحمد أنه قال: «جعفر بن سليمان لا بأس به، فقيل له: إن سليمان بن حرب يقول: لا يكتب حديثه؟»

فقال: حماد بن زيد لم يكن ينهى عنه، إنما كان يتشيع وكان يحدث بأحاديث - يعني في فضل علي كرم الله وجهه-، وأهل البصرة يغفلون في علي رضي الله عنه، وعامة حديثه رقائق، روى عنه عبد الرحمن بن مهدي وغيره^(١).

وقال الجوزجاني: «روى أحاديث منكرة، وهو ثقة متمسك، كان لا يكتب»^(٢).

وقال العجلي: «ثقة، وكان يتشيع»^(٣).

وذكر ابن حبان عن جرير بن يزيد بن هارون^(٤) أنه قال: «بعثني أبي^(٥) إلى جعفر بن سليمان الضبيعي، فقلت له: بلغنا أنك تسب أبا بكر وعمر؟ قال: أما السب فلا ولكن البغض ما شئت، قال: وإذا هو رافضي مثل الحمار»^(٦).

وقال ابن حبان: «كان جعفر بن سليمان من الثقات المتقنين في الروايات، غير أنه كان ينتحل الميل إلى أهل البيت ولم يكن بداعية إلى مذهبه، وليس بين أهل الحديث من أئمتنا خلاف أن الصدوق المتقن إذا كان فيه بدعة ولم يكن يدعو إليها أن الاحتجاج بأخباره جائز، فإذا دعا إلى بدعته سقط الاحتجاج بأخباره...»^(٧).

وقال ابن عدي: «سمعت الساجي^(٨) يقول: وأما الحكاية التي رويت عنه، يعني هذه الحكاية التي ذكرتها، إنما عنى به جارٍ كان له وقد تأذى بهما، يُكنى أحدهما أبا بكر، ويُسمى الآخر عمر، فسئل عنهما فقال: السب لا ولكن بغضا يآلك، ولم يعن به الشيخين، أو كما قال»^(٩).

ثم بعد أن أورد أحاديث انتقدت عليه قال: «والذي ذكر فيه من التشيع والروايات التي رواها التي يستدل بها على أنه شيعي، فقد روى في فضائل الشيخين أيضًا كما ذكرت بعضها، وأحاديثه

(١) يُنظر: الجرح والتعديل ٤٨١/١/١ (١٩٥٧).

(٢) يُنظر: أحوال الرجال أو الشجرة في أحوال الرجال، إبراهيم بن إسحاق بن يعقوب الجوزجاني (المتوفى: ٢٥٩هـ)، تحقيق: د. عبدالعليم عبدالعظيم البستوي، حديث أكاديمي، فيصل آباد، باكستان، ط١، ١٤١١هـ، (١٧٦).

(٣) يُنظر: معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أحمد بن عبدالله بن صالح العجلي (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: عبدالعليم عبدالعظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٥هـ، ٢٦٩/١ (٢٢١).

(٤) لم أقف على ترجمته.

(٥) يزيد بن هارون بن زاذان السلمي مولاهم، أبو خالد الواسطي، ثقة متقن، «ت: ٢٠٦هـ»، وقد قارب التسعين، التقريب (٧٨٤٢).

(٦) يُنظر: الثقات ١٤٠/٦.

(٧) يُنظر: المرجع السابق ١٤٠/٦-١٤١.

(٨) ذكرى بن يحيى بن عبد الرحمن الساجي، أبو يحيى البصري، ثقة فقيه، «ت: ٢٠٧هـ»، يُنظر: سير أعلام النبلاء ١٤/١٩٧-٢٠٠، والتقريب (٢٠٤٠).

(٩) يُنظر: الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: ٢٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢/٢٨٠ (٢٤٢).



ليست بالمنكرة، وما كان منها منكرًا فلعل البلاء فيه من الراوي عنه، وهو عندي ممن يجب أن يقبل حديثه»^(١).

وقد تردّد الذهبي في الحكم عليه، فقال مرة: «ثقة، فيه شيء مع كثرة علومه، قيل: كان أميًا، وهو من زهاد الشيعة»^(٢)، وقال أيضًا: «شيعي صدوق»^(٣).

وعنه أيضًا: «صدوق صالح ثقة مشهور، ضعفه يحيى القطان وغيره، فيه تشيع، وله ما يُنكر، وكان لا يكتب»^(٤).

وقال ابن حجر: «صدوق زاهد، لكنه كان يتشيع»^(٥).

والذي يظهر بالجمع بين حكاية ابن المبارك وأحمد وابن عدي أمور، منها:

الأول: التهمة حصلت له بسبب مجالسته لعوف وتركه لغيرهم الذين لم يُتقد عليهم ببدعة.

الثاني: أن من اتهمه ربما لكونه بصريًا.

الثالث: أن الاتفاق في الأسماء والألقاب وارد، فقد يكون ما ذكره الساجي صحيح واقع.

وبناءً عليه فحديثه في حيز القبول والاحتجاج.

ولم أقف على من صرح ببدعة الرّفص إلا جرير بن يزيد، ولم أقف على ترجمته، وحاله مستور، والكلام في الرجال أمرٌ عظيم، يحتاج إلى سندٍ غير مُظلم ظليم.

فطريق أنس عن أبي موسى رضي الله عنهما أقوى من طريق قسامة بن زهير عنه، لأن رجال إسناده أضبط وأعدل، فمنهم شعبة وابن أبي عروبة وهمام، فقد أخرج الشيخان عنهم بالاتفاق أو الانفراد، ومثلهم الإمام أحمد، ثم يليهم روايات عبيد الله بن سعيد ومحمد بن بشار وأبان ومعمّر. ولا يؤثر في ثبوته وروده من طريق فيه مجهول، كعماد بن خلف، لأن العبرة بالثابت القوي دون الضعيف.

وطريق قسامة من رواية المعتمر أحسن من رواية هوزة عنه، سواءً من الناحية الإسنادية أو المتنية، فإن هوزة جعل المرفوع موقوفًا، فخالف الجماعة.

قال البزار: «وهذا الحديث إنما يُعرف من حديث قتادة عن أنس عن أبي موسى، ولا نعلم أحدًا رواه عن عوف عن قسامة عن أبي موسى إلا المعتمر بن سليمان مرفوعًا»^(٦).

(١) يُنظر: المصدر السابق ٢/٢٨٩.

(٢) يُنظر: الكاشف (٧٩٢).

(٣) يُنظر: من تكلم فيه وهو موثق (٦٨).

(٤) يُنظر: المغني في الضعفاء للذهبي، تحقيق: د/ نور الدين عتر، ١/٢٠٢ (١١٤٤).

(٥) يُنظر: التقريب (٩٥٠).

(٦) يُنظر: مسند البزار ٨/٤٥.

ومما يُجاب عليه به:

أ- أن تغيير الإسناد قد يكون من قبل عوف لا منه.

ب- أن قسامة بصري، وأبو موسى رضي الله عنه كان والياً عليها، واشتهار الحديث من طريق أنس رضي الله عنه لا ينفي سماع غيره منه.

ج- أن قسامة لم يخالف رواية الجماعة، فالأولى القول بثبوته من طريقه أيضاً.

وقال العقيلي: «وحدِيث شعبة، وسعيد، وهمام، وأبي عوانة عن قتادة عن أنس عن أبي موسى بلفظ: «مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن» صحيح، وحدِيث قسامة مضطرب الإسناد والتمت»^(١).

والحكم بالاضطراب عند عدم إمكان الجمع، إلا أن الأسانيد إلى قسامة منها ما هو قوي ومنها ما دون ذلك، والعبرة بالثابت منها دون المردود، ولا تصل إلى درجة الاطّراح.

أما ما يتعلق باختلاف المتون، فهي من الرواية بالمعنى، وربما استنكار العقيلي للزيادة الواقعة فيها عن الجليس الصالح، فيحمل على أوجه، منها:

الأول: أن كلا من الراويين حدّث بجزء مما سمع وترك الآخر.

الثاني: أنه دخل له حدِيث في حدِيث، إذ إن أبا موسى ثابت عنه مرفوعاً: «مثل الجليس الصالح كمثل حامل المسك» الحدِيث.

ومن الذين جعلوا الحدِيث من مسند أنس رضي الله عنه قتادة وشبيل بن عزرّة، فيحمل على أمور، منها:

الأول: أن أنساً رضي الله عنه يذكر في أغلب مجالسه أبا موسى رضي الله عنه، وربما ترك ذكره، وممن سمعوه على الوجهين، فيقال بثبوته باعتبار اختلاف مجلس الحدِيث، وممن صححه: الحاكم^(٢)، وذكره الضياء المقدسي في المختارة^(٣).

الثاني: ترجيح رواية الأكثر على الأقل، فالجماعة رووه من مسند أبي موسى رضي الله عنه، فصارت هذه الرواية شاذة لمخالفتها رواية الثقات، وهو الذي يظهر من مجموع طرق الحدِيث.

فالحديث ثابت من مسند أبي موسى رضي الله عنه دون أنس رضي الله عنه.

المسألة الثالثة : غريب الحدِيث

الأترج بضم الهمزة وسكون المثناة وضم الراء وتشديد الجيم، وقد تخفّف الجيم ويزاد

(١) يُنظر: الضعفاء الكبير ١/١٦٠.

(٢) يُنظر: المستدرک ٤/٢٨٠.

(٣) يُنظر: الأحاديث المختارة، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي (المتوفى: ٦٤٣هـ)، دراسة وتحقيق: أ.د/ عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٣، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٦-٢٠١٠.



قبلها نون ساكنة^(١)، مفردِها أترجة، وقيل: تُرَج، وقيل: أترج، وقيل: أترنج، وقيل: تُرْجَة، وقيل: ترنج^(٢)، وضَعَفَت الثلاث الأخريات، وممن أشار إلى ضعفه الأزهري والرامهرمزي^(٣).

إلا أن تضعيفهم معارض بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، بالإضافة إلى ما نُقِلَ عن الصحابة، كابن عباس رضي الله عنهما^(٤).

واللغة يوجد منها بعض الأشياء المخالفة للقياس الجاري عند النحاة، لأمر منها:

أ- كون اللفظة مأخوذة من غير كلام العرب، فينطقون بها كما وردت إليهم.

ب- كونها مرتجلة، وسُمعت على هذا النحو قرناً بعد قرن.

ج- كونها جامدة، وليست مشتقة.

وذكروا أن الأترج في لسان أهل الحبشة المتكأ، وممن ذكره: ابن عباس رضي الله عنهما^(٥)، وفضيل^(٦)، وسلمة بن تمام^(٧).

قال العينى: «قوله: قال فضيل الأترج بالحبشية متكأ، أي بلسان الحبشة أو باللغة الحبشية»^(٨).

وقال محمود السبكي: «والأترجة بضم الهمزة وسكون المثناة الفوقية وتشديد الجيم، وقد تخفف، واحدة الأترج، نوع من الفاكهة كالليمونة استدارة ولونها، إلا أنها أكبر منها حجماً، وقشرها أغلظ وأذكى رائحة، أصل منبتها شمال الهند ثم نُقلت إلى الجهات الدافئة كجنوب أوروبا ومصر»^(٩).

وقال موسى شاهين: «(كالأترجة) ... فاكهة شبيهة بالبرتقال إلا أنها أكبر، ولونها يميل إلى

(١) يُنظر: المصباح المنير ١/٧٢-٧٤، وتاج العروس ٥/٤٢٧.

(٢) يُنظر: إصلاح المنطق، ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، «ت: ٥٢٤٤»، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٣٦٨هـ، (ص: ١٧٨)، وتهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، (المتوفى: ٢٧٠هـ)، تحقيق جماعة: أولهم عبد السلام هارون، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤، ٢/١١، والمحيط في اللغة، إسماعيل بن عباد الصاحب، (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بيروت، عالم الكتب، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ، ٥٨/٧، والمصباح المنير ١/٧٤، وتاج العروس ٥/٤٢٧.

(٣) يُنظر: أمثال الحديث، الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الفارسي، المشهور بالرامهرمزي (المتوفى: ٥٢٧٠هـ)، تحقيق: أحمد عبد الفتاح تمام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ، (ص: ٨٥).

(٤) يُنظر: جامع البيان ١٦/٧٤.

(٥) يُنظر: اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، تحقيق: د/ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد مومض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ، ٨٢/١١.

(٦) يُنظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة يوسف، باب قوله ﴿وَبُرِّمَتْ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [سورة يوسف: ٦].

(٧) يُنظر: تفسير ابن أبي حاتم أو تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ، ٢١٢٢٣-٢١٢٣٣.

(٨) يُنظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين محمود بن أحمد العينى (المتوفى: ٨٥٥هـ)، دار الفكر، ٢٩٩/١٨.

(٩) يُنظر: المنهل العذب المورود على شرح سنن الإمام أبي داود/ محمود محمد خطاب السبكي المتوفى (١٢٥٢هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط٢، ١٣٤٩هـ، ٢٠٥/٩.

الصفرة أكثر»^(١).

والمُتَكِّأ: مُبْطُ بفتح الميم وضمه وكسره، وفُسِّرَ بخمس تفسيرات:

الأول: إنه الأترج، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد فيما إذا قُرئَ بالتخفيف^(٢)،
والخليل^(٣) والأصمعي^(٤) وابن زيد والسدي^(٥) وابن سيده^(٦).
الثاني: العسل، ونُسب إلى الخليل^(٧).

الثالث: الطعام عموماً دون تعيين، وهو قول سعيد بن جبير والحسن، ومجاهد فيما إذا قُرئَ
بالتشديد، وعكرمة وقتادة وابن زيد في رواية^(٨).

الرابع: مأخوذ من بَتَكَ الشيء أي قطعه، وممن رجحه ابن قتيبة^(٩)، أي بإبدال الميم باءً أ.
الخامس: ما يُتَكِّأُ عليه من النمارق والوسائد، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وسعيد
بن جبير والحسن والسدي في رواية عنهم، وابن جرير^(١٠).

وعقَّب البخاري بعد سياقه لما قيل في الأترج بقوله: «... وليس في كلام العرب الأترج، فلما
احتج عليهم بأنه المتكأ من نمارق فروا إلى شر منه فقالوا: إنما هو المتكأ - ساكنة التاء -، وإنما
المتكأ طرف البظر، ومن ذلك قيل لها: متكأ وابن المتكأ، فإن كان ثم أترج فإنه بعد المتكأ»^(١١).
وبيَّن القاضي عياض عبارة البخاري فقال: «وذكر البخاري المتكأ، وأنكر قول من قال أنه
الأترج... وقيل في المهموز بالتشديد هي المرافق التي يتكأ عليها، وهو الذي رجع البخاري واحتج
له، وذكر قول من قال أنه المتكأ، وقال: إنما المتكأ طرف البظر، قيده بعضهم بالضم وبعضهم
بالكسر وبعضهم بالفتح، وصوابه الفتح، ومنه قيل: متكأ وابن المتكأ، ممدود، أي: التي لم
تخفض ولم يقطع ذلك منها، وقيل المتكأ التي لا تمسك بولها»^(١٢).

انتهى ابن حجر إلى جمع لطيف فقال: «تبييه: متكأ بضم أوله وسكون ثانيه وبالتنوين على

(١) يُنظر: المنهل الحديث في شرح الحديث، أ.د/ موسى شاهين لاشين، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤، ١٤٢٤هـ، ١٩/٤.

(٢) يُنظر: جامع بيان التأويل ٧١/١٦-٧٢.

(٣) يُنظر: العين ٣٤٤/٥.

(٤) يُنظر: اللباب لابن عادل ٨٢/١١.

(٥) يُنظر: جامع بيان التأويل ٧٤/١٦.

(٦) يُنظر: المحكم والمحيط الأعظم ٧٨٤/٦.

(٧) يُنظر: اللباب لابن عادل ٨٢/١١.

(٨) يُنظر: جامع بيان التأويل ٧٢-٧٤.

(٩) يُنظر: غريب القرآن لابن قتيبة، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ، (ص: ٢١٦).

(١٠) يُنظر: جامع بيان التأويل ٦٩/١٦-٧٠.

(١١) يُنظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة يوسف، باب قوله ﴿وَيُنِيرُ نَجْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [سورة يوسف: ٦].

(١٢) يُنظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (المتوفى: ٥٤٤هـ)، المكتبة العتيقة، تونس،

١٩٧٨، ٣٧٣/١.



المفعولية، هو الذي فسّره مجاهد وغيره بالأترج أو غيره، وهي قراءة، وأما القراءة المشهورة فهو ما يُتَكأ عليه من وسادة وغيرها كما جرت به عادة الأكابر عند الضيافة، وبهذا التقرير لا يكون بين النقلين تعارض»^(١).

وأما ما ورد عن الأئمة فيحمل على أوجه، منها:

الأول: أن من فسّر المتكأ بأنه الأترج أو العسل أو الطعام، فمن باب اختلاف التنوع لا التضاد، أو من باب ضرب المثل والتقريب لا التعيين.

الثاني: أن الاختلاف في معنى المتكأ هي في لغتين وليست في اللغة الواحدة نفسها، فيكون معناها عند العرب هو ما يُتوسّد عليه وعند الحبشة هو الأترج، والأصل حمل كلام الله تعالى على المعهود من كلام العرب إلا إذا احتمل السياق أكثر من معنى، فحينها يكون من باب توسيع دلالة الآية ومفهومها، وهو الذي أيده ابن حجر.

ويُسمى في الحبشة حالياً تُرْجُو.

الثالث: أن هذا مما انتقل من الحبشة إلى العرب، أو العكس.

الخاتمة

- ١- ورود الحديث من عدة طرق متفاوتة، ولا يؤثر الضعيف فيها على الصحيح الثابت.
- ٢- وجود ألفاظ مُعرّبة في الحديث النبوي.
- ٣- ضرورة القيام بمزيد من البحث للحصول على ألفاظ أخرى مُشتركة بين اللغات أو أصل في إحداها منقولة لغيره.
- ٤- إفراد تلك الألفاظ في بحث مستقل لتعميم الفائدة.
- ٥- أهمية دراسة تلك الألفاظ من قبل أهل اللسانيات وعلم اللغة.
- ٦- كون اللغات مُشتركة.
- ٧- أن الأصل في اللغة السماع لا القياس.
- ٨- أن الكلمة الواحدة قد تُستعمل في لغتين بمعنى واحد أو معنيين مختلفين، فيمكن القول بأن الحبشة يغيرون بين اللفظتين، فيستعملون كل واحدة منهما لنفس الشجرة. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) يُنظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري مع هدى الساري لابن حجر، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقى، وتعليقات العلامة: عبدالعزيز بن عبد الله بن باز، المكتبة السلفية، ٣٥٩/٨.

قائمة المصادر والمراجع.

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- الإقتان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة.
- ٣- الأحاديث المختارة، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي (المتوفى: ٦٤٣هـ)، دراسة وتحقيق: أ.د/ عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٠هـ.
- ٤- الاختيارين، الأخفش الأصغر، أبو الحسن علي بن سليمان بن الفضل (المتوفى: ٣١٥هـ)، تحقيق: د/ فخر الدين قباوة، بيروت، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط٢، ١٤٠٤هـ.
- ٥- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، العامرة ودار الكتب العلمية.
- ٦- الإلزامات والتتبع، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- ٧- البحر الزخار أو مسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: ٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وغيره، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٩هـ.
- ٨- البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي (المتوفى نحو ٣٥٥هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
- ٩- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ.
- ١٠- البيان والتبيين، عمرو بن بحر بن محبوب، الشهير بالجاحظ (المتوفى: ٢٥٥هـ)، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ط٧، ١٤١٨هـ.
- ١١- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول لمحمد صديق خان بن حسن بن علي البخاري (المتوفى: ١٣٠٨)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ١٤٢٨هـ.
- ١٢- التاريخ الكبير للبخاري، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، طبع تحت مراقبة: د/ محمد عبد المعيد خان.
- ١٣- الثقات، محمد بن حبان بن أحمد، أبو حاتم التميمي البستي، (المتوفى: ٣٥٤هـ)، طبع تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن الهند،

ط ١، ١٢٩٣هـ.

١٤- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي (المتوفى: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة.

١٥- الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، المشهور بابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، ط ١، ١٢٧١هـ.

١٦- الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، محمد بن عبد الرحمن السخاوي (المتوفى: ٩٠٢هـ)، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ.

١٧- الخلاصة في أصول الحديث، الحسين بن عبد الله الطيبي، (المتوفى: ٧٤٣هـ)، تحقيق: صبحي السامرائي، عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٥هـ.

١٨- السنن الكبرى، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.

١٩- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد، (المتوفى: ٢٩٢هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار، ط ٢، بيروت، دار العلم للملايين، لبنان، ١٢٩٩هـ.

٢٠- الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى العقيلي (المتوفى: ٣٢٢هـ)، تحقيق: د/ عبد المعطي أمين قلنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٤هـ.

٢١- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، المشهور بابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٦٨، وتحقيق: د/ علي محمد عمر، وسمائها الطبقات الكبير، مكتبة الخانجي، مصر، ط ١، ١٤٢١هـ.

٢٢- العبر في خبر من غير، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: د/ صلاح الدين المنجد، إصدار دائرة المطبوعات والنشر في الكويت، ١٩٦٠.

٢٣- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط ٢، ١٤٢٢هـ.

٢٤- العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو البصري (المتوفى: ١٧٥هـ)، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٢٥- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، أحمد بن محمد بن عثمان الذهبي (المتوفى: ٥٧٤هـ)، تحقيق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، جدة، ط ١، ١٤١٢هـ.

- ٢٦- الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ٢٧- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ.
- ٢٨- الكنى والأسماء، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: د/ عبد الرحيم محمد أحمد القشيري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، إصدار رقم (٨)، ط ١، ١٤٠٤هـ.
- ٢٩- اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، تحقيق: د/ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ.
- ٣٠- المحكم والمحيط الأعظم، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، (المتوفى: ٥٥٨هـ)، تحقيق: د/ عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.
- ٣١- المحيط في اللغة، إسماعيل بن عباد الصاحب، (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بيروت، عالم الكتب، لبنان، ط ١، ١٤١٤هـ.
- ٣٢- المستدرك على الصحيحين مع تلخيص الذهبية، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (المتوفى: ٤٠٥هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- ٣٣- المستقصى في أمثال العرب للزمخشري، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٨هـ.
- ٣٤- المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج القشيري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، ط ١، ١٤٢٧هـ.
- ٣٥- المسند للإمام أحمد، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ.
- ٣٦- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (المتوفى: ٧٧٠هـ)، تحقيق: د/ عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط ٢.
- ٣٧- المصنف، عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٣٩٠هـ، و ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- ٣٨- المصنف في الأحاديث والآثار، عبد الله بن محمد بن إبراهيم العبسي، المشهور بابن

- أبي شيبة (المتوفى: ٢٣٥هـ)، تحقيق: محمد عوامة، شكرة دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ١٤٢٧هـ.
- ٣٩- المعارف، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، تحقيق: د/ ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط٤.
- ٤٠- المغني في الضعفاء للذهبي، تحقيق: د/ نور الدين عتر.
- ٤١- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، دار الساقى، ط٢ و٤، ١٤١٣هـ. و١٤٢٢هـ.
- ٤٢- المنتخب من مسند عبد بن حميد (المتوفى: ٢٤٩هـ.)، تحقيق: صبحي السامرائي ومحمود الصعيدي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- ٤٣- المنهل الحديث في شرح الحديث، أ.د/ موسى شاهين لاشين، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ١٤٢٤هـ.
- ٤٤- المنهل الروي في مختصر علوم الحديث لابن جماعة، محمد بن إبراهيم، (المتوفى: ٧٣٣هـ.)، تحقيق: د/ محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، ١٩٨٦.
- ٤٥- المنهل العذب المورود على شرح سنن الإمام أبي داود/ محمود محمد خطاب السبكي المتوفى (١٣٥٢هـ.)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط٢، ١٣٤٩هـ.
- ٤٦- النور السافر عن أخبار القرن العاشر، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروس (المتوفى: ١٠٢٨هـ)، دار صادر، ط١، ٢٠٠١.
- ٤٧- أحوال الرجال أو الشجرة في أحوال الرجال، إبراهيم بن إسحاق بن يعقوب الجوزجاني (المتوفى: ٢٥٩هـ)، تحقيق: د/ عبد العليم عبد العظيم البستوي، حديث أكاديمي، فيصل آباد، باكستان. ط١، ١٤١١هـ.
- ٤٨- إصلاح المنطق، ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، «ت: ٥٢٤٤»، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٣٦٨هـ.
- ٤٩- أمثال الحديث، الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الفارسي، المشهور بالرامهرمزي (المتوفى: ٢٧٠هـ)، تحقيق: أحمد عبد الفتاح تمام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ.
- ٥٠- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (المتوفى: ١٣٩٩هـ)، مؤسسة التاريخ العربي.
- ٥١- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابلي، ١٣٨٤هـ.

- ٥٢- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، «ت: ١٢٠٥هـ»، الملقب بمرتضى الزبيدي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإرشاد والإنباء، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥هـ
- ٥٣- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي، تحقيق: د/ عمر عبد السلام التدمري ود/ بشار عواد معروف، دار الكتاب العربي ودار الغرب الإسلامي، ط٢ وط١، ١٤١٣هـ و٢٠٠٣.
- ٥٤- تاريخ ابن معين برواية الدوري، يحيى بن معين بن عون المري البغدادي (المتوفى: ٢٣٣هـ)، تحقيق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم.
- ٥٥- تاريخ ابن معين برواية عثمان الدارمي، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق.
- ٥٦- تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين، تحقيق: صبحي السامرائي، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- ٥٧- تاريخ بغداد وتاريخ بغداد وذيوله للخطيب البغدادي، تحقيق: د/ بشار عواد معروف ومصطفى عبد القادر عطا، دار الغرب الإسلامي ودار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: ط١، ١٤٢٢هـ و١٤١٧هـ.
- ٥٨- تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي المؤرخ (المتوفى: ١٢٣٧هـ)، دار الجيل، بيروت.
- ٥٩- تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب لابن حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي، (المتوفى: ٧٤٥هـ.)، تحقيق: سمير المجذوب، المكتب الإسلامي، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- ٦٠- تفسير ابن أبي حاتم أو تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ.
- ٦١- تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ.)، تحقيق: صغير أحمد شاغف الباكستاني، دار العاصمة للنشر والتوزيع.
- ٦٢- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، (المتوفى: ٣٧٠هـ.)، تحقيق جماعة: أولهم عبد السلام هارون، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤.
- ٦٣- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد الطبري (المتوفى: ٣٢١هـ.)، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع

والإعلان، ط ١، ١٤٢٢هـ.

٦٤- جامع الترمذي ويسمى بسنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابلي وأولاده، مصر، ط ٢، ١٣٩٨هـ.

٦٥- جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ.)، تحقيق: د/ رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، لبنان، ط ١، ١٩٨٧.

٦٦- دراسات في تاريخ العرب القديم، محمد بيومي مهران، دار الجامعة المعرفية، ط ٢.

٦٧- سنن النسائي، تعليق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، وعناية: مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.

٦٨- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ.)، تعليق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، وعناية: مشهور حسن آل سلمان وتحقيق: شعيب الأرنؤوط، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ودار الرسالة العالمية، الرياض وسوريا، ١٤٣٠هـ.

٦٩- سؤالات ابن الجنيد لابن معين، إبراهيم بن عبد الله الختلي (المتوفى: ٢٦٠هـ.)، تحقيق: د/ أحمد محمد نور سيف، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط ١، ١٤٠٨هـ.

٧٠- سؤالات أبي داود للإمام أحمد، دراسة وتحقيق: د. زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ١، ١٤١٤هـ.

٧١- سؤالات الآجري لأبي داود، محمد بن علي بن عثمان الآجري، تحقيق: د/ عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة دار الاستقامة، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٨هـ.

٧٢- سؤالات الحاكم للدارقطني، محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري (المتوفى: ٤٠٥هـ)، تحقيق: د/ موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، ١٤٠٤هـ.

٧٣- سؤالات السلمى للدارقطني، محمد بن الحسين بن محمد النيسابوري السلمى (المتوفى: ٤١٢هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية أ.د سعد بن عبد الله الحميد ود. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط ١، ١٤٢٧هـ.

٧٤- سؤالات حمزة السهمي للدارقطني، حمزة بن يوسف بن إبراهيم الجرجاني (المتوفى: ٤٢٧هـ)، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الرياض، مكتبة المعارف، ط ١، ١٤٠٤هـ.

٧٥- سير أعلام النبلاء للذهبي، دار الحديث ومؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ و١٤٠٥هـ.

٧٦- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي (المتوفى: ٨٢١هـ)، دار الكتب المصرية، ١٣٤٠هـ.

٧٧- صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ.

- ٧٨- طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي (لمتوفى: ٣٧٩هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط٢.
- ٧٩- علم اللغة العربية، د/ محمود فهمي حجازي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٨٠- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين محمود بن أحمد العيني (المتوفى: ٥٨٥هـ)، دار الفكر.
- ٨١- غريب الحديث لأبي عبيد، القاسم بن سلام الهروي، (المتوفى: ٢٢٤هـ)، بإشراف: د/ محمد عبد المعيد خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط١، ١٣٨٤هـ.
- ٨٢- غريب القرآن لابن قتيبة، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ.
- ٨٣- فتح الباري بشرح صحيح البخاري مع هدى الساري لابن حجر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، وتعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المكتبة السلفية.
- ٨٤- لسان الميزان لابن حجر، تحقيق: د/ عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط١، ١٤٢٣هـ.
- ٨٥- مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار للفتني، محمد طاهر الصديقي الهندي، (المتوفى: ٩٨٦هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٧هـ.
- ٨٦- مسند الدارمي ويعرف بسنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل (المتوفى: ٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.
- ٨٧- مسند الروياني، أبو بكر محمد بن هارون الروياني (المتوفى: ٣٠٧هـ)، تحقيق: أيمن علي أبويماني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٨٨- مسند الشهاب، محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي المصري (المتوفى: ٤٥٤هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٨٩- مسند أبي داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: ٢٠٤هـ)، تحقيق: د/ محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٩٠- مسند أبي يعلى، أحمد بن علي بن المثنى التميمي (المتوفى: ٣٠٧هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، ١٤٠٩هـ..، الكتاب اشترك في طباعته عدة مكنتات بنفس المحقق.
- ٩١- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (المتوفى: ٥٤٤هـ)، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٧٨.
- ٩٢- معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٥هـ.



٩٣- من تُكَلِّم فيه وهو موثق أو صالح الحديث للذهبي، تحقيق ودراسة د/ عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط١، ١٤٢٦هـ.

٩٤- ميزان الاعتدال للذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٩٥- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر، تحقيق: نور الدين عتر، مكتبة البشري، باكستان، ١٤٢٢هـ.

٩٦- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادى، مؤسسة التاريخ العربي.

٩٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي (المتوفى: ٦٨١هـ)، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

٩٨- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (المتوفى: ٤٢٩هـ.)، تحقيق: د/ مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

د. طه بن محمد العبود

أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية - جامعة الجنان - كلية الآداب والعلوم الإنسانية

Associate Professor Dr. Taha bin Muhammad Al-Aboud

Lecturer at Jinan University – Department of Arabic Language

taha84557@gmail.com

التعليل النحوي العربي في ضوء النظريات اللسانية الحديثة

Arabic Grammatical Justification in Light of Modern Linguistic Theories

ملخص البحث

يتناول البحث قضية جديدة قديمة هي التعليل النحوي، وذلك من خلال مقارنة لسانية معاصرة، حيث يعرض البحث الاتجاهات اللسانية المعاصرة الوصفية والتفسيرية والتحليلية وما نادت به هذه النظريات من إبطال التعليل أو التمسك بالتعليل كونه نتائج عقلية تؤدي إلى تفسير تلك العلاقات اللغوية، ولذلك عرضنا آراء النحاة المتأخرين في هذه المسألة، وليس صحيحاً ما قاله جماعة من اللسانيين المعاصرين: إن علماء العرب لا حظ لهم في معرفة تلك النظريات والمصطلحات فما وصل إلينا من كتب ومخطوطات وأبحاث قديمة وحديثة يثبت العكس ويثبت أن العرب هم السباقون للمقارنات والمقاربات اللغوية والاطلاع على لغات كثيرة وقد ألفوا في ذلك كأبي حيان الأندلسي في كتابه: الإدراك للسان الأتراك وكتاب إزالة الحبش عن لسان الحبش... وقد اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي والمنهج المقارن في عرض البحث ومناقشته.

كلمات مفاتيح:

النحو - اللغة - العلة - العلة النحوية - اللسانيات - اللسانيات الحديثة - اللسانيات العربية - المصطلح - المفهوم - الوصفية - التفسيرية.

Abstract

The research addresses a timeless issue, namely grammatical reasoning, through a contemporary linguistic approach. It presents the contemporary linguistic trends, both descriptive and explanatory, as well as analytical, and the claims these theories make about either abolishing grammatical reasoning



or adhering to it as a rational outcome that explains linguistic relationships. Therefore, the study presents the views of later grammarians on this matter. It refutes the claims of some contemporary linguists that Arab scholars had no knowledge of these theories and terms. The books, manuscripts, and both old and recent research that have reached us prove the opposite, showing that Arabs were pioneers in linguistic comparisons and approaches, with extensive knowledge of many languages. This is exemplified by scholars like Abu Hayyan al-Andalusi in his book "Al-Idrak li-Lisan al-Atrak" (Comprehension of the Turkish Tongue) and the book "Izaalat al-Habash 'an Lisan al-Habash" (Removing the Abyssinians from the Abyssinian Language).

The research adopts both the descriptive-analytical method and the comparative method in presenting and discussing the study.

Keywords: Grammar, Language, Causality, Grammatical Causality, Linguistics, Modern Linguistics, Arabic Linguistics, Terminology, Concept, Descriptive, Explanatory.

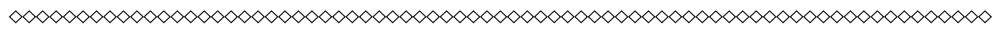
مقدمة البحث

غدا التعليل النحويّ مذهباً سلكه أغلب النحاة، وباتوا يتطلّعون على الظاهرة، ويعلّون الأحكام النحوية الصادرة بحقّها، ويربطون بينها وبين العلة ليتسنى لهم تبريرات تلك الأحكام وتبسيطها وتقريبها من الأذهان، فالإنسان منذ نشأته أخذ يتطلّع في الأشياء وما حوله ويعلّل سبب مجيئها على هذا الشكل، والغاية الكامنة وراءها في التعليلات، فهل باتت التعليلات النحويّة أمراً ضرورياً لفهم الأحكام النحويّة، وحثّ الذهن للبحث عن العلل التي تسوّغ ذلك؟ أم أن المسألة تكلف وخروج عن المألوف، وترف عقلي وكلامي فلسفي لا جدوى منه؟ على ضوء اللسانيات الحديثة سنبين ذلك.

ثمة تداخل بين المفاهيم والمصطلحات منذ النشأة حتى وقتنا هذا، ومن هذه المصطلحات اللغة واللسان، واللغة تُطلق على معانٍ مختلفة عند السادة اللغويين العرب، من جملتها اللسان كما أشار إلى ذلك العلامة ابن جنّي في مصنفاته، ومنهم من أشار إلى الخاص والعام بمعنى أن اللغة أعمُّ من اللسان، والعكس صحيح عند البعض يقول الإمام الفارابي: «علم اللسان في الجملة ضربان: أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل عليه شيء منها، والثاني علم قوانين تلك الألفاظ»^(١).

الناظر في واقعنا المعاصر سيجد اختلافات كثيرة في مصطلحات علوم اللسان، فالبعض يفضل اختيار هذا المصطلح (اللسانيات) مشيراً إلى العلوم الحديثة وتحديد النظريات الغربية،

(١) الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق وتعليق عثمان أمين، طبعة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٥٧.



ومنها: الألسن واللساني واللسانيات.. والبعض الآخر يفضل اللغة ومصطلح الدراسات اللغوية وفقه اللغة وغيرها انطلاقاً من الدراسات اللغوية العربية القديمة والحديثة^(١).

الناظر في فكر دي سوسير^(٢)، يرى أن يفرق بين مصطلحي اللغة واللسان، باعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية إنسانية، وأن اللسان أداة التواصل، وعليه: فاللسان يحدد هوية اللغة بالمعنى الوجودي الفلسفي، واللسان هنا نظام قائم بحد ذاته قواعدياً ومنهجياً، وهذا النظام داخل المجتمعات الإنسانية، وكل لسان له نظامه المختلف عن الآخر كاللسان العربي واللسان الفرنسي واللسان الفارسي.

إذاً من خلال هذا التداخل يمكننا أن نقول: الاختلاف في المصطلح لا ينفي المفهوم المشترك، والعكس صحيح. واللسان بالمعنى السوسيري ذكره علماءنا واستفاضوا به، وبينوا حدوده وفرقوا بين قواعد كل لسان فهذا أبو حيان الأندلسي الذي صنف في التركية والكردية والفارسية والحيشية يشير إلى أن الفعل في اللسان العربي ينقسم من حيث الأصل والزمان إلى ماضٍ ومضارع وأمر، فهذه الصيغة المعجمية المتعارف عليها، لكنها تختلف في اللسان التركي، من حيث الدلالة الزمانية والأصل، يقول أبو حيان: «الفعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أمر وماضٍ ومضارع، فالأمر هو الأصل، والمضارع والماضي واسم الفاعل والمصدر واسم المكان فرع مشتق من الأمر، ولا يخلو الأمر من أن يكون لغائب أو لمخاطب أو متكلم نحو: (سُنجر كلس) أي ليجيء، وللغائب: (سُنجر كلس لِر) أي جاء»^(٣)، ثم يشرح أبو حيان أقسام الفعل كما وردت في الخطاب العربي، بل كما تقتضيه اللغة التركية، لكننا نلمس روح المزاجية بين اللغتين عند أبي حيان، كما قال موجهاً الخطاب إلى المتعلم العربي: «تذكر المبتدأ أولاً وتأتي بعده بالخبر فنقول: (سُنجر طُر بدر) أي: سُنجر قائم»^(٤) ويفرض دوماً عليه أن يتماشى المصطلح مع الخطاب الجديد الذي يريد منا أبو حيان أن نقرأه ونربطه بواقع اللغة التي نتعلمها، فالأفصح لنا أن نقدم الاسم على الفعل في اللسان التركي، قال أبو حيان في باب الفعل والفاعل: «الأفصح أن الاسم الظاهر يتقدم على الفعل فتخرج من هذا الباب ويصير من باب المبتدأ والخبر فنقول: (سُنجر كلدي) ويجوز أن يتأخر فتقول: (كلدي سُنجر)»^(٥).

وتكمن أهمية البحث كونه يبحث عن العلة النحوية تأسيساً وتحليلاً ثم مقارنتها في اللسانيات الحديثة، للكشف عن دور العرب القدماء والمحدثين باختلاف نظرتهم للعلة النحوية.

(١) تمام حسان: الأصول: دراسة إبيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٢٧١، ط ١، ١٩٨٢.
(٢) عالم لغوي سويسري شهير، يعدّ بمثابة الأب للمدرسة البنوية في علم اللسانيات. عُني بدراسة اللغة الهندية، الأوروبية. قال: إن اللغة يجب أن تعتبر ظاهرة اجتماعية. من أشهر آثاره: بحث في الأنسببية العامة (كتبه باللغة الفرنسية ونشر عام ١٩١٦م، بعد وفاته) وقد نُقل إلى العربية بترجمات متعددة ومتباينة. وتوفي سنة ١٩١٢م. ينظر: <https://n9.cl/reyn4>
(٣) الإدراك للسان الأتراك، أبو حيان الأندلسي، ص ١٥٧-١٥٨.
(٤) الإدراك للسان الأتراك، أبو حيان الأندلسي، ص ١٦٠.
(٥) م. ن. ص ١٦٩.

إشكالية البحث

تتمحور الإشكالية في دور علماء النحو في تبيان العلة النحوية وذلك من خلال اللسانيات الحديثة. ومن خلال هذه الإشكالية تتفرع جملة من الأسئلة:

١- ما معنى العلة النحوية؟

٢- ما الاتجاهات الأساسية اللسانية الوصفية؟

٣- من عارضَ العلل النحوية؟

٤- من دعمَ العلل النحوية؟

المنهج العلمي المتبع

بما أنّ لكلّ بحث منهجاً، والمنهج هو الطّريقة التي يتبعها الباحث في دراسة موضوعه ليتمكن من ترتيب أفكاره، فإنّ المنهج المعتمد هو المنهج الوصفيّ التحليلي، وهو أسلوب من أساليب التحليل المرتكز على جمع معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد عبر فترة أو فترات زمنية محددة، وذلك من أجل الحصول على نتائج عمليّة، ثمّ تفسيرها بطريقة موضوعيّة تتسجم مع المعطيات الظاهرة^(١).

الدراسات السابقة :

لا يقوم بحث علمي مهما علا شأنه إلا على دراسات سابقة، نذكر منها:

١- حسن خميس سعيد الملخ: نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٠م.

وقف الكاتب على مفهوم التعليل النحويّ، من حيث النشأة والتطور، مع مراعاته التعقيب على المراحل التي مرّ بها التعليل النحويّ، كما تطرّق لدوافع التعليل، وطبيعته، وتقسيمات العلل النحويّة، ووقف على أصول التعليل، وخصّص المؤلف فصلاً لتحديد آثار التعليل النحوي.

٢- أبو الحسن محمد بن عبد الله الفوارق: علل النحو، تح: محمود نصار، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.

تناول فيه العلة النحويّة، نشأتها وتطورها، وتطرّق إلى جميع أنواع العلل التي مرّت في تاريخ النحو العربيّ، وأضاف بصمته الخاصة في التعليل بالموافقة أو المخالفة لإحدى آراء المدرستين البصريّة أو الكوفيّة.

خطة البحث

الخلاصة باللغتين العربية والأجنبية

(١) رشا التدمري، البحث العلمي من الفكرة إلى المناقشة، ص ١٠٥.

المقدمة والإشكالية والأهمية

المبحث الأول التعليل النحوي تأصيلاً وتحليلاً

المبحث الثاني الاتجاهات اللسانية الغربية في مسألة التعليل

المبحث الثالث نظرة اللسانيات العربية للتعليل

المبحث الرابع المعارضون الوصفيون العرب

المبحث الخامس: مراحل التعليل النحوي

المبحث السادس: مراحل التعليل النحوي

المبحث السابع: نماذج من العلل النحوية (البناء)

النتائج والتوصيات

المبحث الأول التعليل النحوي تأصيلاً وتحليلاً

العلّة في اللغة مشتقة من مادّة (علل)، ولها معان كثيرة: منها المرض، فيقال: «علّ يعلّ واعتلّ أي مرض، فهو عليل، والعلّة: الحدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأنّ تلك العلة صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأول»^(١). فمادة العلة لغة لها معان ودلالات كثيرة، وذلك تبعاً للسياق ولعلّ أشهرها معنى (المرض)، وإذا انتقلنا إلى مدلول المادة في الاصطلاح نجد أنّ لها تعريفات كثيرة، سنذكر منها تعريف الجرجاني، فقد عرفها بأنّها: «ما يتوقّف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه»^(٢)، وهذا يعني أنّ العلة هي السبب في وجود الشيء، وهي التي تؤثر فيه.

أمّا إذا جئنا إلى مفهوم العلة عند أصولييّ الفقه فنجد أنّها: «الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب عليه تحقيق المصلحة أو دفع المفسدة»^(٣). فالعلة عندهم ليست سبباً أو ليست حكمة؛ لأنّ السبب يشمل الوصف المناسب للحكم والوصف غير المناسب أمّا العلة فيشترط فيها الوصف المناسب؛ كالقتل الذي كان سبباً مناسباً في تشريع القصاص، في حين أنّ العقل لا يدرك علاقة وجوب صلاة المغرب بالغروب^(٤).

فالحكمة هي المصلحة ذاتها، أمّا العلة فهي «ما ينتج عنها تحقيق هذه المصلحة، كعلة تشريع القصاص القتل العمديّ، وحكمته الحفاظ على الحياة الإنسانية»^(٥). وتتميّز العلة الفقهية عن العلة النحوية في أنّها «تسبق المعلول في الوجود، حيث تنشأ العلة الداعية إلى الحكم فينشأ

(١) الأنصاريّ، جمال الدين، ١٩٩٧م، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، مادة (علل)، ج٤، ص٤١٤.

(٢) الجرجاني، الشريف، د.ت، التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص١٣٠.

(٣) سراج، محمد، ١٩٩٨م، أصول الفقه الإسلامي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ط٢، ص١٨٤.

(٤) ينظر: سراج، محمد، أصول الفقه الإسلامي، ص٥٥.

(٥) سراج، محمد، أصول الفقه الإسلامي، ص١٨٥.



الحكم بعد ذلك»^(١) فلا شكَّ أنَّ العلةَ مقدَّمةٌ على معلولها في الحدث والوجود وظهور الحكم أي حكم سواء أكان حكماً فقهياً أم علمياً أم نحوياً، يعني أنَّ العلةَ سابقةٌ عنه وهي الأمر الداعي لنشوئه، أمَّا عند المحدثين المتأخِّرين فنجد علياً أبا المكارم يقول: «هي السَّبب الذي تحقَّق في المقيس عليه فأوجب له حكماً، وتحقَّق في المقيس أيضاً فألحق به فأخذ حكمه»^(٢). والذي يفهم من التعريف السابق أنَّ العلةَ تربط بين المقيس والمقيس عليه؛ ممَّا يجعل المقيس يأخذ حكم المقيس عليه بسبب الربط بينهما. والعلةُ عند النحاة هي: «الوصف الذي يظنُّ أنَّه السَّبب في الحكم الذي أخذ في ظاهرة معينة، والذي يعكس وجه الحكمة في ذلك»^(٣).

ونرى أنَّ الحكم النَّحويَّ لا يرتبط بعلةٍ واحدة، ففي موضع واحد يمكن أن نجد أكثر من علةٍ واحدة مبرِّرة للحكم، مثال ذلك: «هذه عشريّ، وهؤلاء مسلميّ، فتقول في هذا القياس: عشروك ومسلموك أن يكون أصله عشرويّ، ومسلمويّ، فقلبت الواو ياء لسببين كل واحد منهما موجب للقلب، لا يحتاج إلى صاحبه للاستعانة به على قلبه: أحدهما اجتماع الواو والياء وسبق الأولى منهما بالسكون؛ والأخر أن ياء المتكلم أبدأ تكسر الحرف الذي قبلها إذا كان صحيحاً، نحو: هذا غلاميّ، ورأيتُ صاحبي»^(٤). فتمَّةٌ علل قياسيةً وأخرى سماعيةً، ويمكن القول بأنَّ العلل السماعية ناجمة عن عجز النَّحويِّ عن ردِّها إلى مظانها العلمية المؤصَّلة وإيجاد التبريرات والعلة لها فتعتها «بالمسموع عن العرب، أي لا مجال للمفاوضة فيها أو إدلاء الرأي»^(٥).

ويمكن القول: إنَّ الحركة الإعرابية باتت علماً على العمل فعندما نقول الفاعل رفعاً والمفعول نصباً، فالفتحة والضمَّة علامتان بارزتان، وهما دليل على ثبوت تأثير العامل فيهما والعمل والتعليل هنا يتجه لماذا كان الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً؟ الذي دخل النحاة به عالم الثقل والخفَّة وباتوا يطلقون التعليلات الخاصَّة بهم والمستندة إلى أدلة منطقية لا يمكن ردِّها، وفي تعريف آخر هي: «تفسير افتراضي يبيِّن علة الإعراب أو البناء على الإطلاق وعلى الخصوص وفق أصوله العامة»^(٦).

وبالتالي فإنَّ التعليل النَّحويَّ تفسير؛ لأنَّ التفسير هو «الكشف عن المراد من اللَّفظ (نحوياً) سواء أكان ذلك ظاهراً في المراد، أم غير ظاهر»^(٧).

(١) حسان، تمام، ٢٠٠٠م، الأصول (دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب- النحو- فقه اللغة- البلاغة)، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ص١٦٢.

(٢) أبو المكارم، علي، ٢٠٠٦م، أصول التفكير النَّحوي، دار الغريب، القاهرة، ط١، ص١٠٦.

(٣) أبو شريف، علي سلامة، ٢٠١٢م، العلة النَّحوية (تحليل النحاة لبناء وتركيب كلام العرب) دراسة وصفية في كتاب المقاصد الشافية للإمام الشاطبي، دار الزهراء، الرياض، ط١، ص٨٧.

(٤) ابن جنِّي، عثمان، ١٩٥٢م الخصائص، تح: محمد علي النَّجَّار، دار الكتب المصرية، مصر، ط٢، ج١، ص١٧٤. (بتصرّف).

(٥) ينظر: السيوطي، جلال الدين، ٢٠٠٦م، الاقتراح، دار المعرفة الجامعية، مصر، ص٢٥١-٢٥٢.

(٦) الملح، حسن خميس سعيد، ٢٠٠٠م، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، عمان، ط١، ص٢٩.

(٧) الملح، حسن خميس سعيد، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، (المصدر السابق) ص٢٩.



ومثال على الظاهر: تعليل رفع كلمة «زيد» في قولنا: «جاء زيد» بأنّها فاعل، ومن غير الظاهر تعليل عدم جزم «أن» المخففة الناصبة للمضارع على الرغم من أنّ أصلها النظري لعملها الجزم، بأنّها شابته «أن» الناصبة للاسم، فنصبت. قال المرادي في تفسير عدول «أن» عن أصلها النظري: «لما شابته نواصب الاسم نصبت، ولولا ذلك لكان حقها أن تجزم، وقد حكى بعض العرب الجزم بأن»^(١).

ونرى أنّ ابن جنّي قد قسم العلل النحوية إلى نوعين: «علل موجبة وعلل مجوّزة تأثراً بالأحكام الواجبة والجائزة»^(٢). وهذا التقسيم مبناه على الإيجاب والتجويز، وهناك تقسيم آخر مبني على أساس تأثر العلة النحوية بالعلل الفلسفية والكلامية، فقد اتفق النحاة على «اشتراط وجوب العلة للحكم حتى تكون مقنعة ومؤثرة»^(٣). فعندما يكون هنالك تعليل منطقي يفسر الحكم ويقربه من الأذهان بالتالي تكون العلة مؤثرة وفاعلة، ولكنّ العلل النحوية ليست كلّها موجبة مثل العلل الموجبة للأشياء المعلولة بها^(٤)، وقد أشار إلى ذلك ابن جنّي في الخصائص بقوله: «علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقيين. وذلك أنّهم إنّما يحيلون على الحسّ، ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفتها على النفس؛ وليس كذلك حديث علل الفقه»^(٥).

وتحاول العلة العقلية أن تعادل العلة النحوية في قوتها وتأثيرها، ولكن هذا لا يجوز أبداً؛ لأنّ النحوي عندما يعجز عن تفسير ظاهرة نحوية «يقول هذا مسموع عن العرب»^(٦). ونرى أنّ العلل النحوية تتوسّط العلل العقلية والعلل الفقهية في القوّة؛ فهي أقلّ من الأولى وأعلى من الثانية، فلو أراد نحويّ نقض علة ما لكان ذلك، على عكس العلة العقلية^(٧).

وفي محاولة إيضاح الاختلاف بين العلة والسبب، فقد حاول الكفوي^(٨) المقارنة بينهما من خلال كلامه حيث يقول: «قد يراد بالعلّة المؤثر، وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة، أو يكون باعثاً عليه فيفترقان وكلّ من العلة والسبب قد يفسر بما يحتاج إليه الشيء فلا يفترقان»^(٩) فالعلة عنده هي المؤثر الباعث على حصول الشيء، أمّا السبب ما يؤدي إلى الشيء، فالعلة هي قوّة

(١) المرادي، الحسن قاسم، ١٩٩٢م، الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة وحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٦.

(٢) ينظر: الميعان، وضحة عبد الكريم جمعة، ٢٠٠٧م، التّأليف النّحويّ بين التّعليم والتّفسير مكتبة دار العروبة، الكويت، ط ١، ٤٦٧.

(٣) ينظر: عبّاس، أحمد خضير، ٢٠٠٧م، أسلوب التّعليل في اللّغة العربيّة، ص ٢٥.

(٤) ينظر: الزّجاجي، أبو القاسم، ١٩٨٦م، الإيضاح في علم النّحو، تح: مازن المبارك، دار النّفائس، ط ٥، بيروت، ص ٦٤.

(٥) ابن جنّي، عثمان، ١٩٥٢م الخصائص، ٤٨/١.

(٦) ينظر: السّيوطي، جلال الدين، ٢٠٠٦م، الاقتراح، ج ١، ص ٢٥٢.

(٧) ينظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٤٤-١٤٥.

(٨) الكفوي: هو أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي الملقّب بأبي البقاء، وهو من قضاة المذهب الحنفي. ولد في مدينة كُفّه بالقرم. يُنظر: الزركلي، خير الدين، ١٩٨٠م، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ج ٢، ص ٨٢.

(٩) الكفوي، أبو البقاء، ١٩٨٨م، الكليات، ص ٦٢١.



مؤثرة أما السبب هو نتيجة حصول هذه القوة؛ وهذا يفسر اختلاف العلة والسبب واتفاقهما في بيان المقصود منهما فإذا كانت العلة هي القوة الخارجية المؤثرة في الكلام، والسبب كان نتيجة للقوة المؤثرة، فعندها يفترقان، لأن كل منهما يدل على معنى مختلف، أما إذا «كان كل منهما يحمل معنى التفسير؛ ففي هذه الحالة لا يفترقان في الدلالة، فيكون بذلك كل منهما مرادف للآخر»^(١). فالعلة والسبب مختلفان والاتفاق بينهما في بيان القصد يقول بعضهم: «السبب ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، والعلة ما يثبت الحكم بها، كذلك الدليل فإنه طريق لمعرفة المدلول بسبب تحصيل المعرفة، غير أن العلة تسمى سبباً، وتسمى دليلاً مجازاً»^(٢).

وإذا أردنا الحديث عن التعليل عند المحذنين وجدنا أن السبب عندهم يقتصر على العلة الفاعلة وهو ما يترتب عليه مسبب عقلاً أو واقعاً، أما الغزالي^(٣) وغيره فيفضلون استخدام كلمة سبب وليس علة خلافاً للفلاسفة المسلمين للدلالة على العلة والسبب معاً، ونرى ابن جني يفرق بين اللفظين للدلالة على أن العلة موجبة للحكم النحوي، كرفع الفاعل ونصب المفعول به، لأن العرب قد تكلمت به، والسبب هو الذي يجيز الحكم النحوي من دون نفي غيره. فنحن بذلك مخيرون في الحكم بالاعتماد على إحدى القرائن، فنراه يقول: «وضرب آخر يسمى علة، وإنما هو في الحقيقة سبب يجوز ولا يوجب»^(٤). فالسبب عنده علة، لكن العلة توجب الحكم النحوي وتفي غيره، أما السبب فإنه يجيز الحكم النحوي من دون نفي غيره. كذلك نرى تمام حسّان^(٥) يفرق بين العلة والسبب، فيعبر عن ذلك بقوله: «الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمًا، لكنه لا يدور كذلك مع السبب، فالفرق بين العلة والسبب فرق في التأثير»^(٦).

وبذلك نرى تأثير العلة في الحكم سواء أكانت موجودة أم لا، بعكس السبب الذي لا يحمل هذه المزية.

وخلاصة القول: إن العلة تؤثر في الحكم فتوجبه وبها يثبت، أما السبب فهو ما يؤدي إلى الشيء في الجملة، أو ما يجيز الحكم ويكون باعثاً عليه دون التأثير فيه.

(١) ينظر: التواتي، عبد الغاني، ٢٠١٤م، العلة النحوية عند ابن جني من خلال كتاب علل التنبيه (دراسة وصفية تحليلية)، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، -تيزي وزو- الجزائر، ص ٤٥.

(٢) الكفوي، أبو البقاء، ١٩٨٨م، الكليات، ص ٦٢١.

(٣) الغزالي: هو أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي، أحد أعلام عصره وأشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري. الزركلي، خير الدين، ١٩٨٠م، الأعلام، ج ٤، ص ٢٦.

(٤) ابن جني، عثمان، ١٩٥٢م الخصائص، ١/١٦٤.

(٥) تمام حسّان: صاحب كتاب اللغة العربية معناها ومبناها والذي وضع فيه نظرية خالفت أفكار سيبويه يُنظر: حسّان، تمام، ٢٠٠٠م، الأصول (دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب- النحو- فقه اللغة- البلاغة)، ص ١٠.

(٦) حسّان، تمام، ٢٠٠٠م، الأصول (دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب- النحو- فقه اللغة - البلاغة)، ص ١٦٥.

المبحث الثاني الاتجاهات اللسانية الغربية في مسألة التعليل

تمثلت اللسانيات الغربية في اتجاهين: الاتجاه الوصفي التقريبي والاتجاه العقلي التفسيري، وسنتحدث عن هاتين المدرستين ثم نطبق ذلك على منهج علماء العرب.

المطلب الأول: الاتجاه الوصفي التقريبي

يكاد يتفق كل لغويي المدارس بأن المنهج الأول المعتمد لتقنين اللغة هو المنهج الوصفي، في كل مستوياتها النحوية والتركيبية والدلالية والصرفية... فهذه الظواهر لا بد من الوقوف عليها وتسجيل المتغيرات التي تتعلق بذات اللغة وفلسفتها، التي تخص لغة ما من لغات البشر.

ومن أبرز ممثلي الاتجاه الوصفي في اللسانيات الغربية، مدرسة جنيف ورأبها هودي سوسير^(١)، ومن أبرز تلاميذه، شارل بالي، وسيشهاي مدرسة براغ، أو المدرسة الوظيفية، من روادها تروبتسكوي، وياكسون، وأندري مارتينييه، المدرسة السلوكية في اللغة من أبرز روادها بلومفيلد، وستقتصر هنا على نظرة علم واحد من هؤلاء الوصفيين التقريبيين، وهو بلومفيلد^(٢).

ويبتعد هذا المنهج عن التعليل العقلي والتأويل المنطقي والعللة التي ترتبط لوجود حكم فرضته تلك القاعدة، كما أشار أندري مارتينييه A. Martinet ملخصاً نظرة البنيويين بقوله: «البنيويون - اليوم - يتفقون أساساً على أولوية التحليل الوصفي للغة وعلى نبذ جميع التحليلات المنطقية والعقلية»^(٣).

وأشهر اللغويين الأمريكيين في القرن العشرين ليونارد بلومفيلد «١٨٨١-١٩٤٩»، وإدوارد سايير «١٨٨٤-١٩٢٩». ويعد بلومفيلد (Bloomfield) من أبرز الباحثين الذين مثلوا الاتجاه الوصفي التقريبي، وخاصة في كتابه اللغة؛ من أصحاب نظرية السلوك، والسلوكيون ينكرون أو يكادون ينكرون وجود أي عملية ذهنية، فأراد أن يتخلص من المعنى قدر الإمكان، فعنده أن معنى أي صورة من الصور اللغوية هو الحالة التي ينطق فيها المتكلم بهذه الصورة والأثر الذي يحدثه في السامع.

فبلومفيلد يبدأ من الصور اللغوية لا من معاني الصور، وقد كون على أساس مقاييس صورية خالصة نظاماً كاملاً من الوحدات اللغوية الصغرى «الفونيمات»، ومن تصرفاتها، ومن الصلات العامة بينها ومن الصور النحوية والنظم وأنواع الجمل. ولكن هذا المنهج لا يصلح عندما يطبق على التطور التاريخي^(٤).

ويذهب بلومفيلد إلى أن معنى الصيغة اللغوية «هو الموقف الذي ينطقها المتكلم فيه،

(١) تشومسكي، جون ليونز، ترجمة محمد زياد كبة، النادي الأدبي بالرياض ط ١، ١٩٨٧، ص ٢٣.

(٢) مدخل إلى المدارس اللسانية، سعيد شنوقة، ص ٦٧.

(٣) مبادئ في اللسانيات العامة، أندري مارتينييه، نقل بواسطة الأصول والأقسام النحوية في ضوء علم اللغة الحديث، ص ٢.

(٤) محمود السمران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: طبعة ٢ - القاهرة ١٩٩٧م. ص ٢٨٠.



والاستجابة التي تستدعيها مع السامع. فعن طريق نطق صيغة لغوية يحث المتكلم سامعه على الاستجابة لموقف»^(١). وبالتالي فإن المعنى هو محصلة الموقف الذي يحدث فيه الكلام من خلال عنصرين أساسيين هما المثير والاستجابة^(٢).

نلاحظ من خلال علماء الغرب اهتمامهم الواسع في الملاحظة، ورفضهم لأية قضية تتعلق بالتأويل العقلي أو القياس أو التعليل النحوي أو اللغوي.

المطلب الثاني: الاتجاه العقلي التفسيري

يعد تشومسكي الأب المؤسس للسانيات الغربية (النحو التوليدي)، ويعتمد هذا الاتجاه على التحليل العقلي الاستنباطي الدقيق، ويرفض بطبيعة الحال المنهج الوصفي الذي يعتمد على الملاحظة فقط، يشير تشومسكي إلى أن كل النظريات عليها أن تعتمد على تحديد الملاحظة وإيجاد تفسير علمي لتلك الملاحظة، ثم استخلاص القواعد والقوانين أن يصيغها بشكل علمي عقلي ليستفاد منها.

وقد تحدث عن كيفية التعامل مع المادة اللغوية فقال إن: «تأول المادة اللغوية بالوصف لا يمكن أن يكون كافياً موازياً لحقيقتها»^(٣).

إلا أن البعض لا يعد تشومسكي مؤسس النحو التوليدي في شكله المستخدم بصورة أكثر اتساعاً في علم اللغة فحسب ولكنه يعد أيضاً المتحدث الرسمي باسم التوليدية، ولم يقتصر دوره المؤثر على علم اللغة وإنما تعداه إلى تخصصات أخرى، وجدير بالذكر أنه من الصعوبة أن تكون من أتباع التوليدية دون أن تهتم بالنحو التوليدي لكن من الممكن تماماً أن تكون مهتماً بالنحو التوليدي دون أن تقرر بمبادئ النظرية اللغوية والمنهج اللذين يعدان أهم ما يميز التوليدية^(٤).

والبعض الآخر يعد «هاريس» الأب الحقيقي لعلم اللغة التحويلي، و«تشومسكي» الأب الحقيقي لعلم اللغة التوليدي. كما أدخل الأخير كثيراً من التعديلات على علم اللغة التحويلي عند «هاريس». وقد نشر «هاريس» بحوثه بين ١٩٥٢ و١٩٥٧ م، وعرف التحويل بأنه عملية نحوية تغير ترتيب المكونات في داخل جملة ما، وبوسعها حذف عناصر أو إضافتها أو استبدالها^(٥).

ومصطلح النحو التوليدي الذي أدخله تشومسكي في علم اللغة في منتصف الخمسينات يُستخدم اليوم لمعنيين مختلفين إلى حد ما. المعنى الأصلي الأضيق والأكثر تقنية يشير إلى

(١) أحمد مختار عمر. علم الدلالة، ص ٦١.

(٢) صفية مطهري، الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، الناشر: اتحاد الكتاب العرب دمشق - ٢٠٠٢ م. ص ٤٠.

(٣) اللغة والعقل، تشومسكي، ترجمة بيداء على العكاوي، مراجعة سليمان داود، الواسطية، دار الشؤون الثقافية، ١٩٦٦، بغداد ص ١٢.

(٤) جون ليون، اللغة وعلم اللغة، الناشر: دار النهضة العربية، لانا، الطبعة: الأولى. ص ١٧٨.

(٥) رمضان عبد التواب. المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي. الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة. الطبعة: الثالثة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م. ص ١٨٨.

القوانين التي تحدد أنواعاً مختلفة من النظم اللغوية، وهو ما نعينه بالنحو التوليدي في هذا القسم^(١).

وبالتالي النحو التوليدي مجموعة من القوانين التي تجري على مفردات محدودة من الوحدات تولد مجموعة «محدودة أو غير محدودة» من سلاسل الوحدات «كل سلسلة تتركب من عدد محدود من الوحدات» ومن ثم تعيين كل سلسلة من الوحدات تكون صحيحة التركيب في اللغة التي يميزها هذا النحو^(٢).

المطلب الثالث: بين المدرستين

١- فمن حيث الموضوع، كانت المدرسة البنيوية تتخذ من النصوص اللغوية موضوعاً لدراساتها، على حين اتخذت المدرسة التحليلية من قدرة المتكلم على إنشاء الجمل التي لم يكن سمعها من قبل، موضوعاً لها.

٢- ومن حيث أسلوب الدراسة والتحليل، كانت المدرسة البنيوية تعتمد على وسائل الاستكشاف، على حين يؤمن التوليديون بضرورة الحدس والتخمين، ثم إجراء الاختبار، لتقويم الفروض المتضاربة.

٣- ومن حيث الهدف، كان البنيويون يحاولون بدراساتهم القيام بتصنيف عناصر اللغات المدروسة، على حين جعل التوليديون تعيين القواعد النحوية الكامنة وراء بناء الجملة هدفاً لهم. وهذا يعني الكشف عن وجود عدد غير متناه من الجمل في أي لغة، وتوضيح أي نوع من سلاسل الكلمات تشكل جملاً، وأياً لا يشكل جملاً. وكذلك وصف البنية النحوية لكل جملة^(٣).

وعلى حين كان البنيويون يرون أن لكل لغة بنيته التي تتفرد بها، يرى التوليديون أن اللغات تتشابه على مستوى المقصود «العميق» من المعاني، ويحاولون الكشف عن هذه التشابهات الكلية.

المبحث الثالث: نظرة اللسانيات العربية للتعليل

بناءً على ما تقدم من تعريف التعليل، وكذلك المدرستين الغربيتين البنيوية الوصفية والتوليديّة التحليلية، تشير الدراسة العربية المتأثرة بهذه النظرة إلى ذات الاتجاه، التي استفادت من خلال الدراسات الحديثة، وعليه هناك ثلاثة اتجاهات عربية: الأول: وهي المقارنة بين العربية والغربية، وإيجاد اتصالات واختلافات بين النحويين في الشرق والغرب، من أجل المحافظة على التراث العربي من خلال الدرس اللساني الغربي الحديث.

الثاني: انطلاقاً من المدرسة البنيوية الوصفية، وهي دراسة النحو كظاهرة اجتماعية

(١) جون ليون، اللغة وعلم اللغة، الناشر: دار النهضة العربية، لانا، الطبعة: الأولى، ص ١٧٦.

(٢) جون ليون، اللغة وعلم اللغة، الناشر: دار النهضة العربية، لانا، الطبعة: الأولى. (المصدر السابق) ص ١٧٧.

(٣) رمضان عبد التواب. المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي. الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة. الطبعة: الثالثة ١٤١٧هـ.

١٩٩٧م. ص ١٨٧.

سلوكية فطرية كما أشرنا سابقاً في تأصيل المدرستين.

والثالث: الانطلاق من النحو التحويلي التوليدي، ودراسة النحو التعليلية، وقبول الحجة المنطقية ودراسة النحو بصفة ظاهرة عقلية فلسفية قابلة للنقد والنقض والتعليل، كما فعل علماؤنا سابقاً، وألفوا فيها المصنفات الكبيرة؛ كالعلل لابن الوراق والعلل للزجاجي وغيرهما كثير كما سأوضح ذلك، ومن خلال علمائنا المحدثين والمعاصرين العرب كرمضان عبد التواب وحسن عباس..

المطلب الأول: نشأة التعليل في النحو العربي والتأليف فيه

من طبيعة العقل البشري أن يستفسر عن الأسباب الكامنة وراء أي شيء، فيسعى إلى دراستها وتفسيروها، وإخضاعها للأحكام التي يرتضيها^(١).

وبذلك تكون العلة النحوية هي تفسير للظاهرة اللغوية، والنَّفوذ إلى ما ورائها، وشرح أسبابها، وفي كثير من الأحيان يتجاوز الأمر الحقائق اللغوية، «ويصل إلى المحاكمة الذهنية الصَّرف»^(٢). فالاحتكام إلى العقل في إثبات موضع العلة وربطها بالحكم النحوي يعد أمراً ضرورياً وذلك لأنَّ العقل السليم دائماً لا يتقبل المسلمات بل نجده يبحث في ما هو أبعد من ذلك، وإنَّ المطلع على مباحث العلة النحوية يجدها متأثرة بأصول الفقه، خاصة فيما يتعلَّق «بشروط ومسالك العلة الفقهية وقواعدها التي سار عليها علماء النحو، والتي حاولوا فيها الحفاظ على المصطلحات الفقهية ومقاصد الفقهاء بها»^(٣).

إنَّ تعليلاً فاسداً لحكم نحويّ يفضي إلى دحضه؛ لذا ينبغي توخّي الحذر في مسألة ردِّ العلة وربطها بالحكم النحويّ لا العكس، ونلاحظ اعتماد النحاة العرب في لغتهم على القياس، واهتمّوا بالتعليل أيضاً اهتماماً كبيراً؛ فأصبح «من الأصول الأولى، وقد ظل يتطور حتى غلب على النحو العربيّ كله»^(٤).

وهذا يؤكد أنّ العلة النحوية قديمة جداً، وأنَّ النحاة قد اهتمّوا بها منذ بداية نشوء النحو العربيّ، وأخذوا يدرّبون العقل البشري على البحث وراء العلة والدوافع، التي جعلت لهذا الاسم مثلاً على الرفع على أنه فاعل، ولم يوتر الرفع بالفاعل، والنصب -وهو أخف الحركات- بالمفاعيل أو الفضلات، وتقوم العلة النحوية على مرتكزات كثيرة منها: «إيثار الخفة، وكثرة الاستعمال، والقياس، والمعنى، والعوض، وطول الكلام، والعدل، والالتباس، والاستغناء، والتوهّم»^(٥)،

(١) ينظر: الدمشقية، العفيف، ١٩٧٦م، تجديد النحو العربي، دار المعارف، بيروت، ط١، ص١٥٩. وينظر أيضاً: الكيش، عبد الله، ١٩٩٢م، أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط١، ص١٨٧.

(٢) ينظر: الحلواني، د. محمد خير، ١٩٨٣م، أصول النحو العربي، الناشر الأطلسي، الرباط، ط٢، ص١٠٨.

(٣) ينظر: خضير عباس، أحمد، ٢٠٠٧م، أسلوب التعليل في اللغة العربية، ص٢٤.

(٤) الرّاجحي، عبده، ١٩٨٦م، النحو العربيّ والدّرس الحديث، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط١، ص٨٠.

(٥) ينظر: أحمد الكبير، د. ريماء، د.ت، التعليل النحويّ بين الوصف والغاية في ضوء علم اللغة الحديث، مجلة العلوم الشرعية،

والملاحظ أنّ التعليل النَّحويّ قد ظهر مع البدايات الأولى للنحو، فهو الأساس الذي تقوم عليه الدراسات النَّحوية أغلبها، حتّى أنّ بعض الدارسين عدّه: « قضية مفصلية أساسية في النحو العربي»^(١). فعندما بدأت ظاهرة اللحن تزداد في شبه الجزيرة العربية سارع النحاة إلى استقراء اللغة العربية والتّعميد لها واستنباط الأحكام النَّحوية، حيث إنّ هذا «التّعميد صوحب بتعليلات تبرّر هذه القواعد بشكل خاصّ، وتضع أسس اللغة العربية بشكل عامّ»^(٢).

يعدّ عبد الله بن إسحاق الحضرمي^(٣) الرائد الأول في التعليل النَّحويّ. يأتي بعده الخليل بن أحمد الفراهيدي^(٤) الذي تمكّن بتأمّله وتفكيره من الوصول إلى علل توضح القواعد والأحكام المستنبطة من كلام العرب^(٥) وبالعودة إلى المصادر تبت قدّم التعليل في التفكير النَّحويّ، فقد كان قائماً على الفطرة العربية والسّليقة، مستنداً إلى مقاصد المتكلّمين، وهذا يفسر لنا رغبة أبي الأسود الدؤليّ (ت: ٦٧هـ) في تصويب الأخطاء، وبالتالي فإنّه من البدهيّ أنّ يكون التعليل سنداً ودعامة فهو «أول من أسس العربية، وفتح بابها، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها»^(٦).

وبالتّالي يمكن أن يكون التعليل قد نشأ مع البدايات الأولى التي وضعها للحدّ من ظاهرة اللحن التي أخذت تنتشر^(٧)، ثمّ أخذ التعليل يتطوّر إلى أن استقرّ على يدي الخليل بن أحمد الفراهيديّ، فقد بسط سيّويه في كتابه الخليل مادّة الخليل اللغوية، وكان شاهداً على تشكيل معالم النحو، ومصطلحاته، وعلله، وأقيسته^(٨)، وإذا جئنا إلى بدايات القرن الثالث الهجريّ يظهر لدينا الاهتمام بالتّعليل عند الفراء (ت: ٩٤٢) فقد ألف كتاب «معاني القرآن»، وقوّاه بالحجج والعلل، ثمّ جاء بعده المازنيّ (ت: ٩٩٢) الذي ألف كتاب «علل النَّحو»^(٩). وفي بدايات القرن الرابع ظهرت أصالة التّعليل على يد ابن السّراج (ت: ٣١٦هـ) عندما قال في تعريف النحو: «علم استخراج المتقدّمون فيه من استقراء كلام العرب، حتّى وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة... واعتلالات النَّحويين على ضربين: ضرب منها هو المؤدّي إلى كلام العرب، كقولنا: كلّ

العدد السّادس، كليّة اللغات، جامعة الزيتونة، ص ٦٢.

(١) الكبير، د. ريماء أحمد، د.ت، التعليل النَّحويّ بين الوصف والغاية في ضوء علم اللغة الحديث، ص ٢٢.

(٢) ينظر: أبو المكارم، علي، ٢٠٠٦م، أصول التفكير النَّحويّ، ص ١٥٠.

(٣) الحضرمي (٧٨٧هـ-١٥٨٥م) محمد بن عبد المهيم بن محمد، أبو عبد الله الحضرمي: مؤرّخ، أصله من سبته، وشهرته ووفاته بفاس، من كتبه: الكوكب الوقاد فيمن حل سبته من العلماء والصلحاء والعباد. ينظر: الزركلي، خير الدين، ١٩٨٠م، الأعلام، ج ٦، ص ٢٥١.

(٤) ينظر: أبو المكارم، علي، ٢٠٠٦م، أصول التفكير النَّحويّ، ص ١٥٢. الفراهيدي: واضع أصول علم العروض.

(٥) ينظر: ولد أباه، محمد المختار، ٢٠٠٨م تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ص ٢٧.

(٦) الجمحي، ابن سلام، ١٩٧٤م، الطبقات، تح: محمود شاكر، دار المدني، جدّة، ج ١، ص ١٢.

(٧) ينظر: عون، حسن، ١٩٧٠م، تطوّر الدرس النَّحويّ، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ص ٧١.

(٨) ينظر: أبو المكارم، علي، ١٩٦٨م، الطّواهر اللغوية في النَّحو العربيّ، القاهرة الحديثة للطباعة، القاهرة، ط ١، ص ٢٢٢. (لم أجده في المصدر المذكور ٤٤٤)

(٩) ينظر: أبو المكارم، علي، ١٩٦٨م، الطّواهر اللغوية في النَّحو العربيّ، ص ٢٢٧. (لم أجده في المصدر المذكور ٤٤٤)

فاعل مرفوع. وضرب آخر يسمّى علّة العلّة. مثل أن يقولوا: لِمَ صار الفاعل مرفوعاً؟ وهذا ليس يكسبنا أن نتكلم كما تكلمت العرب وإنما تستخرج منها حكمتها في الأصول التي وضعتها، وتبين فيها فضل هذه اللغة على غيرها من اللغات»^(١).

وقد انطلق النحويون العرب من روح لغتهم وإخلاصهم لها عندما رصدوا العلل والأسباب في قواعد نحوهم، ولم يكن في تصوّرهم أن يدور النحو العربيّ الأصيل في دوائر الجدل الذهنيّ التي يمكن أن تبعده عن أهدافه في حفظ اللغة وتقويم اللسان العربيّ^(٢). أمّا إذا جئنا إلى العصر الحديث فنلاحظ في مسألة التعليل أن العربي قد حظي بدراسات متنوعة من الباحثين؛ كونه قضية أساسية في النحو العربيّ، فتناولوه بالعرض والتحليل، والنقد في دراسات مستقلة، أو في دراستهم لقضية من قضايا أصول النحو، كالقياس والاستدلال، والعامل، أو في تحقيقهم لكتاب من كتب النحو^(٣).

والملاحظ أنّ كثرة التعليل كانت سبباً أساسياً في تضعّم كتب النحو؛ ما أدى إلى النفور منها بسبب ابتعادها عن منطق اللغة، وصعوبة تعلم قواعد العربية، وقد استمرّت هذه الشكوى إلى العصر الحديث من خلال تعرّف اللغويين العرب على اللغات الأخرى لما فيها من سهولة، فظهرت كتب تدعو إلى تسيير النحو وإصلاحه، وانقسموا إلى قسمين^(٤): «اتّجاه إحيائيّ إصلاحيّ تيسيريّ في ضوء الموروث النحويّ، واتّجاه تحديتيّ في ضوء مناهج النظر اللغويّ الحديث» فالاتّجاه الإحيائيّ وقع على عاتقه مهمة إعادة إحياء اللغة والنحو من جديد. أما التحديتيّ فقد وقعت على كاهله مهمة التحديث في تلك القواعد وإضافة وتعديل ما يلزم «وفي كلّ اتّجاه منهما معارضون للتعليل ومؤيدون له»^(٥).

المبحث الرابع المعارضون الوصفيون العرب

المطلب الأول: إبراهيم مصطفى

«يعدّ من أبرز المعارضين للتعليل النحويّ في ضوء الموروث النحويّ»^(٦) من خلال كتابه «إحياء النحو» الذي أصدره عام ١٩٣٧ م. يقول في هذا الموضوع: «لن تجد هذه النظرية من بعد سلطانها القديم في النحو، ولا سحرها لعقول النحاة؛ ومن استمسك بها فسوف يحسّ ما فيها من تهافت وهلهلة، وستخذله نفسه حينما يبحث عن العامل في مثل التّحذير والإغراء، أو

(١) ابن السراج، الأصول في النحو، ج ١، ص ٣٥.

(٢) ينظر: أحمد الكبير، د. د. ريماء، د. ت، التعليل النحويّ بين الوصف والغاية في ضوء علم اللغة الحديث، ص ٦٦.

(٣) ينظر: الكبير، د. د. ريماء أحمد، د. ت، التعليل النحويّ بين الوصف والغاية في ضوء علم اللغة الحديث (المصدر السابق)، ص ٦٦-٦٧.

(٤) ينظر: التواتي، عبد الغاني، ٢٠١٤ م، العلة النحوية عند ابن جنيّ من خلال كتاب علل التثنية (دراسة وصفية تحليلية)، ص ٤٠.

(٥) الملح، حسن خميس سعيد، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، ص ٢١٦.

(٦) الملح، حسن خميس سعيد، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، (المصدر السابق) ص ٢١٧.

الاختصاص، أو النداء؛ ثم يرى أنه يبحث عن غير شيء»^(١). وهذا يعني أنه كان يستخفّ بوجود العلل في النحو وأنه لا يجد الغاية المرجوة وفي موضع آخر نجده يعتبر أن تخليص علم النحو من هذه النظرية وسلطانها، خير كثير، وغاية تقتصد، ومطلب يسعى إليه، «ورشاد يسير بالنحو في طريقه الصحيح، بعدما انحرف عنها آماداً، وكاد يصدّ الناس عن معرفة العربيّة، وذوق ما فيها من قوّة على الأداء، ومزيّة في التصوير»^(٢). فكان همّه الأوّل والأخير تخليص النحو العربي من آثار العلل التي فرضت سلطانها عليه للوصول به إلى أفضل طريق.

المطلب الثاني: عباس حسن

يرى أنّ «مشكلة التعليل هذه خطيرة، فقد ولدت ونمت وامتدّت أصولاً وفروعاً على الوجه الذي نراه في مطوّلات النحو؛ تتسرّب إلى كلّ مسألة، وتتسلّل إلى كلّ قاعدة، وتملأ الصفحات الكثيرة بكلّ مجاف للعقل، بعيداً عن الحقّ إلا في أقلّ المسائل وأندر القواعد»^(٣). فالتعليل وإن كان أمراً فطرياً ورياضياً فإنه يعتبر حساساً لكونه يوجّه مسارات القراء إلى آفاق قد تكون غير مجدية إذا ضلّ التعليل وبات غير صائباً، فالتعليل النحويّ يجب أن يرتكز على أدلة علمية ومنطقية.

ونراه يصف علل النحاة بالزيف والكذب، ويؤكد ذلك أن جرّاء نظرة سريعة تكاد تحكم أن جميع هذه العلل والتعليلات زائفة لا تمت للواقع بصلة ولو صلة خفيفة، وإن للعقل علينا إكراماً فلذا ينبغي نبذها حسب زعمه وتطهير النحو منها، «إلا ذلك النوع الصحيح الصادق الذي يسمّونه «علل التّظهير» يريدون به ما أشرنا إليه من قبل حين ترفع آخر الكلمة، أو تصبّه، أو تجرّه أو تجزّمه، وحين تجعل الكلمة على وزن معيّن وتسلك بها في التّركيب مسلّكاً خاصاً. لم رفعها؟ لأنّها نظير زميلتها في كلام العرب»^(٤). فهو يبيّن ابتعاد العلة عن المنطق والعقل ولا يوجد صلة بينهما.

المطلب الثالث: مهدي المخزومي

دعا إلى إسقاط نظرية العامل من الفكر النحويّ متأثراً بآبن مضاء القرطبي وأستاذه إبراهيم مصطفى. وقد وجد أنّ المتأخّرين من النحاة هم من أدوا إلى «تغيير مسار النحو العربيّ ألا وهو حفظ اللّغة من الخطأ؛ لكنّ افتنائهم بنظرية العامل حال دون ذلك»^(٥).

ونراه يؤكّد ضياع النحو العربيّ في القرن الرابع الهجريّ «في متاهة من التعليلات والتفسيرات التي لا تمت إلى اللّغة بصلة»^(٦)؛ وكان هذا الأمر يشكّل هاجساً لديه فلذا نجده اختار أن يقوم بوضع

(١) مصطفى، إبراهيم، ١٩٩٢م، إحياء النحو، دار المعارف، القاهرة، ص ١٩٤-١٩٥.

(٢) مصطفى، إبراهيم، ١٩٩٢م، إحياء النحو، (المصدر السابق) ص ١٩٥.

(٣) حسن، عباس، ١٩٧٨م، اللّغة والنحو بين القديم والحديث، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ص ١٥٦.

(٤) حسن، عباس، ١٩٧٨م، اللّغة والنحو بين القديم والحديث، (المصدر السابق) ص ١٥٨.

(٥) ينظر: التّواتي، عبد الغاني، ٢٠١٤م، العلة النحوية عند ابن جنّي من خلال كتاب علل التّثنية (دراسة وصفية تحليلية)، ص ٤١.

(٦) ينظر: المخزومي، مهدي، ١٩٨٠م، أعلام في النحو العربيّ، دار الجاحظ، بغداد، ط ١، ص ٨٥.



أسس نظرية ويقوم بإرفاقها بنماذج تطبيقية تسهياً للمتعلم وإردافاً وصقلاً لخبرته النظرية بالعملية التطبيقية فجاء كتابه «في النحو العربي: قواعد وتطبيق»^(١). بمثابة المنقذ والمخلص من ترهة الضياع والاندثار، فنراه يقول: «هذا كتاب في النحو أقدمه بين يدي الدارسين مبراً مما علق بالنحو طوال عشرة قرون من شوائب ليست من طبيعته، ولا من منهجه، فقد ألغيت منه فكرة العامل إلغاءً تاماً، وألغى معها ما استتبع من اعتبارات عقلية لا صلة لها بالدرس النحوي، وأبطلت فيه جميع التعليقات التي لا تستند إلى استعمال، وحذفت من فصوله فصولاً لم تكن لتكون، لولا شغف النحاة بالجدل العقلي، وتمسكهم بفكرة العمل متخذاً من آراء الدارسين الأولين أساساً لدراسة النحو من أوله»^(٢). ويبدو أن رفضه لفكرة العامل عائد إلى رغبته في تبسيط النحو، لكنه تناسى أن بعض الأحكام النحوية تترسخ في أذهان المتعلمين بالتعليل والتفسير، وهذه القواعد التي وضعها ستمنع النحوي من تفسير أحكامه وتعليلها؛ ونتيجة ذلك سينحصر النحو في مستوى تقرير الأحكام، متناسياً أن للنحو مستويات (النحو التعليمي والنحو المتخصص)^(٣).

المطلب الرابع: علي النجدي

يعد من أنصار النحو وعلمه، حين يقول: «أنضيق بفلسفتي؟ وكيف؟ وكل شيء من الثقافة اللغوية قد دخلته الفلسفة وأثرت فيه، وصبغته بصبغتها، وما كان ممكناً أن يسلم منها النحو وحده أم نضيق بعلمه وحجج المختلفين فيه؟ وكيف؟ ومن طبع الإنسان البحث عن الأسرار والسؤال عن المجهولات والإنكار في الحجاج. فالنحاة بما أتوا من هذا إنما يستجيبون للطبع المستتير في استنباط المسائل وعرضها على الناس، فترضى العقول وتطمئن القلوب؛ وتأخذ عن بيته، وتدع ما تدع عن بيته»^(٤).

ونراه ينكر على النحاة إصرافهم في استخدام العلل. يقول في هذا الموضوع: «وإنما أنكر الإصراف فيها والافتتان بها، كما تتمثل في أسفار القرون الأخيرة، قرون التزديد والتكرار، فأنبهت المسائل، واضطرب النظام، وغمت المعالم والأصول»^(٥). ونراه قد طالب بإعادة النظر في علل النحو للتمييز بين صالحها وفاسدها لانتقاء ما يتصل بالمعنى. يقول: «ونرجع النظر في علله لا نبقى منها إلا ما يتصل بالمعنى، ويتفق مع طبيعة البيان الرفيع والذوق الصحيح، فإذا ما خلصت المادة واستقامت على ما نريد رجعنا إليها نسلوها في نظام التأليف الحديث»^(٦).

(١) الملح، حسن خميس سعيد، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، ص ٢١٨.

(٢) ينظر: سعيد الملح، حسن خميس، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، ص ٢١٨-٢١٩، نقلاً عن كتاب في المعزومي، مهدي، النحو العربي: قواعد وتطبيق، ص ٢١٨-٢١٩. (يمكن الرجوع إلى المصدر الأصلي فهو مطبوع وموجود)

(٣) ينظر: التواتي، عبد الغاني، ٢٠١٤م، العلة النحوية عند ابن جني من خلال كتاب علل التنثية (دراسة وصفية تحليلية)، ص ٤٢.

(٤) النجدي، علي ناصف، ١٩٧٤م، سيبويه إمام النحاة، عالم الكتب، القاهرة، ط ٢، ص ٤٤.

(٥) النجدي، علي ناصف، ١٩٧٤م، سيبويه إمام النحاة، (المصدر السابق) ص ٤٤.

(٦) النجدي، علي ناصف، ١٩٧٤م، سيبويه إمام النحاة، (المصدر السابق) ص ٤٦.



وهناك دراسات أخرى قامت حول مفهوم العلة والتعليل والتي نراها عند المحدثين من هذه الدراسات ما قام به الدكتور مازن المبارك فقد «أرّخ للعلة النحوية في نشأتها وتطورها حتى القرن العاشر للهجرة»^(١) في كتابه: «النحو العربي: العلة النحوية نشأتها وتطورها»، فقد رأى أنّ تاريخ العلة النحوية مرافق لتاريخ النحو والتأليف فيه، وتطور النحو مرتبط بتطورها^(٢). كذلك أجرى الدكتور جلال شمس الدين دراسة عنوانها: «التعليل اللغوي عند الكوفيين مع مقارنته بنظيره عند البصريين» دراسة إيبستمولوجية في مستويات اللغة: الصوت، والصرف، فقد أحسن توضيح العلاقة بين نظرية العامل والتعليل^(٣). كذلك المقالة التي نشرها الدكتور عبد القادر المهيري بعنوان: «التعليل ونظام اللغة»، والتي أشار فيها إلى أنّ التعليل اتخذ أداة لتوضيح النظام اللغوي، من خلال دراسة لعليّ «الخفة والنقل»^(٤). وغيرها من الدراسات الكثيرة التي قام بها المحدثون والتي لا يسعنا المجال على ذكرها جميعها.

المبحث السادس: مراحل التعليل النحوي

لقد مرّ التعليل النحوي بأربع مراحل رئيسة، وهذه المراحل هي^(٥):

المرحلة الأولى: مرحلة النشوء والتكوين

المرحلة الثانية: مرحلة النمو والارتقاء

المرحلة الثالثة: مرحلة النضج والازدهار

المرحلة الرابعة: مرحلة المراجعة والاستقرار. والانتقال من مرحلة إلى مرحلة انتقال متداخِل، إذ يوجد فترة انتقالية بين كل مرحلتين، كما أنّ الحكم على المراحل على سبيل الإجمال لا التفصيل، فقد يكون عند نحاة مرحلة المراجعة والاستقرار من تحاكي أعماله النحوية أعمال نحاة مرحلة النضج والازدهار.

وسندرس خصائص كل مرحلة من هذه المراحل.

المطلب الأول: مرحلة النشوء والتكوين

تبدأ هذه المرحلة بالروايات الأولى لوضع علم النحو حتى ظهور الخليل بن أحمد الفراهيدي، وقد أدرك واضعو هذا العلم خطورة اللحن على اللغة العربية؛ «فاستنبطوا من كلامهم قوانين

(١) ينظر: المبارك، د. مازن، ١٩٧٤م، النحو العربي: العلة النحوية نشأتها وتطورها، دار الفكر، بيروت، ط١، ص٥.

(٢) ينظر: المبارك، د. مازن، ١٩٧٤م، النحو العربي: العلة النحوية نشأتها وتطورها، (المصدر السابق) ص٨.

(٣) شمس الدين، جلال، ١٩٩٠م، التعليل اللغوي عند الكوفيين مع مقارنته بنظيره عند البصريين دراسة إيبستمولوجية في مستويات اللغة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط١، ص٩٧، ١٢٤.

(٤) ينظر: المهيري، عبد القادر، ١٩٩٢م، نظرات في التراث، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط١، ص٨٠.

(٥) ينظر: الكندي، خالد بن سليمان بن مهنا، ٢٠٠٩، التعليل النحوي في الدرس اللغوي العربي القديم والحديث رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، ص١٠٧.

مطّردة يقيسون عليها مختلف أنواع الكلام، ثمّ رأوا تغيّر الدلالة بتغيّر حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً^(١).

وقد كان البحث النحويّ يهدف إلى وضع قواعد للظواهر اللغوية بعد اكتشاف مواطن الخطأ فيها، فقد كان التعليل مقتصرًا على «تبرير القواعد، وتسويغ أحكامها، لا يتجاوز ذلك إلى التأثير فيها بالتغيير أو التبديل»^(٢).

وتشير أغلب المصادر إلى أنّ البداية الفعلية للتعليل كانت مرتبطة بعبد الله بن إسحاق الحضرمي، الذي يعدّ من أوائل النحاة الذين اهتموا بالتعليل النحوي، فهو أوّل من بدأ بالتعليل والتأويل، «وبعج النحو ومدّ القياس وشرح العلل»^(٣).

ويعدّ النحويّ الأوّل الذي لم يقبل من العرب أن يخرقوا القواعد التي استقرّأها من كلامهم، واعتبرها ثابتة وملزمة^(٤). وهذا ما دفعه إلى تخطئة الخارجين على تعليقه. ونلاحظ أنّ العلة في هذه المرحلة كانت اجتهادية، خاضعة للمعنى الذي يفهمه النحويّ.

المطلب الثاني: مرحلة النشوء والارتقاء

تبدأ هذه المرحلة بالخليل؛ لأنّه يعدّ من أوائل النحاة الذين فتحوا باب التعليل أمام النحاة ودعوتهم للاجتهاد فيه، عندما قال: «فإن سنح لغيري علة لما علّته من النحو، هي أليق ممّا ذكرته، فليأت به»^(٥).

وتنتهي هذه المرحلة بالزجاج، وقد كثرت فيها العلل النحوية وأصبحت أنواعاً وأجناساً متعدّدة. والخليل هو أوّل من «أبرز تصوّر الواضح لطبيعة العلل وطريقة استقرائها»^(٦)، فقد قام باستقراء العلل اللغوية بتفكيره وعقله الرّاجحين، فالتعليل عنده يهدف إلى «توضيح أسس القواعد والأحكام التي سنّها العرب في كلامهم»^(٧)؛ لذلك كانت علة اجتهادية من تلقاء نفسه وليست مأخوذة عن العرب. كذلك اهتمّ سيبويه ألا وهو تلميذه بالتعليل، فقد اعتمد على منهج «الاستقراء الناقص، ففيه نماذج من الاستقراء، ووصف للمستقرّأ، وتعليل له، وتعليل للوصف والتّعيد»^(٨)، لذلك جاءت تعليلاته رابطة بين النصوص المتشابهة للوصول إلى تفسير هذا التشابه، وتعليل الأحكام الواردة فيها، كتفسيره التشابه الذي عقده الخليل بين المنادى والظرف بقوله: «فإنّما

(١) ينظر ابن خلدون، د.ت، مقدّمة ابن خلدون، اعتناء ودراسة: أحمد الزّعبى، دار الهدى، الجزائر، ص ٦٢٥.

(٢) ابن خلدون، د.ت، مقدّمة ابن خلدون، (المصدر السابق) ص ١٥١.

(٣) الزّبيدي، د.ت، طبقات النّحويين واللّغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٢، ص ٣١.

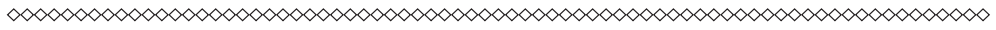
(٤) ولد أباه، محمد المختار، ٢٠٠٨م، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ص ٥٥.

(٥) الزّجاجي، أبو القاسم ١٩٨٦م، الإيضاح في علم النّحو، ص ٦٦.

(٦) ولد أباه، محمد المختار، ٢٠٠٨م، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، ص ٣٧.

(٧) ولد أباه، محمد المختار، ٢٠٠٨م، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، (المصدر السابق) ص ٣٧-٣٨.

(٨) سعيد الملح، حسن خميس، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، ص ٤١.



جعل الخليل المنادى بمنزلة قبل وبعد، وشبّهه بهما مفردين إذا كان مفرداً، فإذا طال وأضيفَ شبّهه بهما مضافين إذا كان مضافاً، لأنّ المفرد في النداء في موضع نصب، كما أنّ (قيلُ وبعدُ) قد يكونان في موضع نصب وجرّ ولفظهما مرفوع، فإذا أضفتها ردتها إلى الأصل، كذلك نداء النكرة لما لحقتها التّوين وطالت، وصارت بمنزلة المضاف»^(١).

بناء على ذلك يكون سببويه قد توصل إلى نتيجة مفادها أنّ الجرّ في الأسماء شبّهه الجزم في الأفعال بقوله: «واعلم أنّ حروف الجزم لا تجزم إلاّ الأفعال، ولا يكون هذا الجزم إلاّ في هذه الأفعال المضارعة للأسماء، كما أنّ الجرّ لا يكون إلاّ في الأسماء. والجزم في الأفعال نظير الجرّ في الأسماء، فليس للاسم في الجزم نصيبٌ، وليس للفعل في الجرّ نصيبٌ، فمن ثمّ لم يضمروا الجازم كما لم يضمروا الجار»^(٢).

ومثال آخر عن التّعليل في كتابه ما نجده في باب «ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره في غير الأمر والنهي»، فنراه يقول في هذا الباب «وذلك قولك: أخذته بدرهم فزاد حذفوا الفعل لكثرة استخدامهم إياه، ولأنّهم آمنوا أن يكون على الباء، لو قلت: أخذته بدرهم فزاد الثمن صاعداً، أو فذهب صاعداً. ولا يجوز أن تقول: وصاعد، لأنك لا تريد أن تخبر أنّ الدرهم مع صاعد ثمنٌ لشيء، كقولك: بدرهم وزيادة، ولكنك أخبرت بأدنى الثمن فجعلته أولاً، ثمّ قروت شيئاً بعد شيء لأثمانٍ شتى. فالواو لم ترد فيها هذا المعنى، ولم تلزم الواو الشّيين أن يكون أحدهما بعد الآخر ألا ترى أنّك إذا قلت: مررت بزيد وعمرو، لم يكن في هذا دليل أنّك مررت بعمرو بعد زيد. وصاعدٌ بدلٌ من زاد ويزيد»^(٣). ونجد التّعليل بكثرة في كتاب سببويه؛ فقد اعتمد على منهج «جمع التّعليل بالمعنى إلى التّعليل بقوانين التّركيب إلى التّعليل بكثرة الاستعمال»^(٤)، وبذلك كانت تعليلاته متنوّعة بسيطة بعيدة عن الجدل القائم على التّخيّل والتّأويل، ولكنك أخبرت بأدنى الثمن فجعلته أولاً، ثمّ قروت شيئاً بعد شيء لأثمانٍ شتى. فالواو لم ترد فيها هذا المعنى، ولم تلزم الواو الشّيين أن يكون أحدهما بعد الآخر. وبذلك يكون التّعليل عند سببويه «أداة للربط بين نظامين: نظام اللغة بنصوصها، ونظام النحو بتصوراته وأحكامه»^(٥). وقد اهتمّ المبرّد بالتّعليل أيضاً، وخالف سببويه في كثير من القضايا، وتمكّن من تبسيط بعض الطّواهر المعقّدة الواردة في الكتاب، إذ نراه يقول عن العلة النّحوية: إنّها باتت بمثابة الرديف للأحكام التي لا يحقّ لها مفارقتها، ويقول: «العلّة رديف الحكم النّحويّ لا تفارقه ولا ينبغي أن تفارقه، وكان شديد الاهتمام

(١) سببويه، عمرو بن عثمان، ١٩٨٨م، الكتاب، تج: عبد السّلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ج١، ص١٩٩.

(٢) سببويه، عمرو بن عثمان، ١٩٨٨م، الكتاب، (المصدر السابق) ج١، ص٩.

(٣) سببويه، عمرو بن عثمان، ١٩٨٨م، الكتاب، (المصدر السابق) ج١، ص٢٩٠-٢٩١.

(٤) الرّاجحي، عبده، ١٩٨٦م، النّحو العربيّ والدّرس الحديث، ص٨٢.

(٥) الملح، حسن خميس سعيد، نظرية التّعليل بين القدماء والمحدثين، ص٤٢.

بالتعليل يتخذ منه سلاحاً للمناقشة والبحث^(١). كما أن اهتمامه بالتعليل جعله يتخذ منهجاً خاصاً اعتمد فيه على وجهة نظره الخاصة حيال الظاهرة النحوية كما أن جهة نظرية لم تبين من العدم بل استطاع من خلالها «الربط بين النظرية النحوية والحكم النحوي بالعلل العقلية المناسبة من وجهة نظره»^(٢).

فلكل نحويّ منهجه الخاص الذي ابتكره في التعليل ولا بد أن يستند إلى ركيزة تسوّغ له ذلك ونلاحظ أنّ العلة في هذه الفترة استقرت من روح اللغة معتمدة في ذلك على تعدد الشواهد من حيث البراهين والأدلة وأيضاً على الفطرة السليمة والحسّ وذلك من خلال الطبيعة أي طبيعة تلك العلة ويجدر بنا الذكر أن تلك العلة «لم تكن ذات طبيعة فلسفية، وكان أسلوبهم أقرب إلى الجزم والتقرير منه إلى الجدل والتأويل»^(٣). وهذا يظهر في محاولة النحاة في تفسير الأحكام النحوية كلّها وفقاً لشروط معيّنة ومتفق عليها «فاحتفظ النحويون لأنفسهم بحريّة الرأي وانطلاق الفكر، فلا يعرفون الحجر على الآراء، ولا تقديس رأي الفرد مهما علت منزلته»^(٤)، وهذا ما نتج عنه كثرة النحاة المعلنين ما أدى إلى زيادة العلة في كتب النحو.

المطلب الثالث: مرحلة التّضح والازدهار

من الملاحظ في هذه الفترة خروج العلة النحوية عن الإطار الذي وضعه لها القدماء، فقد أخضعها النحاة لعلم العصر المختلفة من فلسفة ومنطق، وجعلوا العلة النحوية بمرتبة العلة العقلية؛ ما جعل الأنباري يجعلهما شيئاً واحداً ولا يفرّق بينهما، يقول في هذا الصّد: «العلة النحوية كالعلة العقلية ولا خلاف أنّ العلة العقلية لا تكون إلا مطردة ولا يجوز أن يدخلها التخصيص كذلك العلة النحوية»^(٥).

ومن أبرز المعلنين في هذه المرحلة «ابن السّراج» فقد حاول في كتابه «الأصول» أن يعرض لمختلف المسائل النحوية ويرتبها وفق منهج معيّن، فالعلل عند قسمين: «ضرب منها المؤدّي إلى كلام العرب، كقولنا: كل فاعل مرفوع، وضرب آخر يسمّى علة العلة، مثل أن يقولوا: لم صار الفاعل مرفوعاً، والمفعول به منصوباً، ولم إذا تحرّكت الواو والياء وكان ما قبلهما مفتوحاً قلبتا ألفاً، وهذا ليس يكسبنا أن نتكلم كما تكلمت العرب، وإنما تستخرج منه حكمتها في الأصول التي وضعتها، وتبين بها فضل هذه اللغة على غيرها من اللغات، وقد وفرّ الله تعالى من الحكمة بحفظها

(١) الحديثي، د. خديجة، ١٩٧٢م، الشاهد وأصول النحوي في كتاب سيبويه، مطبوعات جامعة الكويت، ص ٢١٩.

(٢) سعيد الملح، حسن خميس، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، ص ٤٤.

(٣) جاد الكريم، عبد الله أحمد، ٢٠٠٤م، الدرس النحوي في القرن العشرين، مكتبة الأدب، القاهرة، ط ١، ص ٦٨.

(٤) الملح، حسن خميس سعيد، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، ص ٤٧.

(٥) الأنباري، أبو البركات، ١٩٥٧م، الإعراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، تح: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة

السورية، سوريا، ط ٢، ص ١١٢.

وجعلها فضلها غير مدفوع»^(١). كذلك نجد السيرافي الذي أدى دوراً مهماً في هذه المرحلة، فقد «خطا النحو خطوات جديدة قام بها أبو سعيد السيرافي تمثلت أولاً في شرحه الفريد لكتاب سيبويه، وثانياً في تنظير العلاقات بين النحو والمنطق، وثالثاً في ربط الصلات بين النحويين والفقهاء»^(٢). وقد قال مازن المبارك عنه: «شرح الكتاب فبسط معناه وجلاً مبهمه، وتمم جزئياته، واستقصى موضوعاته، وعرض آراء سيبويه فيه، وآراء غيره من أعلام اللغة والنحو كالجرمي والمازني والمبرد والزجاج والكسائي والفراء وثعلب، وناقش بعضها وبسط أوجه الخلاف فيها، ووازن بين آراء البصريين والكوفيين موازنة عرض حيادي أحياناً لم يكن له رأي، وموازنة إيجابية أحياناً أخرى شارك فيها بحججه ورأيه، وكان في كل ذلك واضح العبارة، طويل النفس كثير النقاش والجدال»^(٣).

وتميّزت العلة في هذه المرحلة بظهور محاولات تنظيرية في التعليل^(٤)؛ حاول فيها النحاة تخطي الاجتهاد في العلل من خلال عدم مخالفة كلام العرب، والانتقال إلى مرحلة التنظير التي بدأت مع ابن السراج، الذي قسم العلل إلى قسمين: علة أولى مطردة وعلة العلة ثم قسمها الزجاجي إلى ثلاثة أقسام:

- علة تعليمية - علة قياسية - علة جدلية

حتى جاء ابن جنّي الذي عمل على إظهار طبيعة العلة وبيان أهميتها وشروطها، واعترف بأنها أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل الفقهاء، إلى أن جاء ابن الأنباري فألحقها بعلل الفقهاء؛ فكان النضج في هذه المرحلة «نقلة منهجية نحو التنظير ينتهي بخفوت التنظير عند مجمل النحاة مع إطلالة القرن السابع الهجري»^(٥).

المطلب الرابع: مرحلة المراجعة والاستقرار

شهد النحوي في هذه المرحلة «ميل التعليل النحوي إلى الاستقرار على المستوى النظري والتطبيقي، وأصبح التعليل ترجيحاً بين العلل، واختياراً منها، تتخلله تفصيلات لما أجمله النحاة من العلل وتوضيحات لما جاء غامضاً مبهماً»^(٦).

وهذا يؤكد نضج التعليل النحوي في الدرس اللغوي العربي، فنجد إلى جانب التعليل كثرة التعليلات والتفسيرات وكلها تصب في ذات الظاهرة، وذلك شاهد وبرهان على نضوج مفهوم

(١) ابن السراج، الأصول في النحو، ج ١، ص ٣٥.

(٢) ولد أباه، محمد المختار، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص ١٧٥.

(٣) المبارك، مازن، ١٩٩٥م، الرّماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه دار الفكر، سوريا، ط ٢، ص ١٥٦-١٥٧.

(٤) الملح، حسن خميس سعيد، نظرية التعليل بين القدماء والمحدثين، ص ٧٨.

(٥) م. ن، ص ٥٢.

(٦) م. ن، ص ٨٢.

المبحث السادس أقسام العلة النحوية

إنَّ العِلَّةَ النَّحْوِيَّةَ قَدِيمَةً فِي البَحْثِ النَّحْوِيِّ العَرَبِيِّ؛ حَيْثُ اِهْتَمَّ بِهَا النَّحَاةُ مِنْذُ النَّشْأَةِ الأُولَى لِلنَّحْوِ العَرَبِيِّ، وَهِيَ تَعَدُّ جِزَاءً مِنْ جِسمِ النَّحْوِ العَرَبِيِّ، حَيْثُ نَشَأَتْ مَعَهُ وَتَطَوَّرَتْ بِتَطَوُّرِهِ، فَغَدَا التَّارِيخُ لَهَا تَارِيخًا مَوَازِيًا لِلنَّحْوِ نَفْسِهِ، إِلاَّ أَنَّهُ تَارِيخٌ لِمَنْهَجٍ مِنْ مَنَاهِجِهَا، حَيْثُ تَسْتَعِينُ بِالنَّحْوِ بِالْقَدْرِ الذِّي يَكْفِي لِإِنَارَةِ طَرِيقِ البَحْثِ فِيهَا^(١).

إنَّ هَذِهِ المَرِحَلَةَ تَبْدَأُ مَعَ تَارِيخِ وَضْعِ النَّحْوِ العَرَبِيِّ فِي القَرْنِ الثَّانِي الهِجْرِيِّ، وَقَدْ سَلَكْتَ العِلَّةُ طَرِيقَهَا فِي النَّحْوِ العَرَبِيِّ مِنْذُ وَقْتِ مَبْكَرٍ؛ فَقَدْ أَدْرَكَ وَاضْعُو النَّحْوِ الخَطُورَةَ الكَامِنَةَ فِي اللِّحْنِ عَلَى اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ وَأَثَرَهُ السَّلْبِيِّ فِي النَّصِّ القُرْآنِيِّ، فَتَسَدَّ بِهَا المَلَكَةُ اللُّغَوِيَّةُ، وَيَطُولُ العَهْدُ فَيَنْغَلِقُ القُرْآنُ وَالحَدِيثُ عَلَى المَفْهُومِ، فَقامُوا بِاسْتِنبَاطِ قَوَانِينٍ لَتِلْكَ المَلَكَةِ مِنْ مَجَارِي كَلَامِهِمْ، وَهَذِهِ القَوَانِينُ مَطَّرَدَةٌ شَبَهَ الكَلِيَّاتِ وَالقَوَاعِدِ، يَقْيَسُونَ عَلَيْهَا مَخْتَلِفَ أَنْوَاعِ الكَلَامِ، وَيُلْحَقُونَ مِنْهَا الأَشْبَاهَ بِالأَشْبَاهِ، مِثَالُ ذَلِكَ: الفَاعِلُ مَرْفُوعٌ، وَالمَفْعُولُ بِهِ مَنْصُوبٌ، وَالمَبْتَدَأُ مَرْفُوعٌ، ثُمَّ رَأَوْا تَغْيِيرَ الدَّلَالَةِ بِتَغْيِيرِ حَرَكَاتِ هَذِهِ الكَلِمَاتِ، فَاصْطَلَحُوا عَلَى تَسْمِيَتِهِ بِالإِعْرَابِ^(٢).

وَمِنْ سِمَاتِ التَّعْلِيلِ فِي مَرِحَلَةِ النَّشْأَةِ^(٣):

١. تَأْسِيسُ أَوَّلِ التَّوَافُقِ مَعَ الأَحْكَامِ النَّحْوِيَّةِ.

٢. اسْتِخْدَامُ عِلَّةِ المَعْنَى.

٣. نَشْأَةُ الاجْتِهَادِ فِي التَّعْلِيلِ.

أَمَّا عَنِ أَقْسَامِهَا فَإِنَّ لِّلْعِلَّةِ أَقْسَامًا عَدَّةً عِنْدَ الجَرْجَانِيِّ، وَهِيَ كَالآتِي^(٤):

العِلَّةُ التَّامَّةُ: وَهِيَ الَّتِي وَجِبَ وَجُودُ المَعْلُولِ عِنْدَهَا، أَوْ هِيَ جَمَلَةٌ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَجُودُ الشَّيْءِ، وَقِيلَ: هِيَ تَمَامٌ مَا يَتَوَقَّفُ وَجُودُ الشَّيْءِ عَلَيْهِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ.

العِلَّةُ النَّاخِصَةُ: وَهِيَ خِلَافُ ذَلِكَ.

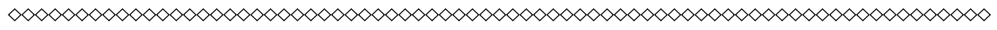
العِلَّةُ المُعَدَّةُ: هِيَ العِلَّةُ الَّتِي يَعْتمَدُ عَلَيْهَا وَجُودُ المَعْلُولِ مِنْ غَيْرِ وَجُوبِ وَجُودِهَا مَعَ وَجُودِهِ.

(١) حَسَنُ خَمِيسِ سَعِيدِ المَلَخِ (٢٠٠٠)، نَظْرِيَّةُ التَّعْلِيلِ فِي النَّحْوِ العَرَبِيِّ بَيْنَ القَدَمَاءِ وَالمُحَدِّثِينَ، دَارُ الشُّرُوقِ، عَمَانَ، ط ١، ص ١٢.
(٢) ابْنُ خَلْدُونَ، عِبْدُ الرَّحْمَنِ بِنُ مُحَمَّدٍ (١٤٢٥هـ)، مَقْدِمَةُ ابْنِ خَلْدُونَ، تَحْقِيقُ عِبْدِ اللّهِ مُحَمَّدِ الدَّرَوِيْشِ/، ط ١، دَارُ يَعْزَبِ، دِمَشْقُ، ص ٩٨.

وَهُوَ أَبُو زَيْدِ عِبْدِ الرَّحْمَنِ بِنُ مُحَمَّدِ بِنِ خَلْدُونَ الحَضْرَمِيِّ الإِشْبِيلِيِّ عَالِمِ اجْتِمَاعٍ وَفِيلسُوفٍ وَمُؤَرِّخٍ مَعْرُوفٍ فِي العَصُورِ الوَسْطَى، وَوُلِدَ فِي تُونِسَ ١٢٢٢ مَ، وَتَوَفَّى بِالقَاهِرَةِ عَامَ ١٤٠٦ مَ، أَشْهُرُ كَتَبَهُ مَقْدِمَةُ ابْنِ خَلْدُونَ.

(٣) المَلَخِ، حَسَنُ خَمِيسِ سَعِيدِ (٢٠٠٠ مَ)، نَظْرِيَّةُ التَّعْلِيلِ فِي النَّحْوِ العَرَبِيِّ بَيْنَ القَدَمَاءِ وَالمُحَدِّثِينَ، دَارُ الشُّرُوقِ عَمَانَ، ط ١، ص ٢٢.

(٤) الجَرْجَانِيُّ، عَلِيِّ بِنِ مُحَمَّدِ السَّيِّدِ الشَّرِيفِ، مَعْجَمُ التَّعْرِيفَاتِ، ص ١٣٠.



العلة الصورية: ما يُوجد الشيء بالفعل. - العلة الماديّة: ما يُوجد الشيء بالقوّة. العلة الفاعليّة: ما يُوجد الشيء بسببه. العلة الغائيّة: ما يُوجد الشيء لأجله.

المبحث السابع: نماذج من العلل النحوية (البناء)

المطلب الأول: البناء في اللغة والاصطلاح

أما في اللغة: فهو وضع شيء على شيء على صفة يُراد بها الثبوت، كبناء الحائط، ومنه سُمي كل مرتفع ثابت بناءً كالسماء^(١). فالبناء يتعلّق بتكوين الجملة في اللغة، وينظم الكلمات والعناصر داخل الجملة بترتيب صحيح وفقاً للقواعد النحويّة، ونرى الجوهري يقول: «بنى فلان بيتاً من البنيان، وبنى على أهله بناءً فيهما، أي زفها. والعامّة تقول: بنى بأهله، وهو خطأ، والأصل فيه أنّ الدّاخل بأهله كان يضرب عليها قبة ليلة دخوله بها، فقيل لكل داخل بأهله بان»^(٢).

أما في الاصطلاح: فيعتبر البناء مخالفاً للإعراب، فالمبنيُّ هو: «ما كان حركته وسكونه لا عاملاً، والمبنيُّ اللّازم: ما تضمّن معنى الحرف، كأين، ومتى، وكيف، وما أشبهه، كالذي والتي ونحوهما»^(٣).

كما تطرّق العكبري لتعريفه بقوله: «هو لزوم آخر الكلمة سكوناً أو حركةً، وإن شئت قلت: هو ألاّ يختلف آخر الكلمة لاختلاف العامل فيها»^(٤). كما عرّفه الكفوي بقوله: «البناء في الاصطلاح على قول بأنّه لفظي: ما جاء به لا لبيان مقتضى العامل من شبه الإعراب، وليس حكايةً أو اتباعاً أو نقلاً أو تخلصاً من ساكنين؛ وعلى قول بأنّه معنوي: هو لزوم آخر الكلمة حالةً واحدةً من سكونٍ أو حركةً لغير عامل ولا اعتلال»^(٥).

ونستطيع التماس ما ذكره العكبري في كلام سيبويه إذ يقول: «وإنّما ذكرت ثمانية مجارٍ

(١) ينظر: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، ١٩٩٥ م، الباب في علل البناء، تحقيق غازي مختار طليمات، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، بيروت، ط ١، ص ٦٦، وأبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، عناية عدنان درويش، محمد المصري، لبنان بيروت، ط ٢، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨ م، ص ٢٤١.

وأبو البقاء العكبري هو عالم بالأدب واللغة والفرائض والحساب، (١١٤٣ - ١٢١٩ م) أصله من عكبرا، ومولده ووفاته في بغداد، وقد حدّد من أكبر اللغويين في عصره، وقد ذكر صاحب الأعلام أنه أصيب في صباه بالجدرى فعمي. وأما أبو البقاء الكفوي فهو أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، ولد في مدينة كفه بالقرم، درس الفقه وعلوم اللغة العربية وضيع فيها، ومن أشهر مؤلفاته (كتاب الكليات) وهو معجم ضخم يتناول المصطلحات والفروق اللغوية، وله كتاب باللغة التركية اسمه «تحفة الشاهان» وهو في الفقه الحنفي.

(٢) الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الملايين، لبنان بيروت، ط ٤، (بني)، ص ٢٢٨٦.

(٣) الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص ١٦٥.

(٤) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، اللباب في علل البناء والإعراب، ص ٧٤، وينظر ص ٦٦.

(٥) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، ١٩٨٨ م، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، عناية: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان بيروت، ط ٢، ١٩٩٨ م، ص ٢٤١.

لأفرق بين ما يدخله ضربٌ من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل، وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه، وبين ما يُبنى عليه الحرفُ بناءً لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل، التي لكل منها ضربٌ من اللفظ في الحرف، وذلك الحرف حرف الإعراب»^(١).

كما نجد في كلام المبرد تصريحاً بمفهوم البناء حيث يقول: «فإن كان مبنياً لا يزول من حركة إلى أخرى، نحو: حيثُ، وقيل وبعدُ، قيل له مضموم، ولم يُقل له مرفوع؛ لأنه لا يزول عن الضم»^(٢).

إذاً: المبني هو ما لزم وجهاً واحداً وهو جميع الحروف، وأكثر الأفعال، وهو الفعل الماضي، والأمر المخاطب، والمضارع في حالتين، وبعض الأسماء ويقع في نوعين^(٣)، هما:

١- بناءً لازماً: وهو الذي يندرج تحته فعل الأمر والفعل الماضي، وأكثر الأسماء المبنية، مثل الضمائر وأسماء الشرط، وأسماء الاستفهام، والأسماء الموصولة، وبعض الظروف وأسماء الأفعال.

٢- بناءً عارضاً: هو ما يدخل على الأسماء والأفعال المعربة (كبناء الفعل المضارع) فيبنيها لعلّة عارضة، حيث إنه يزول بزوال تلك العلة، ومن أمثلة ذلك: بناء المنادى المفرد العلم (يا أحمدُ)، والنكرة المقصودة (يا رجلُ)، واسم لا النافية للجنس (لا رجل في الدار)، والعدد المركب (خمسة عشر).

ويمكننا الإشارة إلى عدة أمثلة على علل البناء التي يشرحها الهرمي في كتاب المحرّر في النحو، ومن هذه الأمثلة^(٤):

١- علّة البناء في المصدر: يشرح الهرمي علّة البناء في المصدر، والتي تتمثل في أنّ الأفعال المضارعة لا يمكن أن تأتي بالمصدر إلا إذا كانت تدلّ على المستقبل، ويقدم عدّة أمثلة على ذلك، مثل «سافرت زينب إلى مكة للحج»، حيث إنّ كلمة «سافرت» تدلّ على الماضي، لذلك يجب استخدام الفعل الماضي «سافرت» مع اسم الفاعل «زينب»، ولا يجوز استخدام المصدر «السفر».

٢- علّة البناء في المفعول به: يشرح الهرمي علّة البناء في المفعول به، والتي تتمثل في أنّه لا يمكن استخدام المفعول به في جملة مجرورة بالإضافة، ويقدم عدّة أمثلة على ذلك، مثل

(١) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ١٩٨٨م، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة ٢، ١٩٨٨م، ١٣/١.

وسيبويه هو إمام النحاة وأول من بسّط علم النحو، أخذ النحو والأدب عن الخليل بن أحمد الفراهيدي ويونس بن حبيب وغيرهم، من أهم آثاره «كتاب سيبويه في النحو».

(٢) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، ١٩٩٤م، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط ٣، ١٤٢ / ١. والمبرد أحد الجهابذة في علوم البلاغة والنحو والنقد عاش في العصر العباسي، توفي سنة (٨٩٨)، وقد كان أعلم الناس بالنحو بعد سيبويه.

(٣) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص ٨٢٠ - ٨٢١.

(٤) ينظر: عمر بن عيسى بن إسماعيل الهرمي اليمني، المحرر في النحو، ص ٢٧٥ - ٢٠٦.

«أحمد رجلٌ زوجٌ لفاطمة»، حيث إنَّ كلمة «رجل» هي المفعول به وتدلُّ على الوصف، لذلك يجب استخدامها مع الاسم الموصوف «أحمد» بصورة مجرورة، ولا يجوز استخدامها في جملة مجرورة بالإضافة.

٣- علّة البناء في الجملة الاسميّة: يشرح الهرمي علّة البناء في الجملة الاسميّة، والتي تتمثّل في أنّه لا يمكن استخدام الجملة الاسميّة في محلّ الفعل، ويقدم عدّة أمثلة على ذلك، مثل «أحمد طالبٌ»، حيث إنّ الجملة الاسميّة «طالب» تدلُّ على الوصف، ولا يمكن استخدامها في محلّ الفعل، ويجب استخدام الفعل المناسب مع اسم الفاعل «أحمد».

النتائج والتوصيات

يمكن لنا أن نصل إلى جملة من نتائج البحث قد يستفاد منها:
إنَّ لعلماء العربية جهوداً وتوضيحات في توجيه العلل النحويّة والصرفيّة، والاهتمام بموضوع العلل النحويّة؛ نظراً لأهميته وتشعب مسأله، ودوره في تفسير الظواهر النحويّة والصرفيّة.
ثمة تقارب كبير في المنهج والمنهجية الغربية والمنهج والمنهجية العربية في ضبط النحو، وما تقدم به دوسوسير وتشومسكي وغيرهما يتلاقى مع المفهوم العربي للنظرية النحوية العربية.
إن انقسام علماء العرب النحاة المتأخرين في النظرية التعليلية هدفه التسهيل لا أكثر ومن تشدد منهم في التعليل هدفه ضبط اللسان واتساع الفكر وتأطير الدرس النحوي.
وأوصي في نهاية البحث بضرورة وضع خطة منهجيّة لتدريس اليسير من علل النحو للطلبة في المدارس. واعتماد التقصي والتتبع للظاهرة في كتب النحو.
وإبراز التعليلات المختلفة للغويين فيما يخص ظاهرة العلل النحوية، واعتماد الرّاجح منها- وإظهار دور التعليل النحوي في ضبطه للسان العربي.
وإتباع المنهج التحليلي الوصفي والمنهج المقارن في تفسير الظواهر النحويّة مع الاستقراء والتحليل لهذه الظواهر.

المصادر والمراجع

- (١) ابن جنّي، عثمان، ١٩٥٢م الخصائص، تح: محمد علي النّجار، دار الكتب المصرية، مصر، ط٢.
- (٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (١٤٢٥هـ)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش/، ط ١، دار يعرب، دمشق،
- (٣) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، عناية عدنان درويش، محمد المصري، لبنان بيروت، ط ٢، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨ م.
- (٤) أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، ١٩٩٥ م، الباب في علل البناء، تحقيق غازي

- مختار طليمات، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، بيروت، ط ١.
- (٥) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، ١٩٩٤ م، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط ٣.
- (٦) أبو المكارم، علي، ١٩٦٨ م، الظواهر اللغوية في النحو العربي، القاهرة الحديثة للطباعة، القاهرة، ط ١.
- (٧) أبو المكارم، علي، ٢٠٠٦ م، أصول التفكير النحوي، دار الغريب، القاهرة، ط ١.
- (٨) أبو حيان الأندلسي، الإدراك للسان الأتراك، أبو حيان الأندلسي.
- (٩) أبو شريف، علي سلامة، ٢٠١٢ م، العلة النحوية (تحليل النحاة لبناء وتركيب كلام العرب - دراسة وصفية في كتاب المقاصد الشافية للإمام الشاطبي)، دار الزهراء، الرياض، ط ١.
- (١٠) أحمد الكبير، د. ريماء، د.ت، التعليل النحوي بين الوصف والغاية في ضوء علم اللغة الحديث، مجلة العلوم الشرعية، العدد السادس، كلية اللغات، جامعة الزيتونة.
- (١١) الأنباري، أبو البركات، ١٩٥٧ م، الإعراب في جمل الإعراب ولعم الأدلة في أصول النحو، تح: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، سوريا، ط ٢.
- (١٢) أندري مارتينييه مبادئ في اللسانيات العامة، نقل بواسطة الأصول والأقسام النحوية في ضوء علم اللغة الحديث.
- (١٣) الأنصاري، جمال الدين، ١٩٩٧ م، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١.
- (١٤) تشومسكي، جون ليونز، ترجمة محمد زياد كبة، النادي الأدبي بالرياض ط ١، ١٩٨٧.
- (١٥) تمام حسان: الأصول: دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط ١، ١٩٨٢.
- (١٦) التواتي، عبد الغاني، ٢٠١٤ م، العلة النحوية عند ابن جنّي من خلال كتاب علل التثنية (دراسة وصفية تحليلية).
- (١٧) جاد الكريم، عبد الله أحمد، ٢٠٠٤ م، الدرس النحوي في القرن العشرين، مكتبة الأدب، القاهرة، ط ١.
- (١٨) الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
- (١٩) الجمحي، ابن سلام، ١٩٧٤ م، الطبقات، تح: محمود شاكر، دار المدني، جدة.
- (٢٠) جون ليون، اللغة وعلم اللغة، الناشر: دار النهضة العربية، لاتا، الطبعة: الأولى.
- (٢١) الجوهرى، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور

- عطار، دار الملايين، لبنان بيروت، ط ٤.
- (٢٢) الحديثي، د. خديجة، ١٩٧٣م، الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت.
- (٢٣) حسان، تمام، ٢٠٠٠م، الأصول (دراسة إيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب - النحو - فقه اللغة - البلاغة)، عالم الكتب، القاهرة، ط ٢.
- (٢٤) حسن خميس سعيد الملق (٢٠٠٠)، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، عمان، ط ١.
- (٢٥) حسن، عباس، ١٩٧٨م، اللغة والنحو بين القديم والحديث، دار المعارف، القاهرة، ط ٢.
- (٢٦) خضير عباس، أحمد، ٢٠٠٧م، أسلوب التعليل في اللغة العربية.
- (٢٧) الدمشقية، العفيف، ١٩٧٦م، تجديد النحو العربي، دار المعارف، بيروت، ط ١، ص ١٥٩. وينظر أيضاً: الكيش، عبد الله، ١٩٩٢م، أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط ١.
- (٢٨) الزجاجي، عبده، ١٩٨٦م، النحو العربي والدّرس الحديث، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط ١.
- (٢٩) رشا التدمري، البحث العلمي من الفكرة إلى المناقشة.
- (٣٠) رمضان عبد التواب. المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي. الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة. الطبعة: الثالثة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- (٣١) الزبيدي، د.ت، طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٢.
- (٣٢) الزجاجي، أبو القاسم، ١٩٨٦م، الإيضاح في علم النحو، تح: مازن المبارك، دار النَّفائس، ط ٥، بيروت.
- (٣٣) سراج، محمد، ١٩٩٨م، أصول الفقه الإسلامي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ط ٢.
- (٣٤) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ١٩٨٨م، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة ٣، ١٩٨٨م.
- (٣٥) السيوطي، جلال الدين، ٢٠٠٦م، الاقتراح، دار المعرفة الجامعية، مصر.
- (٣٦) شمس الدين، جلال، ١٩٩٠م، التعليل اللغوي عند الكوفيين مع مقارنته بنظيره عند البصريين» دراسة إيستيمولوجية في مستويات اللغة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط ١.

د. بشرى موسى الأقطش

Dr. Bushra Mousa Al-aqtash

bushramusa43@yahoo.com

الشبهات في علوم القرآن بين جهود المتقدمين والمتأخرين: دراسة تحليلية نقدية

Suspicious in Qur'anic Sciences Between the Efforts of Early and Later Scholars: A Critical Analytical Study

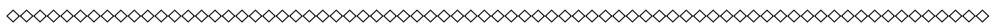
ملخص

تتناول هذه الدراسة الشبهات في علوم القرآن بين جهود المتقدمين والمتأخرين: دراسة تحليلية نقدية، وجاءت لتجيب عن السؤال الرئيس: ما الشبهات المتعلقة بعلوم القرآن بين جهود المتقدمين والمتأخرين؟ وذلك من خلال عرض الشبهات المتعلقة بعلوم القرآن في كتب المتقدمين وهذا ما تم بيانه في المبحث الأول، عرض الشبهات المتعلقة بعلوم القرآن الواردة في كتب المتأخرين وهذا ما تم بيانه في المبحث الثاني، الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في دراسة الشبهات وهذا ما تم بيانه في المبحث الثالث، وإبراز مميزات ما كتب في الشبه والاستدراكات عليها وهذا ما تم بيانه في المبحث الرابع، وقد اتبع البحث المنهج العلمية الآتية: الاستقرائي، المقارن، النقدي، وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج كان من أبرزها: إن كتاب الإمام الباقلاني يعد لبنة الأساس لدراسة الشبهات، وكل من درس الشبهات بعده أخذ منه ونقل عنه، أتى الدكتور فضل حسن عباس بتقسيم وطرح جديد لموضوع الشبه من خلال عرض شبهات الحدائيين والعلمانيين تجاه النص القرآني، وأن النقل عن الدكتور فضل حسن عباس مشافهة دون تدقيق أوقع الكاتب في أخطاء في الإحالة والعزو إلى الصفحات وهذا راجع إلى عدم الدقة في نقل المعلومة وعدم مراجعتها مراجعة وافية.

الكلمات المفتاحية: شبهات، علوم القرآن، التحليل، الموازنة، المتقدمين، المتأخرين

Abstract

This study addresses the doubts in Qur'anic sciences by examining the efforts of early and later scholars through an analytical and critical approach. It seeks to answer the central question: What are the doubts related to Qur'anic sciences as addressed by early and later scholars? The study is divided into



four main sections: the first section explores the doubts discussed in the works of early scholars, the second focuses on those addressed by later scholars, the third compares the efforts of the two groups in dealing with these doubts, and the fourth highlights the distinctive features of their works and provides critical remarks on them. The research employs inductive, comparative, and critical methodologies.

The study concludes with several key findings, most notably that Imam Al-Baqillani's book serves as a foundational work for addressing doubts in Qur'anic sciences, with subsequent scholars drawing heavily from it. Furthermore, Dr. Fadl Hassan Abbas introduced a novel categorization and discussion of modernist and secularist critiques of the Qur'anic text. However, the reliance on oral transmission from Dr. Abbas without thorough verification led to errors in referencing and attribution, underscoring the importance of meticulous review and validation of information.

Keywords: Doubts, Qur'anic Sciences, Analysis, Comparison, Early Scholars, Later Scholars.

الحمد لله الذي حفظ كتابه من كل تحريف وتضييع، الحمد لله الذي تكفل بكتابه علماء يدافعون عنه ويردون كيد الكائدين، الحمد لله الذي أرسل إلينا رسولا نقتدي به في تحمل مشاق إيصال الرسالة وتبليغها كما يجب، فالصلاة والسلام على رسول الله وبعد؛ إن الشبهات في علوم القرآن تتجدد وفق تغير الزمان، وقد برزت مجموعة من الشبهات قديماً وحديثاً تتعلق في هذا الباب، وقد تم اختيار دراسة الشبهات في علوم القرآن عند (الباقلااني، الزركشي، السيوطي، مناع القطان، محمد بكر إسماعيل، فضل حسن عباس، محمد عبد المنعم القيعي)، فجاء البحث ليجيب عن سؤال رئيس: ما الشبهات المتعلقة بعلوم القرآن بين جهود المتقدمين والمتأخرين؟، ويتفرع عنه مجموعة من الأسئلة الفرعية.

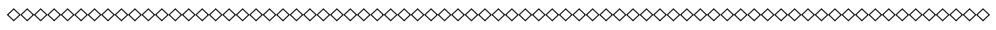
الإشكاليات التي يجيب عليها البحث:

١. ما الشبه التي أثارها السابقون في علوم القرآن؟
٢. ما إضافات اللاحقين على السابقين في دراسة الشبه في علوم القرآن؟
٣. ما الفرق بين الكتب المدروسة في طريقة العرض والأسلوب؟
٤. ما المميزات والاستدراكات التي أخذت على كل كتاب من الكتب في موضوع الشبهات؟

أهمية البحث:

١. تسليط الضوء على موضوع الشبه قديماً وحديثاً لتشكّل رافداً من روافد الوعي لدى طلبة

العلم.



٢. إيصال الصورة الحقيقية التي بنى عليها المفرضون شبههم قديماً وحديثاً.

٣. تقديم صورة المحاجة العقلية وأسس الحوار التي يجب مراعاتها عند معاورة الخصم،
فبإثباتها تكون هي بذرة الأساس لطرق الحوار لا كما اعتقد أن أسسها غريبة.

أهداف البحث:

١. عرض الشبه المتعلقة بعلوم القرآن قديماً وحديثاً عند العلماء الذين أجريت الدراسة
على كتبهم.

٢. الموازنة بين العلماء في طريقة العرض، والاستناد إلى الأدلة الشرعية والعقلية.

٣. إبراز المميزات التي امتاز بها كل كتاب.

٤. ذكر الاستدراكات على الكتب المدروسة إن وجدت.

المنهج المتبع:

اتبع البحث المناهج العلمية الآتية:

(١) المنهج الاستقرائي: سيتم توظيف هذا المنهج من خلال استقراء موضوع الشبه قديماً
وحديثاً بصورة تخدم البحث.

(٢) المنهج المقارن: سيتم توظيف هذا المنهج من خلال الموازنة بين جهود العلماء في
موضوع الشبه المتعلقة بعلوم القرآن قديماً وحديثاً.

(٣) المنهج النقدي: سيتم توظيف هذا المنهج من خلال إبراز المميزات وطرح الاستدراكات
والمآخذ على الكتب المدروسة إن وجدت.

أما الدراسات السابقة:

بعد البحث والتدقيق ظهرت مجموعة من الدراسات المختصة بموضوع الشبهات في علوم
القرآن منها:

- حسن، منصور، من الشبهات المثارة حديثاً حول علوم القرآن الكريم والرد عليها، مجلة
كلية التربية، جامعة الأزهر، ع ١٤٢، ج ٤، ٢٠٠٩م.

- بني سلامة، حسام الدين محمد أحمد، جهود الشيخ محمد رشيد رضا في رد الشبهات
عن علوم القرآن، أطروحة الدكتوراة في التفسير وعلوم القرآن من جامعة العلوم الإسلامية
العالمية، ٢٠١٣/٦/١٢م.

- بن دحاج، سعيد عمر عبود، منهج القرآن الكريم في التعامل مع الشبهات، مجلة الأندلس
للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مج ٩، ع ٥٤، ٢٠١٥م.

- عبيدي، سعيد، الدراسات الحداثية للقرآن الكريم من دعاوى التجديد إلى إثارة الشبهات،

- المطيري، محسن بن حامد، الشبهات المتعلقة في علوم القرآن في كتب محمد عابد الجابري، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم - قسم الشريعة الإسلامية، ٢٠١٦م.

- حسن، فتحي، تأملات في جمع القرآن ودفع ما أثير حوله من شبهات، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية-كلية الآداب، ج ١١٦، ٢٠١٩.

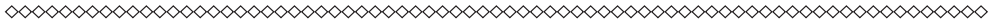
والذي يظهر أن هذه الدراسات منها ما يعالج موضوع الشبهات عند الحدائين ومنها ما هو منهجي يعرض لموضوع الشبهات في علوم القرآن، ومنها ما هو تأصيلي يعرض لجهود السابقين في رد الشبهات حول علوم القرآن، والذي يميز موضوع البحث عن الدراسات السابقة أنه دراسة تأصيلية مقارنة ناقدة، حيث إنه يؤصل لموضوع رد الشبهات في كتب علوم القرآن قديماً وحديثاً ويقارن بينها ويستدرك عليها ويبين المميزات الواردة فيها.

خطة البحث

- اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث وخاتمة.
- أما المقدمة، ففيها مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، والمنهج المتبع، والدراسات السابقة.
- أما التمهيد، فقد تم التعريف بالأئمة الأعلام الذين أجريت الدراسة عليهم.
- المبحث الأول: الشبهات في علوم القرآن في كتب المتقدمين، وفيه ثلاثة مطالب.
- المطلب الأول: الشبهات عند الباقلاني في كتاب الانتصار للقرآن
- المطلب الثاني: الشبهات عند الزركشي في كتاب البرهان في علوم القرآن
- المطلب الثالث: الشبهات عند السيوطي في كتاب الإقتان في علوم القرآن
- المبحث الثاني: الشبهات في علوم القرآن في كتب المتأخرين، وفيه أربعة مطالب.
- المطلب الأول: الشبهات عند مناع القطان في كتاب مباحث في علوم القرآن
- المطلب الثاني: الشبهات عند محمد بكر إسماعيل في كتاب دراسات في علوم القرآن
- المطلب الثالث: الشبهات عند فضل حسن عباس في كتاب إقتان البرهان في علوم القرآن
- المطلب الرابع: الشبهات عند محمد عبد المنعم القيعي في كتاب الأصلان في علوم القرآن.

المبحث الثالث: موازنة بين المتقدمين والمتأخرين في دراسة الشبهات في علوم القرآن، وفيه ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: الموازنة في طريقة العرض، وفيه سبعة فروع.



- الفرع الأول: الانتصار للقرآن للباقلاني.
- الفرع الثاني: البرهان في علوم القرآن للزركشي.
- الفرع الثالث: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي.
- الفرع الرابع: مباحث في علوم القرآن للقطان.
- الفرع الخامس: دراسات في علوم القرآن لمحمد بكر إسماعيل.
- الفرع السادس: إتقان البرهان في علوم القرآن لفضل حسن عباس.
- الفرع السابع: الأصولان في علوم القرآن للقيعي.
- المطلب الثاني: الأدلة الشرعية المعتمد عليها في طريقة العرض، وفيه أربعة فروع.
 - الفرع الأول: الآيات القرآنية.
 - الفرع الثاني: الأحاديث النبوية.
 - الفرع الثالث: الأقوال المأثورة.
 - الفرع الرابع: أقوال العلماء.
- المطلب الثالث: الأدلة العقلية، والترجيح عند تعدد الآراء عند العلماء.
- المبحث الرابع: مميزات ما كتب في الشبه وبعض الاستدراكات إن وجد، وفيه مطلبان.
 - المطلب الأول: مميزات الكتب العلمية والمنهجية، وفيه فرعان.
 - الفرع الأول: المميزات العامة.
 - الفرع الثاني: المميزات التي اختلف بعضهم فيها عن بعض.
 - المطلب الثاني: الاستدراكات العلمية والمنهجية على الكتب، وفيه فرعان.
 - الفرع الأول: استدراكات اتفقوا عليها.
 - الفرع الثاني: استدراكات أخذت على البعض منهم.
- الخاتمة: تناولت فيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها.

التمهيد: التعريف بالأئمة الأعلام.

يقوم التمهيد بالتعريف بالأئمة الأعلام الذين قامت عليهم هذه الدراسة، وفيما يلي تفصيل ذلك.

أولاً: الباقلاني.

القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور؛ سكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، وكان في علمه أوحده زمانه، وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب^(١)، من كتبه: الإنصاف، مناقب الأئمة، دقائق الكلام^(٢)، توفي القاضي أبو بكر آخر يوم السبت، ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة ببغداد، ورثاه أحد شعراء عصره بقوله:

انظر إلى جبل تمشي الرجال به ... وانظر إلى القبر ما يحوي من الصلف
وانظر إلى صارم الإسلام مغمداً ... وانظر إلى درة الإسلام في الصدف^(٣)

ثانياً: الزركشي.

محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، عالم بفقهاء الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد والوفاء، له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها: الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، البحر المحيط ثلاث مجلدات في أصول الفقه، إعلام الساجد بأحكام المساجد^(٤)، قال بعض المؤرخين: كان فقيهاً أصولياً أديباً فاضلاً في جميع ذلك، ودرس وأفتى وولي مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى، وحكى الشيخ شمس الدين البرماوي أنه كان منقطعاً إلى الاشتغال بالعلم لا يشتغل عنه بشيء^(٥) (ت ٧٩٤ هـ)^(٦).

ثالثاً: السيوطي.

عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضير السيوطي جلال الدين، إمام حافظ، مؤرخ أديب، نشأ في القاهرة يتيماً، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في

(١) انظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي (المتوفى: ٦٨١ هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ط ١، (المحقق: إحسان عباس)، دار صادر - بيروت، ١٩٧١ م، (ج ٤/ص ٢٦٩).

(٢) انظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي (المتوفى: ١٢٩٦ هـ)، الأعلام، ط ١٥، دار العلم للملايين، أيار / مايو ٢٠٠٢ م، (ج ٦/ص ١٧٦).

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (ج ٤/ص ٢٦٩).

(٤) انظر: الزركلي، الأعلام، (ج ٦/ص ٦٠-٦١).

(٥) انظر: ابن قاضي، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين شهبة (المتوفى: ٨٥١ هـ)، طبقات الشافعية، ط ١، (المحقق: د. الحافظ عبد العليم خان)، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٧ هـ، (ج ٢/ص ١٦٨).

(٦) انظر: الزركلي، الأعلام، (ج ٦/ص ٦٠).

روضة المقياس على النيل^(١)، من كتبه:

در المنثور في التفسير بالمأثور، الأزهار الفائحة على الفاتحة، المعاني الدقيقة في إدراك الحقيقة^(٢)، (ت ٩١١هـ)^(٣).

رابعاً: القطان.

القاضي الشيخ مناع خليل القطان عالم دين سني، والمدير السابق للمعهد العالي للقضاء في السعودية، ولد في قرية شنشور مركز أشمون من محافظة المنوفية بمصر، من أسرة متوسطة الحال، بدأ حياته العلمية بحفظ القرآن الكريم في الكتاب، من كتبه: تاريخ التفسير ومناهج المفسرين، تفسير آيات الأحكام، مباحث في علوم القرآن الكريم، توفي يوم الإثنين ٦ ربيع الآخر سنة ١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م.^(٤)

خامساً: محمد إسماعيل.

ولد الدكتور محمد بكر إسماعيل في المحاميد مركز إدفو بمحافظة أسوان، وحفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، من كتبه: الفقه الواضح من الكتاب والسنة على المذاهب الأربعة، دراسات في علوم القرآن، البيان في أحكام تلاوة القرآن، توفي محمد بكر إسماعيل ظهر يوم الأربعاء ثاني أيام عيد الأضحى المبارك لعام (١٤٢٦ هـ) / ٢٠٠٦ م.^(٥)

سادساً: فضل عباس.

فضل حسن أحمد عباس ولد في عام ١٩٢٢ م في بلدة صفورية بفلسطين، ونشأ على العلم منذ نعومة أظفاره، فقد كان بيت والده مؤثلاً للعلماء الذين يرسلهم خاله الشيخ يوسف عبد الرزاق^(٦)، كان والدا الدكتور فضل حريصين كل الحرص على أن يحفظ كتاب الله تبارك وتعالى، حفظ كتاب الله وهو دون العاشرة ثم بعد ذلك بدأ حفظ المتون العلمية الكثيرة فحفظ (متن الغاية والتقريب) في الفقه الشافعي، و متن الرحبية في الفرائض وغيرها، من أقواله رحمه الله: قضية القرآن قضية حساسة، ليس لهذه الدنيا راحة إلا حينما تلجأ إلى ظله وتتأدب بمأدبته، هذا بالنسبة للعز إذا عادوا إلى هذا القرآن كما كانوا من قبل، من كتبه: قصص القرآن الكريم

(١) انظر: المصدر السابق، (ج ٣/ص ٢٠١).

(٢) انظر: العبدروس، محي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (المتوفى: ١٠٢٨هـ)، النور السافر عن أخبار القرن العاشر، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ٥١٤٠٥، (ج ١/ص ٥٢).

(٣) انظر: الزركلي، الأعلام، (ج ٣/ص ٢٠١).

(٤) انظر: ويكيبيديا (2017, march, 23) www.wikipedia.org

(٥) انظر: ويكيبيديا (2017, march, 13) www.wikipedia.org

(٦) انظر: أبو حسان، جمال، دراسات إسلامية وعربية مهداة إلى العلامة فضل حسن عباس بمناسبة بلوغه السبعين، ط ١، دار الرازي، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٣ م، (ص ٥).

صدق حدث وسمو هدف، البلاغة فنونها وأفتانها، التفسير أساسياته واتجاهاته^(١)، توفي يوم ٦ ربيع الأول من عام ١٤٣٢ هـ الموافق ٩ شباط سنة ٢٠١١ م عن عمر يناهز ٧٩ سنة^(٢).

سابعاً: القيعي

بعد البحث عن مؤلف الكتاب محمد عبد المنعم القيعي، فلم يظهر إلا معلومات يسيرة عنه تم إدراجها في مصنفاته، فهو الأستاذ الدكتور محمد عبد المنعم القيعي أستاذ ورئيس قسم التفسير بكلية أصول الدين - القاهرة جامعة الأزهر^(٣)، من كتبه: الإسلام تعقل واستنباط، في قانون الفكر الإسلامي، نظرات في السنة، نظرة القرآن إلى الجريمة والعقل^(٤)، وتوفي في الثاني من جمادى الآخرة لعام ١٤١١ م.^(٥)

المبحث الأول: الشبهات في علوم القرآن في كتب المتقدمين

تم إفراد هذا المبحث للحديث عن الشبهات في علوم القرآن في كتب المتقدمين، وفيما يلي بيان ذلك:

المطلب الأول: الشبهات عند الباقلاني في كتاب الانتصار للقرآن.

يعتبر كتاب الباقلاني من الكتب التي اعتنت بالدفاع عن القرآن والرد على الشبه المثارة حوله، فاحتوى الكتاب على مقدمة وتمهيد، أما المقدمة، فتحدث فيها عن القرآن وما فيه من عجب نظمه وجزالة لفظه، وبديع وصفه، وخروجه عن جميع أوزان كلام العرب، وأنه أراد إبطال ما يدعيه أهل الضلال، من تحريفه وتغييره ودخول الخلل فيه، وذهاب شيء كثير منه، وزيادة أمور فيه، وما يدعيه أهل الإلحاد وشيعتهم من منتحلي الإسلام، من تناقض كثير منه، وخلو بعضه من الفائدة وغير ذلك^(٦)، كما احتوى الكتاب على عدة فصول تحتها عدة أبواب، ففيه فصل سماه فيما اعترض به أهل الفساد على مصحف عثمان ورد شبههم، مبرزاً فيه عدة شبه تتفرع عنها، منها: دعوتهم لتخطئة الخلف والسلف في نقل القرآن، وتضييعه، وإهمال أمره وذهابهم عن علم صحيحه من فاسده، وعملهم في ترتيبه ونظمه، والحرف الذي يقرأ به على آرائهم، وظنونهم من غير عمل على توقيف وخبر، ولا حفظ لرواية وأثر، ورد عليهم الباقلاني بقوله: «فليس الأمر

(١) انظر: www.vb.tafsir.net 23,march,2017

(٢) انظر: www.wikipedia.org 23,march,2017

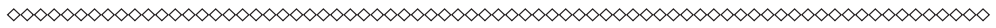
(٣) انظر: <http://books.islam-db.com> 23 march,2017

(٤) انظر: www.ju.edu.jo 23 march,2017

(٥) انظر: موقع المكتبة الشاملة، التعريف بكتاب الأعلان في علوم القرآن، <https://shamela.ws/author/1471>

(٦) انظر: الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر المالكي (المتوفى: ٤٠٣هـ)، الانتصار للقرآن، ط١، (المحقق: د. محمد عصام القضاة)، دار الفتح - عمان، دار ابن حزم - بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، مقدمة الكتاب،

(ج/١ص/٥٢).



في ذلك على ما ادعيتم ولا مما يذهب تخليطكم فيه على ذي تحصيل، وأن الصدر الأول ثم من بعدهم من التابعين وجميع المسلمين وقادتهم وحكامهم وفقهائهم في سائر الأعصار كانوا على حالة معروفة من تعظيم شأن القرآن وإجلاله، وعظم محله من قلوبهم وقدره في نفوسهم، والتقرب إلى الله عز وجل بتعلمه وتعليمه، وتحصيل أعظم الثواب والشرف بحفظه....»^(١).
وذكر فضلاً في القول فيما يعتبر في العلم بصحة النقل، ويتفرع عنه عدة شبهات مجيباً عنها بدقة وإحكام، منها:

«إن قال قائل: ولو صرنا إلى أننا لا ندري أيضاً أن هذا هو مصحف عثمان والجماعة على وجهه وتأليفه أم لا، ما الذي كان يمنعا ويصدنا عن ذلك؟ قيل له: يمنع منه أن فيه جحداً للضرورات، وأن قائل ذلك صائر بمثابة من جحد وجود عثمان في العالم، وأن يكون كان له مصحف جمع الناس عليه، ومنعم من غيره، وأن يكون ولي الخلافة، وقتل بالمدينة، إلى غير ذلك من الجهالات، فإن نقل مصحفه بمثابة نقل وجوده وخلافته وقتله والفتنة التي جرت وحدثت في أيامه....»^(٢).

وبعدها ذكر أدلة على صحة نقل القرآن وصحة تأليفه وترتيبه^(٣)، وجعل فصولاً في فضل أبي بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب -رضي الله عنهم- وحفظهم لكتاب الله^(٤)، وجعل باباً في القول في بيان حكم -بسم الله الرحمن الرحيم والناس والفلق، ودعاء القنوت وترتيب سور القرآن ونظم آياته وعددها، والقول في أول ما أنزل منه وآخره-^(٥)، راداً على شبههم في كل ما سبق، منها:

ذكرهم للخلاف الدائر بين العلماء في ذلك في أن البسمة آية من كتاب الله، وهل هي فاتحة للكتاب، مبيناً رأيه في ما أثاروه أنها ليست من فاتحة الكتاب مع أنها آية من سورة النمل، مبيناً آراء العلماء أهي آية من كتاب الله تعالى في افتتاح كل سورة أم لا، وهل هي آية من سورة الحمد أم لا، وهل هي إن كانت آية في افتتاح كل سورة من جملة السور أو منفصلة عنها وغير داخلة فيها^(٦).

وبعدها أفرد باباً في القول في ترتيب سور القرآن، وهل وقع ذلك منهم عن توقيف أم اجتهاد، مبيناً الشبهة، ومفادها: «كيف يسوغ لكم أن تدعوا أن بيان الرسول ﷺ وقع شائعاً ذائعاً مستفيضاً، وأن القوم حفظوا ذلك عن رسول الله ﷺ وهم غير عالمين بترتيب سور المصحف ونظامه بل مختلفون في ذلك اختلافاً شديداً»، راداً عليهم بقوله: «فأما اختلاف مصاحفهم في

(١) الباقلائي، الانتصار للقرآن، (ج١/ص٧١-٧٢)، وما بعدها بتصرف.

(٢) المصدر السابق، (ج١/ص٩٧)، بتصرف.

(٣) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص١١٤)، وما بعدها.

(٤) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص١٥٧)، وما بعدها.

(٥) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٢٠٤).

(٦) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٢٠٤)، بتصرف.



ترتيب السور، فإنه كالظاهر المشهور وما يدفعه، وإن كان في الناس من ينكر ذلك ويقول: إن هذه الأخبار أخبار آحاد غير أننا لا نقول - مع إثبات اختلافهم في ترتيب السور - إنه قد كان من الرسول ﷺ توقيف على ترتيبها وأمر ضيق عليهم في تأليفها إلا على حسب ما حده وورسمة لهم^(١).

بعد عرض بعض هذه الشبه وردود الباقلائي عليها يتبين أن الكتاب طويل جداً لا يسعني أن أذكر أكثر، فالقصد مما قدمت عرض نماذج من كتابه لا حصر ما فيه.

المطلب الثاني: الشبهات عند الزركشي في كتاب البرهان في علوم القرآن.

تحدث الزركشي في النوع التاسع والثلاثين في إطار حديثه عن صحة تواتر القرآن، ما زعمه الراضة من دعوى الزيادة والنقص في القرآن، راداً عليهم بالإجماع على صحة وسلامة نقل مصحف الجماعة^(٢).

وعند حديثه في النوع التاسع والعشرين عن كيفية تلاوة القرآن وأدابه، أفرد فصلاً للحديث عن كراهة قراءة القرآن بلا تدبر، ذاماً ما كان عليه الخوارج في كيفية قراءة القرآن، مستشهداً بحديث النبي ﷺ واصفاً لهم بأنهم «يقروون القرآن لا يجاوز تراقيهم»^(٣)، فقد ذمهم بإحكام ألفاظه وترك التفهم لمعانيه^(٤)، وهذه ليست شبهة على نص القرآن، ولكنها في كيفية تصرف الخوارج مع القرآن.

وعند حديثه في النوع السادس والأربعين عن أساليب القرآن وفنونه البليغة تناول آيات كثيرة في شأن ذلك، فعند حديثه عن قوله تعالى: ﴿لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ﴾ (المائدة: ٢٨). تعرض لسؤال بقوله: «فقد يقال كيف توخى حسن الترتيب في عجز الآية دون صدرها»، مجيباً على ذلك مفسداً، بقوله: «إن حسن الترتيب منع منه في صدر الآية مانع أقوى وهو مخافة أن يتوالى ثلاثة أحرف متقاربات المخرج، فيثقل الكلام بسبب ذلك»^(٥).

المطلب الثالث: الشبهات عند السيوطي في كتاب الإتقان في علوم القرآن.

تحدث السيوطي في النوع الثاني والستين عند حديثه عن مناسبة الآيات والسور، عن الشبهات، ذاكراً ثلاث شبه، منها: ما جاء به الراضة في زعمهم أنه سقط من سورة القيامة شيء، ناقلاً ما ذهب إليه القفال في ما نقله عن الرازي: بأنها نزلت في الإنسان المذكور في قوله

(١) المصدر السابق، (ج/١ ص ٢٧٨).

(٢) انظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، ط ١، (المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، (ج/٢ ص ١٢٧).

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب استنابة المرتدين، باب من ترك قتال الخوارج للتألف، حديث رقم: ٦٥٣٥، ج ١٧/٩.

(٤) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (ج/١ ص ٤٥٥).

(٥) المرجع السابق، (ج/٣ ص ٢٧٩).

تعالى: ﴿يَبُوءُ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَن يَصْبِرُوا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧)، راداً هذا القول مؤكداً على أنها نزلت في النبي ﷺ، ذاكراً عدة مناسبات تؤيد ذلك (١)، منها:

أن أول السورة لما نزل إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَلْفٌ مَّعَاذِرُهُ﴾ (القيامة: ١٥)، صادف أنه ﷺ في تلك الحالة بادر إلى تحفظ الذي نزل وحرك به لسانه من عجلته خشية من تفلته، فنزل ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: ١٦) إلى قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ١٩)، ثم عاد إلى الكلام إلى تكلمة ما ابتدئ به (٢).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ وَلَيْسَ الْأَمْرُ بِأَنْ تُأْتُوا الْأَمْشَاتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْأَمْرَ مَنْ أَمَرَ﴾ (البقرة: ١٨٩) لقد عرض هذه الشبهة بقوله: فقد يقال أي رابط بين أحكام الأهلة وبين حكم إتيان البيوت، مجيباً على ذلك: بأنه من باب الاستطراد لما ذكر أنها مواقيت للحج وكان هذا من أفعالهم في الحج (٣).

وفي النوع الثمانين في حديثه عن طبقات المفسرين تحدث عن ما تسببه العلوم العقلية من فساد في التأويل، ضارباً تفسير الإمام الرازي مثلاً لذلك، وبعدها انتقل إلى الحديث عن ما جاء به صاحب الكشاف من اعتزاليات في كشافه مثاله قوله تعالى: ﴿فَمَنْ زُجِرَ عَنِ الْكَاكِ وَالْأَخْلَافِ فَكَفَّ فَازٌ﴾ (آل عمران: ١٨٥)، وأي فوز أعظم من دخول الجنة أشار به إلى عدم الرؤية، وبعدها تحدث عن الرافضة ناقلاً الآية التي تأولوها بشكل خاطئ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ (البقرة: ٦٧)، ذاكراً وصف النبي-عليه الصلاة والسلام- بأنهم ينثرون كتاب الله نثر الدقل يتأولونه على غير تأويله (٤).

وفي النوع الثامن والسبعين عند حديثه عن شروط المفسر وآدابه، فعند التفصيل في شرط صحة الاعتقاد تحدث عن الخطر الذي يسببه الرافضة وغلاة القدرية عند تأويلهم القرآن، مبيناً أنهم لا يؤتمنون على أمور دنيوية، فكيف يؤتمنون على تأويل كتاب الله؟ مبيناً هدفهم بأن أحدهم يصنف الكتاب في التفسير ومقصوده الإيضاح الساكن ليصدهم عن اتباع السلف ولزوم طريق الهدى (٥).

وهذه لا تعد شبهة على القرآن، وإنما هي تحذير ممن يتأول كتاب الله متبعاً هواه بالإضافة إلى عدم صحة اعتقاده.

(١) انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (المتوفى: ٩١١هـ)، الإقتان في علوم القرآن، (المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤ م، (ج ٣/ص ٢٧٦).

(٢) انظر: الزركشي، الإقتان في علوم القرآن، (ج ٣/ص ٢٧٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ج ٣/ص ٢٧٨).

(٤) السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، (ج ٤/ص ٢٤٣).

(٥) انظر: الزركشي، الإقتان في علوم القرآن، (ج ٤/ص ٢٠٠).

المبحث الثاني: الشبهات في علوم القرآن في كتب المتأخرين

يقوم المبحث بدراسة الشبهات المتعلقة في علوم القرآن في كتب المتأخرين، وفيما يلي بيان ذلك:

المطلب الأول: الشبهات عند مناع القطان في كتاب مباحث في علوم القرآن.

- أورد المؤلف عند جمع القرآن وترتيبه ثلاثة شبهة وارده على جمع القرآن الكريم، وهي:
١. إن الآثار قد دلت على أن القرآن قد سقط منه شيء لم يكتب في المصاحف التي بأيدينا اليوم.
 ٢. إن في القرآن ما ليس منه.
 ٣. يزعم نفر من غلاة الشيعة أن أبا بكر وعمر وعثمان حَرَّفوا القرآن، وأسقطوا بعض آياته وسوره^(١).

مستدلين على ما ذهبوا إليه في شبههم بآيات من كتاب الله بأن فيها خللاً، فعند الشبهة الثالثة قالوا: إن آية ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ (النحل: ٩٢) أصلها «أئمة هي أركى من أئمتكم»، وأجاب عن ذلك: بأن هذه الأقوال أباطيل لا سند لها، ودعا ولا بيئة عليها، والكلام فيها حمق وسفاهة، وقد تبرأ بعض علماء الشيعة من هذا السخف، والمنقول عن علي -رضي الله عنه- الذي يدعون التشيع له، يناقضه، ويدل على انعقاد الإجماع بتواتر القرآن الذي بين دفتي المصحف فقد أثار عنه أنه قال في جمع أبي بكر: «أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر، رحمة الله على أبي بكر، هو أول من جمع كتاب الله»^(٢). وسار في بقية الشبه على هذا النهج راداً مفضداً لما ذهبوا إليه.

المطلب الثاني: الشبهات عند محمد أبي بكر إسماعيل في كتاب دراسات في علوم القرآن

- أفرد محمد أبي بكر إسماعيل في كتابه دراسات في علوم القرآن في المبحث الثالث عشر بعد حديثه عن نزول القرآن على سبعة أحرف والأقوال فيها، شبهة وارده عليها، مبيناً ما جاء به العلماء في كتبهم للرد على هذه الشبه شاكراً لهم جهدهم، ذاكراً ثلاثة شبهة، وهي:
١. ذهب بعض من لا علم له إلى القول بأن المراد بالأحرف السبعة القراءات السبعة المنقولة عن الأئمة السبعة المعروفين عند القراء.

٢. إن اختلاف القراء في قراءة القرآن على سبعة أحرف، والأحاديث الدالة على أنه نزل على سبعة أحرف تدل على أن في القرآن اختلافاً كثيراً، بينما ينفي الله عن هذا القرآن الاختلاف،

(١) انظر: القطان، مناع بن خليل (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، مباحث في علوم القرآن، ط٢، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، (ج١/ص١٣٦)، وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، (ج١/ص١٣٨).

ويجعل وجوده دليلاً على أنه ليس من عنده.

٣. إن بعض الروايات في اختلاف القراءات تثير الشك في القرآن، وتفقد الثقة فيه، ففي بعض الروايات تخير الشخص أن يأتي باللفظ أو بمرادفه، أو باللفظ وما لا يضافه في المعنى^(١). فعند حديثه عن الشبهة الأولى، فقد رد عليها بما قاله: الأئمة أمثال ابن الجزري (ت: ٨٣٣هـ) ومكي (ت: ٤٣٧هـ) ومجاهد (ت: ١٠٤هـ)^(٢)، وفي الشبهة الثانية والثالثة أجاب عنها دون الاستناد إلى رأي غيره من العلماء^(٣).

وعند حديثه عن نسخ السنة بالسنة بين مذاهب العلماء في ذلك، ذكراً أن ما اعتمده أهل الظاهر في جواز نسخ المتواتر بالأحاد شرعاً على شبهات ظنوها أدلة وما هي بأدلة، محيلاً إلى كتاب الزرقاني لمن أراد قراءتها^(٤)، فهو هنا لا يعد مؤصلاً للشبهة إنما هو ناقل رأي غيره.

المطلب الثالث: الشبهات عند فضل حسن عباس في كتاب إتيان البرهان في علوم القرآن

يتكون كتاب إتيان البرهان من جزئين اشتمل الجزء الأول على مجموعة من الشبه فني فصلي جمع القرآن^(٥)، والمكي والمدني^(٦) ذكر عدة شبه، فأما جمع القرآن، فعرض فيه لسته شبه، منها:

- أن القرآن لم يحفظه إلا أربعة من الصحابة راداً على هذه الشبهة، مشيراً إلى أنه لا بد من التعامل مع الحديث الشريف كالتعامل مع القرآن حتى نفهمه فهماً صحيحاً^(٧).

- ادعاهم من أن بعض كتاب الوحي لم يكونوا موضع ثقة، وأنهم كانوا يغيرون ما يمليه عليهم النبي ﷺ فيكتبون (غفوراً رحيماً) بدل (عزيزاً حكيماً)، مفنداً لها راداً بعدة ردود منها: أنه ادعاء باطل لا يقوم على أساس من المنطق، مشيراً إلى أنها حادثة واحدة، إن صححت عن ابن أبي السرح، وليسوا كتاباً كما ادعى بلاشير^(٨)، كما أن القرآن محفوظ عند النبي -عليه الصلاة والسلام- وعند كثير من الصحابة، وكان يعرضه على جبريل كل عام^(٩).

- وفي المكي والمدني عرض لأربعة شبه منها: يمتاز القسم المكي بتقطع الفكرة، واقتضاب

(١) انظر: إسماعيل، محمد بكر (المتوفى: ١٤٢٦هـ)، دراسات في علوم القرآن، ط٢، دار المنار، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، (ج١/ص٨٣)، وما بعدها.

(٢) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٨٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٨٥).

(٤) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٢٨٧).

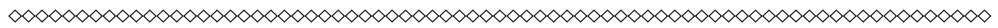
(٥) انظر: عباس، فضل حسن، إتيان البرهان في علوم القرآن، ط٢، دار النفائس، ١٤٢٠هـ-٢٠١٠م، (ج١/ص٢٨٥).

(٦) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٤١٢).

(٧) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٢٨٧).

(٨) مستشرق فرنسي، ولد في مدينة مونترج يوم ٢٠ يونيو ١٩٠٠ وتوفي في مدينة باريس يوم ٧ أغسطس ١٩٧٢، معروف بإطلاعه العميق على اللغة العربية والأدب. انظر: ويكيبيديا.

(٩) انظر: عباس، فضل حسن، إتيان البرهان في علوم القرآن، (ج١/ص٢٩٠).



المعاني، وقصر الآيات والخلو التام من التشريع، مفنداً لها من عدة وجوه منها: أن القرآن كله مترابط متماسك، قصرت آياته أم طالت، وكأنها حبات لؤلؤ في عقد منتظم منسجم متناسق، وأن قصر الآيات مظهر إيجاز^(١).

- وختم الشبهات بالحديث عن شبهة تقسيم القرآن إلى مراحل، راداً عليه بأنه تقسيم يتعارض مع واقع الأحداث ومع مسلمات العقل وصحيح الرواية^(٢).

أما الجزء الثاني من الكتاب، فمن الجزء السادس والعشرين إلى الجزء الثامن والعشرين خصصه للحديث عن الشبه مقسماً إياها للحديث عن أنماط من الشبهات حول القرآن^(٣)، وشبهات المحدثين^(٤)، والحداثيون العلمانيون أمام النص القرآني^(٥)، مردفاً إياه للحديث عن شبهات الخوئي حول القراءات القرآنية^(٦).

ففي فصل أنماط من الشبهات وضع تمهيداً تناول فيه خطر هذه الشبهات^(٧)، وبعدها تحدث عن شبهات الأقدمين التي تثير الريب في تواتر القرآن، منها:

- ما روي عن مجاهد مستدلين بما رواه عنه إمام المفسرين الطبري (ت: ٢١٠هـ) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ (آل عمران: ٨١) بأنه قال: هي خطأ من الكاتب، وهي في قراءة ابن مسعود «وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب»، داحضاً لهذه الشبهة من عدة وجوه منها: ضعف الرواية وتهافت الإسناد، فالذي روي عن ابن عباس غير هذا، ومجاهد من أخص تلاميذ ابن عباس، فالقول إن هذا خطأ من الكاتب يجعل عنه مجاهد -رضي الله عنه-^(٨)، مع الإشارة إلى أن للعلماء في الآية توجيهين منها: أن معناه الميثاق من النبيين، فالنبيون هم المأخوذ عليهم وعلى هذا يكون حكمهم سارياً على أتباعهم بالأولى^(٩).

- كما تحدث عن الشيعة الإمامية وادعائهم بأن في القرآن نقصاً، راداً عليهم بأنه ادعاء لا يقوم على حجة؛ لأن القائلين قلة، وقد وجهت إليهم سهام النقد من علمائهم كالطبرسي (ت: ٥٤٨هـ) صاحب مجمع البيان^(١٠).

(١) انظر: المصدر السابق، (ج ١/ص ٤١٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ج ١/ص ٤٢٠)، وم ١٠٠ بعدها.

(٣) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٣١٧).

(٤) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٣٤٩).

(٥) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٢٥٨).

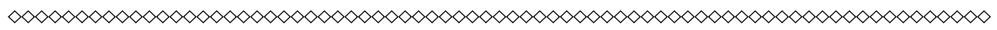
(٦) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٤٢٢).

(٧) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٣١٧).

(٨) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٢٣٣).

(٩) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٢٣٣).

(١٠) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٢٤٦).



وأما في فصل شبهات المحدثين، فقد وضع مقدمة تحدث فيها عن خطر هذه الشبهه وأنها أقل خطراً من سابقتها، مبيناً أن من الشبهه ما أثير حول لغة القرآن وأحكامه وعقائده^(١)، ومن هذه الشبهات:

- ما ادعاه ده بور بقوله: «جاء القرآن للمسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات، وتلقوا فيه أحكاماً ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد»، راداً عليها بأنه قول عار عن الحقيقة بعيد عن الواقع، فإن لم توجد العقائد في القرآن فأين توجد؟ فما أبدعته أفكار المسلمين من قواعد في أصول الفقه والبلاغة والتشريع تزخر به المكتبات العالمية^(٢).

وأما في فصل شبهات الحداثيين والعلمانيين أمام النص القرآني، فقد ذكر في المقدمة أنه قد ذكر في الفصل الرابع والعشرين والخامس والعشرين شبيهاً عن المستشرقين، وهذا يتناقض مع ترتيب الكتاب المعتمد مشيراً إلى شخصية من يعرض لهم في هذه الشبهه بأنها متغيرة تتقاص أكثر من شكل^(٣)، ذاكراً الشخصيات التي سيعرض لها في كتابه، وهي ثلاثة شخصيات، وهم: (محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، محمد شحرور)، مبيناً الجامع بينهم وهما أمران:

١. اختراق جدار القدسية للقرآن والسنة بخاصة وللدين بعامه.

٢. حملة التشويه التي اتفق عليها أولئك، على أئمة الدين وعلماؤه، ومفكره ابتداءً من عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - إلى عصرنا هذا^(٤).

وبعد ذلك فصل في ما يريد، ففي الأنموذج الثالث درس كتاب - الكتاب والقرآن دراسة معاصرة - لمحمد شحرور

معرفاً بمؤلف الكتاب بأنه ماركسي شيوعي يساري، مبيناً منهج الشيوعية ودعوتها الناس إلى الكفر بالجنة، مشيراً إلى كثرة الردود والمقالات على هذا الكتاب^(٥)، وبعدها عرض عرضاً إجمالياً عن المؤلف وحياته وبكونه كاتباً سورياً مختصاً بالهندسة^(٦)، متناولاً لعدة نماذج من طعونه على القرآن وما يتصل به، منها:

ادعاء الكاتب أن القرآن لا يحتوي أمراً ولا نهياً وإنما هو أخبار، ولكون اسمه مشتقاً من الفعل (قرن) فهو يقرن قوانين الطبيعة وأحداث التاريخ، ولكون اسمه مشتقاً من الفعل (قرأ) فهو استقراء لهذه الأحداث^(٧).

(١) انظر: المصدر السابق، (ج/٢ ص ٢٤٩).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ج/٢ ص ٢٥٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ج/٢ ص ٢٥٨).

(٤) انظر: المصدر السابق، (ج/٢ ص ٢٦٤).

(٥) انظر: المصدر السابق، (ج/٢ ص ٤٠٧).

(٦) انظر: المصدر السابق، (ج/٢ ص ٤٠٩).

(٧) انظر: المصدر السابق، (ج/٢ ص ٤١٠).



وأما فيما يتعلق بالفقه فيرى الكاتب أن القوامة من حق الرجل لأمرين: القوة الجسدية، والإنفاق، وأما ما يتصل بالعقيدة فينزل الله منزلة البشر فيصفه بالعبث والهوى والتخبط^(١). مردفاً ذلك بالحديث عن شبهات الخوئي حول القراءات القرآنية^(٢)، ذاكرةً أربعةً شبهه، منها:

ما افترضه الخوئي من اعتراض راداً عليه بقوله: «ولعل أحداً يحاول أن يقول: إن القراءات وإن لم تكن متواترة، إلا أنها منقولة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- فتشملها الأدلة القطعية التي أثبتت حجية خبر الواحد، إذا شملتها الأدلة القطعية خرج الاستناد إليها عن العمل بالظن بالورود، أو الحكومة أو التخصيص»، وقد رد عليه الدكتور فضل: بأن القراءات قد نقلت من طريق الرواية والمشاهدة، والاجتهاد في قراءة القرآن أمر غير مقبول أبداً، فالقراءة سنة متبعة^(٣).

المطلب الرابع: الشبهات عند محمد عبد المنعم القيعي في كتاب الأصولان في علوم

القرآن.

أفرد صاحب كتاب الأصولان في علوم القرآن موضوعاً عن نزول القرآن وما يتعلق به، فعند حديثه عن نزول القرآن على سبعة أحرف بين الآراء فيها، وعند حديثه عن الرأي الخامس وهو أن المراد بالأحرف سبع لغات ولهجات مشهورة، ذكر ستة شبهة داخضاً لها، منها: في أي حرف من أحرف القرآن سبع لهجات؟ فأجاب: «أننا لم ندع الآن إلا وجود لهجة قريش، وليست القراءات المتفق عليها راجعة إلا لهذه اللهجة»^(٤).

وسار على هذا النهج في بقية الشبه لا داع لذكرها خشية التطويل.

المبحث الثالث: موازنة بين المتقدمين والمتأخرين في موضوع الشبه.

سيتم في هذا المبحث إجراء موازنة لبيان الفروق بين المتقدمين والمتأخرين في عرضهم للشبهات حول القرآن الكريم، وبيان ذلك في مطلبين اثنين.

المطلب الأول: طريقة العرض.

يتناول هذا المطلب الموازنة بين الكتب موضع البحث من زاوية طريقة العرض على النحو الآتي:

- الفرع الأول: الانتصار للقرآن للباقلاني.

امتازت طريقة الإمام الباقلاني بتقسيمه كتابه فصولاً وأبواباً بطريقة منهجية، وكأنه يعتمد

(١) انظر: المصدر السابق، (٢/ص٤١٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، (٢/ص٤٢٢).

(٣) انظر: المصدر السابق، (٢/ص٤٢٣).

(٤) القيعي، محمد عبد المنعم، الأصولان في علوم القرآن، ط١٧٤١هـ-١٩٩٦م، (ج١/ص٤١).



فيه الطريقة العلمية المعاصرة، فالفصل عنده بداية الكلام ويتفرع عنه الأبواب أي: فرعيات المسألة^(١)، ومن الملاحظ اتسام كتابه بأساليب المحاجة العقلية بفرض سؤال والإجابة عنه بقوله: فإن قال قائل، والجواب: بقيل له^(٢)، وتعتبر طريقته فريدة بوضعه شبهاً أساسية تتفرع عنها شبه فرعية^(٣).

- الفرع الثاني: البرهان في علوم القرآن للزركشي.

يعتبر كتاب البرهان كتاباً عاماً في علوم القرآن، ولكن اهتمامه بالشبهات كان ضئيلاً، فلم يذكر إلا شبهاً معدودة، فالشبه التي ذكرها أدرجت تحت نوع من أنواع علوم القرآن^(٤)، فوضع حجر أساس لينطلق منه، وبعدها أبرز الشبهة راداً عليها بعدة ردود، وعند وصفه للخوارج وصفهم بعدة صفات، مستنداً إلى حديث نبوي مؤيداً ما ذهب إليه^(٥)، وعند حديثه عن أساليب القرآن وفنونه البليغة، فنّد ما قيل فيه من شبه بناءً على أساليب اللغة العربية^(٦).

- الفرع الثالث: الإقتان في علوم القرآن للسيوطي.

قسّم السيوطي كتابه إلى أنواع، وأدرج الشبه التي تتعلق بالآيات التي أشكلت مناسبتها لما قبلها تحت عنوان تشبيه^(٧)، أما في الشبه الأخرى فلم يدرجها تحت عنوان معين، ولكنها كانت تسرد سرداً ضمن النوع المتحدث عنه^(٨)، وامتازت طريقته بتأصيل ما يريد إيضاحه معتمداً على الأدلة والبراهين، وبعض ما عرضه لا يعد شبهة مباشرة، وإنما هي بمثابة تحذيرات من المبتدعة وخطرهم العظيم^(٩).

- الفرع الرابع: مباحث في علوم القرآن للقطان.

امتازت طريقة مناع القطان بتقسيم الكتاب إلى موضوعات وتحت الموضوعات أفرد عنواناً بارزاً أسماه شبهاً مردودة، فبهذا يكون قد استخدم عبارة صريحة بسرده شبهاً والرد عليها، وهذا ما تم بيانه في ما سبق، معتمداً في طريقة الرد على الآيات وأقوال الصحابة والعلماء كعلي بن أبي طالب والإمام النووي رحمه الله^(١٠).

(١) انظر: الباقلائي، الانتصار للقرآن، (ج١/ص٢٠٤).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٢٢٥).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٩٧)، وما بعدها.

(٤) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (ج٢/ص١٢٧).

(٥) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٤٥٥).

(٦) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٣٧٩).

(٧) انظر: السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، (ج٣/ص٢٧٦).

(٨) انظر: المصدر السابق، (ج٤/ص٢٤٣).

(٩) انظر: المصدر السابق، (ج٤/ص٢٠١).

(١٠) انظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، (ج١/ص١٣٦)، وما بعدها.

الفرع الخامس: دراسات في علوم القرآن لمحمد بكر إسماعيل.

اعتمد صاحب كتاب دراسات في علوم القرآن تقسيم كتابه إلى مباحث، معتمداً طريقة التعريف بالمسألة التي يريد دراستها، مبيناً أقوال العلماء فيها، مبرزاً ما جاء فيها من شبه، وهذا ما ظهر جلياً في المبحث الثالث في الكتاب^(١).

الفرع السادس: إتقان البرهان في علوم القرآن لفضل حسن عباس.

امتازت طريقة الدكتور فضل في تقسيمه الكتاب إلى عدة فصول متحدثاً عن الشبهات حول جمع القرآن^(٢)، وحول المكي والمدني^(٣)، افتتح موضوع جمع القرآن فصلاً أسماه الشبهات التي وردت على الفصل الثامن وردها، مستشهداً بالآيات والأحاديث النبوية^(٤)، فأتسم عرضه للشبهات بالتأصيل القوي للشبهة وردها رداً محكماً، مع فرضه تساؤلات قد يتساءلها الناس، منها: لماذا لم يشرك عثمان -رضي الله عنه- عبد الله بن مسعود في كتابة المصحف، مجيباً على ذلك بأنه لم يكن في المدينة بل كان في الكوفة^(٥)، وأما في الجزء الثاني من الكتاب، فعند حديثه عن أنماط من الشبهات حول القرآن^(٦) فرض جواباً بعد تفنيده شبهتهم^(٧)، وعند حديثه عن محمد شحرور وكتابه، تساءل سؤالاً أين المتخصص باللغة الذي اعتمد عليه الكاتب^(٨)، وقد يستخدم لفظ تفنيده هذه الشبهة^(٩)، أو مناقشة لما ذكر^(١٠).

الفرع السابع: الأعلان في علوم القرآن للقيمي.

قسم صاحب كتاب الأعلان الكتاب إلى موضوعات، متناولاً جزئيات متعددة تختص في الموضوع، ففي موضوع الأحرف السبعة وأقوال العلماء فيها تناول عدة شبهات عند القول الخامس، رداً مفنداً لها^(١١).

المطلب الثاني: الأدلة الشرعية المعتمد عليها في طريقة العرض.

يتناول هذا المطلب الموازنة بين الكتب موضع البحث من زاوية الأدلة الشرعية التي تم

(١) انظر: إسماعيل، محمد، دراسات في علوم القرآن، (ج١/ص٨٣)، وما بعدها.

(٢) انظر: عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، (ج١/ص٢٨٥).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٤١٢).

(٤) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٢٨٨ و٢٨٩).

(٥) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٢٩٧).

(٦) انظر: المصدر السابق، (ج٢/ص٢١٧).

(٧) انظر: المصدر السابق، (ج٢/ص٣٣٩).

(٨) انظر: المصدر السابق، (ج٢/ص٤٢٠).

(٩) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٤١٧).

(١٠) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٤٢٣).

(١١) انظر: القيمي، الأعلان في علوم القرآن، (ج١/ص٤١)، وما بعدها.

الاعتماد عليها في طريقة العرض ضمن فروع أربعة على النحو الآتي:

- الفرع الأول: الآيات القرآنية.

ستتم الموازنة في هذا الفرع بين الكتب موضع البحث من خلال إبراز الآيات القرآنية التي اتفق الأئمة على الاستدلال بها، وما اختلفوا في الاستدلال به، فقد تحدث الباقلاني عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (القيامة: ١٧) عند حديثه عن دليل آخر على صحة نقل القرآن وصحة تأليفه وترتيبه^(١). ووافقته الزركشي في الاستدلال بهما عند حديثه عن معرفة وجوب تواتر القرآن، والرد على الرفض في دعوى الزيادة والنقص في القرآن^(٢)، وأما فضل عباس فاستدل بهما عند رد شبهة بعض المستشرقين ودعواهم بأن كتابة القرآن في عهد النبي أمر لا يطمأن إليه^(٣)، وعند ما أثاره جفري من أن النبي -عليه السلام- قبض ولم يكن في أيدي قومه كتاب^(٤).

واستشهد الباقلاني بقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: ١٦) عند حديثه عن دليل آخر على صحة نقل القرآن وصحة تأليفه وترتيبه^(٥)، ووافقته السيوطي في الاستدلال بها عند الحديث عن معرفة المناسبات بين الآيات^(٦)، ووافقهما فضل عباس عند رده لشبهة بعض المستشرقين ودعواهم بأن كتابة القرآن في عهد النبي ﷺ أمر لا يطمأن إليه^(٧).

واستشهد الباقلاني بقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: ١٠٧)، وبقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣) عند حديثه عن المطاعن في صحة القرآن ونظمه^(٨)، ووافقته مناع القطان في الاستدلال بها عند جمع القرآن وترتيبه في الشبهة الأولى فرع (ب)^(٩).

واستشهد الباقلاني بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكُنْ أَعْيُنُهُمْ أَفْقَالَهُ﴾ (محمد: ٢٤)، عند حديثه عن ما اعترض به أهل الفساد على مصحف عثمان ورد شبههم^(١٠)، ووافقته فضل عباس في الاستدلال بها عند حديثه عن شبهات المحدثين، وأنه لا تناقض في

(١) انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ١/ص ١٢١).

(٢) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (ج ٢/ص ١٢٥ و ١٢٧).

(٣) انظر: عباس، إقتان البرهان في علوم القرآن، (ج ١/ص ٢٨٨).

(٤) انظر: المصدر السابق، (ج ١/ص ٢٩٢).

(٥) انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ١/ص ١٢٦).

(٦) انظر: السيوطي، إقتان في علوم القرآن، (ج ٣/ص ٢٧٦).

(٧) انظر: عباس، إقتان البرهان في علوم القرآن، (ج ٢/ص ٢٨٨).

(٨) انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ٢/ص ٥٨٦ و ٦٣٠).

(٩) انظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، (ج ١/ص ١٢٧).

(١٠) انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ١/ص ٧٤).

وهناك اختلاف بينهم في الاستدلال بالآيات، منها:

١. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٠)^(٢).

٢. قال تعالى: ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْأَجْرِمُونَ﴾ (الشعراء: ٩٩)^(٣).

٣. قال تعالى: ﴿وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُوبِلْنَا مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ (الكهف: ٤٩). إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرِ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ (الكهف: ٥٤)^(٤).

٤. قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَفْخُ فِي الصُّورِ وَتَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ (طه: ١٠٢)^(٥).

٥. قال تعالى: ﴿أَفَأَمَّا يُنظَرُونَ إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ (ق: ٦)^(٦).

٦. قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنَا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِخُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (المائدة: ٦٤)^(٧).

٧. قال تعالى: ﴿فَلَا أُقِيمُ بِمَا بُصِّرُونَ﴾ (الحاقة: ٣٨)^(٨).

- الفرع الثاني: الأحاديث النبوية.

من اللافت للنظر عدم استشهاد الكثير من العلماء بالأحاديث النبوية كالتقطان، ومحمد بكر، والقيعي، ومما اتفق عليه الباقلاني والزرکشي والسيوطي الاستشهاد بقول النبي ﷺ في صفة الخوارج: «يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم ولا حناجرهم»^(٩).

ولكن بعد تخريج الحديث تبين أن الحديث بهذا اللفظ غير موجود، ولكن ما جاء في صحيح البخاري: عن يسير بن عمرو، قال: قلت لسهل بن حنيف، هل سمعت النبي ﷺ يقول في الخوارج شيئاً؟ قال: سمعته يقول، وأهوى بيده قبل العراق: «يخرج منه قوم يقرؤون القرآن، لا يجاوز

(١) انظر: عباس، إقتان البرهان في علوم القرآن، (ج ٢/ص ٢٥٠).

(٢) انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ٢/ص ٦٦٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٦٤٧).

(٤) انظر: السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، (ج ٣/ص ٣٧٧).

(٥) انظر: المصدر السابق، (ج ٣/ص ٣٧٨).

(٦) انظر: عباس، إقتان البرهان في علوم القرآن، (ج ١/ص ٤١٥).

(٧) انظر: المصدر السابق، (ج ١/ص ٤١٤).

(٨) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٤٠٢).

(٩) الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ٢/ص ٥٠٨)، الزرکشي، البرهان في علوم القرآن، (ج ١/ص ٤٥٥).

تراقيهم، يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية»^(١).

وانفرد الباقلاني بالاستشهاد بكثير من الأحاديث النبوية، وهي على سبيل المثال لا الحصر^(٢):

١. قال رسول الله ﷺ: «إن هذا القرآن مآدبة الله»^(٣).

٢. قال رسول الله ﷺ: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»^(٤).

٣. قال رسول الله ﷺ: «ليؤمكم أقرؤكم لكتاب الله»^(٥).

وأما فضل عباس فقد اعتنى في إيراد الروايات العديدة عند حديثه عن الشبهات، فأشار إلى وجود روايات وأقوال عديدة عن العرضة الأخيرة وهي العرضة الثانية من شهر رمضان^(٦)، ولكن دون ذكره لنص الحديث^(٧).

- الفرع الثالث: الأقوال المأثورة.

استشهد الباقلاني بأقوال للصحابة والتابعين، مدعماً رده بهما، ومنها على سبيل المثال لا الحصر استدلاله بقول ابن عباس، وسعيد بن جبير عند حديثه عن حكم البسملة^(٨) بقولهما: «ما

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه - صحيح البخاري، ط ١، (المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة ١٤٢٢هـ، (ج ٩/ص ١٧) ح رقم/٦٩٣٤.

(٢) انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ١/ص ٧٩).

(٣) الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، المستدرک علی الصحیحین، ط ١، (المحقق: مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، (ج ١/ص ٧٤١) ح رقم ٢٠٤٠، هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، (ج ٦/ص ١٩٢)، ح رقم ٥٠٢٧. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، (المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، (ج ٢/ص ٧٠) ح رقم ١٤٥٢، (حكم الألباني: صحيح).

(٥) انظر: ابن الجعد، علي بن عبيد الجوهري البغدادي (المتوفى: ٢٢٠هـ)، مسند ابن الجعد، ط ١، (المحقق: عامر أحمد حيدر)، مؤسسة نادر - بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، (ج ١/ص ١٨٢) ح رقم ١١٩١، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ط ٢، (المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، (ج ١٧/ص ٢٢٤) ح رقم ٦١٩.

(٦) عباس، إتيان البرهان في علوم القرآن، (ج ١/ص ٢٨٩).

(٧) عن مسروق، حدثتني عائشة أم المؤمنين، قالت: إنا كنا أزواج النبي ﷺ عنده جميعاً، لم تغادر منا واحدة، فأقبلت فاطمة عليها السلام تمشي، لا والله ما تخفى مشيتها من مشية رسول الله ﷺ، فلما رآها رحب قال: «مرحبا بابنتي»، ثم أجلسها عن يمينه أو عن شماله، ثم سارها، فبكت بكاء شديداً، فلما رأى حزنها سارها الثانية، فإذا هي تضحك، فقلت لها أنا من بين نسائه: خصك رسول الله ﷺ بالسر من بيننا، ثم أنت تبكين، فلما قام رسول الله ﷺ سألتها: عما سارك؟ قالت: ما كنت لأفشي على رسول الله ﷺ سره، فلما توفي، قلت لها: عزمت عليك بما لي عليك من الحق لما أخبرتني، قالت: أما الآن فنعيم، فأخبرتني، قالت: أما حين سارني في الأمر الأول، فإنه أخبرني: «أن جبriel كان يعارضه بالقرآن كل سنة مرة، وإنه قد عارضني به العام مرتين، ولا أرى الأجل إلا قد اقترب، فاتقي الله واصبري، فإنه نعم السلف أنا لك»، قالت: فبكت بكائي الذي رأيت، فلما رأى جزعي سارني الثانية، قال: «يا فاطمة، ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين، أو سيدة نساء هذه الأمة»، البخاري، صحيح البخاري، (ج ٨/ص ٦٤)، ح رقم ٦٢٨٥.

(٨) الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ١/ص ٢٠٧).



كان رسول الله ﷺ يعرف انقضاء السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم»^(١).

أما مناع القطان، فاستدل بقول علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- في حديثه عن جمع عثمان^(٢).

بقوله: «يا معشر الناس، اتقوا الله، وإياكم والغلو في عثمان وقولكم: حراًق مصاحف، فوالله ما حرقها إلا عن ملأ منا أصحاب رسول الله ﷺ»^(٣).

وأما فضل عباس^(٤)، فاستدل بما جاء عن ابن مسعود من أنه حفظ سورة المرسلات من النبي ﷺ، وقد تلاها في غار بمنى^(٥).

- الفرع الرابع: أقوال العلماء.

ذكر الإمام الباقلاني كلاماً لأبي عبيد في كتابه القراءات^(٦)، وبعد الرجوع إلى الإمام ابن الجزري عند حديثه عن اختيارات أبي عبيد، وتعليقه عليه بأنه مفقود، فمن أين للباقلاني هذا الكلام هل نقله من كتب أخرى، أم أن الكتاب كان موجوداً وبعدها فقد^(٧)!

وأما الزركشي والسيوطي، فقد استشهدا بقول الجويني في تفسيره عند الحديث عن المناسبات بين الآيات بقوله: «سمعت أبا الحسين الدهان يقول وجه اتصالها هو أن ذكر تخريب بيت المقدس قد سبق أي: فلا يجرمكم ذلك واستقبلوها فإن لله المشرق والمغرب»^(٨). ولكن بعد الرجوع إلى كتب حقت كتاب الزركشي، والسيوطي، تعذر الوصول إلى قول الجويني هذا في أي تفسير، أو قاله في أي من كتبه؛ لعدم ذكر المحققين لاسم كتابه^(٩)، فليس كل من حقق الكتب

(١) انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (المتوفى: ٩١١هـ) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر - بيروت، (ج ١/ص ٢٠)، الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، (ج ١/ص ٢٥٦) ح رقم، ٨٤٦، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) انظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، (ج ١/ص ١٣٩).

(٣) ابن شبة، عمر (واسمه زيد) بن عبيدة بن ربيعة النميري البصري، أبو زيد (المتوفى: ٢٦٢هـ)، تاريخ المدينة لابن شبة، حققه: فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد - جدة، ١٢٩٩هـ، (ج ٢/ص ٩٩٥).

(٤) انظر: عباس، إتيان البرهان في علوم القرآن، (ج ١/ص ٢٨٩).

(٥) عن عبد الله رضي الله عنه، قال: بينما نحن مع النبي ﷺ في غار بمنى، إذ نزل عليه والمرسلات وإنه ليتلوها، وإني لأتلقاها من فيه، وإن فاه لرطب بها إذ وثبت علينا حية، فقال النبي ﷺ: «اقتلوها»، فابتدرناها، فذهبت، فقال النبي ﷺ: «وقيت شرکم كما وقيتم شرها»، البخاري، صحيح البخاري، (ج ٢/ص ١٤)، ح رقم ١٨٢٠.

(٦) انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ٢/ص ٤٣١).

(٧) انظر: شكري، أحمد خالد، من جهود الأمة في القراءات القرآنية، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، الجهة المنظمة مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) ومعهد الدراسات المصطلحية فاس - المملكة المغربية ١٤-١٦ إبريل ٢٠١١م، (ص ٨).

(٨) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (ج ١/ص ٤٥)، السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (ج ٢/ص ٢٧٩).

(٩) انظر: المصدر السابق، (المحقق: أبو الفضل الدمياطي)، دار الحديث، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، (ص ٤٢)، السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ط ١، طبعة جديدة محققة مخرجة الأحاديث مع الحكم للعلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط، اعتنى به وعلق عليه مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، (ص ٦٢٥).

يكون تحقيقه كاملاً أو مستوعباً لما حققه.

وأما مناع القطان فعند دحضه لشبهة أهل الأهواء بأن في القرآن ما ليس منه استشهد^(١) بقول النووي: «وأجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن، وأن من جحد شيئاً منها كفر، وما نُقلَ عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح»^(٢).

وأما محمد بكر، فاستشهد بقول ابن الجزري عند رده لشبهة القول بأن الأحرف السبعة هي القراءات السبع^(٣)، بقوله: «لا يجوز أن يكون المراد هؤلاء السبعة القراء المشهورين، وإن كان يظنه بعض العوام؛ لأن هؤلاء السبعة لم يكونوا خُلِقُوا ولا وُجِدُوا»^(٤).

وأما فضل عباس فاستشهد بأقوال العلماء عند رده للشبهات المثارة كقول الإمام الداني عند رده على شبهة الخوئي في القراءات^(٥) بقوله: «الإجماع منعقد على أن من زاد حركة أو حرفاً في القرآن أو نقص من تلقاء نفسه مصراً على ذلك يكفر»^(٦)، وكذلك من الملاحظ توجيهه لأقوال العلماء كما هو ظاهر عند حديثه عن أنماط من الشبهات حول القرآن عند الرواية عن مجاهد^(٧)، كما وافق مناع القطان في الاستدلال بقول النووي عند رد الشبهة المثارة حول عبد الله بن مسعود من إنكاره المعوذتين^(٨).

المطلب الثالث: الأدلة العقلية والترجيح عند تعدد الآراء عند العلماء.

لكل عالم طريقة منطقية للرد خاصة إذا كانت لمحااجة الخصوم، وهذا ما سيظهر في ما يلي:

اتسمت طريقة الباقلاني بصفة فريدة أضفت لكتابه قوة ورسالة وجزالة في العبارة، فعند تأصيله للشبهة كان يبدأ بقوله: (فإن قال قائل)^(٩) أو (قالوا)، وبعدها يؤصل للشبهة المدروسة تأصيلاً دون تدخل منه للرد وبعده التأصيل يرد بقوله: (يقال لهم) ويشرع بعدها بسرد أدلته دليلاً دليلاً^(١٠)، ومن اللافت للنظر إن أشكلت عليه المسألة، وفيها خلاف بين علماء المسلمين يرجح

(١) انظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، (ج ١/ص ١٢٨).

(٢) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، (ج ٣/ص ٢٩٦).

(٣) إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، (ج ١/ص ٨٢).

(٤) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٢٢هـ)، النشر في القراءات العشر، (المحقق: علي محمد الضباع (المتوفى ١٢٨٠هـ)، المطبعة التجارية الكبرى تصوير، دار الكتاب العلمية، (ج ١/ص ٢٤).

(٥) انظر: عباس، إقتان البرهان في علوم القرآن، (ج ٢/ص ٤٢٣).

(٦) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٢٢هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (ج ١/ص ٧٨).

(٧) انظر: عباس، إقتان البرهان في علوم القرآن، (ج ٢/ص ٢٣٢).

(٨) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٢٤٢).

(٩) انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، (ج ١/ص ١٥٨).

(١٠) انظر: المصدر السابق، (ج ٢/ص ٨٠٠).

رأيه، وبعدها يشرع في بيان الخلاف بين العلماء بذكر أقوالهم^(١)، وهذه طريقة فريدة من نوعها أن ترجح رأيك، وبعدها تذكر الخلاف بين العلماء .

أما الإمامان الزركشي والسيوطي، فعند الابتداء بالشبهة يقولان: فقد يقال، وعند الإجابة يقولان: ويجاب عنه^(٢)، وفي موضوع البحث لم يظهر خلاف للعلماء في طريقة الترجيح عندهم. أما مناع القطان، ففي عرضه للشبهات اختلفت طريقتة العقلية، ففي بعضها كان يذكر الشبهة الرئيسية، وبعدها يفرع شبه فرعية راداً على الشبهة بقوله: ويجاب عن ذلك^(٣)، وفي بعضها الآخر يذكر الشبهة ويجيب عنها^(٤)، وهذه طريقة تقليدية تقتصر إلى أساليب المحاجة العقلية.

أما محمد بكر إسماعيل فاعتمدت طريقتة في بعض الأحيان على النقل عند الرد على الشبهة^(٥)، وأما الشبهتين الأخريين اعتمد رأيه واستنتاجه الشخصي للرد دون الاستناد إلى آراء غيره^(٦)، فاستمته طريقتة بالاعتماد على رأيه تارة وبالاستناد على رأي من سبقه تارة أخرى.

أما فضل حسن عباس فامتازت طريقتة بالطريقة العلمية المتزنة حيث كان يؤصل لما يريد تحليله، وبعدها يشرع في بيان الشبهة كما يقولها الخصم، وفي النهاية يرد ويناقش ويحلل بكل دقة وإحكام^(٧)، وما يدل على ردوده العقلية تصريحه بمغالطة الخصم كما يظهر ذلك في رده على بلاشير بأن الجمع في عهد أبي بكر لم يتم إلا في عهد عمر، وأن الدافع إلى هذا الجمع كان أمراً شخصياً^(٨).

ومن اللافت للنظر كثرة افتراضه جواباً بعد رده للشبهة بقوله: فإن قالوا على هذا الجواب، وهذا يدل على طريقة عرض للرأي ورد فريد لاتسامه بصفة التحليل لا النقل فقط^(٩).

وتفرد بمناقشته الحيادية الموضوعية للخصم بقوله حين يعرض للشبهة: (فإن سلمنا) أن ابن مسعود أنكروا المعوذتين وأنكر الفاتحة بل أنكروا القرآن كله^(١٠).

أما محمد القيعي، فاستجمع طرق الرد العقلية وطبقها، فهو يذكر الشبهة ويجيب عنها

(١) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٢٠٦).

(٢) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (ج١/ص٤٠)، السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (ج٣/ص٢٧٨).

(٣) انظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، (ج١/ص١٣٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص١٢٨).

(٥) انظر: إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، (ج١/ص٨٢).

(٦) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٨٥).

(٧) انظر: عباس، إتيان البرهان في علوم القرآن، (ج١/ص٢٨٦)، (ج٢/ص٢١٩).

(٨) انظر: المصدر السابق، (ج١/ص٢٩٣).

(٩) انظر: المصدر السابق، (ج٢/ص٣٢٩).

(١٠) انظر: المصدر السابق، (ج٢/ص٣٤٣).

مباشرة^(١)، أو يفترض شبهة بقوله: (فإن قيل)، ويجب بقوله: (قلنا)^(٢)، وبذلك يكون قد أفاد من الكتب التي عالجت الشبه وطريقة الرد عليها.

المبحث الرابع: مميزات ما كتب في الشبه وبعض الاستدراكات إن وجد.

يتناول هذا المبحث بيان مميزات ما كتب في الشبهات المتعلقة بعلوم القرآن في جهود المتقدمين والمتأخرين وبيان ذلك في مطلبين اثنين على النحو الآتي:

المطلب الأول: مميزات الكتب العلمية والمنهجية.

اتفقت هذه الكتب على عدة مميزات واختلفت في أخرى، وبيان ذلك في فرعين اثنين على النحو الآتي:

الفرع الأول: المميزات العامة.

١. الاعتماد في الرد على الاستشهاد بالآيات، وهذا ظاهر عند الباقلاني، الزركشي، السيوطي، مناع القطان، وفضل عباس.

٢. استشهاد الباقلاني والزركشي، وفضل عباس، بالأحاديث النبوية.

٣. استدلال الباقلاني ومناع القطان وفضل عباس، بما ورد عن الصحابة أو التابعين.

٤. الاستشهاد بأقوال العلماء، وهذا واضح عند: الباقلاني، الزركشي، السيوطي، مناع القطان، محمد بكر إسماعيل، وفضل عباس.

٥. تعرض كل من الباقلاني، والزركشي، والسيوطي، ومناع القطان، وفضل عباس، لشبهات الراضة والرد عليهم.

٦. كان حديث جميع المؤلفين عن الشبهات ضمن حديثهم عن النوع، والموضوع المدروس.

٧. إتيان الباقلاني، ومناع القطان بالشبهات وتقرعاتها.

٨. اتسمت عبارة (فقد يقال) عند الزركشي، والسيوطي بأن فيها نوعاً من الافتراض، فقد تكون الشبهة غير موجودة أصلاً.

الفرع الثاني: المميزات التي اختلف بعضهم فيها عن بعض.

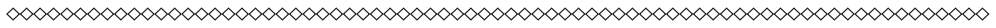
١. كتاب الباقلاني سهل العبارة بسيط الكلمات ممتع شيق.

٢. يعد الباقلاني مؤصلاً للرد على الشبهات ومصدراً من مصادر التثقيف في كيفية الرد على الطاعنين.

٣. تسلسل الأفكار وسيرها المتناغم بعضها مع بعض عند عرض الباقلاني للشبهات.

(١) انظر: التقيي، الأعلان في علوم القرآن، (ج ١/ص ٤١).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ج ١/ص ٤٢).



٤. اختيار الباقلاني لعنوان كتابه اختيار موفق يتصف بالابتكار.
٥. ردود الباقلاني وفضل عباس ردود عقلية فيها من محاجة الخصم ما فيها.
٦. استخدام الباقلاني لعبارة (فإن قال قائل) فريدة من نوعها.
٧. كانت عبارة الرد عند الزركشي بالاستدلال بأساليب اللغة العربية قوية.
٨. تشبيه السيوطي من خطر من يتأولون كتاب الله على غير وجهه الصحيح.
٩. أكثر ردود محمد بكر إسماعيل كانت ردوداً عقلية باستثناء الشبهة الأولى، فكان اعتماده في الرد على أقوال الأئمة.
١٠. تميز فضل عباس بقوة الردود على طعن الطاعنين فيما يتصل بالقرآن والفقه والعقيدة.
١١. عند حديث فضل عباس عن أنماط من الشبهات حول القرآن فرض جواباً بعد تفنيده شبهتهم.
١٢. انضردت طريقة فضل عباس بتقسيم الشبهات تقسيمات متنوعة جديدة عند القدماء والمحدثين لم يذهب إلى هذا التقسيم غيره.
١٣. اتسمت طريقة فضل عباس بمناقشة الروايات مناقشة مطولة، لإيفاء الغرض.
١٤. تنويه فضل عباس إلى أنه لا بد من التعامل مع الحديث الشريف كالتعامل مع القرآن حتى نفهمه فهماً صحيحاً.

١٥. عرض فضل عباس للتساؤلات المتنوعة عند تفنيد الشبهة.

١٦. ذكر توجيهات العلماء جلي عند فضل عباس.

١٧. اعتناء فضل عباس بدراسة الأسانيد.

١٨. مجارة فضل عباس للخصم، بقوله: إن سلمنا.

١٩. اعتمد القيعي عند رده للشبهات الردود العقلية لا غير.

المطلب الثاني: الاستدراكات العلمية والمنهجية على الكتب

يتناول هذا المطلب بيان الاستدراكات العلمية والمنهجية على الكتب التي تناولت الشبهات المتعلقة بعلوم القرآن وبيان ذلك في فرعين اثنين على النحو الآتي:

- الفرع الأول: استدراكات عامة.

١. عدم الاستناد والاستشهاد بالأحاديث النبوية التي تدعم الموضوع، فما كان من المؤلفين إلا رد الشبهة من الشبهة نفسها، وهذا ظاهر عند مناع القطان، ومحمد بكر، والقيعي.
٢. قلة الشبهات التي تعرض لها الزركشي، والسيوطي ومناع القطان، ومحمد بكر إسماعيل، والقيعي فكان لا بد من الإتيان بشبهات أكثر، في عصر قد اختلط به الغث بالسمين وخاصة في

واقفنا المعاصر.

٣. عدم استناد كل من الزركشي، والسيوطي، ومحمد بكر، والقيعي على أقوال الصحابة والتابعين في الشبه التي تناولوها.

- الفرع الثاني: استدراقات أخذت على البعض منهم .

١. عدم نسبة الباقلاني الأقوال إلى قائلها في بعض الأحيان كما هو ظاهر عند حديثه عن الخلاف في كون البسملة آية من كتاب الله أم لا بقوله: زعم قوم، وقال آخرون.

٢. من الواضح استشهاد الباقلاني بأحاديث ضعيفة لا أصل لها كحديث: «إن هذا القرآن مأدبة الله» وحديث «ليؤمكم أقرؤكم لكتاب الله».

٣. كثرة نقول السيوطي من الزركشي حتى بقوله : (فقد يقال).

٤. استند مناع القطان في رواية ما أثار عن علي بن أبي طالب - على كتب تاريخية ككتاب تاريخ المدينة لابن شبة، فمن الأولى له النقل من كتب الحديث والأثر لا كتب تاريخ^(١).

٥. ذكر محمد بكر إسماعيل آراء العلماء في الشبهة الأولى، مع خفاء شخصيته العلمية فيها، مقارنة بظهور رأيه في الشبهتين الأخيرين.

٦. بعد تتبع الفصول الخاصة بالشبهات فإن إحالة فضل عباس على ما سبق من كتابه فيه عدم دقة، وهذا راجع إلى الخطأ في تقسيم الكتاب، وهو بين في الطبعيتين بعد الرجوع إليهما، كما أنه خطأ ممن كتب عن الشيخ وهو يملي عليه، ففي الفصل الثامن والعشرين يقول: إنه الفصل السادس والعشرين وفي خاتمة الفصل الثامن والعشرين يقول: وبعد فهذا هو الفصل السادس والعشرون، وهو الفصل الأخير في الكتاب، مع أنه الفصل الثامن والعشرون.

الخاتمة

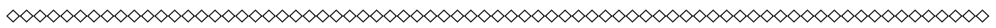
بعد الاطلاع على شبهات المفرضين ودراستها والموازنة في ما بينها تم الوصول إلى النتائج الآتية:

١. إن كتاب الإمام الباقلاني يعد لبنة الأساس لدراسة الشبهات، وكل من درس الشبهات بعده أخذ منه ونقل عنه.

٢. يعد الإمامان الزركشي والسيوطي من المقلين لذكر الشبه، وهذا راجع إلى أن كتابهما مختص بأبواب مختلفة في علوم قرآن دون اختصاص في باب الشبهات.

٣. أتى الدكتور فضل حسن عباس بتقسيم وطرح جديد لموضوع الشبه، فقد أتى بشبهات الحدائين والعلمانيين اتجاه النص القرآني.

(١) انظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، (ج١/ص١٣٩).



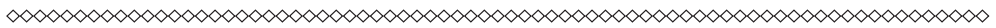
٤. اتسمت طريقة الإمام الباقلاني بالمنهج العقلي واستخدام أساليب المحاجة العقلية كما اتسم منهج بعض المحدثين مثل فضل عباس بالطريقة العقلية ومجاراة الخصم في الرد.
٥. اتسمت طريقة بعض المتقدمين كالكطان بالمنهج التقليدي في الرد على الشبهات والاكتفاء بنقل آراء من سبقهم في طريقة الرد والأسلوب المتبع والإفادة منها.
٦. إن النقل عن الدكتور فضل حسن عباس مشافهة دون تدقيق أوقع الكاتب في أخطاء في الإحالة والعزو إلى الصفحات وهذا راجع إلى عدم الدقة في نقل المعلومة وعدم مراجعتها مراجعة وافية.

أما التوصيات:

١. أوصي طلبة العلم الاطلاع على ما افتراه المفترين على كتاب الله، فمن غير هذا لن ولن تستطيع الدفاع عن كتاب الله ودحض الشبهات عنه.
 ٢. أوصي طلبة العلم وكل من له اهتمام بدراسة علوم القرآن أن يكون عندهم الوعي الكافي والثقافة الكاملة لرد الشبهات عن كتاب الله.
- بعد الوصول إلى النهاية بعد التطواف والعيش مع هذه الكتب طويلاً أصل إلى نهاية هذا البحث راجية من الله أن أكون وفقت في ما كتبت، وأن يكون أصلاً للدراسات العلمية المقارنة بين كتب علوم القرآن قديماً وحديثاً والله الهادي لما هو خير.

قائمة المصادر والمراجع

- ١) إسماعيل، محمد بكر (المتوفى: ١٤٢٦هـ)، دراسات في علوم القرآن، ط٢، دار المنار، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- ٢) الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر المالكي (المتوفى: ٤٠٣هـ)، الانتصار للقرآن، ط١، (المحقق: د. محمد عصام القضاة) دار الفتح - عمّان، دار ابن حزم - بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٣) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ط١، (المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة ١٤٢٢هـ.
- ٤) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٥) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ)، النشر في القراءات العشر، بلا طبعة، (المحقق: علي محمد الضباع) (المتوفى ١٣٨٠هـ)، المطبعة التجارية الكبرى تصوير، دار الكتاب العلمية، بلا تاريخ.



١٧) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ط٢، (المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، بلا تاريخ.

١٨) عباس، فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، ط٢، دار النفائس، ١٤٣٠هـ-٢٠١٠م.

١٩) العيدروس، محي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (المتوفى: ١٠٣٨هـ)، النور السافر عن أخبار القرن العاشر، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٥هـ.

٢٠) ابن قاضي، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين شهبة (المتوفى: ٨٥١هـ)، طبقات الشافعية، ط١، (المحقق: د. الحافظ عبد العليم خان)، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٧هـ.

٢١) القطان، مناع بن خليل (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، مباحث في علوم القرآن، ط٣، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٢) القيعي، محمد عبد المنعم، الأعلان في علوم القرآن، ط١٤١٧، ٤هـ-١٩٩٦م.

٢٣) النووي، أبوزكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المذهب، بلا طبعة، دار الفكر، بلا تاريخ.

المواقع الإلكترونية :

- 1) www.vb.tafsir.net
- 2) www.wikipedia.org
- 3) <http://books.islam-db.com>
- 4) www.ju.edu.jo

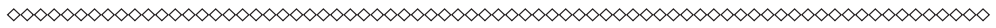
References:

1) 'Abbās, Faḍl Ḥasan, itqān al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān, (in Arabic) (Amman: Dār al-Nafā'is, 2010) 1st ed.

2) Abū Ḥassān, Jamāl, Dirāsāt Islāmīyah wa-'Arabīyah muhdāh ilā al-'allāmah Faḍl Ḥasan 'Abbās bi-munāsabat bulūghihī al-sab'īn, (in Arabic), (Dār al-Rāzī, 2003), 1st ed.

3) al-'Aydarūs, Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Qādir ibn Shaykh ibn 'Abd Allāh, al-Nūr al-sāfir 'an Akhbār al-qarn al-'āshir, (in Arabic) , (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah ,1985) 1st ed.

4) al-Bāqillānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib ibn Muḥammad ibn Ja'far ibn al-Qāsim, al-Qāḍī Abū Bakr al-Mālikī, al-Intiṣār lil-Qur'ān, (in Arabic) , ed



: D. Muḥammad ‘Iṣām al-Quḍāh, (‘ammān: Dār al-Faṭḥ - Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2001)1st ed.

5) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl Abū Allāh al-Ju‘fī , al-Jāmi‘ al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam wsnnh wa-ayyāmuh (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī), (in arabic), ed: Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, (Dār Ṭawq al-najāh, 2001) 1st ed .

6) al-Ḥākīm, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ḥamdawayh ibn nu‘ym ibn al-ḥukm al-Ḍabbī alḥmāny al-Nīsābūrī al-ma‘rūf bi-Ibn al-bay‘ , al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn, (in Arabic), ed : Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah,1990) 1st ed.

7) al-Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, al-Majmū‘ sharḥ al-Muhadhdhab, (Bayrūt: Dār al-Fikr) n.d.

8) al-Qaṭṭān, Mannā‘ ibn Khalīl , Mabāḥith fī ‘ulūm al-Qur’ān, (in Arabic) , (Maktabat al-Ma‘ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.2000) 3rd ed.

9) al-Qī‘ī, Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im, al’ṣlān fī ‘ulūm al-Qur’ān, (in Arabic),)1996)4th ed. n.d .

10) al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq ibn Bashīr ibn Shaddād ibn ‘Amr al-Azdī , Sunan Abī Dāwūd, bi-lā Ṭab‘ah, (in Arabic), (ed: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd), (Ṣaydā : al-Maktabah al-‘Aṣrīyah) n.d.

11) al-Suyūfī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Jalāl al-Dīn, al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān, bi-lā Ṭab‘ah, (in Arabic) (ed: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm), (Cairo: al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1974) n.d.

12) al-Suyūfī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Jalāl al-Dīn, al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi-al-ma’tḥūr, (in Arabic), (Bayrūt: Dār al-Fikr) n.d.

13) al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb ibn Muṭayr al-Lakhmī al-Shāmī, Abū al-Qāsim, al-Mu‘jam al-kabīr, (in Arabic), (ed: Ḥamdī ibn ‘Abd al-Majīd al-Salafī,) (Cairo: Maktabat Ibn Taymīyah) 2nd ed. n.d

14) al-Zarkashī, Abū ‘Abd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādur ,al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān, (in Arabic), (ed: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm), (Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah ‘Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-shurakā’ih. 1957) 1st ed.

15) al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Fāris, al-Ziriklī al-Dimashqī , al-A‘lām, (in Arabic) , (Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn).15th ed.



16) Ibn al-Ja'd, 'Alī ibn 'Ubayd aljawayhary al-Baghdādī, Musnad Ibn al-Ja'd, (in Arabic), (ed: 'Āmir Aḥmad Ḥaydar), (Bayrūt: Mu'assasat Nādir ,1990) 1st ed.

17) Ibn al-Jazarī, Shams al-Dīn Abū al-Khayr, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf Munajjid al-muqri'īn wa-murshid al-ṭālībīn, (in Arabic),(Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999) 1st ed.

18) Ibn al-Jazarī, Shams al-Dīn Abū al-Khayr, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf , al-Nashr fī al-qirā'āt al-'ashr, (in Arabic), (ed : 'Alī Muḥammad al-Dabbā'), (al-Maṭba'ah al-Tijārīyah al-Kubrā taṣwīr, Dār al-Kitāb al-'Ilmīyah) n.d.

19) Ibn Khallikān, Abū al-'Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Abī Bakr al-Barmakī al-Arbalī , wafayāt al-a'yān w'nbā' abnā' al-Zamān, (in Arabic), (ed: Iḥsān 'Abbās), (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1971) 1st ed.

20) Ibn Qāḍī, Abū Bakr ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Umar al-Asadī alshhby al-Dimashqī, Taqī al-Dīn Shuhbah , Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah, (in Arabic), (ed : D. al-Ḥāfiẓ 'Abd al-'Alīm Khān), (Bayrūt: 'Ālam al-Kutub. 1987) 1st ed.

21) Ibn Shabbah, 'Umar (wa-ismuhu Zayd) ibn 'Ubaydah ibn ryṭh al-Numayrī al-Baṣrī, Abū Zayd, Tārīkh al-Madīnah li-Ibn Shabbah, bi-lā Ṭab'ah,(in Arabic) (ed: Fahīm Muḥammad Shaltūt), (Jiddah:1979) n.d.

22) Ismā'īl, Muḥammad Bakr , Dirāsāt fī 'ulūm al-Qur'ān, (in Arabic), (Dār al-Manār, 1999) 2nd ed.

23) Shukrī, Aḥmad Khālid, min Juhūd al-ummah fī al-qirā'āt al-Qur'ānīyah, baḥṭh muqaddam ilá al-Mu'tamar al-'Ālamī al-Awwal lil-Bāḥithīn fī al-Qur'ān al-Karīm wa-'Ulūmih, (in Arabic), (Fās: al-jihah al-Munazzamah Mu'assasat al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-'Ilmīyah (Mubdi') wa-Ma'had al-Dirāsāt al-Muṣṭalahīyah) n.d.

د. محمد غازي الحبشي

الأستاذ المساعد في قسم الاقتصاد بكلية الأنظمة والاقتصاد بالجامعة الإسلامية بالمدينة

Dr. MOHAMMED GHAZI AL HUBAISHI

Assistant Professor, Department of Economics
College of Systems and Economics, Islamic University of Madinah

gsm-056@hotmail.com

الضوابط الحاكمة لصناديق الاستثمار في سوق الأوراق المالية في منظور الاقتصاد الإسلامي

The Regulatory Framework for Investment Funds in the Stock Market from an Islamic Economics Perspective

مستخلص

هدف البحث إلى مناقشة الضوابط الحاكمة لصناديق الاستثمار في سوق الأوراق المالية من منظور الاقتصاد الإسلامي، بالإضافة إلى تحليل الأداء الحالي لهذه الصناديق وتحديد التحديات التي تواجهها، واعتمد الباحث المنهج التحليلي لفحص الممارسات الحالية والمبادئ الشرعية المتعلقة بتلك الصناديق، وقد توصل البحث إلى أهمية التزام تلك الصناديق بالضوابط الشرعية لتحقيق التوازن بين الدوافع الاستثمارية والمحافظة على مبادئ الشريعة الإسلامية، كما قدم الباحث تصورًا مقترحًا يهدف إلى تحسين الاستفادة من صناديق الاستثمار من خلال تطوير أطر قانونية واضحة لتعزيز الثقافة المالية الإسلامية لدى المستثمرين، ويتضمن التصور أيضًا أهمية تعزيز الشراكات بين المؤسسات المالية والهيئات الشرعية، مما يسهم في تعزيز الثقة في هذه الصناديق وتحقيق التنمية المستدامة في السوق المالية.

الكلمات المفتاحية: ضوابط صناديق الاستثمار، سوق الأوراق المالية، الاقتصاد الإسلامي.

Abstract

The aim of the research is to discuss the regulatory frameworks governing investment funds in the stock market from the perspective of Islamic economics, as well as to analyze the current performance of these funds and identify the challenges they face. The researcher employed an analytical approach to examine current practices and the Shariah principles



related to these funds. The study concluded that it is crucial for these funds to adhere to Shariah guidelines in order to balance investment motivations with the preservation of Islamic principles. Furthermore, the researcher proposed a conceptual framework aimed at enhancing the benefits of investment funds by developing clear legal frameworks to promote Islamic financial literacy among investors. This proposal also emphasizes the importance of strengthening partnerships between financial institutions and Shariah bodies, contributing to increased trust in these funds and achieving sustainable development in the financial market.

Keywords: Investment Fund Regulations, Capital Market, Islamic Economy.

الإطار العام للبحث

مقدمة البحث:

تعد صناديق الاستثمار أحد الأدوات المالية الهامة التي تسهم في توجيه رؤوس الأموال نحو الاستثمارات المتنوعة في الأسواق المالية، وتختلف الضوابط الحاكمة لصناديق الاستثمار في النظام الاقتصادي الإسلامي بشكل ملحوظ عن تلك المطبقة في الأنظمة التقليدية، حيث تعتمد على مبادئ الشريعة الإسلامية التي تحظر التعامل بالربا (الفوائد) وتفرض تجنب الأنشطة التي تتضمن الغرر (عدم اليقين) أو التعاملات في السلع المحرمة، لذا يُعد إنشاء صناديق استثمار متوافقة مع هذه الضوابط تحدياً كبيراً، ويتطلب توفير بدائل مالية قائمة على القيم الأخلاقية تعزز العدالة في توزيع الأرباح والخسائر⁽¹⁾.

ووفقاً للفقهاء الإسلامي، فإن، الربا محظور بشكل صارم لأنه يشكل مصدراً غير مشروع للربح وفقاً لقوله: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة، ٢٧٥) لذلك، يتعين أن تعتمد تلك الصناديق على آليات المشاركة التي تسمح بتوزيع الأرباح بشكل عادل بين المستثمرين، مما يعزز مبدأ العدالة في المعاملات المالية، وتجنب المقامرات والمعاملات المالية القائمة على الفوائد الربوية وهو ما يمثل عنصراً جوهرياً في هيكل استثمارات تلك الصناديق⁽²⁾.

ومن الضوابط الأساسية التي تحكم صناديق الاستثمار الإسلامية في الأسواق المالية أيضاً

(1) Qaradawi, Y. The Lawful and the Prohibited in Islam. American Trust Publications, pp 262 – 264

(2) Al-Saati, A. R. The Permissible Gharar (Risk) in Classical Islamic Jurisprudence. p.1.

تجنب الاستثمار في الشركات التي تعتمد بشكل كبير على القروض الربوية^(١)، الأمر الذي يتطلب تعيين هيئة رقابة شرعية متخصصة للإشراف على أنشطة تلك الصناديق والتأكد من توافقها مع مبادئ الشريعة الإسلامية، على أن تتكون تلك الهيئة من فقهاء متخصصين في المعاملات المالية الإسلامية، وتقوم بمراجعة العقود والأنشطة المالية لتلك الصناديق بشكل دوري لضمان الشفافية والمصادقية والامتثال^(٢).

وعلى الرغم من انتشار صناديق الاستثمار الإسلامية على نطاق واسع، فإن تطبيق الضوابط الشرعية يواجه تحديات متعددة، منها التعقيد الهيكلي لبعض الأسواق المالية وصعوبة تحديد استثمارات متوافقة مع الشريعة في ظل العولمة الاقتصادية^(٣)، ومع ذلك، توفر هذه الصناديق فرصاً استثمارية مميزة للمستثمرين الباحثين عن وسائل لتحقيق أرباح متوافقة مع مبادئهم الدينية، إضافة إلى ذلك، تساهم هذه الصناديق في تقليل المخاطر من خلال تنويع الاستثمارات في قطاعات اقتصادية مختلفة^(٤).

ويتناول هذا البحث الضوابط الحاكمة لصناديق الاستثمار في الأسواق المالية وما تواجهه تلك الاستثمارات من تحديات في ظل عولمة الأسواق المالية وتعقيداتها الهيكلية، ومدى تكيف الفقه الإسلامي مع تلك الاستثمارات، مع تقديم إطار مقترح لتعظيم الاستفادة من تلك الاستثمارات لما يتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

١. الدراسات السابقة

تم تقسيم الدراسات السابقة إلى دراسات باللغة العربية وأخرى باللغة الإنجليزية كما يلي:

١.١. دراسات باللغة العربية

- دراسة (عبد التواب مصطفى معوض، ٢٠٢٣)^(٥)

هدفت الدراسة إلى تسليط الضوء على الدور الاجتماعي الذي يمكن أن تؤديه صناديق الاستثمار الإسلامية، مع إعادة النظر في النظرة التقليدية لهذه الصناعة باعتبارها مجرد مؤسسات مالية وسيطة، وتسعى الدراسة إلى إبراز إمكانية تحويل هذه الصناديق إلى أدوات فاعلة لخدمة المجتمعات وتعزيز رفاهيتها، والمساهمة في تميمتها، وتتناول الدراسة خصائص صناديق الاستثمار الاجتماعية، التي تسعى لتحقيق الربحية التجارية إلى جانب تنمية المجتمعات

(1) Usmani, M. T. An Introduction to Islamic Finance. p 20.

(2) El-Gamal, M. A. Islamic Finance: Law, Economics, and Practice, p 115.

(3) Choudhury, M. A. The Foundations of Islamic Political Economy. P 25.

(4) Siddiqi, M. N. Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature, 1535-.

(٥) مصطفى معوض، عبد التواب، مزايا الاستثمار الإسلامي وأثرها في التنمية المستدامة، مجلة الشريعة والقانون الماليزية، ٣٨١-٣٩٥.



الإسلامية، حيث تلتزم بمبادئ وأحكام الاستثمار الإسلامي، وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج، أبرزها أن صناديق الاستثمار الاجتماعية تمثل بشكل كبير لمبادئ الاستثمار الإسلامي وتُعد من أكثر الأدوات الاستثمارية التزاماً بالمسؤولية الاجتماعية، كما اقترحت الدراسة بعض الصناديق الاجتماعية المبتكرة التي يمكن أن تحقق فوائد كبيرة للأفراد والمجتمعات، وتركز على قطاعين أساسيين للتنمية المجتمعية، هما القطاع الخدمي والقطاع الإنتاجي، وأكدت الدراسة على أهمية التقييم المستمر لضمان نجاح الدور التنموي لهذه الصناديق، حيث اقترحت معايير يمكن من خلالها قياس وتقييم الأداء التنموي والأثر الاجتماعي للصناديق الاستثمارية.

• دراسة (محمد عدنان بن ضيف، ٢٠٢٢)^(١)

تؤدي صناديق الاستثمار الإسلامية دوراً مهماً لصغار المستثمرين الذين يعجزون عن تنويع استثماراتهم والاستفادة من مزايا التنوع بسبب محدودية رؤوس أموالهم. توفر لهم هذه الصناديق فرصة التنوع من خلال امتلاكهم شهادات استثمارية تصدرها الصناديق، والتي تتيح لهم الاستفادة من التنوع الذي تقوم به تلك الصناديق، إلى جانب الاستفادة من خبرات المختصين والمؤهلين في إدارة الاستثمارات. بالإضافة إلى فوائدها لصغار المدخرين، تسهم صناديق الاستثمار الإسلامية بشكل كبير في الاقتصاد الكلي من خلال جمع الأموال وتوجيهها نحو الاستثمارات. يؤدي ذلك إلى تحسين مؤشرات الاقتصاد الكلي، كما يحقق تأثيرات إيجابية على مستوى المؤسسات والأفراد، وهو ما توصلت إليه هذه الدراسة.

• دراسة (سليم جابو وآخرون، ٢٠٢٠)^(٢)

تهدف الدراسة إلى تحديد مدى قدرة صناديق الاستثمار الإسلامية على تنشيط السوق المالي الماليزي، من خلال تحليل تطور مؤشرات الأداء لصناديق الاستثمار الإسلامية خلال الفترة من ٢٠٠٨ إلى ٢٠١٨، وتقييم أهميتها التقنية، بهدف استنباط العلاقة بين صناديق الاستثمار الإسلامية والسوق المالي الماليزي. لتحقيق أهداف الدراسة، تم تقدير نماذج الانحدار الخطي البسيط بين مؤشرات أداء السوق المالي الماليزي كمتغير تابع، وأداء صناديق الاستثمار الإسلامية كمتغير مستقل. وخلصت الدراسة إلى أن صناديق الاستثمار الإسلامية تلعب دوراً مهماً في السوق المالي الماليزي، كونها وسيلة فعّالة لجمع المدخرات، وتسهم في تنشيط تداول الأوراق المالية الإسلامية من خلال الأدوات الاستثمارية التي توفرها بما يتناسب مع احتياجات المستثمرين.

(١) بن ضيف، محمد عدنان، الدور التنموي لصناديق الاستثمار الإسلامية - دراسة في القدرات والميزات مجلة الاقتصاد الصناعي (خزانتك)، (٢٠٢٢)، المجلد ١٢، العدد ١، ص ص ١٩٣-٢١٢.

(٢) جابو، سليم، وبن عمارة، نوال، وبن عمارة، الطاهر، صناديق الاستثمار الإسلامية ودورها في تنشيط الأسواق المالية الإسلامية؛ دراسة حالة السوق ٢٠١٨-٢٠٠٨ المالية الماليزية خلال الفترة ٢٠٠٨. (٢٠٢٢). . (1). Roa Iktissadia Review, 10(1).

• دراسة (زهرة رويقية، ٢٠١٣)^(١)

حسب هذه الدراسة، تشكل سوق الأوراق المالية الإسلامية وصناديق الاستثمار الإسلامية ركيزة مهمة في منظومة التمويل المتوافق مع الشريعة الإسلامية. إذ تعمل سوق الأوراق المالية الإسلامية كأداة لتجميع المدخرات وتوجيهها نحو استثمارات تتوافق مع المبادئ الإسلامية، من جهة أخرى، وُجدت صناديق الاستثمار الإسلامية لتقديم فرص استثمارية للمستثمرين الصغار الذين لا يمتلكون موارد مالية كافية لتكوين محافظ استثمارية متنوعة. وبالتالي، تبرز العلاقة التكاملية بين الصناديق وأسواق الأوراق المالية الإسلامية، حيث تحتاج الصناديق إلى سيولة لسداد التزاماتها بينما تستفيد من الاستثمار طويل الأجل، مما يستدعي وجود سوق تتوافق مع ضوابط الشريعة الإسلامية. في المقابل، تسهم هذه الصناديق في تعزيز نشاط السوق وزيادة حيويتها. وتُعد تجربة صناديق الاستثمار الإسلامية في السعودية نموذجاً ناجحاً، حيث يظهر دورها الفعّال في تحسين أداء سوق الأسهم السعودية من خلال ارتباط نشاطها بجودة مؤشرات السوق.

٢٠١. دراسات باللغة الإنجليزية

• دراسة (Chowdhury, 2024)^(٢)

تحقق الدراسة في ديناميكيات أنماط الاستثمار لصناديق الأسهم الإسلامية (IEFs) بشكل رئيسي من خلال مكونات المحافظ الاستثمارية، ونعتمد على عينة غير متحيزة تضم ٢٢٤ محفظة نشطة مقرها في ٢٢ دولة خلال الفترة من ٢٠٠٤ إلى ٢٠١٨ لتسليط الضوء على تركيز الأنماط الاستثمارية، وقد وجدت الدراسة أن صناديق الأسهم الإسلامية تميل بشكل كبير في البداية نحو أسهم القيمة في الدول الإسلامية وأسهم النمو في الدول غير الإسلامية، كما تلاحظ تحولاً لاحقاً نحو نهج أكثر توازناً. وفي الدول الإسلامية، تنتقل الاستثمارات من الأسهم متوسطة القيمة إلى الأسهم ذات القيمة الكبيرة، بينما في الدول غير الإسلامية تظل الاستثمارات مركزة على الأسهم ذات القيمة الكبيرة جداً. يميل التغيير في نمط الاستثمار ليكون أكبر بناءً على نوع الأصول أكثر من حجم الأصول. لذلك، توصي الدراسة بزيادة التركيز على تحسين إفصاح صناديق الأسهم الإسلامية عن محافظها الاستثمارية.

(١) رويقية، زهرة، علاقة صناديق الاستثمار الإسلامية بسوق الأوراق المالية الإسلامية- حالة سوق الأسهم السعودي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية: علوم التجارة وعلوم التسبير، جامعة ٨ ماي ١٩٤٥، قالمة، (٢٠١٣)، URI: 7180/http://dspace.univ-guelma.dz:8080/xmlui/handle/123456789

(2) Chowdhury, M. I. H., Balli, F., & de Bruin, A. (2024). Investment styles of Islamic equity funds. *International Review of Economics & Finance*, 89, 172-187.

• دراسة (Jumagulov, 2023)⁽¹⁾

يحلل البحث الإمكانيات المتاحة للإطار القانوني التنظيمي لنشاط صناديق الاستثمار الإسلامية في أوزبكستان، وكذلك المقاربات القانونية المتعلقة بهذا الموضوع، وعلى الرغم من وجود آراء منذ فترة طويلة حول ضرورة استخدام الفرص التي تقدمها التمويلات الإسلامية في أوزبكستان، إلا أن التقدم على صعيد التشريعات لم يكن ملحوظًا، وبينما تتطور خدمات التمويل الإسلامي في القطاع الخاص بسرعة، يراقب المشرعون هذه العمليات عن كثب. وحسب الدراسة، يوجد اليوم مقاربتان مختلفتان فيما يتعلق بتشكيل التشريعات المتعلقة بالتمويل الإسلامي في أوزبكستان، حيث تقترح المقاربة الأولى إنشاء تشريعات جديدة خاصة بالتمويل الإسلامي، بينما ترفض المقاربة الثانية هذا الاقتراح، معتبرة أن إجراء تعديلات وإضافات على التشريعات القائمة كافٍ. ومن خلال التحليل، قام البحث بدراسة محتويات كلتا المقاربتين بشكل موسع وأعرب عن رأيه في هذا الشأن، وقدم البحث مقترحات حول تأسيس صناديق الاستثمار الإسلامية وتنظيمها قانونيًا، وكذلك تحسين التشريعات الوطنية.

• دراسة (BINMAHFOUZ, 2012)⁽²⁾

تستعرض الدراسة بشكل نقدي تطبيق عملية فحص الاستثمار وفق الشريعة، من وجهتي نظر شرعية وعملية. في الواقع، يبدو أن هناك تناقضات في معايير فحص الاستثمار الشرعي بين المؤسسات الاستثمارية الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بمستويات التسامح، وكذلك في تغيير القواعد الشرعية. وهذا يؤثر بالتأكيد على الثقة في معايير فحص الاستثمار الشرعي، مما قد يؤثر سلبًا على صناعة صناديق الاستثمار الإسلامية. كما أن الجوانب غير المدرة للدخل، مثل القضايا الاجتماعية والبيئية، لا تُدمج في عملية الفحص المعاصرة للاستثمار الإسلامي. يبدو أن هذا يتعارض مع القيم الأخلاقية المدمجة في الشريعة، مثل العدالة والإنصاف. تدعو الرسالة إلى ضرورة اعتماد تدقيق خارجي بشأن تنفيذ القواعد الشرعية لضمان توافق الاستثمارات مع الإرشادات الشرعية. علاوة على ذلك، من المرغوب فيه أن تعتمد مجالس الشريعة ممارسات الحوكمة المؤسسية وتلعب أدوارًا استباقية، خاصة في البلدان الإسلامية، من أجل التأثير على الشركات لتبني ممارسات استثمار متوافقة مع الشريعة. ينبغي إعادة تقييم مستويات التسامح المتعلقة بأنشطة التمويل التقليدي لدى الشركات في البلدان الإسلامية وتخفيضها في معايير

(1) Jumagulov Alisher Ernapasovich, (2023). LEGAL APPROACHES TO THE INTRODUCTION OF ISLAMIC INVESTMENT FUNDS IN UZBEKISTAN. The American Journal of Political Science Law and Criminology, 5(02), 20–23. <https://doi.org/10.37547/tajpslc/Volume05Issue02-04>.

(2) BINMAHFOUZ, SAEED, SALEM (2012) INVESTMENT CHARACTERISTICS OF ISLAMIC INVESTMENT PORTFOLIOS: EVIDENCE FROM SAUDI MUTUAL FUNDS AND GLOBAL INDICES. Doctoral thesis, Durham University.



فحص الاستثمار الإسلامي. يعود ذلك جزئياً إلى شعبية وتوافر البنوك الإسلامية والأدوات الشرعية البديلة للتمويل القائم على الفائدة، بالإضافة إلى حقيقة أن المساهمين المسلمين يشكلون الأغلبية، مما يمكنهم من التصويت للتأثير على الشركات لتبني نماذج التمويل المتوافقة مع الشريعة.

• دراسة (Lewis, 2010)⁽¹⁾

تهدف هذه الدراسة إلى دراسة طبيعة وهيكل صناديق الاستثمار الإسلامية وتقييم حوكمتها، تعتمد المنهجية المستخدمة على الإطار المفاهيمي للاقتصاد الإسلامي، وتوصلت الدراسة إلى أن صناديق الاستثمار الإسلامية شهدت نمواً سريعاً في هذا العقد؛ ففي ماليزيا وحدها، ارتفع عدد الصناديق المتوافقة مع الشريعة الإسلامية من 17 صندوقاً في عام 2000 إلى 149 صندوقاً في عام 2008، وعلى المستوى العالمي يوجد حالياً 650 صندوقاً نشطاً، ومع ذلك، تطورت الصناعة بطريقة معينة، حيث ركزت بشكل أساسي على استخدام الشاشات السلبية لإزالة الأنشطة غير المقبولة وفقاً للشريعة الإسلامية من الاستثمارات، بدلاً من العمل أيضاً على تنفيذ جوانب أخرى من الفلسفة الإسلامية، وخلصت الدراسة إلى أنه إذا كانت صناعة صناديق الاستثمار الإسلامية تسعى لتلبية تطلعات المستثمرين الدينية والمالية بشكل أكثر شمولاً، فيجب أن تتجاوز التركيز على الجوانب السلبية لتشمل الجوانب الإيجابية أيضاً، والاعتماد على مبادئ الحوكمة الإسلامية للبحث عن استثمارات تعزز التأثير الإيجابي على المجتمع والبيئة وتساهم في رفاهية المجتمع. هذه القضايا لم يتم استكشافها بشكل كافٍ حتى الآن.

• التعليق على الدراسات السابقة

تتباين أهداف الدراسات السابقة في تناولها لصناديق الاستثمار الإسلامية، حيث تسعى بعضها إلى استكشاف الدور الاجتماعي لهذه الصناديق في تعزيز الرفاهية المجتمعية، بينما تركز أخرى على الفوائد الاقتصادية لصغار المستثمرين وأثرها على السوق المالي، ويتضح أيضاً اهتمام بعض الدراسات بتحليل الفحص الشرعي والمعايير المتبعة في صناديق الاستثمار الإسلامية كوسيلة لضمان التوافق مع القيم الإسلامية. وفي المقابل، تسلط دراسات أخرى الضوء على الديناميكيات الاستثمارية وأثرها على الأسواق المالية، مما يعكس تنوع الأهداف البحثية، أما بالنسبة للمنهجيات المستخدمة، فقد اعتمدت الدراسات بشكل متنوع على المنهجيات الكمية والنوعية، مثل النماذج الإحصائية والتحليلات المقارنة، وتوصلت نتائج تلك الدراسات إلى أهمية صناديق الاستثمار الإسلامية في تعزيز النشاط الاقتصادي وتقديم فرص استثمارية لصغار المدخرين، لكن معظم الدراسات تشير إلى حاجة تلك الصناديق إلى تحسين الشفافية والضوابط

(1) Lewis, M.K. (2010), «Accentuating the positive: governance of Islamic investment funds», Journal of Islamic Accounting and Business Research



الشرعية لتوافقها مع الشريعة الاسلامية، وتوسيع نطاق التركيز ليشمل الأبعاد الاجتماعية والبيئية، وتبرز نتائج الدراسات السابقة أيضاً أهمية تعزيز التقييم المستمر للصناديق لضمان تحقيق الأثر الإيجابي المطلوب على المجتمع والاقتصاد.

وتظهر الفجوة البحثية في الدراسات السابقة حول صناديق الاستثمار الإسلامية في عدم التركيز الكافي على الأبعاد الاجتماعية والبيئية لهذه الصناديق، وعلى الرغم من تناول العديد من الدراسات لأدوارها الاقتصادية والمالية، إلا أن القليل منها استكشف كيف يمكن لهذه الصناديق أن تسهم بشكل فعال في تعزيز التنمية المستدامة وتحقيق الأهداف الاجتماعية، بالإضافة إلى ذلك، تفتقر بعض الدراسات إلى تحليل شامل لأساليب الفحص الشرعي وتطبيقاتها في السياقات المختلفة، مما يؤثر على ثقة المستثمرين في هذه المعايير. لذا، هناك حاجة ملحة لإجراء دراسات تبحث في كيفية تحسين الشفافية والفحص الشرعي وتوسيع نطاق التركيز ليشمل التأثيرات الاجتماعية والبيئية، مما قد يسهم في تطوير استراتيجيات استثمارية أكثر شمولية وتوافقاً مع القيم الإسلامية، لذا تقدم الدراسة مقترح لتحسن أوضاع تلك الصناديق بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية لتحسين أدوارها الاجتماعية والاقتصادية.

٢. مشكلة الدراسة

في حين أن صناديق الاستثمار الإسلامية تلعب دوراً مهماً في الاقتصاد المالي الإسلامي بما تتيحه من بدائل استثمارية أخلاقية ومستدامة تتجنب المعاملات الربوية وتراعي مبدأ العدالة، والالتزام بالضوابط الشرعية، وتعمل على تقديم نموذج مبتكر للاستثمار في الأسواق المالية يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية بما يعزز من مصداقيتها ويجذب مزيداً من المستثمرين الذين يسعون إلى تحقيق توازن بين الربح والقيم الأخلاقية، لكن تكمن مشكلة الدراسة في التحديات التي تواجه صناديق الاستثمار في الأسواق المالية من منظور الاقتصاد الإسلامي من حيث الالتزام بالضوابط الشرعية التي تمنع التعامل بالربا والغرر، وتقرض الاستثمار في قطاعات متوافقة مع الشريعة الإسلامية. وعلى الجانب الآخر، فإن الانتشار الواسع لصناديق الاستثمار الإسلامية، يفرض إشكاليات تتعلق بتطبيق تلك الضوابط في ظل التداخل الاقتصادي العالمي وتعقيدات الأسواق المالية.

وبناءً على ما سبق، تتمثل المشكلة في كيفية التوفيق بين مبادئ الشريعة الإسلامية ومتطلبات السوق المالية الحديثة، والتحديات التي تنشأ نتيجة لذلك.

٣. تساؤلات الدراسة

تساؤلات الدراسة يمكن أن تكون على النحو التالي:

١. ما هي الضوابط الشرعية الحاكمة لصناديق الاستثمار في سوق الأوراق المالية وفقاً

لمبادئ الاقتصاد الإسلامي؟



٢. كيف يمكن تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية على صناديق الاستثمار في الأسواق المالية العالمية؟

٣. ما هي التحديات التي تواجه صناديق الاستثمار الإسلامية في التزامها بالضوابط الشرعية في ظل العولمة والتداخل الاقتصادي؟

٤. كيف يمكن لصناديق الاستثمار الإسلامية تحقيق التوازن بين تحقيق الأرباح والالتزام بالقيم الأخلاقية الإسلامية؟

٥. ما هو دور الهيئات الشرعية في مراقبة وضمان التزام صناديق الاستثمار الإسلامية بالضوابط الشرعية؟

٦. ما هي الحلول المقترحة للتغلب على التحديات التي تواجه صناديق الاستثمار الإسلامية في الأسواق المالية الحديثة؟

٤. أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في عدة جوانب، أبرزها:

١. تسهم الدراسة في تعزيز الفهم النظري لصناديق الاستثمار الإسلامية من خلال تسليط الضوء على الضوابط الشرعية التي تحكم عملها، مما يضيف بعداً أكاديمياً للمجال المالي الإسلامي.

٢. تقدم الدراسة حلولاً عملية للتحديات التي تواجه صناديق الاستثمار الإسلامية في الأسواق المالية الحديثة، مما يمكن المستثمرين وصناع القرار من تحسين إدارة تلك الصناديق وفقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية.

٣. يمكن أن تساعد نتائج هذه الدراسة في تطوير أدوات مالية جديدة متوافقة مع الشريعة الإسلامية، ما يساهم في تعزيز جاذبية هذه الصناديق للمستثمرين الباحثين عن فرص استثمارية متوافقة مع معتقداتهم الدينية.

٤. توفر الدراسة فهماً أعمق لكيفية تحقيق صناديق الاستثمار الإسلامية للتوازن بين تحقيق الربح والالتزام بالقيم الأخلاقية الإسلامية، ما يعزز مصداقية هذه الصناديق في الأسواق المالية العالمية.

٥. تساعد الدراسة في تقديم إرشادات لصناع السياسات المالية حول كيفية تنظيم صناديق الاستثمار الإسلامية وضمان توافقتها مع التشريعات المالية الإسلامية والعالمية.

٥. أهداف الدراسة

تسعى الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف كما يلي:

١. تحديد الضوابط الشرعية التي تحكم عمل صناديق الاستثمار في سوق الأوراق المالية

وفقاً لمبادئ الاقتصاد الإسلامي.

٢. تحليل كيفية تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية على صناديق الاستثمار في الأسواق المالية العالمية.

٣. استكشاف التحديات التي تواجه صناديق الاستثمار الإسلامية في التزامها بالضوابط الشرعية، خاصة في ظل العولمة الاقتصادية.

٤. تقييم دور الهيئات الشرعية في مراقبة وضمن التزام صناديق الاستثمار الإسلامية بالمعايير الشرعية.

٥. اقتراح حلول عملية للتغلب على التحديات التي تواجه صناديق الاستثمار الإسلامية في الأسواق المالية الحديثة.

٦. تحديد سبل تحقيق التوازن بين الربحية والالتزام بالقيم الأخلاقية الإسلامية في صناديق الاستثمار.

المطلب الاول

الإطار المفاهيمي للبحث

تمهيد

تعتبر صناديق الاستثمار الإسلامية أداة مالية مهمة في النظام الاقتصادي الحديث، حيث تجمع بين مبادئ الاستثمار التقليدي والمبادئ الإسلامية التي تحظر الربا والممارسات المالية غير المشروعة، وتسعى هذه الصناديق إلى تحقيق عوائد مالية مستدامة لمستثمريها، مع الالتزام بتعاليم الشريعة الإسلامية، مما يجعلها خياراً جذاباً للمستثمرين الذين يبحثون عن الفرص المالية المتوافقة مع قيمهم الدينية.

تشمل خصائص الإطار النظري لصناديق الاستثمار الإسلامية مجموعة من المبادئ الأساسية، مثل تنوع المحفظة الاستثمارية والامتناع عن الاستثمار في القطاعات المحرمة، مثل الكحول والقمار، كما تسعى تلك الصناديق إلى تعزيز الشفافية والمساءلة، مما يعكس التزامها بالأخلاقيات المالية، في هذا الإطار النظري، يساهم البحث في فهم كيفية تنظيم وإدارة تلك الصناديق بطريقة تحقق التوازن بين الربح والمبادئ الإسلامية.

١. مفهوم الصندوق في اللغة

الصندوق في اللغة: بضم الصاد والذال، وسكون النون ويُجمع على صناديق، ويُعرف بأنه وعاء مصنوع من الخشب أو المعدن، يختلف في الأحجام، ويستخدم لحفظ الأشياء^(١). يُعتبر

(١) الفيروزي، مجد الدين، القاموس المحيط، (ت: ٨١٧ هـ)، مؤسسة الرسالة: بيروت، (ب، ت)، (ص: ١/١١٦٤). الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، (ت: ١٢٠٥ هـ)، مجموعة من المحققين، دار الهداية، (ب، ت)، (ص: ١).

الصندوق خزنة أو مكاناً لتخزين النقد وتوفير الحماية له. يمكن أن يُستخدم لحفظ الكتب والملابس وغيرها من الممتلكات، كما يُستخدم في بعض الأحيان لتجميع المدخرات، مثل صندوق الدين. أما صندوق البريد، فهو صندوق يُثبت في بعض الشوارع والأماكن لتلقي الرسائل، حيث يقوم عمال البريد بجمعها بعد ذلك. من ناحية أخرى، فإن صندوق التوفير هو فرع من البريد يهدف إلى تشجيع الادخار من خلال حفظ أموال المدخرين^(١).

٢. مفهوم الاستثمار في اللغة

الاستثمار هو مصدر لفاعل «استثمر» ويعني «استثماراً»، وهو مشتق من كلمة «ثمر». تشير الثاء والميم والراء إلى أصل واحد يدل على شيء ينشأ من شيء آخر، ويمكن استخدامها كاستعارة^(٢). ومن بين الدلالات اللغوية لهذا المصطلح: ثمرة الشجر، حيث تُستخدم كلمة «ثمرة» للإشارة إلى ما تحمله الأشجار، وجمعها «ثمار» أو «ثمرات»، وجمع الجمع «ثمر»^(٣)، وقد قال الله - سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ﴾ (إبراهيم: ٢٢). كذلك أيضاً تُطلق كلمة «ثمرة» على «الولد»، لأن الولد يُعتبر نتيجة للأب كما تُعتبر الثمرة نتاج الشجرة^(٤)، فقد جاء في الحديث: «إذا مات ولد العبد قال الله لملائكته: قبضتم ولد عبدي؟ فيقولون: نعم، فيقول: قبضتم ثمرة فؤاده... الحديث؟»^(٥)، مما يدل على أن الولد يُعتبر ثمرة للجهود المبذولة.

٣. مفهوم الاستثمار من منظور الاقتصاد الإسلامي:

يُعرّف الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي بأنه: «توظيف المسلم ماله، أو جهده في نشاط اقتصادي مشروع، بهدف الحصول على نفع يعود عليه، أو على غيره في الحال، أو المال^(٦)، هذا

(١) ٤/٤٧٦، ٢٦/٤١. الرازي، محمد، مختار الصحاح، (ت: ٦٦٦ هـ)، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان، ١٩٩٥ (ص. ١/١٥١). الفيومي، أحمد المقرئ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (ت: ٧٧٠ هـ)، المكتبة العلمية: بيروت، (ب، ت)، (ص. ١٠/٢٠٧، ٢/١٧).

(٢) الزياد، مصطفى، والنجار، حامد، المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، (ب، ت)، (ص. ١/٥٢٥).

(٣) بن زكريا، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة، (ت: ٢٩٥ هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، (ص. ١/٢٨٨).

(٤) أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، (ت: ٧١١ هـ)، تحقيق أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبادي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، (١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م)، (ص. ٢/١٢٦).

(٥) أبو السعادات، مجد الدين (ابن الأثير)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطاحي وطاهر أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ب، ت)، (ص. ١/٢١٨)، تاج العروس، (ص. ١٠/٣٢٩).

(٦) رواه الإمام الترمذي، في كتاب أبواب الجنائز، باب فضل المصيبة إذا احتسب، حديث رقم (١٠٢١). (٢/٣٢٢). وقال عنه الإمام الترمذي: «حديث حسن غريب»، سنن الترمذي، تأليف محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي (المتوفى: ٢٧٩ هـ)،

(٦) حماد، حمزة عبد الكريم، مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، دار النفائس، عمان، ط. ١ - ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠١ م، (ص. ٤١).



التعريف يبرز أهمية التزام المستثمر بالمبادئ الشرعية في جميع أنشطته الاقتصادية، مما يضمن تحقيق فوائد مالية مستدامة دون تجاوز القيم الأخلاقية والدينية، وقد قُيد التعريف بقيدتين^(١) :
الأول: ألا يتعارض مع قواعد الشريعة؛ فليس هناك استثمار مشروع يتناقض مع تعاليم الدين الإسلامي.

الثاني: أن هدف الاستثمار ليس مجرد تحقيق النفع للمستثمر فقط، بل يشمل أيضاً تشغيل عجلة التنمية الاقتصادية ودفعها، مما يساهم في تحقيق الفائدة للمجتمع بشكل عام، مثل عدم الاستثمار في تجارة محرمة شرعاً، كالخمر.

٤. مفهوم صناديق الاستثمار الإسلامية

يقصد بصندوق الاستثمار الإسلامي بأنه: «وعاء للاستثمار، له ذمة مالية مستقلة، يهدف إلى تجميع الأموال واستثمارها في مجالات محددة. يلتزم المدير فيه بضوابط شرعية تتعلق بالأصول والخصوم والعمليات، وبخاصة ما يتعلق بتحريم الفائدة المصرفية. تظهر هذه الضوابط في نشرة الإصدار التي تمثل الإيجاب الذي بنىء عليه يشترك المستثمر في ذلك الصندوق، وكذلك في الأحكام والشروط التي يوقع عليها الطرفان عند الاكتتاب»^(٢). فهي: «الصناديق التي تستثمر في أدوات مالية شرعية، ولا تتعامل بالربا»^(٣).

صناديق الاستثمار الإسلامية تشترك في العديد من الخصائص مع صناديق الاستثمار التقليدية، ولكنها تتميز بالتزامها بمبادئ الشريعة الإسلامية. تهدف هذه الصناديق إلى تحقيق عوائد مالية مستدامة، مع الامتناع عن الاستثمار في القطاعات المحرمة مثل الكحول، والميسر، والربا^(٤). تعتبر الشريعة الإسلامية الإطار الذي ينظم جميع الأنشطة المالية، مما يعني أن أي استثمار يجب أن يتماشى مع تعاليم الدين الإسلامي.

قد عُرفت صناديق الاستثمار بأنها: «وعاء مالي لتجميع مدخرات الأفراد، واستثمارها في الأوراق المالية من خلال جهة ذات خبرة في إدارة محافظ الأوراق المالية»^(٥).

(١) سيا، ما دو غي استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية: صيغها، مخاطره، ضوابطها: دراسة مقارنة مع قانون الوقف في إمارة الشارقة، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد ١٦، العدد ٢، ٢٠٠٩، (ص ٥٥٩).

(٢) أبو غده، عبد الستار صناديق الاستثمار الإسلامية: دراسة تأصيلية موسعة، بحث قدم للمؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر «المؤسسات المالية الإسلامية: معالم الواقع وآفاق المستقبل»، ٩-٧ ربيع الآخر ١٤٢٦ هـ (١٧-١٥ مايو ٢٠٠٥)، غرفة تجارة وصناعة دبي، (ص. ٥٧٢).

(٣) الحسني، أحمد حسن، صناديق الاستثمار: دراسة وتحليل من منظور الاقتصاد الإسلامي، ط. مؤسسة شباب الإسكندرية، ١٩٩٩، (ص. ٢١).

(4) Ahmed, H., & Khan, M. (2021). Islamic Finance: Principles and Practices. Journal of Islamic Banking and Finance, 38(2), 50 - 68.

(٥) تهامي، عز الدين، تقييم أداء صناديق الاستثمار في مصر: مدخل محاسبي كمي، بحث مقدم لندوة صناديق الاستثمار في مصر: الواقع والمستقبل، ٢٢ مارس ١٩٩٧، (ص. ٣).



تستثمر صناديق الاستثمار الإسلامية في أصول تتوافق مع الشريعة، مثل الأسهم التي تُعتبر قانونية وفقاً للشريعة الإسلامية، والعقارات، والمنتجات المالية المتوافقة مع المبادئ الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك، تركز هذه الصناديق على تحقيق العدالة الاجتماعية والتنمية المستدامة، مما يجعلها خياراً جذاباً للمستثمرين الذين يرغبون في دمج قيمهم الدينية مع استثماراتهم المالية. فهي: «مؤسسات مالية تأخذ شكل شركة مساهمة، تتولى تجميع المدخرات من الجماهير بموجب صكوك أو وثائق استثمارية موحدة القيمة. تُعهد هذه المدخرات إلى جهة أخرى لإدارتها واستثمارها في الأوراق المالية، نيابة عن المدخرين، بهدف تحقيق أعلى عائد من الربح بأقل مخاطرة، وفق شروط متفق عليها»^(١)

٥. خصائص صناديق الاستثمار الإسلامي

يشير مصطلح «صندوق الاستثمار الإسلامي» هنا إلى تجمع مشترك يساهم فيه المستثمرون بأموالهم الفائضة بهدف استثمارها لكسب أرباح حلال تتماشى بدقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، ويمكن أن يتلقى مشتركو الصندوق وثيقة تثبت اشتراكهم وتخولهم الحصول على الأرباح المتناسبة التي حققها الصندوق، وقد تُسمى هذه الوثائق «شهادات» أو «وحدات» أو «أسهم»، أو أي اسم آخر^(٢)، وتتسم تلك الصناديق بمجموعة من الخصائص يمكن اختصارها فيما يلي^(٣):

- تساهم صناديق الاستثمار في جمع المدخرات من الأفراد الراغبين في الاستثمار، وتعمل على توجيه تلك المدخرات وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية إلى جذب رؤوس الأموال المجمعمة وتحويلها إلى استثمارات تعزز من معدلات النمو، وتنشط أسواق الأوراق المالية الإسلامية من خلال إدخال أدوات استثمارية جديدة، وكذلك حماية المدخرات من التشتت والاتجاه نحو الاستثمارات غير المأمونة.
- توفير إدارة متخصصة لتلك الصناديق حيث يعمل التخصص على أن تكون الإدارة ذات كفاءة عالية ومؤهلة في مجالات الاستثمار، كذلك أن تكون الإدارة متخصصة في الشريعة، أي أن تكون ذات معرفة عميقة بالأحكام الدينية.
- تُعتبر الملكية مشتركة في أموال الصندوق، حيث يتم تجميع الأموال في الصندوق بناءً على عدد الوحدات المصدرة، مما يعني أن لكل وحدة أو وثيقة مالك محدد، بينما تظل

(١) العنزي، عصام خلف، صناديق الاستثمار الإسلامية والرقابة عليها: دراسة فقهية قانونية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٤، (ص. ١٥).

(2) Usmani, Maulana Taqi, (2007), Principles of Shariah governing Islamic investment funds, Islamic Mutual Funds as Faith-Based Funds in a Socially Responsible Context, p 2.

(٣) بن ضيف، محمد عدنان، الدور التنموي لصناديق الاستثمار الإسلامية - دراسة في القدرات والميزات، مجلة الاقتصاد الصناعي (خزارتك)، المجلد ١٢، العدد ١، ٢٠٢٢، ص ٢٠٠-٢٠٢.

جميع الأموال مشتركة بين المساهمين في الصندوق.

• تستثمر صناديق الاستثمار الإسلامية الأموال المتاحة وفق عقود استثمار شرعية، مع الالتزام بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى الفتاوى والقرارات والتوصيات الصادرة عن المجامع الفقهية وهيئات الفتوى.

• توجد هيئات للرقابة الشرعية لضمان عدم خروج هذه الصناديق عن أهدافها المحددة، والتأكد من التزامها بأحكام الشريعة، كما تعمل هذه الهيئات على تصحيح المخالفات إن وجدت، وتقديم عقود استثمارية جديدة متوافقة مع الشريعة.

• تتيح صناديق الاستثمار للمستثمرين الصغار فرصة التعامل في سوق الأوراق المالية الإسلامية، كما تساعدهم هذه الصناديق على تقليل المخاطر المحتملة من خلال ميزة التنوع، كما تتيح لصغار المستثمرين الدخول في مجالات الاستثمار، والاستفادة من خبرات الإدارة المتخصصة، مما يقلل من تكاليف الاستثمار.

• ومن حيث صلاحيتها بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية ستظل خاضعة لشروطين أساسيين⁽¹⁾:

أولاً، بدلاً من عائد ثابت مرتبط بالقيمة الاسمية، يجب أن تحمل الأرباح المتناسبة التي حققها الصندوق. وبالتالي، لا يمكن ضمان لا المبلغ الأساسي ولا معدل الربح (المرتبط بالمبلغ الأساسي). يجب أن يدخل المشتركون إلى الصندوق مع فهم واضح بأن العائد على اشتراكهم مرتبط بالأرباح الفعلية التي حققها الصندوق أو الخسائر التي تعرض لها. إذا حقق الصندوق أرباحاً كبيرة، سيزداد العائد على اشتراكهم بنسبة تلك الأرباح. ومع ذلك، في حال تكبد الصندوق خسائر، سيتعين عليهم المشاركة في تلك الخسائر أيضاً، ما لم تكن الخسارة ناتجة عن إهمال أو سوء إدارة، وفي هذه الحالة، ستكون الإدارة هي المسؤولة عن التعويض، وليس الصندوق.

ثانياً، يجب استثمار المبالغ المجمعة في أنشطة مقبولة وفقاً للشريعة. وهذا يعني أن قنوات الاستثمار والشروط المتفق عليها يجب أن تتماشى مع المبادئ الإسلامية.

مع مراعاة هذه المتطلبات الأساسية، يمكن لصناديق الاستثمار الإسلامية أن تستوعب مجموعة متنوعة من أنماط الاستثمار، والتي سيتم مناقشتها لاحقاً.

٦. مقارنة بين صناديق الاستثمار التقليدية والإسلامية

يمكن ملاحظة أن الفارق الرئيسي بين صناديق الاستثمار التقليدية والإسلامية يكمن في مبادئ الاستثمار المتبعة، فبينما تركز صناديق الاستثمار التقليدية على تحقيق أعلى عائد ممكن

(1) Usmani, Maulana Taqi, (2007), Principles of Shariah governing Islamic investment funds, Islamic Mutual Funds as Faith-Based Funds in a Socially Responsible Context, p 2.



بغض النظر عن مصادر الاستثمار، تسعى صناديق الاستثمار الإسلامية إلى تحقيق عوائد مالية مستدامة مع الالتزام بمبادئ الشريعة. كما أن صناديق الاستثمار الإسلامية تتطلب مستوى عالٍ من الشفافية والمساءلة لضمان التوافق مع التعاليم الدينية⁽¹⁾.

ومن ناحية أخرى، تستمر صناديق الاستثمار الإسلامية في النمو، حيث زادت شعبيتها بين المستثمرين في العالم العربي والإسلامي، مما يعكس الطلب المتزايد على خيارات استثمار تتماشى مع القيم الثقافية والدينية⁽²⁾، هذا التوجه يعكس تغيرات كبيرة في السوق المالية العالمية، حيث يتزايد الاهتمام بالاستثمار المسؤول والملتزم بالأخلاقيات.

لذا، يمكن القول بأن صناديق الاستثمار الإسلامية تقترب من حيث المفهوم من صناديق الاستثمار العادية، مع مراعاة بعض الأسس التي تلتزم بها الإدارة عند العمل بالصندوق الاستثماري الإسلامي، وهي:

• الالتزام بالشريعة: يلتزم الصندوق في معاملاته وتصرفاته بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، وكذلك الفتاوى والمقررات الصادرة من مجامع الفقه الإسلامي وهيئات الفتوى، وذلك في المسائل المعاصرة المتعلقة بمعاملات الصندوق.

• الامتثال للقوانين: يلتزم الصندوق بالقوانين والتعليمات الصادرة عن الجهات الحكومية المشرفة على تلك الصناديق، وعند وجود تعارض مع الشريعة الإسلامية، يجب إزالة هذا التعارض؛ حتى لا يُلغى ترخيص مزاولة النشاط للصندوق من قبل تلك الجهة.

• فكرة المضاربة الشرعية: تقوم الصناديق الإسلامية على فكرة المضاربة الشرعية، حيث يمثل أصحاب الأموال رب المال، وتمثل إدارة الصندوق رب العمل "كشخصية معنوية". هذه السمة تخضع لفقه عقد المضاربة.

• إدارة متخصصة: تتولى إدارة الصندوق جهة متخصصة تحكم علاقتها بالصندوق من خلال عقد وكالة، أو عقد عمل، أو أي عقد من العقود المستحدثة. تعمل هذه الإدارة في إطار الاستراتيجية والمرجعية الشرعية والقانونية الاستثمارية، ويتم ذلك تحت إشراف مجلس من العلماء البارزين في الشريعة الإسلامية مع استشارتهم.

٧. المفهوم اللغوي للسوق

كلمة «سوق» في اللغة العربية بضم السين، مأخوذ من الفعل «ساق يسوق سوقاً»، حيث تشير

(1) Zaher, T. S., & Hassan, M. K. (2022). Islamic Mutual Funds: A Comparative Study with Conventional Funds. *Journal of Banking and Finance*, 50(1), 234245-.

(2) Iqbal, M., & Mirakhor, A. (2019). *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice*. Wiley Finance.

إلى المكان الذي تُساق إليه البضائع والسلع^(١). كما يُعرّف في «لسان العرب» بأنه مكان البيع والشراء، ويُذكر أن الجمع هو «أسواق»، وصغير السوق هو «سوق»^(٢)، ووفقاً للمعجم الوسيط، فإن السوق هو الموضع الذي يُجلب إليه المتاع والسلع للابتياح^(٣)، وتُشير كلمة "السوق" أيضاً إلى موقع جغرافي محدد تُعرض فيه المنتجات والأعمال، وتُجلب التجارة إليه وتُساق المبيعات نحوه، وتُعرض فيه الأعمال والصنائع^(٤).

ومن الناحية الاقتصادية، فالمفهوم الاقتصادي للسوق أوسع وأشمل من مجرد الإشارة إلى مكان مادي أو حيّز جغرافي، فالوحدة المكانية ليست شرطاً لوجود السوق، وقد عرّف ابن حجر العسقلاني السوق بأنه «اسم لكل مكان يتم فيه التبادل بين من يمارسون البيع»^(٥)، مما يعني أن التعريف لا يقتصر على السوق المعروف بل يشمل أي مكان يحدث فيه التبادل التجاري. أما الاقتصادي الإنجليزي مارشال، فقد أوضح أن مفهوم السوق لا يتعلق بمكان محدد تُباع فيه السلع، بل يُشير إلى بيئة تسهل الاتصال الحر والسريع بين البائعين والمشتريين، مما يؤدي إلى تحقيق توازن في أسعار السلع^(٦).

٨. مفهوم سوق الأوراق المالية

تعتبر الأسواق المالية جزءاً أساسياً من النظم الاقتصادية المعاصرة، نظراً لدورها الحيوي في تمويل الأنشطة الاقتصادية المختلفة. لذا، ظهرت العديد من التعريفات التي توضح مفهوم الأسواق المالية. ويرى محمد مطر أن السوق المالية هي «الإطار الذي يجمع بين بائعي الأوراق المالية ومشتريها، بغض النظر عن الوسيلة المستخدمة، بشرط وجود قنوات اتصال فعالة بين المتعاملين في السوق، مما يضمن أن تكون الأسعار السائدة في أي لحظة زمنية واحدة بالنسبة لأي ورقة مالية متداولة»^(٧). أما Madura، فيعرّف السوق المالية بأنها «المكان الذي يتيح تداول الأصول المالية مثل الأسهم والسندات، حيث تقوم المؤسسات المالية بدور الوسيط من خلال تسهيل تدفق الأموال من الأفراد والمؤسسات أو الحكومة ذات الفائض النقدي إلى الجهات التي تعاني من عجز نقدي»^(٨).

(١) أبو الحسن، أحمد فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٣، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، ص ١١٧.

(٢) بن منظور، محمد مكرم، لسان العرب، ج ١٠، دار صادر، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٦٦.

(٣) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروف الدولية، مصر، ٢٠٠٤، ط ٤، ص ٤٦٥.

(٤) فياض، عطية، سوق الأوراق المالية في ميزان الفقه الإسلامي، دار النشر للجامعات، مصر، ١٩٩٨، ص ١٨.

(٥) العسقلاني، أحمد بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٤، المكتبة السلفية، مصر، ٢٠٠١، ص ٤٢١.

(٦) أبو العلا، يسري، المعاملات الاقتصادية للأسواق في النظام الإسلامي، دار الفكر الجامعي، مصر، ٢٠٠٧، ص ١٣.

(٧) مطر، محمد، إدارة الاستثمارات: الإطار النظري والتطبيقات العملية، دار وائل، الأردن، ٢٠٠٦، ص ١٦٤.

(٨) Jeff Madura, "Financial institution and markets", Seventh edition, Thomson, south-western, 2006, p: 02.

٩. سوق الأوراق المالية من منظور الاقتصاد الإسلامي

ومن منظور إسلامي، فقد عرّف أحمد محي الدين أحمد السوق المالية بأنها «سوق منظمة تُعقد في مكان معين وأوقات دورية للتعامل الشرعي في شراء وبيع مختلف الأوراق المالية، وتهدف إلى تعبئة المدخرات النقدية وتوجيهها نحو المشاريع المنتجة»^(١).

أما أحمد السعد، فيرى أن السوق المالية هي «سوق منظمة يتم فيها تلافي إرادة المتعاقدين للتعامل بمختلف الأوراق المالية المشروعة، تهدف إلى تعبئة المدخرات النقدية وتوجيهها نحو المشاريع المنتجة، مما يساهم في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية»^(٢).

المطلب الثاني

المبادئ الشرعية الحاكمة للاستثمار الإسلامي

تمهيد

تعتبر المبادئ الشرعية الحاكمة للاستثمار الإسلامي الأساس الذي يقوم عليه النظام المالي الإسلامي، حيث تهدف إلى تحقيق التوازن بين المكاسب الاقتصادية والمبادئ الأخلاقية، ويأتي في مقدمة هذه المبادئ مبدأ تحريم الربا (الفائدة)، الذي يمنع الحصول على أي عائد مالي دون مقابل عادل، مما يعزز العدالة الاجتماعية ويحد من الاستغلال، بالإضافة إلى ذلك، ينص مبدأ المشاركة في الأرباح والخسائر على أن يكون المستثمرون مستعدين لتحمل المخاطر المرتبطة بالاستثمار، مما يساهم في بناء علاقات شراكة متينة بين الأطراف المعنية، بهذا، تضمن هذه المبادئ تحقيق التنمية الاقتصادية المستدامة مع الحفاظ على القيم الأخلاقية والدينية.

وتقل المضاربة في سوق الأوراق المالية الإسلامية على أسعار الأوراق المالية بشكل كبير، وذلك نتيجة لعدة عوامل، منها وجود قيود على عمليات المضاربة والسياسة المالية التي تفرض منعاً شرعياً للكثير من المعاملات، هذه القيود تُعتبر عبئاً على المتاجرة بالأدوات المالية والمعاملات قصيرة الأجل، بينما تفرض عبئاً أقل على الاستثمار في الأدوات المالية ذات الأجل الطويل، بهدف توجيه الاستثمار نحو المعاملات طويلة الأجل^(٣).

(١) محي الدين، أحمد، أسواق الأوراق المالية وآثارها الإنمائية في الاقتصاد الإسلامي، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي، مجموعة دله البركة، إدارة التطوير والبحوث، قسم البحوث والدراسات الشرعية، الكتاب الثاني، ١٩٩٥، ص ٢٤.

(٢) السعد، أحمد، «الأسواق المالية المعاصرة، دراسة فقهية»، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ٢٠٠٨، ص ١٩.

(٣) سفر، حمد، المصارف والأسواق المالية التقليدية والإسلامية في البلدان العربية، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ٢٠٠٦، ص ١٥١.

١. مبدأ تحريم الربا (الفائدة).

يُعتبر مبدأ تحريم الربا (الفائدة) أحد الركائز الأساسية في النظام المالي الإسلامي. يشير الربا إلى أي زيادة أو عائد يُدفع على القروض دون مقابل عادل، وهو محرم في الشريعة الإسلامية استناداً إلى نصوص قرآنية واضحة وأحاديث نبوية^(١). يُعتبر الربا وسيلة استغلال تُؤدي إلى تفاقم الفقر وتراكم الديون، مما يسهم في عدم العدالة الاجتماعية ويؤدي إلى تفكك المجتمعات مما يعكس الأثر السلبي للربا على الفرد والمجتمع^(٢).

وفي الفقه الإسلامي، تشارك النقود في العملية الإنتاجية عبر عدة طرق مثل المشاركة، والمضاربة، والقروض الحسنة، والصدقات، ولا توجد تفرقة في ذلك بين الأفراد ذوي النفوذ أو الملاءة المالية، بل يسعى الفقه الإسلامي إلى تعزيز التوازن الاجتماعي بين مختلف طبقات المجتمع، ويمدها بالنقود، كما هو الحال في فريضة الزكاة. لذا، يجب إزالة الفوائد من مؤسسات الائتمان المتخصصة التي تشرف عليها الحكومة وتعمل في مجالات مختلفة من الاقتصاد، وهذا لا يعني تقديم قروض بدون فوائد دون المشاركة في الأرباح والخسائر، إذ أن ذلك قد يؤدي إلى منح أموال مجانية لفئة معينة، مما ينتج عنه إسراف في استخدام هذه التسهيلات وتركيز الثروة. فهذه الموارد الرأسمالية النادرة التي تديرها تلك المؤسسات تُعتبر أمانة اجتماعية، ويجب استخدامها بكفاءة وفقاً للتعاليم الإسلامية^(٣).

ويأتي التحريم الإسلامي للربا يأتي ضمن رؤية شمولية تهدف إلى تعزيز العدالة والمساواة الاقتصادية^(٤). حيث يُعتبر المال في الإسلام وسيلة لتسهيل التجارة وتحقيق التنمية، وليس غاية في حد ذاته، ولذلك، يُشجع الإسلام الاستثمار في الأنشطة الحلال والمشروعة التي تحقق الفائدة للجميع من خلال أدوات ملكية ومشاركة ومساهمة في رؤوس أموال المشروعات لا أدوات إقراض واقتراض^(٥) أو الانغماس في معاملات مالية تدرّ أرباحاً على حساب الآخرين، كما يُشير الفقهاء إلى أن الربا يؤدي إلى تفشي الظلم، حيث يستفيد المقرض من حاجة المقرض، مما يزيد من أعبائه المالية ويؤدي إلى تفاقم مشاكله^(٦).

(1) Usmani, M. T. (2002). An Introduction to Islamic Finance. Kluwer Law International, Vol 20.

(٢) الخطاب، كمال، الربا والفائدة بين الفقه والاقتصاد، ٢٠٢٢، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، متاح على: <https://www.cilecenter.org>

(٣) شابرا، محمد، نحو نظام نقدي عادل، ترجمة سيد محمد سكر، دار البشير للنشر والتوزيع، الأردن، ص ١٨٨ .

(4) Khan, M. S., & Bhatti, M. I. (2008). Islamic banking and finance: On its way to globalization. Journal of Economic Cooperation and Development, 29(2), p 42.

(٥) محي الدين، أحمد، أسواق الأوراق المالية وأثارها الإنمائية في الاقتصاد الإسلامي، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي، مجموعة دله البركة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٨.

(6) Ahmed, H., & Khan, M. (2021). Islamic Finance: Principles and Practices. Journal of Islamic Banking and Finance, 38(2), 5068-.

٢. مبدأ المشاركة في الأرباح والخسائر.

مبدأ المشاركة في الأرباح والخسائر هو أحد المبادئ الأساسية في النظام المالي الإسلامي، حيث يُعتبر هذا المبدأ من الدعائم التي تميز التعاملات المالية الإسلامية عن نظيراتها التقليدية، ويُعزز هذا المبدأ مفهوم العدالة والمساواة بين الأطراف المعنية، حيث يتشارك جميع الشركاء في النتائج المالية للعملية الاستثمارية، سواء كانت إيجابية أو سلبية ولا يعتمد على القروض الربوية كوسيلة للتمويل^(١)، وهذا يعني أن المستثمرين، أو «أصحاب الأموال»، يتحملون المخاطر المالية جنباً إلى جنب مع مديري الاستثمار، أو «أصحاب العمل»، حيث تشترط الأدوات المالية الإسلامية المشاركة في الأرباح المتوقعة والخسائر المحتملة، أو تمويل مشاريع مشتركة في رأس المال لمشروع معين^(٢). وتتميز هذه الأدوات بأجل متفاوتة وقدرة مختلفة على التداول والاسترداد.

يستند مبدأ المشاركة في الأرباح والخسائر إلى مفهوم «المضاربة» و«المشاركة» في الشريعة الإسلامية، ووفقاً للمضاربة، يُعطى أحد الأطراف (المضارب) المال من الطرف الآخر (رب المال) لاستثماره في مشروع معين، ويتفق الطرفان على تقسيم الأرباح وفقاً لنسبة متفق عليها مسبقاً، بينما يتحمل الربح والخسارة في الاستثمار^(٣). ويُظهر هذا المبدأ أهمية التعاون بين الأطراف، حيث يُحسن من فرص النجاح ويزيد من شعور جميع الأطراف بالمسؤولية تجاه نتائج الاستثمار.

من الضروري أيضاً أن يكون هناك وضوح وشفافية في شروط المشاركة، بحيث يعرف جميع الأطراف حقوقهم والتزاماتهم. فمثلاً، يجب أن تحدد العقود كيفية توزيع الأرباح والخسائر، وكذلك الأدوار والمسؤوليات لكل طرف^(٤). هذه الشفافية تعزز الثقة بين الأطراف وتقلل من النزاعات التي قد تنشأ نتيجة الغموض أو عدم الوضوح في الاتفاقيات.

باختصار، يُعتبر مبدأ المشاركة في الأرباح والخسائر من المبادئ الحيوية التي تسهم في بناء نظام مالي إسلامي متوازن وعادل. من خلال هذا المبدأ، يتحقق التوزيع العادل للمخاطر والفرص بين جميع الأطراف المعنية، مما يعزز التنمية الاقتصادية المستدامة ويحقق الأهداف الاجتماعية.

(١) القرني، محمد، نحو سوق مالية إسلامية، دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد ١، العدد ١، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع لمجموعة البنك الإسلامي للتنمية، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٢، ص. ١٢.

(٢) محي الدين، أحمد، أسواق الأوراق المالية وأثارها الإنمائية في الاقتصاد الإسلامي، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي، مجموعة دله البركة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥١.

(3) Khan, M. S., & Bhatti, M. I. (2008). Islamic banking and finance: On its way to globalization. Journal of Economic Cooperation and Development, 29(2), p 5.

(4) Bacha, O. I. (2004). Islamic Capital Market: Principles and Practice. Jeddah: Islamic Development Bank, p78.

٣. تحريم الغرر والمخاطرة العالية.

تحظر الشريعة الإسلامية الغرر والمخاطرة العالية في المعاملات المالية، وهو مبدأ أساسي يهدف إلى حماية الأطراف المتعاقدة وتعزيز العدالة في المعاملات، ويعني الغرر عدم اليقين أو الجهل حول شروط أو نتائج المعاملة، بينما تشير المخاطرة العالية إلى تلك الاستثمارات التي تنطوي على احتمال كبير للخسارة دون عائد مُحدد^(١)، ويُعتبر الغرر من العناصر التي قد تؤدي إلى الخلافات والنزاعات بين الأطراف، وبالتالي يجب تجنبه في جميع أشكال الاستثمار، بحيث يجب أن تكون نوعية الأصول المراد تصكيكها مقبولة شرعاً وصالحة لذلك، بمعنى أنه لا يجوز توريق الديون التي تعتمد على القروض الربوية، لأن ذلك يؤدي إلى الوقوع في المحاذير الشرعية مثل الربا والغرر^(٢).

وتشدد الشريعة الإسلامية على أهمية الوضوح والشفافية في العقود، حيث يجب أن تكون الشروط والأحكام واضحة ومحددة لضمان حقوق جميع الأطراف، ويُعتبر الغرر ضاراً للاقتصاد، لأنه يؤدي إلى تدهور الثقة بين المستثمرين ويشجع على الممارسات غير الأخلاقية^(٣)، فعلى سبيل المثال، التعاملات التي تشمل أنواعاً من التأمين على الحياة أو القمار تُعتبر غير مقبولة في الإسلام، حيث تتضمن نسبة عالية من الغرر.

علاوة على ذلك، يُشجع الاستثمار الإسلامي على تحمل المخاطر المعقولة، والتي يمكن إدارتها بشكل فعال. فالمستثمرون في الإسلام يجب أن يكونوا مستعدين لتحمل المخاطر المتعلقة بالاستثمار، ولكن في إطار مقبول ومعقول^(٤). ويُعد الالتزام بهذا المبدأ ضرورياً لتحقيق التنمية الاقتصادية المستدامة، حيث يُعزز من الاستثمار في المشاريع الحقيقية والمنتجة بدلاً من الممارسات التي تقتصر على الشفافية.

٤. الاستثمار في الأنشطة الحلال.

يُعتبر الاستثمار في الأنشطة الحلال أحد المبادئ الأساسية التي تحكم المعاملات المالية في الإسلام. وفقاً للشريعة الإسلامية، يُسمح بالاستثمار فقط في الأنشطة التي تتماشى مع القيم والمبادئ الإسلامية، والتي تشمل الأنشطة التي لا تتعارض مع التعاليم الدينية، مثل الكحول، القمار، والربا^(٥)، ويهدف هذا المبدأ إلى حماية المجتمع من الأنشطة التي تُعتبر ضارة أخلاقياً

(1) Usmani, M. T. (2002). An Introduction to Islamic Finance. Idaratul Ma'arif.

(٢) زيتي، عبد العزيز، الصكوك الإسلامية (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها، ورقة عمل مقدمة إلى الدورة التاسعة عشرة للجمعية الفقهية الإسلامية، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٩، ص. ٠٩.

(3) Khan, M. S., & Bhatti, M. I. (2008). Islamic banking and finance: On its way to globalization. Journal of Economic Cooperation and Development, 29(2), P. 12

(4) Bacha, O. I. (2004). Islamic Capital Market: Principles and Practice. Jeddah: Islamic Development Bank, p 82.

(5) Usmani, M. T. (2002). An Introduction to Islamic Finance. Kluwer Law International, Vol 20.

واجتماعياً.

وفي هذا النحو، يرى كمال خطاب أن السوق المالية الإسلامية تُعد فرصة مهمة للغاية لكل مستثمر مسلم، حيث تمكنه من تقليل خسائره ومخاطره وزيادة عائداته، ويتم ذلك من خلال تنويع محفظته المالية واختيار الاستثمارات المشروعة، كما تمثل السوق محطة هامة لإعادة تنقيح وضخ الأموال الحلال، مما يسهم في زيادة معدل النمو الاقتصادي من خلال تمويل المشروعات الناجحة والمفيدة في المجتمع^(١) وتعزيز التنمية الاقتصادية المستدامة، فهو يُشجع على استثمار الأموال في مجالات مثل الزراعة، الصناعة، والخدمات التي تخدم المجتمع وتعود بالنفع على الأفراد كما يُعتبر هذا النوع من الاستثمار آمناً وموثوقاً، حيث يُسهم في توفير فرص العمل وتحسين مستوى المعيشة، ومن خلال توجيه الاستثمارات إلى الأنشطة الحلال، يُمكن تعزيز النمو الاقتصادي وتحقيق الاستقرار الاجتماعي^(٢).

علاوة على ذلك، يتطلب الاستثمار في الأنشطة الحلال تحقيق الشفافية والمصادقية في المعاملات المالية، وهذا يعني أن تكون جميع المعلومات المتعلقة بالمشاريع واضحة ومتاحة للمستثمرين لضمان حقوقهم وواجباتهم، كذلك يتطلب من الشركات والمؤسسات المالية الالتزام بأعلى معايير الأخلاق والحوكمة^(٣)، فإذا ما كانت الأنشطة تتسم بالشفافية، فإن ذلك يعزز الثقة بين المستثمرين ويسهم في جذب المزيد من الاستثمارات.

المطلب الثالث

أنواع صناديق الاستثمار الإسلامية وضوابطها الشرعية

تنقسم صناديق الاستثمار الإسلامية وفقاً لنوع الأنشطة التي تستثمر فيها إلى ثلاثة أنواع رئيسية: صناديق الأسهم الإسلامية، وصناديق السلع، وصناديق التأجير.

١. صناديق الأسهم الإسلامية

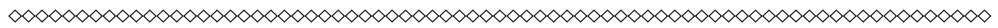
تمثل صناديق الأسهم الإسلامية تلك التي تستثمر الأموال في شكل شركات مساهمة مشتركة، حيث يتم تحقيق الأرباح من خلال شراء وبيع الأسهم، خاصة عند ارتفاع أسعارها، تُوزع العائدات على المستثمرين في شكل مكاسب رأسمالية وحصص أرباح، وذلك بناءً على نسبة استثمار كل منهم^(٤). وقد ظهرت هذه الصناديق لتلبية احتياجات الأفراد الراغبين في الحصول على دخل مشروع يتوافق مع ما أحله الله، وتنقسم الشركات المساهمة في هذا المجال إلى نوعين:

(١) خطاب، كمال، نحو سوق مالية إسلامية، ورقة عمل مقدمة ضمن المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، ٢٠٠٥، ص. ٢.

(2) Khan, M. S., & Bhatti, M. I. (2008), p17.

(3) Bacha, O. I. (2004), p95.

(٤) جبر، هشام، صناديق الاستثمار الإسلامية، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الأول حول الاستثمار والتمويل في فلسطين آفاق التنمية والتحديات المعاصرة، المنعقد بكلية التجارة في الجامعة الإسلامية من ٨ - ٩ مايو ٢٠٠٥، ص ١٩.



الشركات ذات الأنشطة غير المباحة: مثل الشركات التي تعمل في إنتاج وبيع الخمر، والبنوك الربوية، ولا يجوز للصندوق المساهمة في هذه الشركات، حيث أن ذلك يعني إدخال المستثمر في معاملات غير شرعية، ويتعين عدم ممارسة عمليات غير جائزة مثل البيع القصير للأسهم أو شراء الخيارات المالية^(١).

الشركات ذات الأنشطة المباحة: رغم أنها قد تمارس بعض الأنشطة غير الجائزة، مثل الاقتراض بالفائدة أو إيداع الأموال في بنوك ربوية، وقد اختلف الفقهاء المعاصرون حول جواز الاستثمار في هذه الشركات؛ حيث يرى بعضهم أنه لا يجوز الاستثمار فيها^(٢)، بينما يرى آخرون أنه لا بأس بالاستثمار شرط إخراج الدخل الحرام من الأرباح، وقد أسست صناديق الأسهم الإسلامية على هذا الرأي الأخير.

بناءً على ذلك، تستند عمل صناديق الأسهم الإسلامية إلى الضوابط التالية^(٣):

• اختيار الشركات ذات الأنشطة المباحة بحث يكون أساس النشاط في الشركات التي يستثمر فيها مشروعاً.

• يتعين على إدارة الصندوق احتساب ما حصلت عليه الشركات من إيرادات محرمة، مثل الفوائد المصرفية، واستبعادها من الأرباح التي تُوزع على المستثمرين.

• التقيد بشروط صحة البيع بمعنى أنه يجب على مدير الصندوق عدم شراء أسهم في شركات تعتمد أصولها على الديون أو النقود.

٢. صناديق السلع

تقوم صناديق الاستثمار الإسلامية بشراء السلع نقدًا ثم بيعها بأجل، حيث تُستخدم الأموال المكتتبة في شراء سلع متنوعة بهدف إعادة بيعها، وتشكل أرباح هذا البيع الدخل الذي يُوزع على المكتتبين بنظام النسب^(٤).

ويتطلب الاستثمار في تلك الصناديق الالتزام بعدة ضوابط، أبرزها^(٥):

(١) خياط، عبد العزيز، الأسهم والسندات من منظور إسلامي، عبد العزيز خياط، دار السلام، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٠٤، صناديق الاستثمار الإسلامية: دراسة فقهية تأصيلية موسعة، عبد الستار أبو غدة، بحث قدم للمؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر، «المؤسسات المالية الإسلامية معالم الواقع وآفاق المستقبل»، ٧-٩ ربيع الآخر ١٤٢٦ هـ ١٥ - ١٧ مايو ٢٠٠٥، غرفة تجارة وصناعة دبي، ص ٦٧٤

(٢) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٦٥ / ٦، منشور في مجلة المجمع، العدد السادس، الجزء الثاني، ١٢٧٣، قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (٦٣ / ٧)، (٨ / ٥)، مجلة المجمع، العدد الثاني، ١٢٧٣، والعدد السابع، الجزء الأول، ص ٧٣، والعدد التاسع، والجزء الثاني، ص ٥

(٣) القرني، محمد، الصناديق الاستثمارية الإسلامية، ورقة مقدمة لندوة التطبيقات الإسلامية، الدار البيضاء، المغرب، ٥ - ٨ مايو ١٩٩٨، ص ٨، صناديق الاستثمار الإسلامية: خصائصها وأنواعها، صفية أبو بكر، مرجع سابق، ص ٨٤٤

(٤) جبر، هشام، صناديق الاستثمار الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩.

(٥) مبروك، نزيه، صناديق الاستثمار بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، دار الفكر الجامعي، ص ٨٤.



- اقتصار الاستثمار على السلع المباحة وذلك يتطلب أن تقتصر استثمارات الصندوق على السلع التي تتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية.
- جواز بيع السلع بالنقد وبالآجل أي أن تكون السلع قابلة للبيع بالنقد والآجل، مع استثناء الذهب والفضة.
- يتعين أن تتم عمليات الشراء والبيع بشكل حقيقي وليس صوري، مما يعني أن البيع يجب أن يكون على سلعة موجودة فعلياً، ويجب تحقق القبض بين الطرفين، وهو أمر أساسي لصحة البيع.
- يجب أن يكون سعر السلعة محددًا للطرفين، فإذا لم يتم تحديد السعر أو ترك التحديد لأي سبب، فإن البيع يُعتبر غير جائز.
- ويمكن لصناديق السلع العمل بصيغ مثل السلم، أو الاستصناع، أو المرابحة، وكل هذه الصيغ قابلة للتطبيق في أسواق السلع الدولية، ويمكن توضيح الفرق بين تلك الأنواع في الجدول التالي:

جدول رقم (١) - مقارنة بين صناديق السلع

صناديق المرابحة	صناديق الاستصناع	صناديق السلم
تقوم صناديق المرابحة على تقديم التمويل الأجل بطريقة المرابحة، وتحديدًا في أسواق السلع الدولية. على سبيل المثال، يمكن للصندوق شراء كمية من سلعة مثل الحديد ثم بيعها لطرف ثالث غير البائع الأصلي بأجل قصير، يتراوح عادة بين شهر وستة أشهر. تُعتبر المرابحة من المعاملات الرئيسية التي تنفذها المؤسسات المالية الإسلامية، حيث يتم بموجبها بيع سلعة معينة للعميل بعد تملكها، وذلك بسعرها الأصلي مضافاً إليه ربح متفق عليه مسبقاً. يدفع العميل الثمن الإجمالي إما في موعد محدد أو على أقساط.	صناديق الاستصناع تقوم على مبدأ الاستصناع، وهو اتفاق يتعهد بموجبه أحد الأطراف بصناعة منتج غير موجود وفقاً لمواصفات محددة مقابل مبلغ معين . ويمكن للصندوق الاستثماري أن يتعامل بصيغة الاستصناع من خلال طريقتين: الأولى باعتباره مستصنعاً، حيث يقوم الصندوق بشراء منتجات من شركات صناعية بمواصفات محددة لتلبية احتياجات عملائه، ويحق له بعد ذلك التصرف في هذه المنتجات عبر بيعها أو تأجيرها أو توكيل الصانع لتسويقها. والطريقة الثانية باعتباره صانعاً، حيث يقوم الصندوق بدور الصانع بتوفير التمويل لعملائه عبر إنتاج السلع المطلوبة إما من خلال الشركات التابعة له أو عبر إبرام عقد استصناع مواز مع جهات صناعية أخرى .	عقد السلم هو صيغة مالية تستخدمها صناديق الاستثمار، يقوم على بيع أجل لسلعة موصوفة في الذمة مقابل دفع الثمن نقداً عند التعاقد، مع تحديد موعد التسليم. تستثمر صناديق السلم أموال المكتتبين في شراء سلع بهدف إعادة بيعها وتحقيق أرباح توزع عليهم . لتحقيق الربح، قد يدخل الصندوق في عقد "سلم مواز"، حيث يبيع سلعة مماثلة بشروط مشابهة ولكن بمدة أقصر، مما يتيح له الاستفادة من فرق الأسعار نتيجة تغيرات السوق ومن الفارق في الأجل .
تتضمن ضوابط الاستثمار في صناديق المرابحة ما يلي: إباحة البضائع: يجب أن تكون البضائع التي يتم التعامل بها مباحة شرعاً، مع استبعاد التعامل في السلع مثل الذهب والفضة والنقود، نظراً لوجود شروط خاصة لهذه السلع. • ضمانات السداد: يُشترط على المشتري من الصندوق تقديم ضمانات لسداد المبالغ المستحقة عليهم. • قبض السلع: يجب على الوكلاء الذين يُعينون للشراء بالنيابة عن الصندوق قبض السلع المشتراة قبل إعادة بيعها، وذلك تحقيقاً للمبدأ الشرعي القاضي بعدم جواز بيع ما لم يُقبض. • عدم فرض فوائد تأخير: لا يجوز فرض فوائد تأخير على المستأجرين في حالة التأخر في السداد، ولكن يُمكن التنفيذ على الضمانات الموجودة بحوزة الصندوق. • طبيعة الصندوق: يجب أن يكون صندوق المرابحة صندوقاً استثمارياً مغلقاً، ولا يمكن تداول وحداته في السوق الثانوية.		

٣. صناديق التأجير

يُعرّف عقد الإيجار^(١) بأنه ذلك العقد الذي يُلزم بتقديم منفعة معينة قابلة للبدل والإباحة لمدة محددة، مقابل عوض معلوم، ويُعتبر عقد الإيجار من العقود التي توفر إمكانيات تمويلية ممتازة، حيث يمكن أن تكون بديلاً عن القروض الربوية، مما يلبي احتياجات المقترضين دون اللجوء إلى المعاملات المحرمة.

وتُعرف صناديق الإيجار بأنها تلك الصناديق التي تستثمر الأموال المكتتبة في شراء الأصول ثم تأجيرها لفترة طويلة للعملاء ذوي الملاءة المالية. يهدف هذا النوع من الصناديق إلى توليد دخل مستقر على الاستثمار، مع الاحتفاظ بملكية الأصول للصندوق. يتم تحصيل الإيجارات التي تمثل مصدر الدخل، وتوزع النسب على المكتتبين، حيث يحصل كل مكتتب على شهادة تضمن وتحدد نسبة ملكيته في الصندوق^(٢).

وتعتمد هذه الصناديق على امتلاكها للأصول المؤجرة، مثل المعدات والسيارات والطائرات، وأحياناً العقارات. يتولد الدخل من القيمة الإيجارية، والتي تختلف باختلاف عقود الإيجار للأصول. بعض العقود تعتمد على الإيجار المعتاد، مما يُحمّل الصندوق مخاطرة ثمن الأصول عند انتهاء العقود، بينما يُمكن أن تُستخدم صيغة الإيجار المنتهي بالتمليك، حيث تغطي الإيرادات قيمة الأصل بالكامل^(٣).

يمكن حصر ضوابط الاستثمار في صناديق الإيجار في النقاط التالية:

- ملكية الأصول: يجب أن يمتلك الصندوق الأصول المؤجرة التي تُؤدّد الدخل طوال مدة العقد، وينبغي أن يكون العقد مُحدداً للإيجار بطريقة واضحة.
- وضوح العقود: يجب أن تُصاغ العقود بوضوح بحيث تُظهر أن التأجير هو بيع لمنفعة الأصل المؤجر، ولا يتوقف توليد المنافع المعقود عليها حتى في حالة فسخ العقد.
- عدم الجهالة: يجب أن يُحدد العقد الإيجار بشكل نافي للجهالة طوال مدة العقد.
- بيع الأصول: لا مانع من بيع المؤجر الأصول المستأجرة للمستأجر أو لطرف ثالث.
- التوافق مع الشريعة: يجب أن يتفق استخدام الأصول الإيجارية مع أحكام الشريعة الإسلامية، لضمان توافق العمليات مع المبادئ الشرعية.

بهذا، تُعتبر صناديق التأجير خياراً استثمارياً مميّزاً يوفر دخلاً مستقرّاً مع الحفاظ على المبادئ الشرعية.

(١) الإجارة لغة: الأجرة على العمل، وعقد يرد على المنافع بعوض. انظر: المعجم الوسيط (٧/١)، المصباح المنير (٥/١).
(٢) عبد السلام، صفوت، صناديق الاستثمار: دراسة وتحليل من منظور الاقتصاد الإسلامي، بحوث المؤتمر العلمي السنوي الربع عشر، «المؤسسات المالية الإسلامية»، معالم الواقع وآفاق المستقبل، ص ٨٢.
(٣) أوبكر، صفيّة، صناديق الاستثمار الإسلامية: خصائصها وأنواعها، مرجع سابق، ص ٨٥٢.

٤. صناديق رأس المال

تقوم فكرة صناديق رأس المال «المأمون» على تلبية احتياجات العديد من المستثمرين الذين يسعون للجمع بين تحقيق أرباح مرتفعة مع تحمل مخاطر منخفضة. فمن المعروف أن الأرباح الكبيرة غالباً ما ترتبط بمستويات عالية من المخاطر، حيث يُعتبر الربح في نهاية المطاف مكافأة على تحمل المخاطرة^(١).

المطلب الرابع

إطار مقترح لتعزيز دور صناديق الاستثمار بما يتوافق مع مبادئ الاقتصاد الإسلامي يزداد الاهتمام بصناديق الاستثمار في إطار الاقتصاد الإسلامي نظراً لدورها في تحقيق العدالة المالية والشمول الاقتصادي. ومع تزايد الطلب على المنتجات المالية المتوافقة مع الشريعة، برزت الحاجة إلى إطار متكامل لتعزيز دور تلك الصناديق بما يضمن توافقها الكامل مع مبادئ الاقتصاد الإسلامي، وفي الوقت ذاته يواكب المتغيرات السريعة في الأسواق المالية العالمية.

ويهدف الإطار المقترح الذي يقدمه الباحث إلى تعزيز دور صناديق الاستثمار الإسلامية من خلال عدة محاور تتعلق بتوحيد معايير الرقابة الشرعية وتطوير الأنظمة القانونية لتعزيز الالتزام بأحكام الشريعة، وتركز على الابتكار في تطوير الأدوات المالية الإسلامية وتعزيز التعاون بين المؤسسات المالية الإسلامية العالمية، ويسعى الباحث من خلاله إلى زيادة الوعي والتثقيف المالي الإسلامي بين المستثمرين والمختصين لضمان استدامة ونجاح هذه الصناديق على المدى الطويل. ويمكن صياغة هذا المقترح كما يلي:

جدول رقم (٢) مقترح لتعزيز دور صناديق الاستثمار بما يتوافق مع مبادئ الاقتصاد الإسلامي

عناصر المقترح	آلية التنفيذ
أولاً: تعزيز دور الهيئات الشرعية	١. توحيد معايير الرقابة الشرعية. ٢. تطوير القوانين والأنظمة لتعزيز توافق الاستثمار مع الشريعة.
ثانياً: الابتكار في المنتجات المالية الإسلامية	١. تطوير أدوات مالية جديدة تتوافق مع الشريعة. ٢. تعزيز التعاون بين المؤسسات المالية الإسلامية العالمية.
ثالثاً: زيادة الوعي والتثقيف المالي الإسلامي	١. توعية المستثمرين بأهمية الاستثمار الإسلامي. ٢. تطوير برامج تعليمية وتدريبية للمختصين في التمويل الإسلامي.

المصدر: من إعداد الباحث

(١) أبوبكر، صفية، صناديق الاستثمار الإسلامية: خصائصها وأنواعها، مرجع سابق، ص ٨٥٢.

وفيما يلي توضيح لعناصر المقترح

١. تعزيز دور الهيئات الشرعية

تعد الهيئات الشرعية العنصر الأساسي في ضمان توافق أنشطة صناديق الاستثمار مع مبادئ الشريعة الإسلامية، حيث تقوم بدور رقابي وإرشادي يضمن الالتزام بالأحكام الشرعية في جميع مراحل الاستثمار، ويعتبر تعزيز دور هذه الهيئات ضرورة ملحة لتحقيق الثقة والمصداقية بين المستثمرين، وخاصة في ظل التباين بين معايير الرقابة الشرعية عبر المؤسسات المختلفة. ومن هذا المنطلق، فإن توحيد هذه المعايير على المستوى المحلي والدولي يساهم في توفير وضوح أكبر للمستثمرين والمؤسسات المالية على حد سواء، كما يساهم في تطوير القوانين والأنظمة الداعمة لتطبيق الشريعة الإسلامية في مجال الاستثمار، مما يعزز من تنافسية وجاذبية صناديق الاستثمار الإسلامية ويزيد من قدرتها على تحقيق الاستدامة المالية.

١.١. توحيد معايير الرقابة الشرعية.

توحيد معايير الرقابة الشرعية من شأنه أن يعزز الثقة بين المستثمرين في المؤسسات المالية الإسلامية، حيث يساهم في إزالة اللبس حول مدى التزام هذه المؤسسات بالأحكام الشرعية، فعندما يتم تبني معايير موحدة، يتراجع التفاوت في تفسير الشريعة وتطبيقاتها بين المؤسسات المختلفة، مما يؤدي إلى زيادة الثقة بين المستثمرين والحد من القلق حول شرعية الأنشطة الاستثمارية.

لكن من أبرز هذه التحديات التي تواجه صناديق الاستثمار الإسلامية هو الاختلاف في المدارس الفقهية التي تعتمد عليها الهيئات الشرعية في مختلف البلدان، مما يؤدي إلى تباين في الفتاوى والتوجيهات. بالإضافة إلى الاختلاف في مدى تدخل السلطات التشريعية في تنظيم الرقابة الشرعية، حيث توجد بعض الدول التي تضع إطاراً قانونياً صارماً لعمل الهيئات الشرعية، بينما تترك دول أخرى الأمر مفتوحاً للتفسير والاجتهاد الفردي، يضاف إلى ذلك التحدي التنظيمي المتعلق بتنسيق الجهود بين المؤسسات المالية الدولية والمحلية لتبني معايير موحدة تتناسب مع مختلف الأسواق.

لذا، للتحرك نحو توحيد معايير الرقابة الشرعية، يمكن اتباع عدة استراتيجيات كما في

الجدول التالي:

جدول رقم (٣) - استراتيجيات نحو توحيد معايير الرقابة الشرعية

آلية تنفيذها	الاستراتيجية
تعزيز الحوار بين الهيئات الشرعية والمؤسسات المالية من خلال مؤتمرات وندوات متخصصة تجمع الفقهاء والمختصين في المالية الإسلامية من مختلف البلدان، حيث يمكن أن تسهم هذه الفعاليات في بناء توافق حول القضايا الرئيسية المتعلقة بالشرعية وتطوير إرشادات عامة يمكن أن تعتمد عليها الهيئات الشرعية.	تعزيز الحوار بين الهيئات الشرعية والمؤسسات المالية
تشكيل هيئات دولية للرقابة الشرعية تضم خبراء من مختلف المدارس الفقهية، حيث يتم تكليف هذه الهيئات بوضع معايير شاملة يتم تبنيها من قبل المؤسسات المالية الإسلامية في جميع أنحاء العالم.	تشكيل هيئات دولية للرقابة الشرعية
تعزيز التعاون بين الجهات التنظيمية الحكومية والمؤسسات المالية الإسلامية على المستوى الوطني والدولي لضمان أن تكون معايير الرقابة الشرعية جزءاً من اللوائح التنظيمية المعتمدة.	تعزيز التعاون بين الجهات التنظيمية الحكومية والمؤسسات المالية
الاستعانة بالمؤسسات الدولية مثل هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI) ومجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) حيث أن لها دوراً كبيراً في توحيد معايير الرقابة الشرعية من خلال إصدار إرشادات ومعايير تعتمد عليها العديد من المؤسسات المالية الإسلامية حول العالم، ويمكن لهذه المؤسسات أن تكون الأساس لوضع معايير شرعية موحدة، حيث تمتلك الخبرة والقدرة على تنسيق الجهود بين مختلف الجهات المعنية، بالإضافة إلى ذلك، يمكن لتلك المؤسسات أن تسهم في بناء قدرات الهيئات الشرعية على المستوى الوطني من خلال تقديم برامج تدريبية وتطويرية.	الاستعانة بالمؤسسات الدولية في توحيد معايير الرقابة الشرعية

المصدر: من إعداد الباحث

٢٠١. تطوير القوانين والأنظمة لتعزيز توافق الاستثمار مع الشريعة

في ظل التنامي المتزايد لقطاع التمويل الإسلامي والحاجة إلى تحقيق توافق استثماري كامل مع مبادئ الشريعة الإسلامية، يصبح تطوير القوانين والأنظمة الحاكمة للاستثمارات ضرورة ملحة، حيث تهدف تلك الجهود إلى تعزيز شفافية الاستثمارات وتأكيد التزامها بأحكام الشريعة، مما يزيد من جاذبية المنتجات الاستثمارية الإسلامية، ويرفع مستوى الثقة بين المستثمرين، وفيما يلي بعض المقترحات لتطوير تلك القوانين:

جدول رقم (٤) - مقترح تطوير القوانين والأنظمة لتعزيز توافق الاستثمار مع الشريعة

المقترح	آلية التنفيذ
صياغة إطار قانوني موحد	صياغة إطار قانوني موحد لصناديق الاستثمار الإسلامية على المستوى الوطني والدولي. يتطلب هذا الإطار تحديد المبادئ الأساسية التي يجب أن تلتزم بها هذه الصناديق لضمان توافيقها مع الشريعة الإسلامية، مثل منع المعاملات الربوية، وتجنب الاستثمارات في القطاعات المحرمة كالكحول والقمار.
فرض عقوبات في حالة الانتهاكات	لتعزيز الالتزام بالقوانين الشرعية، يجب أن تتضمن الأنظمة عقوبات واضحة ومحددة على أي انتهاك للضوابط الشرعية، هذه العقوبات يمكن أن تشمل الغرامات المالية أو إلغاء تراخيص المؤسسات المخالفة.
آليات الرقابة والإشراف	إنشاء آليات للرقابة والإشراف الدائم على أداء صناديق الاستثمار لضمان تطبيق المعايير الشرعية بشكل صحيح، مع توفير قنوات لتقديم الشكاوى والتظلمات من قبل المستثمرين.
الوعي بأهمية الامتثال	تطوير القوانين يجب أن يرافقه جهود لزيادة الوعي بأهمية الالتزام بالشريعة في مجال الاستثمار، ويمكن تحقيق ذلك من خلال إشراك المجتمع المدني والمؤسسات الأكاديمية في نشر الوعي بالقوانين الجديدة وتدريب العاملين في القطاع المالي على كيفية تطبيقها.
برامج تحفيزية لدعم الامتثال	لتشجيع المؤسسات المالية على الامتثال الكامل بالمعايير الشرعية، يمكن للحكومات وضع برامج تحفيزية تشمل إعفاءات ضريبية أو تسهيلات تمويلية للمؤسسات التي تتبنى الاستثمار الشرعي بشكل كامل، تلك الخطوة من شأنها أن تعزز من جاذبية الاستثمار الإسلامي وتزيد من المنافسة بين المؤسسات المالية في تقديم منتجات وخدمات متوافقة مع الشريعة.



لتعزيز الرقابة الشرعية وضمان الالتزام المستمر بأحكامها، ينبغي تطوير القوانين لتشمل إدماج الهيئات الشرعية كجزء أساسي من الهيكل التنظيمي للمؤسسات المالية الإسلامية، على أن تتمتع تلك الهيئات باستقلالية تامة وصلاحيات كاملة في مراجعة العمليات الاستثمارية بشكل دوري، كما يجب أن تكون قراراتها ملزمة للمؤسسات لضمان الامتثال الكامل بالمعايير الشرعية.	تعزيز دور الهيئات الشرعية
---	---------------------------

المصدر: من إعداد الباحث

٢. الابتكار في المنتجات المالية الإسلامية

يعد الابتكار في المنتجات المالية الإسلامية أمراً ضرورياً لتعزيز دور التمويل الإسلامي في الاقتصاد العالمي، حيث يساهم في تقديم حلول مالية تتماشى مع احتياجات العصر وتظل في الوقت ذاته متوافقة مع مبادئ الشريعة الإسلامية. يتطلب هذا الابتكار التركيز على تطوير أدوات مالية جديدة تتوافق مع أحكام الشريعة، بالإضافة إلى تعزيز التعاون بين المؤسسات المالية الإسلامية العالمية لتبادل الخبرات وتحقيق التقدم في هذا المجال.

١،٢. تطوير أدوات مالية جديدة تتوافق مع الشريعة

الابتكار في الأدوات المالية يعد أحد المحاور الأساسية لتعزيز استدامة قطاع التمويل الإسلامي وجعله أكثر جاذبية للمستثمرين، لذلك، يتطلب الابتكار في هذا المجال تصميم منتجات مالية تستند إلى تلك المبادئ وتحافظ على التوازن بين الربحية والالتزام بالشريعة.

جدول رقم (٥) - مقترح تطوير أدوات مالية جديدة تتوافق مع الشريعة

آلية تطويرها	الأداة المالية
تعتبر الصكوك واحدة من أكثر الأدوات المالية الإسلامية نجاحاً، وهي تشبه السندات التقليدية ولكنها تعتمد على المشاركة في أصول حقيقية بدلاً من الافتراض القائم على الفائدة، ومع ذلك، فإن هناك حاجة دائمة لتطوير أنواع جديدة من الصكوك تتناسب مع متطلبات السوق وتلبي احتياجات الشركات والحكومات على حد سواء كأن يتم توجيه تلك الصكوك نحو مشاريع تساهم في حل مشكلات اجتماعية أو بيئية وفي نفس الوقت تحقق عائداً مالية.	الابتكار في الصكوك



<p>تعد المضاربة والمشاركة من العقود الأساسية في التمويل الإسلامي، حيث تعتمد على توزيع المخاطر والمكاسب بين الشركاء، ومن خلال الابتكار في تصميم هذه العقود، يمكن تقديم حلول تمويلية مرنة تناسب القطاعات المختلفة، مثل التركيز على تمويل المشاريع الناشئة أو المشروعات الصغيرة والمتوسطة، مما يعزز من فرص النمو الاقتصادي وتوفير فرص عمل في المجتمعات الإسلامية.</p>	<p>تطوير عقود مبتكرة مثل المضاربة والمشاركة</p>
<p>تشكل التكنولوجيا المالية (Fintech) فرصة كبيرة للابتكار في المنتجات المالية الإسلامية، حيث يمكن استخدام تقنيات مثل البلوكشين أن يساهم في تطوير أدوات تمويلية شفافة وأمنة، وتوظيف هذه التكنولوجيا في إصدار صكوك رقمية أو تطوير منصات استثمار جماعي متوافقة مع الشريعة.</p>	<p>إدخال منتجات مالية قائمة على التكنولوجيا</p>
<p>يمكن تطوير منتجات مالية إسلامية جديدة تعتمد على مبادئ التمويل الأخلاقي، مثل تمويل المشاريع الزراعية الصديقة للبيئة أو الشركات التي تعتمد على التجارة العادلة، مثل تلك المنتجات ستساهم في تعزيز صورة التمويل الإسلامي كجزء من الاقتصاد الأخلاقي العالمي.</p>	<p>منتجات التمويل الأخلاقي</p>

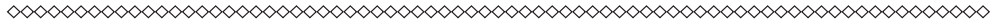
المصدر: من إعداد الباحث

٢,٢. تعزيز التعاون بين المؤسسات المالية الإسلامية العالمية

التعاون بين المؤسسات المالية الإسلامية على المستوى العالمي يلعب دوراً رئيسياً في تعزيز الابتكار وتوسيع نطاق المنتجات المالية الإسلامية. مع تزايد الاهتمام الدولي بالتمويل الإسلامي، فإن هذا التعاون يمكن أن يساهم في تحسين تبادل المعرفة، وتعزيز البحث والتطوير، وتحقيق التكامل بين المؤسسات المالية في مختلف البلدان، ويمكن توضيح آليات تعزيز التعاون بين تلك المؤسسات في الجدول التالي:

جدول رقم (٦) - آليات تعزيز التعاون بين المؤسسات المالية والعالمية

آلية التنفيذ	الآلية
من خلال التعاون بين المؤسسات المالية الإسلامية في مختلف البلدان، يمكن تبادل الخبرات وأفضل الممارسات في مجال تطوير المنتجات المالية. يمكن أن يتم هذا التعاون من خلال تنظيم مؤتمرات وورش عمل دولية تركز على الابتكار في التمويل الإسلامي، حيث يمكن للمؤسسات المختلفة عرض تجاربها الناجحة في تصميم وتنفيذ منتجات مالية جديدة. كما يمكن أن يتم التعاون من خلال منصات إلكترونية مشتركة تتيح للمؤسسات تبادل الأفكار والتحديات التي تواجهها في تطوير المنتجات المالية الإسلامية.	تبادل الخبرات والمعرفة
التعاون في مجال البحث والتطوير يعد من أهم سبل الابتكار في المنتجات المالية الإسلامية. يمكن للمؤسسات المالية الإسلامية تشكيل فرق بحثية مشتركة تعمل على تطوير أدوات مالية جديدة تلبي احتياجات الأسواق المختلفة. يمكن أن تشمل هذه الفرق خبراء في الشريعة الإسلامية، والمالية التقليدية، والتكنولوجيا المالية، مما يساهم في تقديم حلول تمويلية مبتكرة تتناسب مع متطلبات العصر وتظل في نفس الوقت متوافقة مع الشريعة.	البحث والتطوير المشترك
يمكن تعزيز التعاون بين المؤسسات المالية الإسلامية من خلال تشكيل شراكات استراتيجية تهدف إلى تقديم منتجات مالية مشتركة. على سبيل المثال، يمكن لمؤسسات مالية إسلامية في بلدان مختلفة التعاون لتطوير صكوك دولية تستهدف تمويل مشاريع البنية التحتية عبر الحدود. هذه الشراكات ستساهم في تعزيز التكامل المالي بين الدول الإسلامية وتقديم حلول تمويلية تتجاوز الحدود الجغرافية، مما يزيد من تنوع وانتشار المنتجات المالية الإسلامية.	الشراكات الاستراتيجية



<p>يمكن أن يمتد التعاون أيضاً إلى المؤسسات المالية التقليدية التي تهتم بالتمويل الإسلامي. التعاون مع هذه المؤسسات يمكن أن يسهم في توسيع قاعدة المستثمرين وزيادة الوعي بالمنتجات المالية الإسلامية. على سبيل المثال، يمكن تطوير منتجات مشتركة تجمع بين المبادئ الإسلامية والعناصر التقليدية لجذب مستثمرين من مختلف الخلفيات المالية. هذا التعاون سيعزز من انتشار التمويل الإسلامي على المستوى العالمي ويزيد من جاذبيته.</p>	<p>التعاون مع المؤسسات المالية التقليدية</p>
--	--

المصدر: من إعداد الباحث

٣. زيادة الوعي والتثقيف المالي الإسلامي

تعتبر زيادة الوعي والتثقيف المالي الإسلامي خطوة استراتيجية لتعزيز التمويل الإسلامي وجذب المستثمرين. يتطلب تحقيق هذا الهدف تنفيذ مجموعة من الأنشطة والبرامج، والتي سنعرضها في البندين التاليين.

٣.١. توعية المستثمرين بأهمية الاستثمار الإسلامي.

تعتبر توعية المستثمرين بأهمية الاستثمار الإسلامي خطوة أساسية نحو تعزيز التمويل الإسلامي وزيادة الإقبال عليه، حيث يهدف الاستثمار الإسلامي إلى تحقيق عوائد مالية تتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية، مما يجعله خياراً مفضلاً للعديد من المستثمرين الذين يسعون لتحقيق أهدافهم المالية مع الالتزام بالقيم الأخلاقية والدينية، وتتضمن أهمية هذا النوع من الاستثمار جوانب عدة، منها تجنب المعاملات المحرمة، مثل الربا والاستثمار في القطاعات المحرمة كالكحول والقمار، مما يسهم في تعزيز الاستقرار المالي والمجتمعي.

من خلال برامج التوعية والتثقيف، يمكن للمستثمرين فهم فوائد الاستثمار الإسلامي، مثل المخاطر المنخفضة والعوائد المستدامة، مما يسهم في بناء ثقة أكبر في هذا النظام المالي، ويشجع على زيادة الاستثمارات في الصناديق والأدوات المالية الإسلامية.

وفيما يلي مقترح لتوعية المستثمرين بأهمية الاستثمار الإسلامي
جدول رقم (٧) - مقترح للتوعية بأهمية الاستثمار الإسلامي

المقترح	الأدوات الوسائل
حملات توعية إعلامية	<ul style="list-style-type: none"> • إنشاء محتوى تعليمي يوضح فوائد الاستثمار الإسلامي، بما في ذلك التوافق مع الشريعة، المخاطر المنخفضة، والمردود الإيجابي على المجتمع. • استخدام وسائل الإعلام التقليدية (التلفزيون، الصحف) ووسائل التواصل الاجتماعي (فيسبوك، تويتر، إنستغرام) لنشر المعلومات.
ورش عمل ومؤتمرات	<ul style="list-style-type: none"> • تنظيم فعاليات تجمع بين المستثمرين والخبراء في التمويل الإسلامي لتبادل المعرفة والخبرات. • تناول موضوعات مثل أساسيات الاستثمار الإسلامي، واستراتيجيات الاستثمار، وكيفية تقييم الفرص الاستثمارية.
منصات إلكترونية	<ul style="list-style-type: none"> • إنشاء منصة إلكترونية مخصصة تحتوي على مقالات، مقاطع فيديو، ودروس توعية عن الاستثمار الإسلامي. • توفير قنوات للتواصل مع مستشارين ماليين للمساعدة في الرد على استفسارات المستثمرين.

٢,٣ . تطوير برامج تعليمية وتدريبية للمختصين في التمويل الإسلامي.

تعدّ برامج التعليم والتدريب للمختصين في التمويل الإسلامي عنصراً حيوياً في تعزيز الكفاءة والمعرفة اللازمة لدعم هذا القطاع المتنامي، ومع تزايد الطلب على المنتجات المالية الإسلامية، من الضروري أن يتمتع المحترفون بالمعرفة العميقة بالبادئ الفقهية والأسس الاقتصادية التي تحكم هذا المجال، حيث تسهم تلك البرامج في إعداد كوادر متخصصة قادرة على تصميم وتقديم حلول مالية مبتكرة ومتوافقة مع الشريعة، مما يعزز من مكانة التمويل الإسلامي في الأسواق المالية العالمية، ومن خلال ورش العمل والدورات التعليمية، يتمكن المختصون من اكتساب المهارات الضرورية والتفاعل مع الخبراء، مما يسهم في تحسين جودة الخدمات المالية الإسلامية وتطوير استراتيجيات فعالة تلبي احتياجات المستثمرين، ويمكن توضيح بعض تلك المقترحات في الجدول التالي:

جدول رقم (٨) - اقتراح برامج للتعليم والتدريب في التمويل الاسلامي

آليات التنفيذ	المقترح
<ul style="list-style-type: none"> • تطوير برامج تعليمية تشمل الفقه الإسلامي، إدارة المخاطر، التسويق المالي، وتحليل المنتجات المالية. • توفير دورات متنوعة تشمل مستويين: أساسي ومتقدم. 	تصميم مناهج تعليمية متخصصة
<ul style="list-style-type: none"> • الشراكة مع الجامعات والمعاهد لتقديم برامج دراسات عليا أو دبلومات متخصصة في التمويل الإسلامي. • استخدام خبراء من المؤسسات الأكاديمية والممارسين لتقديم المحتوى التعليمي. 	تعاون مع المؤسسات الأكاديمية
<ul style="list-style-type: none"> • تقديم دورات تدريبية تركز على كيفية استخدام التكنولوجيا في تحسين الخدمات المالية الإسلامية. • تسليط الضوء على أدوات التكنولوجيا المالية (FinTech) التي تدعم التمويل الإسلامي. 	التدريب على التكنولوجيا المالية

المصدر: من اعداد الباحث

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة، يتضح أن صناديق الاستثمار في سوق الأوراق المالية تلعب دورًا حيويًا في تعزيز كفاءة الأسواق المالية، ولكنها تحتاج إلى الالتزام بالضوابط الحاكمة التي تتماشى مع مبادئ الاقتصاد الإسلامي، وهذه الضوابط لا تقتصر على الالتزام بالشريعة فقط، بل تشمل أيضًا تحقيق التوازن بين المخاطر والعوائد وتوفير آليات للتوزيع العادل للثروات، فالإطار الشرعي لصناديق الاستثمار يسهم في حماية حقوق المستثمرين ويعزز الشفافية والمساءلة في السوق، ومن ثم، فإن تطوير هذه الصناديق وفقًا للضوابط الشرعية يسهم في تعزيز الثقة في الأسواق المالية ويحقق التنمية الاقتصادية المستدامة، كما تُعد صناديق الاستثمار وسيلة فعّالة للاستثمار الجماعي، فهي تقدم العديد من الفوائد التي لا تقتصر فقط على المؤسسين والمستثمرين، بل تمتد لتشمل الاقتصاد الوطني بأكمله، وتتمثل أبرز مزايا هذه الصناديق في قدرتها على تجميع كميات كبيرة من رأس المال من خلال جمع مدخرات عدد كبير من الأفراد، وتتنوع صناديق الاستثمار الإسلامية لتلبية احتياجات ورغبات المستثمرين المختلفة، وتعتمد هذه الصناديق في استثماراتها على أدوات شرعية كالمضاربة الشرعية، والإجارة، والسلم، مما يجعلها متوافقة مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

نتائج البحث:

1. أظهرت الدراسة أن الامتثال للضوابط الشرعية يُعد من العوامل الأساسية التي تؤثر في أداء صناديق الاستثمار، مما يعزز الثقة بين المستثمرين.
2. تعتبر الشفافية والمصدقية من العناصر الأساسية التي تساعد على تحقيق أهداف صناديق الاستثمار، وتوفير بيئة استثمارية جاذبة.
3. تحتاج الصناديق إلى توفير معلومات واضحة للمستثمرين حول المخاطر المرتبطة بالاستثمار، مما يساعدهم في اتخاذ قرارات مستنيرة.
4. تسهم صناديق الاستثمار الإسلامية في تنشيط الأسواق المالية واستقطاب المدخرين والمستثمرين الصغار الذين يفتقرون إلى الخبرة الاستثمارية.
5. تختلف أنواع صناديق الاستثمار بناءً على حاجات المستثمرين وأهدافهم، ويمكن تصنيفها حسب تداول وثائقها أو نوع النشاط.
6. تدار الصناديق الإسلامية باستخدام صيغ شرعية مثل المضاربة والمشاركة أو الوكالة بأجر.

توصيات البحث:

1. يتعين على الجهات الرقابية والهيئات الشرعية العمل على تطوير أطر قانونية واضحة ومحددة لصناديق الاستثمار، تضمن الالتزام بالضوابط الشرعية وتساهم في تحسين الأداء.
2. ينبغي تعزيز الثقافة المالية بين المستثمرين، بما في ذلك مفاهيم الاستثمار الإسلامي، مما يمكنهم من فهم الخيارات المتاحة لهم والمخاطر المرتبطة بها.
3. تشجيع الابتكار في تصميم منتجات الاستثمار بما يتناسب مع أحكام الشريعة، مما يساهم في جذب شريحة أكبر من المستثمرين.
4. العمل على تعزيز الشراكات بين الجهات الحكومية، والمؤسسات المالية، والهيئات الشرعية لتطوير أدوات مالية متوافقة مع الشريعة تدعم التنمية الاقتصادية.
5. تعزيز الاهتمام بصناديق الاستثمار الإسلامية كأداة رئيسية لاستقطاب الموارد المالية من المستثمرين وتوجيهها لتمويل المشاريع العامة كبديل شرعي عن السندات التقليدية.
6. تطوير الأدوات المالية الإسلامية، وابتكار أوراق مالية طويلة الأجل لتوجيه المدخرات نحو القطاعات الإنتاجية بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية.
7. نشر الوعي الاستثماري بين الأفراد من خلال توضيح سهولة ومرونة الأنشطة الاستثمارية التي توفرها صناديق الاستثمار الإسلامية.

فهرس المصادر والمراجع

المراجع العربية

١. إدارة الاستثمارات: الإطار النظري والتطبيقات العملية، محمد مطر، دار وائل، الأردن، ٢٠٠٦، ص. ١٦٤.
٢. استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية: صيغها، مخاطره، ضوابطها: دراسة مقارنة مع قانون الوقف في إمارة الشارقة، تأليف مادو غي بن سيدي سيا. مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد ١٦، العدد ٢، ٢٠٠٩.
٣. الأسهم والسندات من منظور إسلامي، عبد العزيز خياط. دار السلام، القاهرة، ١٩٨٩.
٤. أسواق الأوراق المالية وآثارها الإنمائية في الاقتصاد الإسلامي، أحمد محي الدين أحمد، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي، مجموعة دله البركة، إدارة التطوير والبحوث، قسم البحوث والدراسات الشرعية، الكتاب الثاني، ١٩٩٥، ص ٢٤.
٥. الأسواق المالية المعاصرة، دراسة فقهية"، أحمد السعد، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ٢٠٠٨، ص. ١٩.
٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي. (ت: ٥٨٧ هـ). تحقيق: د. محمد محمد تامر، محمد السعيد الزيني، وجيه محمد علي. دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٧. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي. (ت: ١٢٠٥ هـ). مجموعة من المحققين. دار الهداية، (ب. ت.).
٨. تقييم أداء صناديق الاستثمار في مصر: مدخل محاسبي كمي، تأليف عز الدين فكري تهامي. بحث مقدم لندوة صناديق الاستثمار في مصر: الواقع والمستقبل، ٢٢ مارس ١٩٩٧.
٩. دور الأسواق المالية في تدعيم الاستثمار طويل الأجل في المصارف الإسلامية، أشرف دواية. مطبعة دار السلام، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م.
١٠. الدور التنموي لصناديق الاستثمار الإسلامية - دراسة في القدرات والميزات، محمد عدنان بن ضيف. مجلة الاقتصاد الصناعي (خزارتك)، ٢٠٢٢، المجلد ١٢، العدد ١، ص ص ١٩٣-٢١٢.
١١. الربا والفائدة بين الفقه والاقتصاد، كمال توفيق الخطاب، ٢٠٢٢، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، متاح على: <https://www.cilecenter.org>.
١٢. رد المحتار على الدر المختار، (٢٠٩/٥). مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، (٥١٤/٤). روضة الطالبين وعمدة المفتين، تأليف محيي الدين يحيى بن شرف أبي زكريا النووي

- ت. ٦٧٦ هـ). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
١٣. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك. (ت: ٢٧٩ هـ). تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جزء ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جزء ٣). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: ٢، (١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥ م).
١٤. سوق الأوراق المالية في ميزان الفقه الإسلامي، عطية فياض، دار النشر للجامعات، مصر، ١٩٩٨، ص ١٨.
١٥. صناديق الاستثمار الإسلامية والرقابة عليها: دراسة فقهية قانونية، تأليف عصام خلف العنزي. رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٤.
١٦. صناديق الاستثمار الإسلامية ودورها في تنشيط الأسواق المالية الإسلامية: دراسة حالة السوق الماليزية خلال الفترة ٢٠٠٨-٢٠١٨، نوال بن عمارة والطاهر بن عمارة وسليم جابو، *Roa Iktissadia Review*، 10 1، 2020.
١٧. صناديق الاستثمار الإسلامية: خصائصها وأنواعها، د. صفية أحمد أبوبكر. بحوث المؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر، «المؤسسات المالية الإسلامية: معالم الواقع وآفاق المستقبل»، ٧-٩ ربيع الآخر/ ١٤٢٦ هـ، ٥١-٧١ مايو/ ٢٠٠٥ م، غرفة تجارة وصناعة دبي، المجلد الثالث.
١٨. صناديق الاستثمار الإسلامية: دراسة تأصيلية موسعة، تأليف عبد الستار أبو غدة. بحث قدم للمؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر «المؤسسات المالية الإسلامية: معالم الواقع وآفاق المستقبل»، ٧-٩ ربيع الآخر/ ١٤٢٦ هـ (١٧-١٥ مايو ٢٠٠٥).
١٩. صناديق الاستثمار الإسلامية، هشام جبر. بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الأول حول الاستثمار والتمويل في فلسطين: آفاق التنمية والتحديات المعاصرة، المنعقد بكلية التجارة في الجامعة الإسلامية من ٨-٩ مايو ٢٠٠٥.
٢٠. صناديق الاستثمار بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، د. نزيه مبروك. دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٧.
٢١. صناديق الاستثمار: دراسة وتحليل من منظور الاقتصاد الإسلامي، تأليف د. أحمد حسن الحسني. مؤسسة شباب الإسكندرية، ١٩٩٩.
٢٢. صناديق الاستثمار: دراسة وتحليل من منظور الاقتصاد الإسلامي، صفوت عبد السلام عوض الله. بحوث المؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر، «المؤسسات المالية الإسلامية: معالم الواقع وآفاق المستقبل»، ٧-٩ ربيع الآخر/ ١٤٢٦ هـ، ٥١-٧١ مايو/ ٢٠٠٥ م، غرفة تجارة وصناعة دبي، المجلد الثالث.

ص ٤٦٥.

٣٦. معجم مقاييس اللغة، أحمد ن فارس بن زكريا أبو الحسن، ج٣، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، ص ١١٧.

٣٧. مغنى المحتاج إلى معرفة المنهاج، محمد الخطيب الشربيني. (ت: ٩٧٧ هـ). دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

٣٨. مقاييس اللغة، تأليف أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. (ت: ٣٩٥ هـ). تحقيق عبد السالم محمد هارون. دار الجيل.

٣٩. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي. (ت: ٤٧٦ هـ). عيسى البابي الحلبي، (د.ت).

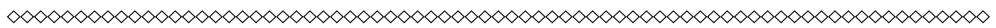
٤٠. نحو سوق مالية إسلامية، محمد علي القري، دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد ١، العدد ١، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع لمجموعة البنك الإسلامي للتنمية، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٣، ص. ١٢.

٤١. نحو نظام نقدي عادل، محمد عمر شابر. ترجمة سيد محمد سكر. دار البشير للنشر والتوزيع، الأردن.

٤٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجازري (ابن الأثير). تحقيق محمود محمد الطناحي وظاهر أحمد الأزواوي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ب.ت).

المراجع الإنجليزية

1. Ahmed, H., & Khan, M. (2021). Islamic Finance: Principles and Practices. Journal of Islamic Banking and Finance, 38(2), 5068-.
2. Al-Saati, A. R. (2003). The Permissible Gharar (Risk) in Classical Islamic Jurisprudence. Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics, 16(2), 319-. DOI: 10.4197/islec.162.1-
3. Bacha, O. I., & Mirakhor, A. (2019). Islamic capital markets: A comparative approach. World Scientific.
4. Choudhury, M. A. (2016). The Foundations of Islamic Political Economy. Palgrave Macmillan.
5. El-Gamal, M. A. (2006). Islamic Finance: Law, Economics, and Practice. Cambridge University Press.
6. Iqbal, M., & Mirakhor, A. (2019). An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice. Wiley Finance.



7. Khan, M. S., & Bhatti, M. I. (2008). Islamic banking and finance: On its way to globalization. *Journal of Economic Cooperation and Development*, 29(2), 121-.

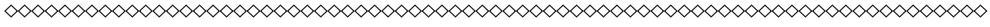
8. Qaradawi, Y. (2004). *The Lawful and the Prohibited in Islam*. American Trust Publications, pp. 262–264, Available at: <https://thequranblog.wordpress.com/>.

9. Siddiqi, M. N. (2010). Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature. *Islamic Economics Studies*, 17(2), 1535-.

10. Timoshenko, S. P. and Woinowsky-Ktieger, S.: *Theory of Plates and Shells*. 2nd Edition. Tokyo. McGraw-Hill Book Company. 1959.

11. Usmani, M. T. (2002). *An Introduction to Islamic Finance*. Kluwer Law International, Vol 20.

12. Zaher, T. S., & Hassan, M. K. (2022). Islamic Mutual Funds: A Comparative Study with Conventional Funds. *Journal of Banking and Finance*, 50(1), 234245-.



د. بندر بن مضحي بن عيد المحمدي

الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه بكلية الشريعة - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Dr. Bandar Bin Mudahi Bin Eid Al-Muhammadi

Associate Professor, Department of Usul al-Fiqh, College of Sharia, Islamic University of Madinah

dr.bandr2015@hotmail.com

المسائل الأصولية التي خالف فيها ابن حزم الظاهرية جمعاً ودراسة

**Fundamental Usul Issues in Which Ibn Hazm Differed
from the Zahirites:
(Compilation and Analysis)**

الملخص

يتناول هذا البحث المسائل الأصولية التي خالف فيها ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الظاهرية، سواءً كان خلافه لجمهورهم، أو لبعض أعلامهم، كمخالفته لداود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) أو ابنه محمد بن داود (ت ٢٩٧هـ) أو ابن المغلس (ت ٣٢٤هـ)، أو لبعضهم ممن لم يصرح به، وقد وقفت على اثنتي عشرة مسألة أصولية خالف ابن حزم فيها.

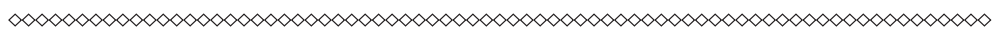
ومقصود البحث الوقوف على الخلاف الأصولي في المذهب الظاهري، رغبة في التعرف على المذهب من خلالها، والاطلاع على موقف ابن حزم في تلك المسائل، والتعرف على منهج ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مع المخالف الموافق له في المذهب الظاهري.

وقد سلكت منهجاً استقرائياً وتحليلياً، حرصت فيه على التحقق من التمايز بين المذهب الظاهري، وآراء ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) المخالفة في مسائل علم أصول الفقه، وهل هو اختلاف في المسائل فقط أو اختلاف في المنهج.

الكلمات المفتاحية: ابن حزم - الظاهرية - مخالفات - أصولية.

Abstract

This research examines the fundamental issues on which Ibn Hazm



held divergent views with the Zahirites, whether his divergence was with the majority of Zahirites or with some of their prominent scholars, such as his divergence with Dawud (the Zahirite), his son Muhammad Ibn Dawud, or Ibnul-Mughallis, or with others whom he did not explicitly mention. I have identified twelve fundamental issues on which Ibn Hazm held divergent views.

The purpose of this research is to explore the fundamental divergence within the Zahirite school, with the aim of gaining a deeper knowledge of this school. It also seeks to examine Ibn Hazm's positions on these issues, and to understand his approach towards others who held divergent views with him within the Zahirite school.

I have adopted an inductive and analytical approach, in which I focus on verifying the distinction between the Zahirite school and Ibn Hazm's divergent views on issues of the science of Usul Al-Fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence), and determining whether these divergences pertain merely to specific issues, or represent a broader methodological divergence.

Keywords: Ibn Hazm, Zahirites, Divergences, Usuli Issues.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد:

فإن من مميزات تراثنا الفقهي تعدد المذاهب والمناهج، واختلاف الرؤى والمسالك في كيفية السلوك القويم في استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الوحيين. ويتطلب فهم نشوء المذاهب وتطورها الوقوف على الأصول والقواعد التي استند إليها.

ومن تلكم المذاهب مذهب الظاهرية، ويُعد المذهب الظاهري أحد المذاهب الفقهية التي تفرّدت بمنهج خاص في الاستنباط، وذلك ظاهرٌ في اسمه؛ فالمذهب الظاهري نسبة إلى العمل بالظاهر من النصوص، وهو -أي: الظاهر- الأصل العام، والقاعدة الكلية التي تحكم ما عداها من الأصول والقواعد، والتي من خلالها ظهرت الفروع الفقهية. وهذا الأصل يشترك معهم فيه بقیة المذاهب الفقهية، بيد أن للظاهرية اختصاصاً به؛ وذلك أنهم لما أبطلوا القياس والتعليل، اقتصرُوا على العمل بالظاهر من النصوص؛ فاختلف فهم عن المذاهب الأخرى في مقدار العمل، وفي تحقيق ما هو الظاهر من النصوص.

تأسس هذا المذهب على يد داود بن علي الظاهري (ت ٢٧٠هـ)؛ فهو أول من رفع لواءه،



وشيدُ بُنيانُه، ورسخ قواعده، ثم جاء أبْنُه أبو بكر محمد بن داود (ت ٢٩٧هـ)، وإن تبع والدَه في انتهاج المذهب، إلا أنها موافقة العالم الراسخ في علمه للعالم المجتهد؛ موافقة أسها النظر والاجتهاد لا محض تقليد الآباء والأسلاف. ثم جاء تلميذه أبو الحسن عبد الله بن أحمد بن المغلس (ت ٣٢٤هـ)، الذي سعى سعيًا حثيثًا في نشر المذهب في الآفاق، وذلك بالدعوة إلى العمل، وصدّ سهام النقد عنه.

ثم لم يزل يتتابع الظاهرية على خفوت وقلة، حتى جاء علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ)، عالم الأندلس، مالى الدنيا وشاغل الناس، فأعاد للمذهب قوته وجلاله ورويقه بعد أن كاد أن يضمحل، فصنّف على وفقه المصنّفات في الفقه والأصول، وناظر في تقرير مذهبهم، وحاجج عنهم ولهم؛ كل ذلك مع جودة فهم، وسعة علم، واستحضار واسع للنصوص، وقوة جلد في مقارعة خصومه بالحجة والبرهان.

وهو في ذلك مستقل في اجتهاده، غير مقلد لداود إمام المذهب، أو لجمهور الظاهرية. فإذا ظهر له الحق في غير ما قال الظاهرية تركه، وردّه مبينًا خطأه، ذاكراً الصواب الذي اختاره مع الاستدلال له.

ولما كانت كتب الظاهرية معدومة، أضحت الموازنة بين المدرسة الظاهرية قبل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وبعده في الأقوال وفي الاستدلال صعبة المنال، اضطرت إلى النظر إلى كتبه الأصولية التي نقل أقوال أهل الظاهر فيها.

ومن تلك المصنّفات الجليلة القدر، العزيزة النظر، العظيمة النفع، كتابه في أصول الفقه الموسوم بـ «الإحكام في أصول الأحكام».

وقفت فيه على اثنتي عشرة مسألة خالف فيها ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) قول جمهور الظاهرية، أو خالف فيها إمام المذهب داود بن علي (ت ٢٧٠هـ)، أو أحد أكابر علماء الظاهرية؛ كمحمد بن داود (ت ٢٩٧هـ)، أو أبي الحسن بن المغلس (ت ٣٢٤هـ)، أو أقوالاً منقولة عن بعض الظاهرية وإن لم يُسمهم.

فرايت جمعتها؛ لدراستها وتحليلها وبحثها، تحت عنوان «المسائل الأصولية التي خالف فيها ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الظاهرية^(١) جمعًا ودراسة».

ومقصود البحث الوقوف على الخلاف الأصولي في المذهب الظاهري؛ رغبة في التعرف على المذهب من خلاله، والوقوف على آراء ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) المخالفة للظاهرية، وكيفية تعامله ومعالجته للخلاف الأصولي في نفس المذهب. وهذا يعطي تصورًا عميقًا للمذهب الظاهري، والوقوف على تطور المذهب الظاهري، ممّا يسهم في فهم أعمق لمكانة هذا المذهب

(١) لم أقصد بقولي: «الظاهرية» جميع الظاهرية، وإنما أردت أن جميع مخالفات ابن حزم مقتصرة على الظاهرية دون غيرهم، فهو وصف للاحتراز، فيدخل في ذلك خلافة لجمهورهم، ولبعضهم.

في تاريخ المذاهب الفقهية.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

- ١- تعلقه بالمذهب الظاهري، وهو من المذاهب الفقهية التي تحظى بمكانة علمية كبيرة.
- ٢- تعلقه بابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، وهو إمام مجتهد، مستقل في آرائه الأصولية والفقهية.
- ٣- الرغبة في الاطلاع على الخلاف الأصولي عند الظاهرية.
- ٤- الاطلاع على موقف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في المسائل الأصولية التي خالف فيها الظاهرية.
- ٦- التعرف على منهج ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في التعامل مع المخالفات الموافقة له في المذهب.
- ٧- التحقق من التمايز بين المذهب الظاهري وآراء ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) المخالفة، وهل هو اختلاف في المسائل أو اختلاف في المنهج؟
- ٨- الوقوف على تطور المذهب الظاهري من عصر داود (ت ٢٧٠هـ) إلى ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، من خلال المسائل الأصولية المختلف فيها.

الدراسات السابقة:

الدراسات المتعلقة بالظاهرية أو ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) كثيرة، يصعب استقصاؤها في هذا البحث، وأقرب ما وقفت عليه ما يلي:

الأولى: رسالة ماجستير بعنوان «مخالفات ابن حزم الظاهري لداود بن علي الظاهري: دراسة فقهية مقارنة»، لخالد فراج مبروك، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، نوقشت بتاريخ ١٣ / ٢٠١٧م.

والفرق بين بحثي وهذه الدراسة فيما يلي:

أولاً: أن الدراسة المذكورة مختصة بمخالفات ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لداود (ت ٢٧٠هـ) الفقهية، وأما بحثي فيتعلق بالمخالفة في أصول الفقه.

ثانياً: أن الدراسة المذكورة مختصة بمخالفته لداود (ت ٢٧٠هـ) خاصة، وأما بحثي فهو أعم؛ فيدخل فيه مخالفته لداود (ت ٢٧٠هـ) ولغيره من أهل الظاهر؛ كمخالفته لمحمد بن داود (ت ٢٩٧هـ) أو ابن المغلس (ت ٣٢٤هـ)، أو مخالفته لبعض الظاهرية إن لم يُسمَّهم، أو مخالفته لجمهور الظاهرية.

الثانية: «مفهوم المخالفة بين الحنفية وابن حزم: دراسة تحليلية مقارنة»، بحثٌ مُحكَّم للدكتور محمد سليمان العريني، منشور في مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، عدد (٢٢)، تاريخ ١٤٣٥هـ.

وتتفق مع بحثي في مسألة واحدة، وهي مفهوم المخالفة.

وجه الافتراق:

١- يزيد بحثي بذكر بقية المسائل التي خالف فيها ابن حزم (ت٤٥٦هـ) الظاهرية، وهي غير داخلة أصالةً في بحثه.

٢- أن دراسته تختص بدراسة مسألة مفهوم المخالفة، من خلال النظر إلى موقف الحنفية وابن حزم (ت٤٥٦هـ) مع كونهما من المبطلين لمفهوم المخالفة.

وأما بحثي؛ فعند دراسة المسألة، يكون النظر من خلال الخلاف الظاهري في مسألة مفهوم المخالفة، وموقف ابن حزم (ت٤٥٦هـ) من بعض الظاهرية القائلين بها.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى: مقدمة، وأحد عشر مبحثاً، وخاتمة.

المقدمة: تشتمل على:

- الافتتاحية.

- أهمية الموضوع، وأسباب اختياره.

- الدراسات السابقة.

- خطة البحث.

- منهج البحث.

المبحث الأول: هل يلزم النافي الدليل؟ وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موضع ذكر المسألة في كتب الأصوليين.

المطلب الثاني: تحرير محل النزاع.

المطلب الثالث: أقول العلماء في المسألة.

المطلب الرابع: نقد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) لمخالفة الظاهرية في لزوم الدليل على النافي ومناقشته أدلتهم.

المبحث الثاني: تعارض الحديثين؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التعارض لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في مسألة (إذا تعارض حديثان أحدهما حاضر والآخر مبيح، أو كان أحدهما موجباً والآخر مُسقطاً).

المطلب الثالث: نقد ومناقشة ابن حزم (ت٤٥٦هـ) لبعض الظاهرية القائلين بترك الحديثين عند التعارض فيما كان أحدهما حاضرًا والآخر مبيحًا، أو كان أحدهما موجباً والآخر

مستقطاً.

المبحث الثالث: الإجماع المخالف للنص؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الإجماع لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أقوال علماء الأصول في المسألة.

المطلب الثالث: نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) ومناقشته لبعض الظاهرية القائلين بأن النص المخالف للإجماع منسوخٌ به.

المبحث الرابع: حمل اللفظ المشترك على معانيه، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المشترك لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: اختلاف العلماء في حمل المشترك على معنييه أو معانيه.

المطلب الثالث: مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) من قال من الظاهرية بعدم جواز حمل المشترك على معنييه أو معانيه.

المطلب الرابع: أمثلة على تناقض الظاهرية في عملهم، وحملهم العموم على جميع أفرادها بخلاف حمل المشترك على جميع معانيه.

المبحث الخامس: أقل الجمع؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الكلام في أقل الجمع.

المطلب الثاني: نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) ومناقشته لأدلة الظاهرية في أن أقل الجمع اثنان.

المطلب الثالث: الخلاف بين جمهور الظاهرية وابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في أقل الجمع.

المبحث السادس: الاستثناء من غير الجنس؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاستثناء لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في جواز الاستثناء من غير الجنس.

المطلب الثالث: مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للقائلين بعدم جواز الاستثناء من غير الجنس وهم بعض الظاهرية وغيرهم.

المبحث السابع: ما يجوز نسخه وما لا يجوز؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف النسخ لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: هل يجوز نسخ ما عُلم بالعقل كالتوحيد وشبهه؟

المطلب الثالث: هل يجوز نسخ شكر المنعم؟

المبحث الثامن: نسخ الأخف بالأثقل؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم نسخ الأخف بالأثقل.

المطلب الثاني: نقد ومناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لأدلة القائلين بعدم جواز نسخ الأخف إلى الأثقل.

المبحث التاسع: إذا اختلف العلماء في مسألتين على أقوال ثم دلَّ النص على صحة أحد الأقوال في المسألة الواحدة فهل هو دليل على صحة قولهم في المسألة الأخرى؟ وفيه مطلبان:
المطلب الأول: أقوال العلماء في المسألة.

المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لداود (ت ٢٧٠هـ) في قوله.

المبحث العاشر: حد الشذوذ؛ وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الشذوذ لغة.

المطلب الثاني: معنى الشذوذ في الشرع، واختلاف العلماء فيه.

المطلب الثالث: الخلاف بين الظاهرية في معنى الشذوذ ومناقشته.

المطلب الرابع: نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لتعريف داود (ت ٢٧٠هـ) وجمهور الظاهرية للشذوذ ومناقشته لهم.

المبحث الحادي عشر: دليل الخطاب؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف دليل الخطاب.

المطلب الثاني: أقوال العلماء الأصوليين في دليل الخطاب وتحرير نسبة قول الظاهرية فيه.

المطلب الثالث: نقد ومناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للظاهرية القائلين بدليل الخطاب.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث منهجين:

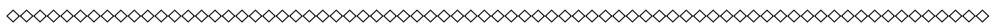
الأول: المنهج الاستقرائي؛ وذلك باستقراء المسائل الأصولية التي خالف فيها ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الظاهرية؛ سواء كان خلافه لجمهورهم، أو لبعضهم.

الثاني: المنهج التحليلي؛ وذلك بدراسة تلك المسائل، بالتحقق من نسبة الأقوال للظاهرية، ووجه مخالفة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لهم، ومنهجه في التعامل معهم، مع محاولة الاطلاع على أثر العمل بالظاهر في الخلاف الأصولي عند الظاهرية.

وأما منهجي الخاص في البحث؛ فسيكون على النحو التالي:

التعريف بالمصطلحات الأصولية مقتصرًا على ما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، مع الشرح والتحليل، فإن لم أقف على تعريف عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) نقلته عن غيره من الأصوليين.

- لا أترجم للأعلام الواردة في البحث؛ رغبةً في الاختصار.



- ذكر الأقوال الأصولية في المسألة، مقتصرًا على الأقوال التي قال بها بعض الظاهرية؛ إذ لا حاجةً لذكر قول لم يُقَلَّ به بعض أهل الظاهر.
- نسبة الأقوال إلى قائلها، من خلال المصادر الأصلية مطلقًا، وعلى الخصوص التحقق من نسبة الأقوال الأصولية للقائلين بها من الظاهرية؛ وذلك من خلال ما نقله الأصوليون من غير الظاهرية، مع الموازنة مع ما نسبته ابن حزم إليهم.
- بيان رأي ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في المسائل الأصولية.
- ذكر مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مقتصرًا على مناقشته للظاهرية في المسائل التي خالفهم فيها، وإن اشترك معهم غيرهم من المذاهب، اقتصرت على بعض ما يحقق المقصود.
- التعليق على ما يذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بالشرح أو التحليل أو التعقيب، بحسب ما يقتضيه الموضوع.
- محاولة الوقوف على سبب أو باعث الاختلاف بين الظاهرية، مع اتفاقهم على العمل بالظاهر، إن ظهر لي ما يصح عده سببًا أو باعثًا.
- لا أقوم بالترجيح بين الأقوال المختلفة؛ إذ هو خروج عن مقصود البحث، إذ مقصوده الاطلاع على الخلاف الأصولي عند الظاهرية، وموقف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) منه في التعامل معه.
- عزو الآيات القرآنية إلى المصحف العثماني؛ بذكر اسم السورة، ورقم الآية.
- تخريج الأحاديث من مصادرها المعتمدة، فإن كان الحديث في «الصحيحين» أو في أحدها، فإني أكتفي بذلك، وإن كان في غيرهما عزوته إلى كتب السنة الأخرى، مع بيان درجته اختصارًا.
- وضع خاتمة تتضمن أهم نتائج البحث.

المبحث الأول

هل يلزم النافي الدليل؟

المطلب الأول: موضع ذكر المسألة في كتب الأصوليين

من أشهر المواضع التي يذكرها الأصوليون فيها، بعد دليل الاستصحاب^(١)؛ وذلك لوجود المناسبة الظاهرة بينهما^(٢).

وأما ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)؛ فقد ذكر المسألة في أوائل كتابه «الإحكام»^(٣)، بعد ذكره أصول الأحكام في الديانة وأقسام المعارف في الباب السابع^(٤)، وقد ذكرت في الباب الثالث: إثبات حجج العقول^(٥).

وذكره المسألة في هذا الموضوع؛ للتنبية على أنه تمهيدٌ لبيان كيفية الاستدلال الأصولي، وطرقه عنده؛ ليكون تأسيساً معرفياً لاستجلاء الأدلة التي تثبت بها القواعد الأصولية، قبل الخوض في تفاصيل المسائل الأصولية.

وليس بمستبعد أن يكون ذلك الجنوح من ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أقومَ طريقاً، وأحسنَ نظراً، وإن كان للموضع الذي ذكره الجمهور وجهٌ مستحسنٌ؛ فالأمر فيه متسعٌ، والأنظار متفاوتة.

المطلب الثاني: تحرير محل النزاع

اتفق العلماء على أن المثبت يلزمه الدليل^(٦)، واختلفوا في: هل يلزم النافي الدليل؟ ظاهر كلام أهل العلم أن الخلاف في جميع صور النفي^(٧)؛ إلا أن مفهوم نص الغزالي (ت ٥٠٥هـ) - في قوله: «إن ما ليس بضروري فلا يُعرف إلا بدليل»^(٨) - يدل على أن ما كان معلوماً بالضرورة لا يطالب فيه النافي بالدليل، والمعلوم بالضرورة ما لا يتوقف على نظر واستدلال، بحيث لزم أنفس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه، ولا الشك في معلومه، كعلمه أنه ليس في لجة بحر، ولا على جناح طائر^(٩).

وقد رد الزركشي (ت ٧٩٤هـ) على من ظن انفراد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) به؛ فقد نقل عن

(١) الاستصحاب اصطلاحاً: التمسك بدليل عقلي، أو شرعي، لم يظهر عنه نافل. وعرف بتعاريف آخر. ينظر: شرح مختصر الروضة (١٤٧/٣).

(٢) ينظر: شرح اللمع (٩٩٥/٢)، التمهيد (٢٦٣/٤)، إحكام الفصول (٧٠٠).

(٣) ينظر: الإحكام لابن حزم (٧٥/١).

(٤) ينظر: الإحكام لابن حزم (٦٠/١).

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم (١٤/١).

(٦) ينظر: البحر المحيط (٢٤٠/٤).

(٧) ينظر: شرح اللمع (٩٩٥/٢)، التمهيد (٢٦٣/٤)، أحكام الفصول (٧٠٠).

(٨) ينظر: المستصفي (٢٨٤/١).

(٩) ينظر: البحر المحيط (٢٤١/٤).

الخوارزمي (ت ٥٦٨هـ)، والقاضي عبد الوهاب (ت ٤٢٢هـ) أن الخلاف فيما لا يُعلم ثبوته ونفيه بالضرورة، وأمّا ما يُعلم حسّاً واضطراباً؛ فلا يطالب فيه بالدليل؛ إذ الضروريات ليست محلّاً للنزاع^(١).

وهذا الذي يُفهم من نص ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في أثناء الاستدلال لوجوب الدليل على المثبت والنافي على السواء؛ حيث قال: «قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]؛ فقد حرّم الله -تعالى- بنص هذه الآية أن يقول أحدٌ على الله -عز وجل- شيئاً لا يعلم صحته، وعلم صحته كل شيء مما دون أوائل العقل وبدائه الحس، لا يُعلم إلا بدليل»^(٢).

فما كان ثابتاً بالعقل، أو بالحس، لا يطالب بالدليل عليه.

إذا ثبت هذا، فلا يصح جعل هذه الصورة موضعاً للخلاف، وقد بين الصنفي الهندي (ت ٧١٥هـ) أن المسألة مفروضة إذا لم يكن النفي معلوماً بالضرورة، وأمّا ما كان كذلك؛ فلا يطالب بالدليل، بل قد يُنبه عليه^(٣).

المطلب الثالث: أقول العلماء في المسألة

اختلف العلماء في: هل يلزم النافي الدليل؟ على أقوال، منها:
القول الأول: أن النافي لا يلزمه دليل.

نقله أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) عن بعض الشافعية^(٤).

ونقله الماوردي (ت ٤٧٦هـ) والسمعاني (ت ٤٨٩هـ) عن أصحاب الظاهر^(٥)، ومقتضاه عدم وجود خلاف في المسألة عند الظاهرية.

إلا أن الباجي (ت ٤٧٤هـ) -وهو معاصر لابن حزم (ت ٤٥٦هـ)- نقله عن بعض أهل الظاهر، وقال: «وذهب قومٌ من أصحاب داود (ت ٢٧٠هـ)، ممن لم يحققوا الكلام في هذا الباب، إلى أنه لا دليل على النافي»^(٦).

وقد صرح الماوردي (ت ٤٧٦هـ) بنقله عن داود (ت ٢٧٠هـ) إمام المذهب^(٧).

(١) ينظر: البحر المحيط (٤/٣٤١).

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم (١/٧٤).

(٣) ينظر: نهاية الوصول (٩/٢٩٧٨).

(٤) ينظر: شرح اللمع (٢/٩٩٥).

(٥) ينظر: الحاوي الكبير (١٦/١١٦)، قواطع الأدلة (٣/٢٨٢).

(٦) ينظر: إحكام الفصول (٧٠٠).

(٧) ينظر: الحاوي الكبير (١٦/١١٦).

وصرح ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) بنسبته إلى أصحابه من أهل الظاهر، ولم يُنقل فيه خلافاً عندهم كما هي عادته في ذكر الخلاف عند الظاهرية، ولكنه لم يصرح بالإجماع عند الظاهرية كما صنعه في عدة مسائل أصولية.

وعليه؛ فالظاهر أن هذا القول قول للظاهرية جميعاً، ما عدا ابن حزم (ت ٤٥٦هـ). ممّا يقوي ذلك قول ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «إنما أوقع أصحابنا في الكلام في هذه المسألة اختلافهم في القياس»^(١).

فقوله: «أصحابنا»؛ جمعٌ أضيف، فيُعم جميع الظاهرية.

القول الثاني: أن النافي يلزمه الدليل.

وإلى هذا القول ذهب جمهور الأصوليين^(٢).

صحّح ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) هذا القول، ورد على أصحابه؛ لمخالفتهم فيه^(٣).

المطلب الرابع:

نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لمخالفة الظاهرية في لزوم الدليل على النافي ومناقشته أدلتهم.

صحح ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) القول بلزوم الدليل على النافي، مبيناً أن الأدلة الشرعية تدل على أن كل مدّع - مثبتاً كان، أو نافيّاً - يلزمه الدليل على دعواه، وإلا كان قوله ساقطاً^(٤). وذكر استدلال أصحابه الظاهرية بحديث النبي ﷺ: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»^(٥).

ولم يذكر وجه دلالة الحديث على صحة إسقاط الدليل على النافي، لعلّه لظهوره عنده. وممّا يصح أن يكون وجه استدلال الظاهرية بالحديث، أن المنكر نافي فلم يطالب بالبينة، والمدعي مثبت فيطالب بها، فدلّ على أن النافي لا يطالب بالدليل^(٦).

وقد ردّ ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) استدلال الظاهرية بالحديث، فقال: «وأما من احتج من أصحابنا في إسقاط الدليل على النافي بإيجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: «البينة على

(١) ينظر: الإحكام لابن حزم (٧٥/١).

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (٣٨٥/٣)، العدة (١٢٧٠/٤)، الحاوي الكبير (١١٦/١٦)، إحكام الفصول (٧٠٠).

(٣) ينظر: الإحكام لابن حزم (٧٥/١).

(٤) ينظر: الإحكام لابن حزم (٧٤/١).

(٥) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الدعوى والبيّنات، باب: البينة على المدعي، واليمين على المدعي عليه (٤٢٧/١٠)، رقم الحديث (٢١١٩٧)، دار الكتب العلمية؛ وأخرجه الدارقطني في سننه (٢٧٦/٥)، رقم الحديث (٤٣١)، باب: خبر الواحد يوجب العمل. وحسّن إسناده ابن حجر في فتح الباري (٢٨٣/٥). ينظر: إرواء الغليل (٢٦٥/٨).

(٦) ينظر: الفصول في الأصول (٣٨٨/٣).

المدعي، واليمين على من أنكر؛ فإنما في الأحكام، فإنه لا خلاف بين أهل الملة في أنه لا يمين على من أنكر شيئاً في المناظرة في غير الأحكام»^(١).

فقد بين أن الحديث خاصٌ بالقضاء، فلا يصح دليلاً على إسقاط الدليل على النفي؛ إذ لو كان الدليل عاماً لوجب على النافي في مسائل الخلاف اليمين، وهذا لم يقل به أحدٌ من أهل العلم. وللخصائص الحنفي (ت ٣٧٠هـ) معنى قريب مما ردَّ به ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) استدلالهم بالحديث، فقال: «فإن النبي ﷺ لم يُخل المنكر من يمين أوجبها عليه؛ لقطع المنازعة في الخصومة، فهل توجب أنت على منكر الحكم سبباً يفصل بينه وبين خصمه غير نفيه إياه»^(٢).

ورد علماء الأصول الاستدلال بالحديث من أوجه غير ما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، منها: الوجه الأول: أن ما ذكره الباجي (ت ٤٧٤هـ) من أن وجوب البيئة على المدعي حكم شرعي، ولولا ثبوت ذلك في الشرع لم يفرق في العقل بين مدعي الحق ومُنكره؛ لأنه لا يعلم عين المحق^(٣). وفيما قاله نظر؛ إذ هو مبني على إنكار التحسين والتقيح العقليين مطلقاً على مذهب الأشاعرة؛ إذ لا يُسلم أنه حكم شرعي لا حظ للعقل فيه؛ بل حكم شرعي لا يخالف العقل، فهو حكم ثابت بهما لا بالشرع فقط.

إذ لو قدر عدم وجود نص فيه، لدل العقل على أن البيئة على المدعي لا على المنكر؛ إذ الأصل براءة ذمته من المطالبة بالحقوق. ولما كان جانب المنكر أقوى، لم يطالب بالبيئة، بخلاف مدعي الحق.

الوجه الثاني: لا نُسلم أن الحديث يدل على أن المنكر لا يطالب بالدليل؛ إذ اليمين دليل، ولو كانت أدنى رتبة من البيئة^(٤).

بل نص الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) على أن اليمين بيئة.

قال الشيرازي (ت ٤٧٦هـ): «واليمين أيضاً بيئة شرعية، وإنما لم تجب عليه إقامة الشهود ولا يُسمع؛ لأن النفي لا طريق للشهود إلى إثباته؛ فإنه لا يحيط علمهم بذلك»^(٥).

وجعله اليمين بيئة فيه نظر؛ إلا إذا قصد بالبيئة المعنى اللغوي، فهو من باب المجاز والتوسع في اللفظ؛ حيث فرّق الشرع بين البيئة واليمين، فلا يصح جعل أحد اللفظين مندرجاً تحت الآخر؛ فمقتضى ذلك أن اليمين لا يُسمى بيئة بالعرف الشرعي.

وللعلماء أوجه أخر في الجواب، ويكتفى بما ذكر.

(١) ينظر: الإحكام (٧٥/١).

(٢) ينظر: الفصول (٢٨٩/٣).

(٣) ينظر: إحكام الفصول (٧٠١).

(٤) ينظر: المستصفي (٢٨٦/١)، روضة الناظر مع نزهة الخاطر (٢٢٨/١).

(٥) ينظر: شرح اللمع (٩٩٧/١).

ثم تعرض ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لباعث الظاهرية على قولهم بعدم لزوم الدليل على النافي^(١)، فقال: «وإنما أوقع أصحابنا في الكلام في هذه المسألة اختلافهم في القياس»، يقصد بذلك إنكارهم الاحتجاج بالقياس، فألجأهم ذلك إلى هذا القول، في دفع قول خصومهم في احتجاجهم بالقياس في مسائل الفروع.

وما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) عن أصحابه وجدت عند الباجي (ت ٤٧٤هـ) ما يُقرُّه ويؤكدُه، حيث قال: «وقد ألحق بعض أهل الظاهر بهذا الباب أن يقول: أنا ناف، فلا يلزمني إقامة دليل، وإنما الدليل على المثبت؛ وذلك مثل أن يسأل الداودي عن تحريم التفاضل في الأرز والذرة، فيقول: «لا يحرم»، فيطالب بالدليل، فيقول: «أنا ناف، فلا يلزمني دليل»^(٢).

وللباجي (ت ٤٧٤هـ) مناظرات مشهورة لابن حزم (ت ٤٥٦هـ)^(٣) تطلُّعه على مذهب الظاهرية، ومعرفة بطرائق الاستدلال عندهم، ويلاحظ أنه نسب القول إلى بعض أهل الظاهر، لعله لعلمه بمخالفة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لهم^(٤).

وقد نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) صنيع الظاهرية، مبيِّناً أن البراهين الشرعية على بطلان القياس كثيرة جداً وواضحة؛ فلا حاجة إلى دفع قول خصومهم في إثبات حجته بالقول بعدم لزوم الدليل على النفي^(٥).

المبحث الثاني

تعارض الحديثين

المطلب الأول: تعريف التعارض لغة واصطلاحاً

التَّعَارُضُ لغةً: تفاعل من «العرض» - بضم العين - وهو الناحية والجهة. يقال: عارضت فلاناً في السير؛ إذا سرت مقابله. وعارضته مثل ما صنع؛ إذا أتيت إليه مثل ما أتى إليك. ومنه اشتقت المعارضة^(٦).

فكأن الدليل المعارض بدليل يقف بعضه في عرض بعض، يمنع من النفوذ^(٧)!

وأما اصطلاحاً: فعرفه السرخسي (ت ٤٨٣هـ) فقال: «هو تقابل الحجَّتين المتساويتين على

(١) ينظر: الإحكام (٧٥/١).

(٢) ينظر: المنهاج في ترتيب الحجج (٣٢).

(٣) ينظر: كتاب مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي للدكتور عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي.

(٤) هذه ميزة للباجي، فما ينقله عن الظاهرية جدير بالاعتناء به والثوق به عن غيره من أهل العلم سوى ابن حزم.

(٥) ينظر: الإحكام (٧٥/١).

(٦) ينظر: مقاييس اللغة (٢٧٢/٤).

(٧) ينظر: البحر المحيط (٤٠٧/٤).



وجهٍ يوجب كل واحدٍ منهما ضدَّ ما توجهه الأخرى؛ كالجِلِّ والحُرمة، والنفي والإثبات»^(١). وهذا التعريف أظهرٌ وأجودٌ من غيره من التعاريف المجملة، كتعريف الزركشي (ت ٧٩٤هـ) للتعارض بقوله: «تقابل الدليلين على سبيل الممانعة»^(٢).

المطلب الثاني:

أقوال العلماء في مسألة (إذا تعارض حديثان أحدهما حاضر والآخر مبيح، أو كان أحدهما موجباً والآخر مُسقطاً)

اختلف العلماء فيه على أقوال، منها:

القول الأول: يُتْرَكُ العملُ بالحديثين، فيُرجَعُ إلى ما كان عليه العمل، لو لم يرد ذاك الحديثان.

«ترك العمل بالحديثين» بمعنى: تساقطهما، والرجوع إلى الأدلة الأخرى في بيان الحكم في المسألة.

نقله الأستاذ أبو منصور (ت ٤٢٩هـ) عن أهل الظاهر^(٣).

وهذا النقل يقتضي أنه قولٌ جميعهم، أو أقل تقدير قول جمهورهم، والذي صرَّح به ابن حزم (ت ٥٦٦هـ) في الإحكام أنه قولٌ لبعضهم، حيث قال: «وذهب بعض أصحابنا إلى ترك الحديثين...»^(٤).

نقل الزركشي (ت ٧٩٤هـ)^(٥) في كتاب «الإعراب»^(٦) لابن حزم (ت ٥٦٦هـ) إنكار نسبته لأهل الظاهر، وأن ابن حزم (ت ٥٦٦هـ) قال فيه: «إنما هو بعض شيوخنا».

وهذا يتفق مع ما قاله في الإحكام^(٧)، وعليه لا يصح نقل الأستاذ أبي منصور (ت ٤٢٩هـ) عن أهل الظاهر جميعاً.

ممَّا وقفتُ عليه مقارِباً لقول بعض الظاهرية قولُ عيسى بن أبان (ت ٢٢١هـ) من الحنفية في مسألة تعارض الحاضر والمبيح، أنهما إذا عريا عن شواهد الأصول، وتساوياً في جهة النقل، لا يرجح أحدهما على الآخر، بل يسقطان، وصارا كأنهما لم يردا، ويُرجع فيه في حكم الحادثة إلى

(١) أصول السرخسي (١٣/٢).

(٢) البحر المحيط (٤٠٧/٤).

(٣) ينظر: البحر المحيط (٤١٢/٤).

(٤) الإحكام (٢٨/٢).

(٥) ينظر: البحر المحيط (٤١٢/٤).

(٦) لم أقف عليه فيما حققت من كتاب الإعراب، فلعله في المفقود منه، واسمه (الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس)، تحقيق د. محمد رستم، دار أضواء السلف.

(٧) ينظر: الإحكام (٢٨/٢).

غيرهما، وبقي الشيء على أصل الإباحة^(١).

وجه أنه مقارِبٌ لقول بعض الظاهرية: هو أن بعض الظاهرية خصَّصوه بالأحاديث دون القرآن، وليس فيما قاله عيسى بن أبان (ت ٢٢١هـ) ما يُفهم منه ذلك^(٢)؛ بل صرَّح الجصاص (ت ٣٧٠هـ) أن ابن أبان (ت ٢٢١هـ) لم يفرق^(٣). والأصل في التعارض بين الحاضر والمبيح الإطلاق؛ سواءً بين حديثين، أو آيتين، أو آية وحديث؛ سواءً نصوا على ذلك أو لم ينصوا، فعدم النص إطلاقاً.

وقال بتساقط الأدلة عند عجز المجتهد عن الترجيح، وعدم إمكان الجمع، وتعدر النسخ، ابن كَجَّ (ت ٤٠٥هـ).

ويُبين أن دلائل الله - سبحانه وتعالى - لا تتعارض، فوجب أن نستدل بالتعارض على ضعفها جميعاً، أو على ضعف أحد الدليلين ولكن نجهله، فأسقطنا الأدلة المعارضة جميعاً^(٤).

واختار القول بالتساقط الكوراني (ت ٨٩٢هـ)، والمحلي (ت ٨٦٤هـ) وزكريا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ)^(٥)، ونسبه الأصبهاني (ت ٧٤٩هـ) والقَرَافي (ت ٦٨٤هـ) إلى بعض الفقهاء^(٦).

المراد بالتساقط عدم الاستدلال بالنص على الحكم الذي عورض بدليلٍ آخر، ولا يمنع من الاستدلال بهما في حكمٍ آخر.

القول الثاني:

«أن الواجب الأخذ بالزائد إذا لم يُقدَّر على استعمالهما جميعاً، فاستنتى أحدهما من الآخر»؛ ذهب إليه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، ونقله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) نصاً عن كتاب «الإعراب» من قول ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)^(٧).

وهذا القول هو الذي صحَّحه في الإحكام^(٨).

(١) الفصول (٢/٣٠١).

(٢) الفصول للجصاص (٢/٣٠١)، العدة (٣/١٠٤٢).

(٣) الفصول (٢/٢٩٦).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٤/٤١٢).

(٥) ينظر: الدرر اللوامع (٤/٥٠)، المحلي مع زكريا (٤/٥٠)، شرح لب الأصول (١٤١).

(٦) ينظر: شرح المنهاج للأصبهاني (٢/٧٨٢)، تنقيح الفصول (٣٩١).

(٧) ينظر: البحر المحيط (٤/٤١٢).

(٨) الإحكام (٢/٣٨).

المطلب الثالث:

نقد مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لبعض الظاهرية القائلين بترك الحديثين عند التعارض فيما كان أحدهما حاضرًا والآخر مبيحًا، أو كان أحدهما موجبًا والآخر مستقطًا. أبطل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) هذا القول، فقال: وهذا خطأ من جهات^(١). كما نصَّ على خطئه فيما نقله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) عنه في كتابه «الإعراب»^(٢). الجهات الدالة على بطلان القول عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ):

الأولى: حصول اليقين بانتفاء التعارض بين الأحاديث؛ لأن السنة وحيٌّ؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٢) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ (٤) ﴾ [النجم: ٣-٤].

وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢]، فبطل وجود التعارض بين النصوص، وإذا بطل التعارضُ بطلت الأحكام والآثار التي حكموا بها بموجب تحقق التعارض؛ لأنه إذا بطل السببُ بطل المسبب، بضرورة الحس والمشاهدة^(٣).

نفسُ التعارض بين نصوص الشرع معنى قرَّره الأئمة؛ كالشافعي (ت ٢٠٤هـ)، وابن خزيمة (ت ٢١١هـ)، والخلال (ت ٢١١هـ)، وأبي يعلى (ت ٤٥٨هـ)، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ).

قال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): «ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج، أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت؛ إما بموافقة كتاب، أو غيره من سنته، أو بعض الدلائل»^(٤).

وقال أبو بكر (ت ٢١١هـ): «لم أجد عن رسول الله ﷺ حديثًا متضادًا إلا وله وجهان؛ أحدهما: إسناده جيد، والآخر: إسناده ضعيف»، نقله عنه أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ)^(٥).

ما ذكره الخلال (ت ٢١١هـ) أخصُّ ممَّا ذكره الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)؛ لأنه قصر دَفْعَ التعارض بين النصوص من خلال النظر إلى الأسانيد.

والتحقيق أن من نظر إلى الأحاديث -وكلامه فيها- التي ظاهرها التعارض، لا يستقيم ما ذكره في جملة منها؛ إذ صحَّت أسانيدُها وإن اختلفت من حيث القوة، حتى صنَّف الأئمة فيها مختلف الحديث، فلا يتوقف دَفْعُ التعارض بالنظر إلى الأسانيد فقط.

أمَّا كلام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)؛ فهو أوسع نظرًا، وأدقُّ رأيًا؛ إذ نظر إلى دفع التعارض عن طريق الدلالة، أو تقوية أحد النصِّين بدليلٍ آخر.

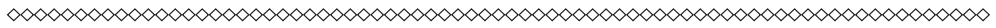
(١) الإحكام (٢٨/٢).

(٢) البحر المحيط (٤١٢/٤).

(٣) ينظر: الإحكام (٢٨/٢).

(٤) الرسالة (٢١٧).

(٥) العدة (١٥٣٧/٥).



وكلام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) يتضمن الدفع من خلال النظر إلى الإسناد؛ لقوله: «إلا ولهما مخرج».

ولكل وجهة هو مؤلّيا؛ فالخلال (ت ٢١١هـ) غلب جانب الحديث، والشافعي (ت ٢٠٤هـ) غلب جانب الفقه ومعاني النصوص، وللمشتغل في فن أثر عليه؛ لغلبته عليه عند النظر، وهما ركنان أساسيان في دفع التعارض.

نقل الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) بسنده عن ابن خزيمة (ت ٢١١هـ)، قال: «لا أعرف أنه روي عن النبي ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين، متضادان، فمن كان عنده فليأت به حتى أولف بينهما»^(١).

يلاحظ أثر الصنعة الحديثية عند ابن خزيمة (ت ٢١١هـ)؛ إذ نفى حصول التعارض بين الأحاديث الصحيحة، مع عدم إمكان التأليف بينهما. وهذا يُثبت حصول التعارض بسبب ضعف إسنادهما، أو إسناد أحدهما، وإن كانا حديثين صحيحين يمكن التأليف بينهما؛ لعله يقصد بالجمع بينهما، أو الترجيح.

وقال أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ): «وكذلك الأخبار، لا يجوز أن يرد خبران متعارضان من جميع الوجوه، ليس مع أحدهما ترجيح يُقدّم به»^(٢).

ينفي أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ) حصول التعارض بين الأخبار، بحيث يعجز المجتهد عن إيجاد مرجح مُقتضٍ لتقديم أحد الخبرين على الآخر.

وقال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «إن كل من تحقق بأصول الشريعة، فأدلّتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل، فلا يكاد يقف في متشابه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة». وقال: «ولذلك، لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما، بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ، فأمكن التعارض بين الأدلة عندهم»^(٣).

فالتعارض منفي في أصل الشريعة؛ إذ لا تعارض في نفس الأمر، وإنما هو تعارض في الظاهر، في ذهن الفقيه، ويكون بسبب قصوره أو تقصيره في النظر، أو لم يوفّق للحق؛ لكونه ليس معصوماً من الخطأ.

وإذا خفي على فقيه وجه الحق بين النصوص المتعارضة، ظهر لغيره؛ إذ يمتنع خفاء الحق عن جميع الأمة.

(١) الكفاية في علم الرواية (٤٣٢).

(٢) العدة (١٥٣٧/٥).

(٣) الموافقات (٢٤١/٥).

الثانية: تركهم كلا الحديثين، مع أن الحق في أحدهما؛ فقد تركوا الحقَّ يقيناً.

الثالثة: بيّن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أنهم يقصرون ذلك على تعارض الأحاديث دون الآيتين اللتين إحداهما حاضرة والأخرى مُبَيِّحة، أو إحداهما موجبة والثانية نافية؛ بل يعملون بالحكم الزائد، ويستثنون الأقل من الأكثر. ولا فرق في وجوب الأخذ بما جاء في القرآن، وبين وجوب الأخذ بما جاء في السنة^(١).

ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في هذا الرد: نقض عليهم قولهم؛ لوجود التعارض بين الآيتين في المسألتين المذكورتين، مع انتفاء المدلول، وهو الأخذ بالحكم الزائد، مع انتفاء الفرق بين ما جاء في القرآن عمّا جاء في السنة، فكان الواجب أن يتفقا في الحكم لا أن يختلفا.

ثم ذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) حجة لبعض الظاهرية بقولهم: إن أحد الخبرين المتعارضين ناسخٌ، لا نعلمه، وإذ جهل لم يجز أن نقدّم عليه غيره؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) [الإسراء: ٣٦].

وفي نفس المعنى قال الجصاص (ت ٣٧٠هـ) في توجيه قول عيسى بن أبان (ت ٢٢١هـ): «إن كل واحد من خبري الحظر والإباحة لمّا احتمل أن يكون طارئاً على صاحبه فنسخه، وجب أن يسقطا جميعاً إذا تساويا»^(٣).

أنكر عليهم ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بقوله: «وهذه الحجة فاسدة من وجهين»^(٤).

الأول: أنهم لا يقولون بهذا في تعارض الآيتين.

فأحدهما ناسخٌ لا نعلمه، ومع ذلك أخذوا بالحكم الزائد.

الثاني: لا يجوز المصير إلى القول بنسخ الآية، أو الخبر إلاّ بيقين؛ إذ النسخ فيهما لا يثبت عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بالظن^(٥).

ثم بيّن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بطلان احتجاجهم، فقال: «إننا على يقين من أن الحكم الزائد على معهود الأصل رافعٌ لما كان الناس عليه قبل وروده، فهو الناسخ بلا شك، ونحن على شك من: هل نسخ ذلك الحكم بحكم آخر يردنا إلى ما كنّا عليه أولاً؟ فحرامٌ ترك اليقين للشكوك»^(٦).

مقصوده بالحكم الزائد هنا، ما زاد على حكم البراءة الأصلية التي كانوا عليها.

قوله: «فهو الناسخ بلا شك»؛ بل ما قاله حكمٌ بالنسخ بالرأي والاجتهاد، وليس يقيناً، فكيف

(١) ينظر: الإحكام (٢/٣٩).

(٢) ينظر: الإحكام (٢/٣٩).

(٣) الفصول (٢/٢٠٢).

(٤) الإحكام (٢/٣٩).

(٥) ينظر: المرجع السابق.

(٦) الإحكام (٢/٣٩).

ينفي الشكَّ عنه، ثم العلم بالنسخ يتوقف على العلم بتاريخ النصِّين، بل لو علم التاريخ وكان للجمع والترجيح وجهان مقبولان. كانا مقدَّمين على النسخ، فإذا لم يمكننا كان العلم بالنسخ مقبولاً لكنه ليس يقينياً، وإنما يكون يقينياً إذا ورد نصُّ من الرسول صلى الله عليه وسلم يُعَيِّنُ الناسخ من المنسوخ، أو إجماع السلف على كونه ناسخاً، وإذا تحقق هذا اليقين لم يحصل تعارض أصلاً، ولا اختلاف بين العلماء فيه.

وابن حزم (ت٤٥٦هـ) رحمه الله كثيراً ما يُردِّد في استدلالاته في الأصول والفروع: اليقين، والبرهان، والضرورة، والحس، والمشاهدة.

قصد بذلك سلوكَ منهجٍ استدلالِي يعتمد اليقين طريقاً دون غيره.

وهذا أثر الصنعة المنطقية التي أراد أن يخضع لها الاستنباط الشرعي، وهذا من تجلِّيات ابن حزم (ت٤٥٦هـ) التي تميز بها عن غيره. ومَن ينظر إلى تمسكه بظاهر النصوص مقتصرةً عليه، ويفضل عن هذا، لم يقف على فهم طرائق ابن حزم (ت٤٥٦هـ) في الاستنباط الشرعي؛ بل عمله بالظاهر ينسجم مع هذا الطريق عنده وليس مقابلاً له، أو عمله بالظاهر أثر من آثار المنهج الاستدلالي المنطقي^(١).

ختم ابن حزم (ت٤٥٦هـ) المسألة بقوله: «وقد اضطرب خاطر أبي بكر محمد بن داود رحمه الله إلى ما ذهبنا إليه؛ إلا أنه رحمه الله اخترم قبل إنعام النظر في ذلك». وذلك أنه قال في كتاب «الوصول»^(٢): «والعمل في الخبرين المتعارضين كالعمل في الآيتين، ولا فرق»^(٣).

قوله: «اضطرب»؛ بمعنى تردَّد.

قوله: «خاطر أبي بكر»؛ أي: رأيه واختياره في المسألة.

ولعل القول الذي نقله عن بعض الظاهرية كما في «الإحكام»، أو كما قال في «الإعراب»: إنه قول بعض شيوخنا؛ المقصود به هو محمد بن داود (ت٢٩٧هـ).

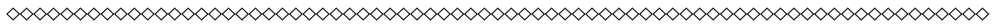
إذ نصُّ ابن حزم (ت٤٥٦هـ) يدل على أنه لم يُقَلِّ بالقول الذي اختاره ابن حزم (ت٤٥٦هـ)؛ لقوله: «اضطرب خاطر أبي بكر»، وقوله: «اخترم قبل إنعام النظر في ذلك».

فابن حزم (ت٤٥٦هـ) يرى أنه لو أنعم النظر في المسألة، وحققها، لقال بالقول الذي اختاره.

(١) ينظر في هذا: التقريب لحد المنطق، والإحكام في الباب الثالث في إثبات حجج العقول. وأما التطبيق العملي لهذا المنهج؛ فهو مثبت في الإحكام، والمحلّى والفصل.

(٢) نقل الذهبي ترجمة ابن داود عن ابن حزم ذاكراً فيها كتبه، ومنها كتابه المذكور، واسمُه «الوصول إلى معرفة الأصول». ينظر: سير أعلام النبلاء (١١٠/٣).

(٣) الإحكام (٣٩/٢).



أما الذي جعله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) دليلاً على اضطراب رأيه في المسألة؛ فقولُه في كتابه: «العمل في الخبرين المتعارضين كالعمل في الآيتين، ولا فرق»^(١).

ففيه القول بعدم التفريق بين الآيتين والخبرين، وقد قال بالأخذ بالحكم الزائد في تعارض الآيتين، وهذا يقتضي الأخذ بالحكم الزائد عند تعارض الخبرين كذلك.

هذا هو وجه اضطراب خاطر أبي بكر (ت ٢٩٧هـ) عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) - فيما يظهر لي - فقولُه: «يُترك الحديثان عند التعارض»، مع قوله: «لا فرق بين النصوص»، هو مآثر تردُّد أبي بكر (ت ٢٩٧هـ).

المبحث الثالث

الإجماع المخالف للنص

المطلب الأول: تعريف الإجماع لغة واصطلاحاً

الإجماع في اللغة: يطلق على معنيين:

الأول: العزم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١].

الثاني: الاتفاق؛ يقال: أجمع القوم؛ إذا اتَّفَقوا^(٢).

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): هو في اللغة ما اتفق عليه اثنان فصاعداً، وهو الاتفاق، وهو حينئذٍ مضافٌ إلى ما أجمع عليه^(٣).

الإجماع اصطلاحاً:

عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): الذي تقوم به الحجة في الشريعة، فهو ما اتفق أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه، ودانوا به عن نبيهم ﷺ، وليس الإجماع في الدين شيئاً غير ذلك.

وبيِّن أن ما ليس إجماعاً في الشرع، فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم، أو سكت بعضهم، ولو واحدٌ منهم. والضمير يرجع إلى الصحابة رضي الله عنهم^(٤).

وأما اتفاق غير الصحابة رضي الله عنهم؛ فلا يُعد إجماعاً عنده؛ لأنه قولٌ بعض الأُمَّة، ولا امتناع العلم به؛ لكثرة الأُمَّة وتفرُّقهم في البلدان^(٥).

(١) الإحكام (٢٩/٢).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٤٨٠/١)، لسان العرب (٥٧/٨).

(٣) الإحكام (٤٧/١).

(٤) المرجع السابق.

(٥) الإحكام (٨٧/٥)، النبذ (٣١).

المطلب الثاني: أقوال علماء الأصول في المسألة

يذكر الأصوليون المسألة في موضعين:

الأول: عند الجواب عن سؤال: هل يجوز النسخ بالإجماع؟^(١)

الثاني: طرق معرفة الناسخ من المنسوخ^(٢).

وأما ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)؛ فذكرها في مباحث السنة، في سياق ذكر التعارض بين النصوص^(٣).

اختلف العلماء في الإجماع إذا خالف نصاً على قولين:

القول الأول: أن النص منسوخ، والإجماع طريقٌ دلَّ على كونه منسوخاً، لا أن النص منسوخ بالإجماع، وأن أهل الإجماع أطلعوا على ناسخ له، وإلّا لمَّا خالفوه.

فالإجماع لا نصيب له في نسخ نصوص الشريعة؛ لأن المجتهدين لا يشرعون.

فالإجماع من الدلائل التي يُعرَف بها النسخ، لا دليلٌ ناسخ.

وإلى هذا القول ذهب جماهير أهل العلم؛ اختاره الأستاذ أبو منصور (ت ٤٢٩هـ)، والصيرفي (ت ٣٣٠هـ)^(٤)، وأبو يعلى (ت ٤٥٨هـ)، والشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، والسمعاني (ت ٤٨٩هـ)، وأبو الخطاب (ت ٥١٠هـ)^(٥)، وإليه ذهب بعض الظاهرية.

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «وقد أجاز بعض أصحابنا أن يردَّ حديثٌ صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، ويكون الإجماع على خلافه، وقال: وذلك دليل على أنه منسوخ»^(٦).

ونقل نصَّ ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الزركشيُّ (ت ٧٩٤هـ)^(٧).

القائلون بهذا القول مُثبتون للوقوع، وقد نصَّ الترمذي (ت ٢٧٩هـ) على ذلك؛ حيث قال في كتاب العلل^(٨) جميع ما في هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به، وقد أخذ به بعض أهل العلم، ما خلا حديثين؛ حديث ابن عباس (ت ٦٨هـ) أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر بالمدينة، والمغرب والعشاء، من غير خوفٍ ولا سفرٍ ولا مطر^(٩).

(١) ينظر: العدة (٨٢٦/٣)، اللمع (٦٠) البحر المحيط (٢٠٣/٣).

(٢) ينظر: العدة (٨٢١/٣).

(٣) الإحكام (٢١/٢).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٢٠٤/٣).

(٥) ينظر: الفصول (٢٩٠/٢)، العدة (٨٢٦/٣)، اللمع (٦٠)، قواطع الأدلة (٤٢٥/١)، التمهيد لأبي الخطاب (٢٩٠/٢).

(٦) الإحكام (٧١/٢).

(٧) البحر المحيط (٢٠٤/٣).

(٨) سنن الترمذي، كتاب العلل (٢٧٧/٦). بشار.

(٩) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب: الجمع بين الصلاتين في السفر، (٤٩٠/١)، رقم الحديث (٧٠٥)؛ والترمذي، في أبواب الصلاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في الجمع بين الصلاتين (٢٢٩/١)، رقم الحديث (١٨٧).



وحديث النبي ﷺ أنه قال: «إِذَا شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ»^(١).
عَلَّقَ ابْنُ رَجَبٍ (ت ٧٩٥هـ) عَلَى هَذَا فَقَالَ: «وَكَأَنَّ مِرَادَ التِّرْمِذِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَحَادِيثُ الْأَحْكَامِ». وَذَكَرَ ابْنُ رَجَبٍ (ت ٧٩٥هـ) أَنَّهُ فِي شَرْحِهِ لِهَؤُلَاءِ طَرَقَ الْعُلَمَاءُ فِيهِمَا مِنَ النِّسْخِ وَغَيْرِهِ، وَنَقَلَ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ الْعَمَلَ بِكِلَا الْحَدِيثَيْنِ^(٢).

وَقَدْ نَصَّ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ (ت ٧٢٨هـ) عَلَى ذَلِكَ، فَقَالَ: «وَمَعَ هَذَا، فَكَلَّا الْحَدِيثَيْنِ قَدْ عَمِلَ بِهِ طَائِفَةٌ، وَحَدِيثُ الْجَمْعِ قَدْ عَمِلَ بِهِ أَحْمَدُ وَغَيْرُهُ»^(٣).

ثُمَّ قَتَلَ شَارِبَ الْخَمْرِ فِي الرَّابِعَةِ؛ قَالَ بِهِ ابْنُ حَزْمٍ (ت ٤٥٦هـ)، وَنَقَلَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو (ت ٧٢هـ)، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو (ت ٦٥هـ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا^(٤).

هَذَا الْقَوْلُ مِنْهُمْ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ تَحَقُّقِ حُصُولِ إِجْمَاعٍ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِمَا.
وَنَصَّ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ (ت ٤٦٣هـ) عَلَى حَدِيثَيْنِ آخَرَيْنِ تَرَكَ الْعَمَلُ بِهِمَا إِجْمَاعًا^(٥).
نَسَبَ الزَّرْكَشِيُّ (ت ٧٩٤هـ) لِلْخَطِيبِ الْبَغْدَادِيِّ (ت ٤٦٣هـ) أَنَّهُ مِنَ الْقَائِلِينَ بِجَوَازِ النِّسْخِ بِالْإِجْمَاعِ^(٦).

وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ الزَّرْكَشِيُّ (ت ٧٩٤هـ) لَيْسَ صَرِيحًا فِي كَلَامِ الْخَطِيبِ (ت ٤٦٣هـ)، بَلِ الظَّاهِرُ خِلَافُهُ؛ وَذَلِكَ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي نَقَلَ مِنْهُ؛ حَيْثُ قَالَ: «أَعْلَمُ أَنَّ النِّسْخَ قَدْ يُعْلَمُ بِصَرِيحِ النُّطْقِ، وَقَدْ يُعْلَمُ بِالْإِجْمَاعِ، وَهُوَ أَنَّ تَجْمِيعَ الْأُمَّةِ عَلَى خِلَافِ مَا وَرَدَ مِنَ الْخَبَرِ، فَيُسْتَدَلُّ بِذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ مَنْسُوخٌ؛ لِأَنَّ الْأُمَّةَ لَا تَجْتَمِعُ عَلَى الْخَطَأِ»^(٧).

وَهَذَا لَا يَخْتَلِفُ عَمَّا قَرَّرَهُ الْعُلَمَاءُ، مِنْ أَنَّ الْإِجْمَاعَ دَلِيلٌ يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى الْعِلْمِ بِالنِّسْخِ، لَا النِّسْخِ بِهِ. وَقَوْلُهُ: «قَدْ يُعْلَمُ بِالْإِجْمَاعِ»؛ أَي: طَرِيقَ مَعْرِفَةِ كَوْنِ النَّصِّ مَنْسُوخًا لِإِجْمَاعِ، بِدَلِيلِ قَوْلِهِ: «فَيُسْتَدَلُّ بِذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ مَنْسُوخٌ».

ثُمَّ حِينَ ذَكَرَ وَجْهَ الدَّلَالَةِ مِنَ الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ، قَالَ: إِنَّهُ «مَنْسُوخٌ لِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ»^(٨). وَلَمْ يَقُلْ: بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ.

(١) أخرجه الترمذي، كتاب أبواب الحدود، باب: ما جاء من شرب الخمر، (١١٤/٣)، رقم الحديث (١٤٤٤)؛ وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب: إذا تتابع في شرب الخمر، (٥٣٣/٦)، رقم الحديث (٤٤٨٣). وضححه شعيب الأرنؤوط.

(٢) شرح علل الترمذي (١/٢٢٤).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/٢٦٨).

(٤) المحلى (١٢/٣٦٨).

(٥) ينظر: الفقيه والمتفقه (١/٣٢٩-٣٤٠).

(٦) ينظر: البحر المحيط (٣/٢٠٤).

(٧) الفقيه والمتفقه (١/٣٢٩).

(٨) المرجع السابق.

ولعل الزركشي (ت ٧٩٤هـ) وقف على نسخة يفهم منها ما ذكره.

وأما جواز النسخ بالإجماع؛ فقد نقله السرخسي (ت ٤٨٣هـ) عن بعض مشايخه^(١)، وهو منقول عن عيسى بن أبان (ت ٢٢١هـ)^(٢). وقد انتقده شيخ الإسلام (ت ٧٢٨هـ) في قوله: «وأن ذلك مفض إلى تبديل الدين»^(٣)، إذا أخذ على إطلاقه.

القول الثاني: لا يصح ثبوت إجماع على خلاف نص، إلا مع وجود النص الناسخ.

صححه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)^(٤)، وشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)^(٥).

المطلب الثالث:

نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) ومناقشته لبعض الظاهرية القائلين بأن النص المخالف

للإجماع منسوخ به

علماً أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) إنما نقله عن بعض الظاهرية، فكلامه في نقده منسب أصالة عليهم.

وقد انتقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) هذا القول عن بعض الظاهرية، فقال: «وهذا عندنا خطأ فاحش متيقن»^(٦).

كما انتقد ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) هذا القول الثابت عن جمهور أهل العلم، فقال: «وكل من عارض نصاً بإجماع، وأدعى نسخه من غير نص يعارض النص، فإنه مخطئ»^(٧).

وقال: «وأما إن كان يعتقد أن الإجماع يدل على نص لم يبلغنا يكون ناسخاً للأول؛ فهذا وإن كان لم يقل قولاً سديداً، فهو مجتهد في ذلك، يبين له فساد ما قاله»^(٨).

يلاحظ أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وصف القول بأنه خطأ فاحش، ووصفه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) بالخطأ والفساد.

رد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) دعوى مخالفة الإجماع للنص من وجهين برهانيين ضروريين:

الوجه الأول: نفي وجود إجماع مخالف للنص^(٩).

(١) ينظر: أصول السرخسي (٦٦/٢).

(٢) ينظر: الفصول للجصاص (٢٩١/٢).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (١١٥/٣٢).

(٤) الإحكام (٧١/٢).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (١١٥/٣٢).

(٦) الإحكام (٧١/٢).

(٧) مجموع الفتاوى (١١٥/٣٢).

(٨) مجموع الفتاوى (٢٦٧/١٩).

(٩) الإحكام (٧١/٢).

وفي هذا قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «فلا يكون قطُّ إجماعٍ يجب اتِّباعُهُ مع معارضته لنصٍّ آخر لا مخالفَ له»^(١).

الوجه الثاني: استدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ فقد تكفل الله - عز وجل - بحفظ الذكر.

وكلام النبي ﷺ وحْيٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، والوحيُّ ذكرٌ، فكلامُه ﷺ محفوظ. وعليه؛ يلزم على قولهم: إن الحديث الذي أجمعت الأمة على تركه منسوخ، وأن الإجماع دالٌّ على وجود نص ناسخ، أن النص ضاع ولم يُحفظ؛ وهذا تكذيبٌ لله - عز وجل - في أن الذكر كله محفوظ^(٢).

وقد ذكر ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) مضمون ما قاله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، حيث قال: «إن النصوص لم يُنسخ منها شيءٌ إلا بنص باقٍ محفوظ عند الأمة، وعلمها بالناسخ الذي العمل به أهمُّ عندها من علمها بالمنسوخ...»^(٣).

وقال: «فإن النصوص معلومة محفوظة، والأمة مأمورة بتبنيها واتِّباعها»^(٤).

ويُبيِّن ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) أن دعوى مَنْ يدَّعي تعارض النص للإجماع باطلة؛ وذلك «بأن يبيِّن له عدم الإجماع المخالف للنص، أو يبيِّن له أنه لم تجتمع الأمة على مخالفة نصٍّ إلا ومعها نصٌّ معلوم، يعلمون أنه الناسخ للأول»^(٥). وقال: «وإذا حقَّق الأمر عليه، لم يكن الإجماع الذي ادَّعاه صحيحاً؛ بل غايته أنه لم يعرف فيه نزاعاً»^(٦).

وقال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «أن يكون المنسوخ محفوظاً منقولاً مُبلَّغاً إلينا، ويكون الناسخ له قد سقط ولم يُنقل إلينا لفظه؛ فهذا باطل عندنا»^(٧).

يلاحظُ شبه تطابق بين كلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وكلام ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في المسألة، قولاً واستدلالاً ورداً، ولعل ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) أطلع على كلام ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، واستصوبه فيه، ووافق فيه اجتهاداً. وقد ثبت أن ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) نقل عن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في كتبه، وافقه تارةً، وخالفه أخرى، مع شهادته له بالتبحر في العلم وتعظيم النصوص، والعلم بالصحيح من الضعيف.

(١) مجموع الفتاوى (٢٦٨/١٩).

(٢) الإحكام (٧١/٢).

(٣) مجموع الفتاوى (١١٥/٢٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٦٨/١٩).

(٥) مجموع الفتاوى (١١٢/٢٨).

(٦) مجموع الفتاوى (٢٦٧/١٩).

(٧) الإحكام (٧١/٢).

فالعلمُ ميراثٌ ينقله الكابر عن الكابر، وتأثير الأئمة بعضهم في بعض لا يُنكر، خاصةً إذا اتفقت المشارب في المنهج العام.

ولم يظهر لي أثرٌ لخلاف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لبعض الظاهرية في المنهج الاستدلالي الظاهري، إنما هو تقرير لحكم المسألة في نفس الأمر، وأن الإجماع لا يعارض نصًّا إلا إذا وجد النص الناسخ، وإلا يلزم أحد أمرين:

الأول: عدم ثبوت الإجماع، وأن في المسألة خلافاً؛ فمن العلماء من قال بالنص الذي يزعم نسخه، كما ثبت ذلك في نصوص أدعى فيها مخالفة الإجماع.

الثاني: أن الحديث المخالف للإجماع لم يثبت صحته، أو أنه صحيح الإسناد، ولكن المعنى المستنبط منه الذي أدعى مخالفة الإجماع له مرجوح، وأن المعنى الراجح لا يعارض الإجماع الثابت.

المبحث الرابع

حمل اللفظ المشترك على معانيه

المطلب الأول: تعريف المشترك لغة واصطلاحاً

المشترك لغةً: اسم مفعول من اشترك الشيء يشترك اشتراكاً، وتقول: اشترك الرجلان في شيء، فهو مشترك فيه، فهذا يدل على اتفاق الشئيين على شيء.

قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): الشين والراء والكاف أصلان:

أحدهما: يدل على مقارنة، وخلاف انفراد. والآخر: يدل على امتداد واستقامة^(١).

المشترك اصطلاحاً:

تعددت تعاريف الأصوليين له وإن اتفقت في الجملة، منها ما عرفه به ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بقوله: «الأسماء المشتركة هي التي تقع على نوعين فصاعداً»^(٢).

أراد بذلك أنها اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فصاعداً^(٣).

وعرفه تعريفاً آخر فقال: أن يكون المسمى يوافق المسمى في اسمه، ويخالفه في حده^(٤).

قصد بقوله: «يوافق المسمى في اسمه» أن يكون لفظاً واحداً.

و«يخالفه في حده» بمعنى وقوعها على نوعين فصاعداً؛ وذلك لدلالاتها على معانٍ مختلفة.

(١) ينظر: مقاييس اللغة (١/٦٤٩).

(٢) الفصل في الملل والنحل (١/٧١).

(٣) ينظر: النبد (٦٢).

(٤) التقريب لحد المنطق (٣٦٦).

قال عن التسبيح والسجود والنطق الواردة في القرآن: «إنها أسماءٌ مشتركة اتفقت ألفاظها، وأما معانيها فمختلفة»^(١).

هذا مؤكّد لمعنى المشترك عنده.

وعرّفه بتعريف آخر جمع بين تعريفين، فقال: «الأسماء المشتركة، وهي التي يقع الاسم منها على مسمّيين مختلفين بنوعهما فصاعداً»^(٢).

ومثّل له بلفظ النسر: «فإنه يدل على ثلاثة معانٍ مختلفة».

الأول: الطائر المعروف.

الثاني: لبعض أعضاء حافر الفرس^(٣).

الثالث: للنجم الذي في السماء^(٤).

مما يستدعي الوقوف عنده والتأمل فيه، تعدّد تعاريف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لمصطلح واحد، وهو المشترك، مع اتفاقها في المعنى والحقيقة، وقد صنع ذلك في مصطلحاتٍ أخرى.

وهذا يدل على مُكَنَّة علمية راسخة، وسعة اقتدار تتجلّى في تصور المعاني والحقائق في ذهنه على وجه لا لبس فيه، ومن ثمّ يتخير لها من الألفاظ ما شاء؛ فالهدف المقصود المعنى، والألفاظ وسائلٌ وقوالب للوصول إليه، وهذا أثر تبحره في علوم العربية حتى أضحت غُضَّةً بين يديه، ولاشتغاله بالمنطق وشغفه به؛ حيث ألف فيه (التقريب لحد المنطق).

فلا جرّم أن اختلاف الألفاظ لا مُشاحَّةً فيه مع ظهور المعنى على وجهٍ يتمييز به المعرّف عن غيره، فلا يلتبس به.

كما يلاحظ أن تعريفاته خالية عن التعقيد الذي يسلكه بعض من تصدّى لبيان حقائق المصطلحات العلمية، حتى غدا بعضها يصح القول فيه: الألفاظ عربية، والتراكيب تنبوع عن سنن العربية.

(١) الفصل (٧١/١).

(٢) الفصل في الملل والنحل (٢٧/٣).

(٣) هي لحمة صلبة في باطن الحافر، وقيل: هو باطن الحافر، وقيل: هو ما ارتفع في باطن حافر الفرس. نصّ عليه ابن منظور في لسان العرب (٢٠٥/٥).

(٤) ينظر: التقريب لحد المنطق (٣٦٦).

المطلب الثاني: اختلاف العلماء في حمل المشترك على معنييه أو معانيه

لا يُحْمَلُ المشترك على معنييه -أو أكثر- إذا كانا متناقضين بالاتفاق.

وأما محلُّ الخلاف؛ فإذا كان المعنيان مختلفين، غير متناقضين^(١).

اختلف الأصوليون في حمل المشترك على معنييه، أو معانيه، على أقوال، منها:

الأول: يُحْمَلُ المشترك على معنييه أو جميع معانيه.

نسب للشافعي (ت ٢٠٤هـ)، واختاره الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، ونقله إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)

عن المحققين وجماهير الفقهاء^(٢)، واختاره ابن حزم (ت ٥٦٦هـ)^(٣).

الثاني: لا يُحْمَلُ المشترك على معنييه أو جميع معانيه؛ بل يُحْمَلُ على أحد معانيه إن دلت قرينةٌ عليه، أو التوقف عند التجرد عن القرائن.

اختاره السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، وعبيد الله المحبوبي (ت ٧٤٧هـ) من الحنفية^(٤).

نقل ابن حزم (ت ٥٦٦هـ) هذا القول عن أهل الظاهر؛ حيث قال: «ومن خالف هذا من

أصحابنا الظاهريين فقد تناقض»^(٥).

قوله: «من»؛ يحتمل أن تكون تبعيةً، قصد بذلك أنه قول جماعة من الظاهرية.

ويحتمل أن تكون «من» بيانية، فيكون المقصود أنه قول الظاهرية لا قول لبعضهم. ولعل

هذا الاحتمال أرجح؛ لأنه ذكر بعده مثاليين على التناقض، فقال في الأول: «وقد تناقض في هذا أصحابنا»^(٦).

وفي الثاني قال أيضًا: «وقد تناقض في ذلك أصحابنا...»^(٧).

ولو قصد بعض أصحابه لَنَصَّ عليه، كما نص على ذلك في مواضع، كما أنه لم يذكر أنه قول

لجمهورهم؛ وعليه فالظاهر أنه قول الظاهرية جميعًا.

(١) ينظر: التقريب والإرشاد (٤٢٤/١)، التلخيص (٥٤).

(٢) التقريب والإرشاد (٤٢٤/١)، التلخيص (٥٤)، قواطع الأدلة (٩٩/٢)، المسودة (٣٧١/١)، تنقيح الفصول (١٠)، البحر المحيط (٤٩٣/١).

(٣) ينظر: الإحكام (١٢٩/٣).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (١٧٦/١)، التلويح على التوضيح (١٢١/١).

(٥) الإحكام (١٢٩/٣).

(٦) الإحكام (١٢٩/٣).

(٧) الإحكام (١٣٠/٣).

المطلب الثالث:

مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) من قال من الظاهرية بعدم جواز حمل المشترك على معنیه أو معانيه^(١)

بيّن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أن من خالف من الظاهرية فقد وقع في التناقض. وجه التناقض: أن العمل بالمشترك في حمله على معنیه، أو جميع معانيه، كالعامل بالعموم في حمله على جميع أفراد.

ثم ليس بعض «المعاني» أو «الأفراد» أحق في صرف مدلول اللفظ إليه من بعض^(٢).

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «اعلم أن ما قلت لك: إن اللفظ الواقع على أنواع شتى هو على عمومته لكل ما تحته من الأنواع، كاللفظ الواقع على النوع الواحد في عمومته من الأشخاص، ولا فرق إلا أن يقوم برهان^(٣). يعني برهاناً يقتضي الحمل على بعض أنواعه، أو بعض أفراد. وقد بيّن مراده بالبرهان في موضع آخر، وهو وجود نص أو إجماع مقتضٍ للحمل على بعض المعاني أو الأفراد^(٤).

والقول بحمل المشترك على معانيه عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) من باب العموم؛ فقد صرح بذلك بقوله: «ومن العموم أن يكون لفظه مشتركاً على معانٍ شتى»^(٥).

وليس من العمل بالاحتياط^(٦)؛ إذ الاحتياط من الأدلة المردودة عنده^(٧).

كما أن القول بحمله على جميع معانيه من باب الحقيقة لا المجاز^(٨)، وقد صرح بذلك، حيث قال: «ومن العموم أن يكون لفظه مشتركاً يقع على معانٍ شتى، وقوعاً مستويّاً في اللغة، ومعنى قولنا: مستو؛ أنه وقوع حقيقي، وتسمية صحيحة لا مجازية...»^(٩).

المطلب الرابع: أمثلة على تناقض الظاهرية في عملهم، وحملهم العموم على جميع أفراد بخلاف حمل المشترك على جميع معانيه

المثال الأول: قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «وقد تناقض في هذا أصحابنا»^(١٠).

(١) ينظر: الإحكام (١٢٩/٣).

(٢) ينظر: الإحكام (١٢٩/٣).

(٣) ينظر: التقريب لحد المنطق (٥٣٣).

(٤) ينظر: النبد (٦٢).

(٥) الإحكام (١٢٩/٣).

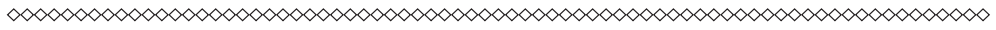
(٦) جعل الرازي العمل به من باب الاحتياط. ينظر: المحصول (٢٧٩/١)، البحر المحيط (٥٠٢/١).

(٧) ينظر: الأحكام (١٦/٦).

(٨) ينظر الخلاف في المسألة في: البحر المحيط (٤٩٤/١).

(٩) الإحكام (١٢٩/٣).

(١٠) الإحكام (١٢٩/٣).



وبيَّن أنهم حملوا النكاح في قوله تعالى: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: ٣]، على الوطاء خاصة^(١)، مع حملهم النكاح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢] على عموم ما يقع عليه اسم النكاح^(٢)، فحملوه على العقد والوطء، صحيحاً كان أو فاسداً^(٣).

رأى ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أن حمَّله على العموم في الآية الثانية دون الأولى تناقض؛ إذ اللفظ واحد صالح لجميع معانيه، فقصره على بعضها من غير برهان لا يصح. وبيَّن أن الآية الأولى محمولة على العموم كالثانية، وذكر الأحكام الفقهية المترتبة على ذلك^(٤).

المثال الثاني:

قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة»^(٥). بيَّن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أن لفظ «دون» في اللغة العربية يقع وقوعاً مستويماً على الحقيقة على معنيين:

الأول: بمعنى أقل.

والثاني: بمعنى غير.

فيحمل عليهما، وقد جاءت «دون» بمعنى غير في القرآن الكريم^(٦)، في قوله تعالى: ﴿أَمْ آتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]. فبيَّن أن من عدوهم مجاهرين، ومن دونهم من يكتُم العداوة. إذا ثبت هذا، فليس حمُّله لفظ «دون» الواردة في الحديث على معنى «أقل» بأولى من حملها على معنى «غير».

وقد تناقض الظاهرية في ذلك، ووجه التناقض فيه حمل لفظ «دون» على أحد المعنيين، وهو الأقل، دون المعنى الآخر، مع صلاحية اللفظ لهما على السواء.

(١) ذكر هذا القول في المحلى وأبطله، ولم ينقله عن الظاهرية. ينظر: المحلى (٦٥/٩).

(٢) ينظر: الإحكام (١٢٩١/٣).

(٣) ينظر: التقريب لحد المنطق (٥٣٤).

(٤) ينظر: الإحكام (١٢٩/٣)، المحلى (٦٥/٩).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب: ليس فيما دون خمس ذود صدقة (١٢٦/٢)، رقم الحديث (١٤٨٤)، بلفظ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة (٦٧٤/٢)، رقم الحديث (٩٧٩)، بلفظ: «ليس فيما دون خمسة أوساق من تمر ولا حب صدقة».

(٦) ذكر ابن حزم أن كل (دون) في القرآن بمعنى غير. ينظر: المحلى (٢٣/٤).

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «وقد تناقض في ذلك أصحابنا، فلم يحملوها إلا على معنى: أقل فقط»^(١).

ويُمن أن ذلك منهم ترك لقولهم بوجوب العمل بالعموم، وأن حملها على معنى «غير» يدخل في ضمنه معنى «الأقل»، فهو كالتقول بالعموم؛ لأن الأقل من خمسة أوسق غير الخمسة الأوسق^(٢). فلا يصح تخصيص اللفظ من غير دليل من نص دال على التخصيص^(٣).

ولا يخرج ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) رحمه الله في انتقاده لأهل الظاهر في المسألة عما التزم به من منهجه الصارم في العمل بالظاهر، وعدم تركه إلا لنص أو إجماع؛ فهو لما رأى أن حمل المشترك على معانيه من باب العموم، وأن العمل بالعموم عمل بظاهر النصوص الذي لا يحل العدول عنه إلى التخصيص ببرهان يدل عليه.

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «والعموم حمل اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة، وكل عموم ظاهر»^(٤).

وقد قرّر الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) حمل العموم على ظاهره، حيث قال: «وهكذا غير هذا من حديث رسول الله، هو على الظاهر من العموم...»^(٥).

وإذا ثبت أن المشترك في دلالاته على معانيه من العموم، وأن العموم من الظاهر، كان نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لأصحابه متجّه، ووصفهم بالتناقض سائغاً؛ إذ عملوا باللفظ العام معتقدين أنه الظاهر الذي لا يُترك إلا لصارف موجب للتخصيص من نص أو إجماع، مع عدم حملهم للمشارك على جميع معانيه، ففرّقوا بين المشترك والعموم؛ وهذا مخالف للظاهر.

ولو عملوا بالمشارك في جميع معانيه كعملهم بالعام لسلموا من التناقض، ومن مخالفتهم للظاهر الذي يلتزمون العمل به.

(١) الإحكام (١٣٠/٣).

(٢) ينظر: الإحكام (١٣١/٣).

(٣) ينظر: المحلى (٢٤/٤).

(٤) ينظر: الإحكام (١٠١/٣).

(٥) الرسالة (٣٢٢).

المبحث الخامس

أقل الجمع

المطلب الأول: الكلام في أقل الجمع

بيِّن الأُسْمُنْدِي (ت ٥٥٢هـ) أن الكلام في أقل الجمع مشتمل على مسألتين:

الأولى: المراد بلفظ «الجمع» في اللغة والعُرف؛ فقولنا: «جمع» في اللغة من حيث الاشتقاق يدل على ضمِّ شيءٍ إلى شيءٍ.

وأما في العرف؛ فيُقصد به ألفاظ مخصوصة، وهي ما ارتفع عن التنثية؛ مثل: الرجال، والنساء، والدواب.

الثانية: الألفاظ التي توصف بالجمع ماذا تفيد؟ هل تفيد الاثنين على الحقيقة أم لا؟ أو تفيد الثلاثة على الحقيقة؟^(١)

واختلف في أقل الجمع على قولين:

القول الأول: أن أقل الجمع ثلاثة؛ وإليه ذهب جمهور أهل العلم^(٢)، ونقله الباجي (ت ٤٧٤هـ) عن أكثر المالكية^(٣).

ونقله الطوفي (ت ٧١٦هـ) عن الأئمة الأربعة إلا مالكاً^(٤)، ولكن بيِّن الباجي (ت ٤٧٤هـ) أنه المشهور عن مالك (ت ١٧٩هـ)^(٥) واختاره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، حيث قال: «وهو قول الشافعي، وبه نأخذ»^(٦). ونصَّ على اختياره في «المحلى»، وعمل بمقتضاه في الفروع في أكثر من موضع، ولم أقف فيها على نقل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) قولاً، على مقتضى ما اختاره جمهور الظاهرية^(٧).

القول الثاني: أن أقل الجمع اثنان؛ حكاه ابن خُويز منداد (ت ٣٩٠هـ) عن مالك (ت ١٧٩هـ)، واختاره الباجي (ت ٤٧٤هـ)^(٨)، وهو قول الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)^(٩).

وقال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «وهو قول جمهور أصحابنا»^(١٠).

(١) ينظر: بذل النظر (١٨٥).

(٢) ينظر: المستصفى (١٤٩/٢)، قواطع الأدلة (٣٢٠/١)، التمهيد (٥٨/٢)، الواضح (٤٢٦/٣)، بذل النظر (١٨٥).

(٣) ينظر: إحكام الفصول (٢٤٩).

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة (٤٩٠/٢).

(٥) إحكام الفصول (٢٤٩).

(٦) ينظر: الإحكام (٢/٤).

(٧) ينظر: المحلى (٣٢٢/٤)، (٣٢٢/٦)، (٣٤٠/٧)، (٢٧٢/٨).

(٨) ينظر: إحكام الفصول (٢٤٩).

(٩) ينظر: التقريب والإرشاد (٣٢٤/٣).

(١٠) ينظر: البحر المحيط (٢٩٣/٣).



ولم أقف على تعيين أحد القائلين به من الظاهرية عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ).
وقد حكاه الأستاذ أبو منصور (ت ٤٢٩هـ) عن أهل الظاهر^(١)، ولكنَّ نَقَلَ ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)
يدل على أنه قول جمهورهم، ويحتمل أن أبا منصور (ت ٤٢٩هـ) قصد ذلك.
ونسبه أبو الخطاب (ت ٥١٠هـ)، وابن عقيل (ت ٥١٢هـ)، وابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) إلى محمد
بن داود (ت ٢٩٧هـ)^(٢).

ونسبه الصَّفِيُّ الهندي (ت ٧١٥هـ) إلى داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ)^(٣).
ولم أقف على ثبوت هذه النسبة من خلال ما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)؛ إلا أن احتمال
دخولهما مع جمهور الظاهرية له وجه؛ إذ لو خالف داود (ت ٢٧٠هـ) وابنه (ت ٢٩٧هـ) قول جمهور
المذهب لذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)؛ لكونه خالف قول جمهورهم، وفي ذكره لداود (ت ٢٧٠هـ)
وابنه (ت ٢٩٧هـ) لو ثبتت المخالفة تقوية لقوله عند أهل الظاهر، وأن له سلفاً في القول بقوله:
إن أقل الجمع ثلاثة.

وإن كان ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لا يقلد داود (ت ٢٧٠هـ) ولا ابنه (ت ٢٩٧هـ)، ولكنه يُجِلُّهما
ويُنزِلُهما المكانة الرفيعة في العلم، إلا أنه لا يعبأ بمخالفتهما إذا بان له الحق في غير ما قالوه.

المطلب الثاني:

نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) ومناقشته لأدلة الظاهرية في أن أقل الجمع اثنان.

نقل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) القول بأن أقل الجمع اثنان عن جمهور الظاهرية، ولم يذكر معهم
أحدًا، ثم ذكر جميع ما استدلووا به، وناقشهم فيه، وبيَّن ضعف الاستدلال بها على تقرير قولهم.
وأدلة الظاهرية المذكورة، وردَّ ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) عليهم في الاستدلال بها، لا يخرج
عن المدوّن في كتب الأصول؛ فلا حاجة لاستقصاء جميع ذلك، فسأقتصر على بعض ممَّا يحقق
المقصود من البحث، وهو استجلاء الخلاف الأصولي لدى الظاهرية، وبيان موقف ابن حزم
(ت ٤٥٦هـ) منه.

فمن أدلة الظاهرية:

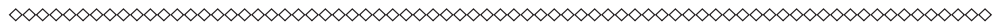
أن الجمع في اللغة ضمُّ شيءٍ إلى شيءٍ آخر، وهذا المعنى متحقق في الاثنين، فكان أقل
الجمع اثنين^(٤).

(١) ينظر: البحر المحيط (٢٩٣/٢).

(٢) ينظر: التمهيد (٥٨/٢)، الواضح (٤٢٦/٣)، روضة الناظر (٦٨٨/٢).

(٣) ينظر: نهاية الوصول (١٣٤٨/٤).

(٤) ينظر: الإحكام (٢/٤).



قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «الجمع، الجيم والميم والعين: يدل على تضام الشيء»^(١).
رد ابن حزم (ت ٥٦٤هـ) ذلك، وقال: «هذا خطأ، ولا حجة فيه»^(٢)، من أوجه:
الأول: يلزم منه أن اسم الجمع متحقق في الجسم الواحد مخبراً به عن جمع؛ لأن الجمع
ضمُّ شيءٍ إلى آخر، والجسم ضمُّ عضوٍ إلى آخر.
الثاني: ليس هذا المعنى المراد من الجمع؛ لأن المقصود به ما سوى المفرد والمثنى، وهذا
إنما يكون في ثلاثٍ فصاعداً، بغير خلاف من أهل اللغة.
وهذان الوجهان ذكرهما السمعاني (ت ٤٨٩هـ) في رده، وقال: «واللغة على ما وردت، لا على
ما يدل عليه القياس»^(٣).
ويُسن الطوفي (ت ٧١٦هـ)^(٤) أن المقصود ليس الجمع المطلق، بل جمعٌ خاص، وهو ضمُّ
شيءٍ إلى أكثر منه.
واحتجوا بما روي عن النبي ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»^(٥).
بيّن ابن حزم (ت ٥٦٤هـ) في رده أن الحديث لا حجة لهم فيه؛ لأنه حديثٌ لا يصح^(٦).
وقد بيّن أبو الخطاب (ت ٥١٠هـ) وابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) أن الحديث يتعلق ببيان حكم
شرعي، وهو حكم انعقاد الجماعة في الصلاة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم جاء لبيان الأحكام
الشرعية لا لبيان الحقائق اللغوية، التي يشاركه فيها بقية العرب، بخلاف الأحكام الشرعية؛ فهي
خاصة به^(٧).
واحتجوا بأن خبر الاثنين عن أنفسهما، كخبر الثلاثة عن أنفسهم بلا فرق؛ فيقول الاثنان:
فعلنا، وضعنا، كما تقول الثلاثة^(٨).
احتج بهذا الباقلاني (ت ٤٠٢هـ) والباجي (ت ٤٧٤هـ)، ونقلوا إجماع أهل اللغة عليه، وقد ورد
في القرآن وفي كلام العرب كثيراً، شعراً ونثراً^(٩).

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٢٤٦/١).

(٢) ينظر: الإحكام (٢/٤).

(٣) قواطع الأدلة (٣٢٧/١).

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة (٤٩٩/٢).

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب: الاثنان جماعة (٢١٢/١)، رقم الحديث (٩٧٢)؛ والدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب: الاثنان جماعة (٢٤/٢)، رقم الحديث (١٠٨٧)؛ والبيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الصلاة، باب: من خرج يريد الصلاة (٩٨/٣)، رقم الحديث (٥٠٠٩)؛ وضعفه الألباني، ينظر: إرواء الغليل (٢٤٨/٢).

(٦) ينظر: الإحكام (٢/٤).

(٧) التمهيد (٦٤/٢)، روضة الناظر (٦٩٢/٢).

(٨) ينظر: الإحكام (٣/٤).

(٩) ينظر: التقريب والإرشاد (٣٢٤/٣)، إحكام الفصول (٢٥٠).

ورده ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) من أوجه:
الأول: أنه قياس، والقياس باطل.

الثاني: أن الخبر عن الاثنين بخلاف الخبر عن الجماعة، فنقول في الاثنين: فعلاً، وفي الجمع: فعلوا.

الثالث: أن هذا قياس في اللغة، ولا يصح القياس فيها؛ لأنها ثبتت عن طريق السمع.
الرابع: أن الواحد قد يُخبر بلفظ الجمع، فيقال: فعلنا ونفعل، وليس ذلك بموجب أن يكون الواحد جمعاً.

ثم ذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) احتجاجهم بنصوص من القرآن، أكتفي بذكر ثلاث منها^(١):
الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ ﴿٧٨﴾ [الأنبياء: ٧٨].
إنما هما اثنان^(٢).

رد عليهم ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أنه لا حجة لهم فيه؛ لأن الضمير في اللغة يعود إلى أقرب مذكور، وأقرب مذكور في قوله: ﴿غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا﴾ [الأنبياء: ٧٨]: فالقوم وداود وسليمان عليهما السلام جماعة بلا شك^(٣).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أُنْتِكَ نَبُؤُا الْخَصْمِ إِذْ سَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ ففزع منهم قائلوا لا نخف خصمان بعى بعضنا على بعض ﴿[ص: ٢١ - ٢٢].
قوله: ﴿سَوَّرُوا﴾: لفظ جمع^(٤).

ورد عليهم ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مبيناً أن الخصم يُطلق في اللغة على الواحد، والاثنين، والجماعة على السواء؛ فلا حجة لهم في ذلك^(٥).

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَعِينُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، وهما اثنان: موسى وهارون عليهما السلام.

ورده ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بأن المراد موسى وهارون، وهما المرسلان، وفرعون المرسل إليه؛ فهم ثلاثة^(٦).

(١) ينظر: الإحكام (٤/٤).

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد (٣/٢٢٤).

(٣) ينظر: الإحكام (٥/٤).

(٤) ينظر: التقريب والإرشاد (٣/٢٢٥).

(٥) ينظر: الإحكام (٥/٤).

(٦) ينظر: الإحكام (٧/٤).



واستدلوا بآيات أخرى تدل على إجراء الاثنتين مجرى الجمع، وقد ردَّ الاستدلالَ بها كُلُّها ابنُ حزم (ت ٤٥٦هـ)، ولا يختص ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في أكثر ما رد به على استدلالهم بالنصوص. ولم يرتضِ الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) من القائلين: إن أقل الجمع ثلاثة، ردَّهم للاستدلال بالنصوص الدالة على أن أقل الجمع اثنان؛ حيث قال: «جميع ما قلتموه في هذه الآيات من التخريج تعسفٌ، وتركٌ لموجب الظاهر؛ لأن ظاهر الكلام أن لا ثالث مع كل اثنتين ذُكرا في هذه الآيات، فإدخالكم في الظاهر ما لم يذكر فيه مُطَّرِح»^(١).

هذا النص من الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) في تقرير أن هذه النصوص تدل على أن أقل الجمع اثنان، وأنه الظاهر؛ وعليه يصح أن نستخلص منه ملاحظة المعنى الذي دفع جمهور الظاهرية أن يقولوا بهذا القول؛ إذ هو ظاهر النصوص، وإذا كان كذلك وجب القول به.

المطلب الثالث: الخلاف بين جمهور الظاهرية وابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في أقل الجمع

يلاحظ أن الخلاف بين جمهور الظاهرية وابن حزم (ت ٤٥٦هـ) يعود إلى أمرين:

الأول: في مقتضى ما دلَّت عليه النصوص الشرعية في أقل الجمع.

الثاني: تعيين حكمها في اللغة.

والمتأمل في الخلاف يظهر أن الأول يعود إلى الثاني، وهو مرتب عليه.

فجمهور الظاهرية يرون أن اللغة، وظاهر النصوص، تدل على أن أقل الجمع اثنان.

ويرى ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أن النصوص لا تدل على ذلك ظاهراً، وأن ظاهر اللغة يدل على أن أقل الجمع ثلاثة؛ حيث قال: «إن الألفاظ في اللغة إنما هي عبارات عن المعاني، ولا خلاف بين العرب في أن الاثنتين لهما صيغة في الإخبار عنهما، غير الصيغة التي للثلاثة فصاعداً».

ثم قال: «فصح ما قلنا بحكم ظاهر اللغة التي بها نزل القرآن، وبها تكلم النبي ﷺ، وإلى مفهومها نرجع في أحكام الديانة، إلا ما نقلنا عنه نص جلي»^(٢).

وقريب من هذا المعنى ما قرَّره السمعاني (ت ٤٨٩هـ) بقوله: «الأسماء سِمَاتٌ، والسماتُ دلائلٌ وعلاماتٌ لما وُسِمَ بها من الأعيان؛ فسمَةُ الاثنتين مخالفة لسمَةِ الجماعة، كما كانت سمَةُ الواحد مخالفة لسمَةِ الاثنتين»^(٣).

إذا تقرَّر ذلك، فالخلاف بين جمهور الظاهرية وابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في تحقيق مناط الظاهر في المسألة من حيث دلالة النصوص ودلالة اللغة.

ثم مخالفة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لجمهور الظاهرية من دلائل استقلاله في الاجتهاد في

(١) ينظر: التقريب والإرشاد (٢٢٦/٣).

(٢) ينظر: الإحكام (٨/٤).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٢٣٤/١).

الفروع والأصول، وعدم تقييده بأراء الظاهرية؛ التزاماً بالمنهج الذي وضعه لنفسه، ممَّا يُظهر قدرةً ومكانةً علمية، تُخرجه عن نطاق المذهب الضيق، إلى رَحْبِ الاجتهاد المنضبط.

المبحث السادس

الاستثناء من غير الجنس

المطلب الأول: تعريف الاستثناء لغةً واصطلاحاً

الاستثناء لغةً: من الثَّني، وهو رُدُّ الشيء بعضه على بعض^(١).

قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «الثاء والنون والياء: أصلٌ واحد، وهو تكرير الشيء مرتين»^(٢). ومعنى الاستثناء من قياس الباب؛ وذلك أن ذكره يُثنى مرة في الجملة، ومرة في التفصيل^(٣). الاستثناء اصطلاحاً: تعددت تعاريف الأصوليين للاستثناء اصطلاحاً، ومنها ما عرفه به ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بقوله: «تخصيص بعض الشيء من جملة، أو هو إخراج شيءٍ ممَّا أدخلت فيه شيئاً آخر»^(٤).

يلاحظ أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) عرف الاستثناء في موضع واحد بتعريفين.

بيان التعريف الأول:

قوله: «تخصيص»: المراد به قصرُ العام على بعض أفراده بدليل:

قوله: «بعض الشيء»، المراد به المستثنى.

قوله: «بعض»: احترز به عن الاستثناء المستغرق، فلا يدخل في حدَّ الاستثناء عنده.

قوله: «من جملة»: المراد بالجملة اللفظ العام، أو العدد^(٥).

بيان التعريف الثاني:

قوله: «إخراج»: جنسٌ في التعريف، يدخل فيه الاستثناء مطلقاً، سواءً كان بأداةٍ من أدوات

الاستثناء مثل إلا وسوى وغير، أو غيرها، كما يدخل فيه سائر المخصصات.

قوله: «شيء ما»: يراد به المستثنى.

قوله: «ممَّا أدخلت فيه شيئاً آخر»: يراد به المستثنى منه.

(١) القاموس المحيط (١٦٦).

(٢) مقاييس اللغة (٢٠٠/١).

(٣) المرجع السابق (٢٠١/١).

(٤) الإحكام (١٠/٤).

(٥) ينظر: شرح الورقات لابن إمام الكاملية (١٣٤).

وهذا يدل على أن المستثنى داخل في المستثنى منه لولا الاستثناء^(١).

ويدل على شمول التعريف فيما لو كان الاستثناء بأداة الاستثناء «إلا» ونظائرها، أو كان الاستثناء بغير أدوات الاستثناء المنصوص عليها في كتب النحاة.

وقد علق ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بعد التعريف الثاني بقوله: «إلا أن النحويين اعتادوا أن يسموا بالاستثناء ما كان من ذلك بلفظ: حاشا، وخلا، وإلا، وما لم يكن، وما عدا، وما سوى؛ وأن يجعلوا ما كان خبراً من خبر؛ كقولك: اقتل القوم ودع زيداً، مسمى باسم التخصيص، لا الاستثناء، وهو في الحقيقة سواء»^(٢).

وممن قال بهذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)؛ حيث رأى أن الاستثناء عند الفقهاء أعم من الاستثناء النحوي المقصور على صيغ الاستثناء؛ إذ يدخل فيه الاستثناء النحوي، وغيره مما ظهرت فيه حقيقته.

وقال: «قلت: هذا الاستثناء في اصطلاح النحاة»^(٣)، وأما الاستثناء في عرف الفقهاء فهذا منها^(٤)؛ ولهذا لوقال: له هذه الدار ولي منها هذا البيت، كان هذا استثناءً عندهم؛ فالاستثناء قد يكون بمفرد، وهو الاستثناء الخاص، وقد يكون بما هو أعم من ذلك كالجمله وهو العام، كما أن الاستثناء بالمشيئة هو استثناء في كلام النبي ﷺ والفقهاء، وليس استثناء في عرف النحاة»^(٥).

وعدم اشتراط كون الاستثناء بـ «إلا»، أو إحدى أخواتها وجهه عند الشافعية؛ نقله الماوردي (ت ٤٧٦هـ) وعلله بقوله: «لأنه صريح بحكمه، فأغنى عن لفظه»^(٦).

وهذا القول أرجح؛ لأن حقيقة الاستثناء متحققه فيه، كتحققها في الاستثناء بالصيغ المحصورة، والفقهاء يلتفت إلى المعاني لا إلى الألفاظ.

وقد عرّف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الاستثناء بتعريف ثالث في مقدمة كتابه الإحكام بقوله: «ورود لفظ، أو بيان بفعل، بإخراج بعض ما اقتضاه لفظ آخر، وكان المراد في اللفظ الأول ما بقي بعد المستثنى منه».

مقصوده في قوله: «ورود لفظ وبيان بفعل»: إخراج بعض أفراد المستثنى منه بلفظ أو فعل من لفظ آخر.

(١) ينظر: الإبهاج (٩٢٢/٢).

(٢) الإحكام (٤٥/١).

(٣) قاله تعقيباً على تعريف القاضي أبي علي بقوله: «الاستثناء كلام ذو صيغ محصورة تدل على أن المذكور فيه لم يرد بالنقول الأول». العدة (٦٥٩/٢).

(٤) ذكره تعقيباً على إخراج أبي علي قولهم: (رأيت المؤمنين وما رأيت زيداً) من دخوله في الاستثناء؛ حيث قال: «لقولنا: كلام ذو صيغ محصورة»، وحرروف الاستثناء محصورة، وليس الواو منها. العدة (٦٦٠/٢).

(٥) المسودة (٢٤٩/١).

(٦) الحاوي الكبير (٢٠/٧).

وأما ما بقي من التعريف؛ فهو كالتعريفين السابقين، ولكن فيه زيادة بيان بقوله: «وكان في المراد في اللفظ الأول ما بقي بعد المستثنى منه»^(١).

وأيضاً قوله بعد التعريف: «وهذا هو الفرق بين النسخ والاستثناء؛ لأن النسخ كان فيه اللفظ الأول مراداً كله طول مدته، وأما المستثنى منه فلم يكن اللفظ الأول مراداً كله فقط»^(٢).

وبهذا يُعلم أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أراد في تعريف الاستثناء تمييزه عن النسخ، لا عن الاستثناء النحوي، أو بقية المخصّصات المتّصلة.

الاستثناء من غير الجنس:

يسمى الاستثناء من غير الجنس عند النحاة الاستثناء المنقطع؛ نصّ على ذلك ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)^(٣).

وحقيقته: ما لم يكن المستثنى بعضاً من المستثنى منه^(٤).

مثّل له ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بقول القائل: أتاني المسلمون إلا اليهود؛ كأنه قال: إلا اليهود فإنهم لم يأتوني.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في جواز الاستثناء من غير الجنس

اختلف العلماء في جواز الاستثناء من غير الجنس على قولين:

الأول: لا يصح الاستثناء من غير الجنس.

به قال أكثر الحنابلة، ورَّجَّحه ابن برهان (ت ٥١٨هـ)، وابن العربي (ت ٥٤٣هـ).

ذكر السمعاني (ت ٤٨٩هـ) أنه قول كثير من الشافعية^(٥).

الثاني: يجوز الاستثناء من غير الجنس.

قال به جمهور الأصوليين^(٦).

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): وبكلا القولين قالت طوائف من أصحابنا الظاهريين، ومن إخواننا القياسيين^(٧).

(١) الإحكام (٤٥/١).

(٢) الإحكام (٤٥/١).

(٣) الإحكام (١١/٤).

(٤) النحو الوافي (٢١٨/٢).

(٥) ينظر: العدة (٦٧٣/٢)، قواطع الأدلة (٤٤٥/١)، الوصول لابن برهان (٢٤٣/١)، المحصول لابن العربي (٨٤).

(٦) ينظر: التقريب والإرشاد (١٣٦/٢)، فتح الغفار لابن نجيم (٢٣١)، شرح الكوكب (٢٨٦/٢).

(٧) الإحكام (١٠/٤).

واختار جوازَه، وبَيَّن أنه على الوجه الذي ذكره، لا يُنكره لُغوي ولا نَحوي^(١).

المطلب الثالث:

مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للقائلين بعدم جواز الاستثناء من غير الجنس وهم بعض

الظاهرية وغيرهم

رد عليهم ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بما يلي:

أنه وقع في القرآن في آيات متعددة، فلا يصح إنكاره؛ لدلالة البرهان القاطع عليه، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ ﴿٧٤﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠].

وجه الدلالة: أن الله - عز وجل - استثنى إبليس من الملائكة، وهو ليس منهم، بدليل الآية الأخرى التي أخبر فيها أنه من الجن، والجنُّ غيرُ الملائكة، فدلَّ ذلك على جواز الاستثناء من غير الجنس^(٢).

وردَّ على من زعم أنه استثناء من الجنس؛ لأن الملائكة تسمى جنًّا لاجتماعهم، ووصفه بالتهور؛ نصرةً لمذهبهم^(٣).

واستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِلَبِّطٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾ [النساء: ٢٩].

وجه الدلالة: أن الله استثنى الخطأ من القتل المحرَّم، والخطأ ليس من جنس العمل؛ إذ ليس بداخل تحت التكليف^(٤).

واستثنى التجارة - وهي حق - من الباطل، فدلَّ ذلك على جواز الاستثناء من غير الجنس^(٥). كما استدل بوقوعه في أشعار العرب^(٦).

كقول جرَّان العود (ت ٦٨هـ):

وَبَلْدَةٌ لَيْسَ بِهَا أَنْبَسُ إِلَّا الْيَعَافِيرُ وَالْإِيبِيسُ^(٧)

(١) الإحكام (١٠/٤).

(٢) ينظر: الإحكام (١١/٤)، التقريب والإرشاد (١٣٧/٣)، قواطع الأدلة (٤٤٧/١).

(٣) الإحكام (١١/٤).

(٤) الإحكام (١٤/٤)، التقريب والإرشاد (١٣٧/٣)، إحكام الفصول (٢٧٥).

(٥) ينظر: الإحكام (١٤/٤)، التقريب والإرشاد (١٣٧/٣).

(٦) الإحكام (١٥/٤)، التقريب والإرشاد (١٣٩/٣).

(٧) هذا البيت مشهور على وفق ما نقله ابن حزم، ولكن الذي في ديوان جرَّان العود يختلف عنه؛ حيث ورد فيه:

واليعافير: الظباء^(١)، والعيس: إبل بيض مع سُقْرَة^(٢).

فاستثنى اليعافير والعيس، وهي ليست من جنس الأنيس^(٣).

وإذا دلت اللغة والقرآن على وقوعه، دل ذلك على الجواز؛ لأن الوقوع يدل على الجواز، وعليه فالمنع منه خلاف ظاهر القرآن، وظاهر اللغة؛ فاخْتِيارُ ابنِ حزم (ت ٤٥٦هـ) الجواز يتفق مع منهجه في وجوب العمل بالظاهر.

علمًا أن ما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في المسألة - في الأكثر - لا يخرج عمًا هو مدون في المصنّفات الأصولية.

المبحث السابع

ما يجوز نسخه وما لا يجوز

ذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في فصل: فيما يجوز النسخ فيه، وفيما لا يجوز فيه النسخ^(٤)، مسألتين خالف فيها ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بعض الظاهرية.

المطلب الأول: تعريف النسخ لغة واصطلاحًا

قبل الخوض في المسألة، أتعرض لمعنى النسخ لغة واصطلاحًا. النسخ لغة: يأتي بمعنى الرفع والإزالة، ومنه: نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ، ونَسَخَتِ الرِّيحُ الأَثَرَ^(٥). وأمّا النسخ اصطلاحًا؛ فتعددت تعاريف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فيه. منها: «ورود أمرٍ بخلاف أمرٍ كان قبله، يُنْقَضُ به أمر الأول»^(٦)، ولم يشرح ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) تعريفه.

بيان التعريف:

قوله: «ورود أمر»: يقصد النصّ الدالّ على النسخ، وهو الناسخ.

قوله: «أمر»: يتناول الحكم، أو اللفظ، أو هما معًا.

قوله: «بخلاف أمر»: يقصد به النصّ الذي وقع عليه النسخ، وهو المنسوخ.

بَسَابِسًا لَيْسَ بِهِ أَنْيْسٌ
وَيَقْرُ مَلْعَ كَنُوسٍ

الذُّبُّ أَوْ ذُو لَبَدٍ هُمُوسٌ
إِلَّا الْيَعَافِيرُ وَالْأَلْيَسُ

ينظر: ديوان جران العود برواية أبي سعيد السكري (٥٢).

(١) لسان العرب (٥٨٥/٤).

(٢) لسان العرب (١٥٢/٦).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٤٤٨/١).

(٤) ينظر: الإحكام (٧١/٤).

(٥) ينظر: مقاييس اللغة (٥٥٨/٢)، القاموس المحيط (٣٢٤).

(٦) الإحكام (٤٥/١).

قوله: «كان قبله»: يقصد به اشتراط التراخي بين المنسوخ والناسخ، فلا يصح أن يتصل
الناسخ بالمنسوخ، وإلا عدَّ بياناً للكلام.

قوله: «ينقض به أمر الأول»: ينقض يهدم، بمعنى يبطل العمل بالنص الأول، وهذا يدل على
اشتراط التنافي بين النصين، فإن أمكن الجمع أو الترجيح فلا نسخ^(١).

هذا ما ظهر لي من بيان التعريف، ممَّا يصح أن يكون مقصوداً لابن حزم (ت ٤٥٦هـ).
وعرفه تعريفاً ثانياً بقوله:

«إنه بيان انتهاء زمان الأمر الأول، فيما لا يتكرر»^(٢).

قوله: «إنه بيان انتهاء زمان الأمر الأول»: بيّن الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أن من جعل النسخ بياناً
كاشفاً عن مدة العبادة هم الفقهاء، ونص ابن حُلُولُو (ت ٨٩٨هـ) على أنه قول جمهور الفقهاء^(٣).

بيان التعريف:

قوله: «إنه بيان انتهاء زمان الأمر الأول».

قصد بذلك: أن الخطاب الثاني دلَّ على أن الخطاب الأول مؤقَّتٌ بزمنٍ انقضى بورود
الخطاب الثاني، وأن الخطاب الأول لم يقصد به الدوام والاستمرار^(٤).

«فيما تكرر»: هذه زيادة من ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) على التعريف، لم أقف عليها عند من
عرَّف النسخ بالتعريف المذكور.

وبيّن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مقصوده، وهو الاحتراز عن الحكم الذي علّق بوقت ما، فإذا
خرج ذلك الوقت، أو أدّى ذلك الفعل، سقط الأمر به؛ فليس هذا نسخاً.

ثم قال: «والنسخ - على ما فسّرناه قبل - نوعٌ من أنواع تأخير البيان»^(٥).

وقال في أثناء تفريقه بين التخصيص والنسخ: «وأما النسخ؛ فهو رفع الحكم، أو بعضه
جملة»^(٦).

قصد بذلك بيان أن النسخ تارة يكون نسخاً كلياً، بحيث لا يُعمل بالمنسوخ البتة، وتارة يكون
نسخاً جزئياً، يبقي العمل ببعض مدلول النص ممَّا لا يتنافى مع الناسخ.

(١) ينظر: الإحكام (٤٥/١).

(٢) ينظر: الإحكام (٩٥/٤).

(٣) ينظر: المستصفي (٢٠٨/٢)، الضياء اللامع (١٢٧/٢).

(٤) ينظر: الآيات البيّنات (١٧٤/٣)، نشر البنود (٤٢٦/١).

(٥) ينظر: الإحكام (٥٩/٤).

(٦) الإحكام (٨٠/١).

المطلب الثاني: هل يجوز نسخ ما علم بالعقل كالتوحيد وشبهه؟

اختلف العلماء في المسألة على قولين:

الأول: أن كل ما علم بالعقل فلا يجوز نسخه؛ مثل: التوحيد، وشبهه.

يدخل فيه ما علم بالعقل حسنه؛ كالتوحيد، والعدل، والإحسان.

وما علم بالعقل قبحه؛ كالكفر، والظلم، والجهل. ذهب إلى هذا القول المعتزلة والحنفية^(١)، وبعض الظاهرية^(٢).

الثاني: أن كل ما ذكر جائز نسخه، كما يجوز نسخ الأحكام. وهذا مذهب الأشاعرة^(٣)، وذهب إليه بعض الظاهرية، وصححه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)^(٤).

مما تقدم يعلم أن كلا القولين قد قال بهما بعض الظاهرية سوى ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، هذا هو المفهوم من كلام ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، حيث قال: «وقد اختلف أصحابنا في بعض الأوامر، أيجوز فيها النسخ أم لا؟ فقالوا: كل ما علم بالعقل فلا يجوز أن ينسخ؛ مثل: التوحيد، وشبهه»^(٥).

إن الخلاف في المسألة مبني على الخلاف في التحسين والتقيح العقليين^(٦):

فمن قال بالتحسين والتقيح قال بعدم جواز النسخ فيما علم بالعقل.

ومن قال بنفيهما، قال بجواز النسخ في ذلك^(٧).

وإذا تقرّر ذلك، علم أن الظاهرية اختلفوا في التحسين والتقيح العقليين؛ فأبى حزم (ت ٤٥٦هـ) نفاه، وبعض الظاهرية أقره.

علمًا أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لم ينقل عن أصحابه القول بالتحسين والتقيح، ولكن ذلك مستفاد من قول بعضهم بعدم جواز نسخ ما علم بالعقل.

وعليه؛ فإنكار ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للتحسين والتقيح العقليين مذهب له، قال به بعض الظاهرية ممن وافقه على قوله في جواز النسخ في المسألة المذكورة.

مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لبعض الظاهرية القائلين بعدم جواز النسخ فيما علم بالعقل

(١) المعتمد (٢٧٠/١)، الفصول (٢٠٢/٢).

(٢) ينظر: الإحكام (٧٣/٤)، تيسير التحرير (١٩٣/٣).

(٣) ينظر: الإحكام للأمدى (١٨٠/٣)، تحفة المسؤول (٤٢٨/٣)، رفع الحاجب (١٣٤/٤).

(٤) ينظر: الإحكام (٧٣/٤).

(٥) المرجع السابق.

(٦) التحسين والتقيح العقليين: هو إدراك العقل حسن الفعل أو التصرف، أو قبحه، دون توقف على ورود الشارع بذلك، كأن يدرك العقل بفطرته حسن العدل والصدق، وقبح الظلم والكذب. ينظر: معجم مصطلحات أصول الفقه (١٢١)، المنحول (٦٢)، المعتمد (٣١٥/٢)، مدارج السالكين (١٨١/١).

(٧) ينظر: الإحكام للأمدى (١٨٠/٣).

كالتوحيد وشبهه.

وصف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) القول بعدم جواز النسخ بقوله: «وهذا فاسد من القول»^(١). إن أصحاب القول الأول وإن كان قولهم يُعْمُ كُلُّ مَا عُلِمَ بالعقل حُسْنُهُ أَوْ قُبْحُهُ، فلا يُبَدَّلُ ولا يتغير؛ كالتوحيد، والعدل، والإحسان؛ إلا أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) اقتصر في ردِّ قولهم على مسألة: عدم جواز نسخ التوحيد.

لذا قال: «يُسأل قائلُ هذا القول، فيقال: ما أردتَ بقولك: لا يجوز نسخُ التوحيد؟».

وهذا منه سؤال الاستفسار عن مرادهم بقولهم ذلك.

وأورد عليهم سؤال التقسيم، وذلك بذكر احتمالات كلامهم، ثم بيّن هذه الاحتمالات، هل القائل بذلك أراد به أن الله بعد أن عَلَّمَنَا أن هذا الدين لا يُنسخ أبداً، أو أن الله لما سبق في علمه عدمُ نسخِه أبداً، عَلَّمَنَا أنه لا يجوز نسخه؟

إن أردتم هذين الاحتمالين، فهذا حق، ولكن لا فرق بين التوحيد وسائر الشرائع؛ كإباحة الكبش وتحريم الخنزير؛ إذ جميعُ الشرائع المستقرّة لا يجوز نسخها أبداً.

وإن أراد القائل أنه - تعالى - غير قادر على نسخ التوحيد، أو أنه - سبحانه - قادرٌ على نسخِه والأمر بالتثنية أو التثليث، إلا أنه لو فعل ذلك لكان ظلماً وعبثاً.

فالقائلُ مُخْطئٌ مُفْتَرٍ على الله، والقولُ به يُفْضِي إلى الكفر والشرك، والجهل والجنون.

ثم قال: «بل نقول: إن الله - عز وجل - قادرٌ على أن ينسخ التوحيد، وعلى أن يأمر بالتثنية والتثليث وعبادة الأوثان، وأنه لو فعل ذلك لكان حكمة وعدلاً وحقاً، وكان التوحيد كُفْراً وظلماً وعبثاً، لكنه - تعالى - لا يفعل ذلك أبداً؛ لأنه قد أخبرنا أن لا يُحِيلُ دينَه الذي أَمَرْنَا به، فلما أَمَنَّا ذلك صار ما تبرأ الله منه كُفْراً وظلماً وعبثاً، وصار ما أمر به حقاً وعدلاً وحكمة فقط.

وليس اعتقادنا التوحيد حقاً ولا حكمة بذاته، دون أن يكون لله فيه أمرٌ، ولكن إنما صار حقاً وعدلاً وحكمة؛ لأن الله أمر به ورَضِيَه، وسمَّاهُ حقاً وعدلاً وحكمة.

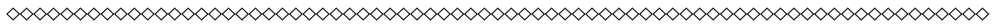
فهذا دينُ الله - عز وجل - الذي نصَّ عليه بأن يفعل ما يشاء، وأنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]،^(٢).

هذا مجمل ما ناقش به ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) القائلين بمنع نسخ التوحيد، وهو منه مبني على نفيه للتحسين والتقبيح العقليين؛ لذا قال بلوازمه من التصريح بالأقوال الفاسدة المخالفة لنصوص الوحيين^(٣).

(١) ينظر: الإحكام لابن حزم (٧٣/٤).

(٢) ينظر: الإحكام (٧٤-٧٣/٤).

(٣) وهو موافق للأشاعة في المسألة. ينظر: الإحكام (٥٦/١)، الإحكام للآمدي (٧٩/١).



وكذلك قوله مبني على إنكاره تعليل أفعال الله بالحكم والمصالح^(١).
وما صرح به من جواز النهي عن التوحيد والأمر بالشرك، تقشعر منه الجلود، وإيراده كافٍ
في إبطاله.

فالتوحيد لا يساوي الشرك، لا بعد الشرع ولا قبله، ولا يساوي العدل الظلم ولا العلم الجهل
كذلك؛ بل التوحيد والعدل والعلم والإحسان حسنة في ذواتها، ولكن العقاب على تركها لا يكون إلا
بعد الشرع.

ثم ما ذهب إليه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في المسألة موافق لمذهب الأشاعرة قولاً واستدلالاً؛
فقد صرح الآمدي (ت ٦٣١هـ) أن المسألة متوقفة على القول بالتحسين والتقيح العقليين، وعلى
مسألة جواز تعليل أفعال الله بالحكم والمصالح.

وأن المعتزلة لما قالوا بهما، قالوا بمنع جواز نسخ ما علم بالعقل وجوبه أو تحريمه، وقال:
«لاعتقادهم أن المقتضي لوجوبها وتحريمها إنما هو صفات ذاتية، لا يجوز تبديلها ولا تغييرها،
ونحن قد أبطلنا هذه الأصول»^(٢).

مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فيما ذهب إليه

بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) أن السلف والفقهاء والجمهور يقولون بجواز تعليل
أفعال الله بالحكم والمصالح، فهم يثبتون الحكمة في خلقه وأمره، وأنه أمر بالمأمورات ونهى عن
المنهيات وخلق الخلق لحكمة ومصلحة.

وأما من قال بعدم جواز تعليل أفعال الله بالحكم والمصالح وأسماها أغراضاً، فقد قال: لا
يخلق شيئاً بحكمة، ولا يأمر بشيء بحكمة؛ فإنه لا يثبت إلا محض الإرادة.

وقد فسروا الحكمة بناءً على قولهم: إنها ترجع إلى علمه بأفعال العباد، وإيقاعها على الوجه
الذي أراد، ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة.

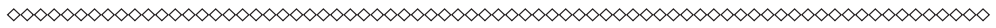
وأما تفسير جمهور أهل السنة والجماعة للحكمة: فهو أن الحكمة ليست مطلق المشيئة؛ بل
الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة، والغايات المحبوبة^(٣).

فالحكمة التي يثبتها القائلون بمنع التعليل غير الحكمة التي يثبتها جمهور أهل السنة.
وقد بيّن ابن القيم (ت ٧٥١هـ) أن نصوص الكتاب والسنة في مواضع لا تخصي، تدل على
أن الله - عز وجل - حكيمٌ، ولا يفعل شيئاً عبثاً؛ بل لحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله

(١) وهو موافق للأشاعرة في المسألة. ينظر: الإحكام (٧٧/٨)، أبحاث الأفكار للآمدي (١٥١/٢)، الموافق (٢٩٦/٣).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (١٨٠/٣).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٤٣٢/٨)، منهاج السنة (١٤١/١).



- سبحانه- صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل^(١).

وانتقد قولهم بجواز أن يأمر بالسجود للأصنام، وبالكذب، والقتل، وسرقة الأموال.

ويُنهى عن الطاعات، والصدق، والإحسان.

وأنة لا فرق في نفس الأمر بين ما أمر به ونهى عنه إلا محض المشيئة، وأنه أمر بهذا أو نهى عن هذا من غير أن يكون فيما أمر به صفة حسن تقتضي محبته والأمر به، ولا فيما نهى عنه صفة قدح تقتضي كراهته والنهي عنه؛ فهؤلاء عطلوا حمده في الحقيقة^(٢).

وفي مسألة التحسين والتقيح، بين شيخ الإسلام (ت ٧٢٨هـ) أن الخلاف فيها على ثلاثة أقوال؛ طرفان ووسط:

الطرف الأول: قول من يقول بالتحسين والتقيح العقليين، ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل لازمة له، ولا يجعل الشرع إلا كاشفاً عن تلك الصفات، لا سبباً لشيء من الصفات. فهذا قول المعتزلة، وهو ضعيف.

وإذا ضم إلى ذلك قياس الله - عز وجل - على خلقه، فقليل: ما حسن من المخلوق حسن من الخالق، وما قبح من المخلوق قبح من الخالق؛ ترتب على ذلك أقوال القدرية الباطلة، وما ذكروه في التجويز والتعديل فهذا قول باطل.

الطرف الثاني: قول من يقول: لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل للأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر؛ لمحض الإرادة، لا لحكمة.

ويقولون: يجوز أن يأمر بالشرك بالله، ويُنهى عن عبادته وحده.

والأحكام التي توصف بها الأحكام مجرد نسبة وإضافة فقط، وليس المعروف في نفسه معروفاً عندهم، ولا المنكر في نفسه منكراً عندهم.

ثم قال: «فهذا القول ولوازمه هو أيضاً قول ضعيف، مخالف للكتاب والسنة ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضاً للمعقول الصريح؛ فإن الله نزه نفسه عن الفحشاء فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، كما نزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر، فقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]»^(٣).

وأما الوسط: فإن الله عليم حكيم، علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح، فأمر ونهى؛ لعلمه بما في الأمر والنهي، والمأمور والمحذور من مصالح العباد ومفاسدهم.

(١) ينظر: شفاء العليل (١٩٠).

(٢) شفاء العليل (٢٢٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٤٣٣/٨).

ثم بين أن الحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم مشتمل على مفسدة العالم؛ فهذا النوع حسن وقبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبض ذلك، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم ترتب العقاب عليه في الآخرة إذا لم يرد شرعاً بذلك.

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصي؟ ولا يكون المراد فعل المأمور به؛ كأمرة إبراهيم بذبح ابنه، فلما بادَرَ فعل المقصود وهو ابتلاؤه له، ففداهُ بذبحٍ عظيم. فالحكمة منشؤها من نفس الأمر، لا نفس المأمور به^(١).

هذا مجمل ما قاله ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).

وفي هذا التقرير من شيخ الإسلام (ت ٧٢٨هـ) جمعٌ للحق من كلا الطائفتين، وتركٌ للباطل فيهما.

وعليه يظهر بطلان قول ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بجواز نسخ التوحيد^(٢).

المطلب الثالث: هل يجوز نسخ شكر المنعم؟

من مسائل الفصل الذي عقده ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فيما يجوز النسخ فيه، وفيما لا يجوز فيه النسخ، حكم نسخ شكر المنعم، والأصل أنها داخلة في المسألة الأولى، إلا أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أفردّها بالذكر، فحسن ذكرها مستقلة قبل الخوض في المسألة، ابتداءً بتعريف شكر المنعم، وتعريفه مبني على الخلاف في: هل وجوبه ثابت بالشرع فقط، أم بالعقل؟

القول الأول: ذهب الأشاعرة إلى وجوب شكر المنعم شرعاً لا عقلاً؛ لذا عرفوه بأنه: الثناء عليه بذكر نعمة وإحسانه إلى خلقه. وعرفوه بتعريف آخر أدق منه وأعم، وهو: امتثال أوامره، والانتها عن نواهيهِ^(٣)؛ فيدخل فيه الشكر بالقول أو بالفعل أو بالاعتقاد، وهذا يشمل جميع التكاليف الشرعية.

قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «طريقة القرآن تذكير العباد بآلاء الله عليهم؛ فإن ذلك يقتضي شكرهم له، وهو أداء الواجبات الشرعية»^(٤).

(١) مجموع الفتاوى (٤٣٦/٨).

(٢) ينظر: الإحكام (٧١/٤).

(٣) ينظر: الوصول لابن برهان (٦٧/١)، البحر المحيط (١٢٥/١).

(٤) مجموع الفتاوى (٦٤٩/٢٨).

وقال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «مدار التكليف على الإسلام والإيمان والإحسان، وهي ترجع إلى شكر المنعم كلها، دقيقتها وجليها»^(١).

من هذا الوجه يتفق شيخ الإسلام (ت ٧٢٨هـ) وابن القيم (ت ٧٥١هـ) مع الأشاعرة فيه، ولكنهم يختلفون معهم في نفيهم للتحسين والتقبيح العقليين، فهما يقولان: إن العقل قد يدرك حسن الأشياء وقبحها، مثل حسن التوحيد وشكر المنعم والعدل.

قال ابن عقيل (ت ٥١٢هـ) في تقرير معنى شكر المنعم: «لأن العبادات إنما هي شكر المنعم»^(٢).

القول الثاني: شكر المنعم واجبٌ بالعقل؛ وذهب إليه المعتزلة^(٣).

لذا، عُرف بناءً على هذا القول بأنه: الإتيان بمستحسنات العقول، والامتناع عن مستقبحاتها^(٤).

وهذه المسألة لها علاقة بمسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ فالقول فيها كالقول في التحسين والتقبيح، نفيًا أو إثباتًا.

وإنما الخلاف في هل مسألة شكر المنعم مفرعة عنها؟ أم هي عين مسألة التحسين والتقبيح العقليين؟

قال الزركشي (ت ٧٩٤هـ): «إن الأصحاب جعلوا مسألة شكر المنعم مفرعةً على التحسين والتقبيح، وليس بجيد»^(٥).

ويبين ابن برهان (ت ٥١٨هـ) أنها ليست فرعاً عنها، بل هي عينها؛ إذ لا بد وأن يلاحظ بين الفرع والأصل نوعٌ مناسب، وهي هي^(٦).

والقول بأنها ليست مفرعةً عنها بمعنى ليست أثرًا من آثاره صحيح، بل هي عين مسألة التحسين والتقبيح؛ لأن الشكر هو فعل الحسن وترك القبيح^(٧).

إذا ثبت هذا، فالراجح أن شكر المنعم معلومٌ حسنه عقلاً، وهو واجب شرعاً؛ لدلالة النصوص من الكتاب والسنة عليه.

قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «وقد جيلَ الله العقولَ والفطرَ على شكر المنعم، ومحبة المحسن،

(١) شفاء الغليل (٢٦٧).

(٢) الواضح (٢٤٨/٤).

(٣) ينظر: المعتمد (٢١٥/٢).

(٤) ينظر: الوصول لابن برهان (٦٧/١)، البحر المحيط (١٢٥/١) نقل التعريف عن ابن برهان في الأوسط.

(٥) البحر المحيط (١٢٥/١).

(٦) الوصول لابن برهان (٦٧/١)، البحر المحيط (١٢٥/١) نقل عن الأوسط وهو في الوصول.

(٧) ينظر: البحر المحيط (١٢٥/١).

ولا يُلْتَفَتُ إلى ما يقوله نُفَاةُ التحسين والتقيح في ذلك؛ فإنه من أفسد الأقوال، وأبطلها في العقول والفطر والشرائع^(١).

وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) عن أبي نصر السجزي (ت ٤٤٤هـ)، وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني (ت ٤٧١هـ) من أهل الحديث، أن إنكار التحسين والتقيح العقليين من بدع الأشعري التي لم يسبق إليها^(٢).

أمّا قول ابن حزم (ت ٥٦٤هـ) في المسألة: فهو مبني على إنكاره حسن شكر المنعم بالعقل، وإنما يُعلم وجوبه فقط بالشرع، فهو موافق للأشاعرة في المسألة، فهو من نفاة التحسين والتقيح العقليين^(٣).

والذي يظهر من كلامه، أنه قصد بشكر المنعم شكر المخلوق لمن أحسن إليه من المخلوقين، حيث قال: «فالله - تعالى - ولي كل نعمة، فإذا لا شك في ذلك، فلا مُنعم إلا من سمّاه الله - تعالى - منعمًا، ولا يجب شكر منعم إلا بعد ما يوجب الله شكره، فحينئذ يجب^(٤).

وقال: «فإن رجع إلى أن يقول: إنما يحسن في العقول شكر المنعم الذي أمر الله - تعالى - بشكره، لا شكر المنعم الذي أمر الله - تعالى - بالإضرار به، والألّا يُقارض على إحسانه، رجع إلى الحق وإلى أنه لا حسن إلا ما فعل الله تعالى، ولا قبيح إلا ما نهى الله عنه^(٥).

ولا ريب أن هذا المعنى داخل شكر المنعم فيه؛ «فالمُنعم» لفظ عام يدخل فيه سبحانه، فهو المنعم على عباده بالنعمة التي لا تُحصى، والمخلوق المحسن لغيره مُنعم عليه.

إلا أن الظاهر من كلام الأصوليين، أنهم يقصدون «بالمُنعم» الله عز وجل، وهل شكره وتوحيده ومعرفته معلومٌ حسنه بالعقل؟ أم لا يُعرف ذلك إلا بالشرع؟

أقوال العلماء في المسألة :

اختلف العلماء في: هل يجوز نسخ شكر المنعم أم لا؟

على قولين:

القول الأول: لا يجوز نسخ شكر المنعم؛ ذهب إليه المعتزلة والحنفية^(٦).

بيّن الجصاص (ت ٣٧٠هـ) أنه يجري في حكم العقل على شاكلة واحدة، لا يجوز عليها

(١) الصواعق المرسلّة (٤٩٦/٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥٠/٩).

(٣) ينظر: الفصل (٦٢/٣)، الإحكام (٧٥/٤).

(٤) الفصل (٦٢/٣).

(٥) الإحكام (٧٥/٤).

(٦) ينظر: المعتمد (٣٧٠/١)، الفصول (٢٠٣/٢)، تيسير التحرير (١٩٣/٣).

التغيير والتبديل^(١).

ونقله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) عن أصحابه، حيث قال: «ومن بديع ما قطع أصحابنا على أنه لا يجوز نسخه شكر المنعم، وأن كُفِّرَ المنعم لا سبيلَ إلى إباحته في العقل أصلاً»^(٢).

قوله: «ومن بديع»: قصد بذلك إنكاره القول بالمسألة يقيناً، ويتضمن الهُزءَ والسخرية منهم؛ إذ لا يعد قولهم هذا بديعاً، وهذا من أسلوب المدح الذي قصد به الذمُّ.

قوله: «أصحابنا»: محمول على أنه لا خلافَ بين الظاهرية فيه؛ إذ لو كان فيه خلاف لَنَقَلَهُ.

القول الثاني: يجوز نسخ شكر المنعم؛ وهو مذهب الأشاعرة^(٣).

وذهب إليه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)^(٤).

مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للظاهرية القائلين بعدم جواز شكر المنعم:

مما يجب التنبيه له، أن مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للظاهرية في المسألة بناءً على ما سبق ذكره، أنه أراد بشكر المنعم شكر المخلوق لمخلوقٍ آخر أحسنَ إليه.

مع العلم أن قوله في شكر المنعم إذا قصد به الله سبحانه وتعالى، فتقوله: يعرف من قوله بجواز نسخ التوحيد؛ فعليه يجوز نسخ شكر المنعم عنده بمعنى شكر العباد لله - عز وجل - على إحسانه.

أنكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) على الظاهرية هذا القول، وسخر منهم بقوله: «ومن بديع ما قطع أصحابنا...» وذكر المسألة.

ووصفه أيضاً بكونه قولاً فاسداً، ثم ذكر صورةً من الصور يطلب منهم رأيهم فيها؛ بناءً على قولهم، ملخصها في رجل أنقذ طفلاً من الموت ولا أب ولا أم له، فأطعمه وسقاه، ورباه وعلمه العلوم، ثم أعطاه مالاً وزوجه.

ثم ذلك المحسن زنى وهو مُحصَن، وقذف، وسرق ثم تاب من ذلك، ورفَع المحسن إلى القاضي، وكان هو يتيمه الذي أحسن إليه، هل يقام عليه حدُّ القذف، وقطع اليد، والرجم؟

فإن قال: أرى أن يعفو عنه؛ فهذا كُفْرٌ، وإن قال: أرى أن تقام عليه الحدود الشرعية؛ فقد ترك مذهبه الفاسد في ألا يكفُر إحسانَ المنعم.

فإن قال: إن ذلك الفعل هو شكره على الحقيقة؛ كان ذلك خلاف ما زعمه من أن العقل

يوجبه.

(١) ينظر: الفصول (٢٠٣/٢).

(٢) الإحكام (٧٥/٤).

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي (١٨٠/٢)، تحفة المسؤول (٤٢٨/٢)، رفع الحاجب (١٣٤/٤).

(٤) ينظر: الإحكام (٧٥/٤).

ويُسنُّ أنه لا مفرَّ من أن يقولوا: إنما يحسن في العقول شكرُ المنعم الذي أمر الله تعالى بشكره، لا شكر المنعم الذي أمر الله بالإضرار به، والألَّ يقارض على إحسانه... وإلى أنه لا حسن إلا ما فعل الله تعالى، ولا قبيح إلا ما نهى عنه^(١).

وهذا النص يدل على أن قوله في المسألة أثرٌ من آثار نفيه للتحسين والتبحيح العقليين.

واستدل بقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥].

بيِّن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أن الله أوجب عليهم القيام بمُرِّ الحق، ولو ترتب عليه إيقاعُ أشدَّ العقوبات على أقاربه^(٢).

وذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أيضًا أنهم أجمعوا معه أن لو أحسن إلى غيره بوجهٍ مُحَرَّم، لا يلزمه شكره، وأن من أحسن إلى غيره غاية الإحسان، فأعانه في دنياه بما لا يجوز في الشرع، فإنه مُسِيءٌ إليه ظالم.

فصحَّ يقينًا أنه لا يجب شيء ولا يحسن شيء ولا يقبح شيء، إلا ما جاء حُسنه أو قبحه في الدين^(٣).

تنبيهه: ذكر المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، وتبعه ابن النجار (ت ٩٧٢هـ)، أن الخلاف في الجواز العقلي، وأما الوقوع؛ فقد أجمع العلماء على عدم وقوع نسخ وجوب ما حُسن لذاته، ولا نسخ تحريم ما قبح لذاته^(٤).

هذه المسألة من جملة مسائل الاعتقاد التي لا ينبغي مزجها بعلم أصول الفقه؛ إذ مقصوده تمهيد طرائق الاجتهاد للفقهاء، وبيان مناهج الاستنباط للمتفقه الجاري على سنن إمام يقفوا أثره، ويُبصر ببصيرته، حتى إذا اشتدَّ عوده أخذ منه ما هو أقرب للحق.

وأما هذه المسائل؛ كشكر المنعم، والتحسين والتبحيح العقليين، فيصح فيها ما قاله الشاطبي:

«كل مسألة مرسومة في أصول الفقه، لا ينبغي عليها فروعٌ فقهية أو آدابٌ شرعية، أو لا تكون

(١) ينظر في جميع ما سبق: الإحكام (٧٥/٤).

(٢) ينظر: الإحكام (٧٦/٤).

(٣) الفصل (٦٢/٢).

(٤) ينظر: التحرير (٣١١٢/٦)، شرح الكوكب المنير (٥٨٦/٢).

عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»^(١).

وأما إدخال هذه المسائل ونظائرها؛ فهو أثر الصنعة الكلامية، والعلوم بعد أن تمايزت لا يحسن ذكر مسائل علم في علم آخر؛ إذ خلطها معها تضييع لها.
قال محمد بن داود الظاهري (ت ٢٩٧هـ): «ولكل من العلوم حد متعارف بين أهله، لا يصلح أن يخلط بغيره»^(٢).

إلا أن يقصد استعمال مسائل علم في تقرير علم آخر؛ فهذا وجه حسن، ولا يستغنى عنه إذا؛ لأن ذكرها فيه من باب الوسائل لا المقاصد، والعلوم الشرعية لا يستغنى بعضها عن بعض، فهي كالبناء الواحد.

المبحث الثامن

حكم نسخ الأخف بالأثقل

المطلب الأول: حكم نسخ الأخف بالأثقل

اختلف العلماء في حكم نسخ الأخف بالأثقل على قولين:

الأول: لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل. نسبه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) إلى قوم من أصحابه ولم يُعيّنهم^(٣)، ونسبه أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ)، والرازي (ت ٦٠٦هـ)، والصفى الهندي (ت ٧١٥هـ) إلى بعض الظاهرية^(٤).

وهذا يتفق مع ما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ).

ويبين الباجي (ت ٤٧٤هـ) أن أبا تمام المالكي حكاه عن داود (ت ٢٧٠هـ)^(٥)، ولم أقف على هذه النسبة عند غيره.

ونسب أبو يعلى (ت ٥٨٤هـ)، والسمعاني (ت ٤٨٩هـ)، وأبو الخطاب (ت ٥١٠هـ)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) القول به إلى أبي بكر محمد بن داود (ت ٢٩٧هـ)^(٦).

وهذا لا يتعارض مع ما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، ولكن لم يُعيّن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أحدا منهم.

(١) الموافقات (٣٧/٤١).

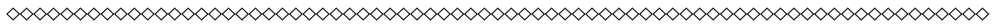
(٢) الزهرة لمحمد بن داود (٤١/١).

(٣) الإحكام (٩٣/٤).

(٤) ينظر: المعتمد (٣٨٥/١)، المحصول (٣٢٠/٣)، نهاية الوصول (٢٢٩٨/٦).

(٥) ينظر: إحكام الفصول (٤٠٠).

(٦) ينظر: العدة (٧٨٥/٣)، قواطع الأدلة (١٠٣/٣)، التمهيد (٣٥٢/٢)، الواضح (٢٢٩/٤)، المسودة (٤١٢/١).



ونسب أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) القولَ به إلى أهل الظاهر^(١).
وهذه النسبة لا تثبت؛ لأنها مخالفة لما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) من أنه قولٌ لقوم منهم،
ثم مخالفٌ لما سبق ذكره، من أنه نَسَبَهُ جماعة من أهل العلم إلى أنه قولٌ لبعض الظاهرية.
وصرَّح أبو يعلى (ت ٥٨٤هـ) بوجود الخلاف بين الظاهرية، فقال: «واختلف أهل الظاهر
فيما حكاه الجزري في مسأله»^(٢).

القول الثاني: يجوز نسخُ الأخفِّ بالأثقل.

وإلى هذا القول ذهب جمهور الأصوليين^(٣).

واختاره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، وخطأ أصحاب القول الأول^(٤).

المطلب الثاني:

نقد ومناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لأدلة القائلين بعدم جواز نسخ الأخف إلى الأثقل

انتقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بعض الظاهرية قولهم بعدم الجواز، ويبيِّن أن جميع النصوص
التي استدلو بها لا حجة لهم فيها.

منها: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]،
وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وجه الدلالة: دلَّت الآيتان على إرادة الله - عز وجل - اليسر، وأن العسر والحرج منفي عن
الشرعية. ومعنى اليسر: ما كان أخفَّ على المكلف. والعسر والحرج: ما كان ثقیلاً عليه.

وعليه: فلا يصح نسخُ الأخفِّ بالأثقل؛ لأنه يُفْضَى إلى مخالفة مدلول النصوص^(٥).

ردَّ ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الاستدلال بهاتين الآيتين، فقال: «نعم، دينُ الله كله يسر، والعسرُ
والحرج وهو ما لا يُستطاع، أمَّا ما استُطِيع فهو يسر»^(٦).

وردُّه هذا تحقيقٌ لبيان معنى اليسر المثبت، ومعنى العسر والحرج المنفي عن الشرع، وأن
اليسر كلُّ ما كان في طوق المكلف واستطاعته، وأن العسر والحرج المنفي ما كان فيه مشقَّةٌ
شديدة لا تُحتمل عادةً، وهذان المعنيان - المثبت والمنفي - متحققان في جميع أحكام الشرع^(٧)؛

(١) ينظر: شرح اللمع (١/٤٩٤).

(٢) ينظر: العدة (٣/٧٨٥).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (٢/٢٢٢)، العدة (٢/٧٨٥)، المعتمد (١/٣٨٥)، شرح اللمع (١/٤٩٤)، إحكام الفصول (٤٠٠).

(٤) ينظر: الإحكام (٤/٩٣).

(٥) ينظر: الواضح (٤/٢٣٢).

(٦) الإحكام (٤/٩٤).

(٧) ينظر: الموافقات (٢/٢١١)، مجموع الفتاوى (١٤/١٠٢).

وعليه لا تدل على عدم جواز نسخ الأُخْفُ بالأثقل.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

نصَّ السمعاني (ت٤٨٩هـ) على أن محمد بن داود (ت٢٩٧هـ) احتجَّ بالآية على القول بالمنع^(١).

وجه الدلالة: أن المراد بـ(خير منها أو مثلها)، ما كان أخفَّ وأسهلَ علينا، أو كان مثله في اليسر والتخفيف.

قال الجصاص (ت٢٧٠هـ): «وهذا يدل على أنه لا يُنقل إلى ما هو أشقُّ علينا»^(٢).

ذكره مقرِّراً وجه الدلالة للقائل بهذا القول.

وقال أبو يعلى (ت٤٥٨هـ): «ومعلوم أنه لم يُرد بقوله: (خيراً منها) فضيلة الناسخ على المنسوخ؛ لأن القرآن كلُّه متساوي الفضيلة»^(٣).

وقال مثله ابن عقيل (ت٥١٣هـ)^(٤).

ويحتمل أن يكون تصريح أبي يعلى (ت٤٥٨هـ) بأن القرآن يتساوى في الفضيلة، ولا يتفاضل في نفسه، نقلاً عن محمد بن داود (ت٢٩٧هـ)، خاصة أنه مذهب ابن حزم (ت٤٥٦هـ) في المسألة، ذكره في الرد علماً أن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) لم يذكر وجه الدلالة منها عند القائلين بالمنع.

ويحتمل أن يكون ذلك القول - وهو عدم تفاضل القرآن في نفسه - قولهما، ولكن ضمَّنوه عند بيان وجه الاستدلال منها.

رد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) الاستدلال بالآية:

قال: إن المراد بـ(خير منها) لكم، وكلام الله لا يتفاضل في ذاته، فمعناه: أكثرُ أجرًا، إذ كلما كان أكثرَ مشقةً كان أكثرَ للأجر^(٥).

وقد قال النبي ﷺ لعائشة (ت٥٨هـ) رضي الله عنها: «قَدَّرَ نَصِيكَ وَنَفَقَتِكَ»^(٦).

(١) ينظر: قواطع الأدلة (١٠٣/٣).

(٢) ينظر: الفصول (٢٢٦/٢).

(٣) ينظر: العدة (٧٨٧/٣).

(٤) ينظر: الواضح (٢٣٢/٤).

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم (٩٥/٤)، العدة (٧٨٧/٣)، الواضح (٢٣٦/٤).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، أبواب العمرة، باب: أجر العمرة على قدر النصب (٥/٣)، رقم الحديث (١٧٨٧)، بلفظ: «ولكنها قدر نفقتك أو نصيبك»، ومسلم، كتاب الحج، باب: في وجوه العمرة (٨٧٦/٢)، رقم الحديث (١٢١١)، بلفظ: «ولكنها على قدر نصيبك»، أو قال: «نفقتك».

تعقيب:

القول بعدم التفاضل في آيات القرآن مطلقاً فيه نظر:

إن القرآن بالنظر إلى المتكلم به - وهو سبحانه عز وجل - يتساوى في هذه الفضيلة، وأما باعتبار المتكلم فيه عنه؛ فهو يتفاضل، وقد دلت النصوص على حصول التفاضل بين سُور القرآن وآياته؛ وهذا قول جمهور العلماء.

قال شيخ الإسلام (ت ٧٢٨هـ): «ومعلومٌ أن ما أخبر به عن نفسه؛ ك ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، أعظمُ ممَّا أخبر به عن خَلْقِه، وما نَهَى فيه عن الشرك أعظمُ ممَّا أمر فيه بكتابة الدِّين، ونَهَى فيه عن الربا».

ثم قال في تحقيق القول الراجح في المسألة: «وإنما غلطَ مَنْ قال بالأول [يقصد بعدم التفاضل]: لأنه نظر إلى إحدى جهتي الكلام، وهي جهة المتكلم به، وأعرض عن الجهة الأخرى وهي جهة المتكلم فيه»^(١).

سبب الخلاف بين ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وبعض الظاهرية في المسألة المذكورة يرجع إلى أمرين:

الأول: ما الظاهر الذي تدل عليه هذه النصوص ونظائرها؟ وذلك من خلال بيان معاني اليُسْر والتخفيف الثابت في الشرع، والعسر والحرج المنفيان في الشرع، وكذا معنى ﴿يُخَيِّرُ مِمَّآ أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

الثاني: إذا تحقق مقصود الشارع من المعاني المذكورة آنفاً، نظر هل ينافي المعنى المقرَّر مع القول بجواز نسخ الأخفِّ بالأثقل أم لا؟
فالخلاف في استجلاء ظاهر النصوص الشرعية، ثم تنزيهه على المسألة الأصولية؛ فالخلاف في تحقيق مناط الظاهر.

المبحث التاسع

إذا اختلف العلماء في مسألتين على أقوال ثم دلَّ النص على صحة أحد الأقوال في المسألة الواحدة، فهل هو دليل على صحة قولهم في المسألة الأخرى؟

المطلب الأول: أقوال العلماء في المسألة

هذه صورة المسألة عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)^(٢)، ولم يتعرض لكونه إجماعاً أم لا؟ وهل يُشترط في ذلك أن يُجمعوا على عدم الفصل بين القولين بأن صرَّحوا بالتسوية بينهما أم لا؟

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٠٩/٧ - ٢١٠).

(٢) ينظر: الإحكام (٢٣١/٤).

ولكنه ذكر المسألة في المباحث الخاصة بالإجماع.

إذا تقرّر هذا، فقد اختلف العلماء في المسألة المذكورة، هل إذا دلّ دليلٌ على صواب أحد الأقوال في المسألة الأولى دلّ على صواب قولهم في المسألة الأخرى؟ وهل يُعدُّ إجماعاً أم لا؟ اختلفوا في المسألة على قولين:

القول الأول: إذا دلّ الدليل على صحة أحد الأقوال في المسألة الأولى، دلّ على صحة قولهم في المسألة الثانية.

نقله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) عن داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ)، ونسب ابن القطان (ت ٦٢٨هـ) هذا القول إلى داود (ت ٢٧٠هـ)، بل نقل عنه أنه إجماع، ولا يجوز التفارقة بين المسألتين^(١). والظاهر أنه يتفق مع مقصود ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، حيث قال: «وتكلّموا أيضاً في معنى نسبوه إلى الإجماع». ثم ذكر المسألة، وقول داود (ت ٢٧٠هـ) فيها من غير أن ينص على أنه إجماع عنده^(٢).

وذهب جماعةٌ من أهل العلم إلى أن القائلين بهذا القول إن نصوا على التسوية بين المسألتين فيكون إجماعاً، منهم الأستاذ أبو منصور (ت ٤٢٩هـ)^(٣)، والباقلاني (ت ٤٠٢هـ)، وأبو يعلى (ت ٤٥٨هـ)، والزرکشي (ت ٧٩٤هـ)^(٤).

جعل ابن تيميّة (ت ٧٢٨هـ) القول بعدم جواز التفريق بين المسألتين إذا وُجد نوعٌ شَبَهَ بين المسألتين؛ وذلك بأن يكون مأخُذ المسألتين واحداً، ولا يتوقف ذلك على نصّ منهم بالتسوية بينهما؛ لأن اتحاد المأخُذ في معنى التصريح بالتسوية بين المسألتين^(٥).

وقرّره الرازي (ت ٦٠٦هـ) فقال: «ف قيل فيه: إن علم أن طريقة الحكم في المسألتين واحدة، فذلك جارٍ مجرى أن يقولوا: لا فصل بينهما، فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقده»^(٦). وقال: «فهذا ممّا لا يسوغ خلافتهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما؛ إلا أن هذا الإجماع متأخّر عن سائر الإجماعات في القوة»^(٧).

القول الثاني: أن قيام دليل على صحة أحد الأقوال في المسألة، لا يدل على صحة قولهم في الأخرى.

(١) ينظر: البحر المحيط (٤/٥٨٤).

(٢) ينظر: الإحكام (٤/٢٣١).

(٣) البحر المحيط (٤/٥٨٤).

(٤) ينظر: التلخيص (٤٠٢)، العدة (٤/١١١٦)، البحر المحيط (٤/٥٨٣).

(٥) المسودة (٢/٦٣٥).

(٦) المحصول (٤/١٣١).

(٧) المحصول (٤/١٣٢).

اختاره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، ولا يُعده إجماعاً. ويبيّن أن داود (ت ٢٧٠هـ) في المسألة خالف جمهور أهل الظاهر، فقال: «وخالفه في ذلك ابنه أبو بكر، وأبو الحسن بن المغلس، وجمهور أصحابنا»^(١).

المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لداود (ت ٢٧٠هـ) في قوله

بيّن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أن قول داود (ت ٢٧٠هـ) خالفه فيه أئمة الظاهرية وجمهورهم، وأن «قول أبي سليمان خطأ لا خفاء به»^(٢)، ويبيّن خطأه من وجهين:
الأول: قال: لأنه قول بلا برهان، وإذا كان القول لا دليل عليه دل ذلك على بطلانه؛ لأنه لم يقيم القول على دليل صحيح ليصح القول به^(٣).

الثاني: أن قول داود (ت ٢٧٠هـ) لا يصح؛ لأنه يلزم منه أن من أصاب في مسألة لدليل، كان ذلك دليلاً على إصابته في كل مسألة قالها.

وهذا من ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) إلزام لقول داود (ت ٢٧٠هـ)، أن هذا القول يلزم منه لازم باطل، وإذا بطل اللزام بطل القول الذي أفضى إليه.

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «هذا لا يخفى على أحد بطلانه، وما ندري كيف وقع لأبي سليمان هذا الوهم الظاهر الذي لا يُشكّل!»^(٤).

لم يذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) دليلاً لداود في المسألة، ثم رده عليه من وجهين إجمالين.
وإذا كان وصف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) قول داود أنه قول بلا برهان، وإذا كان لم ينقل دليلاً له، جاز الاجتهاد في بيان مستند داود (ت ٢٧٠هـ) في قوله، من خلال ما قرره العلماء في المسألة. ولعل مستنده في ذلك أن المسألتين كالمسألة الواحدة؛ لاتحاد المأخذ فيهما، أو لإجماع العلماء على التسوية بينهما.

فهذا في قوة الإجماع على أن حكمهما واحد، وإنما الخلاف في تعيينه.

وهذا أشبه بالاستدلال بدليل التلازم، فالصواب في أحد الأقوال في المسألة الأولى دليل على الصواب في الأخرى في المسألة الثانية؛ إذ قد اشتركا في المأخذ، والمأخذ الدال على حكم معيّن في مسألة، دال عليها في الأخرى.

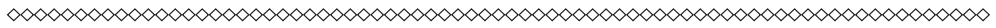
وإنما يقدح في هذا القول: إذا اختلفا في مأخذ الحكم فيهما، أو لم يتحقق إجماع على أن حكمهما واحد؛ لذهاب بعض أهل العلم إلى التفريق في الحكم بين المسألتين.

(١) الإحكام (٢٣١/٤).

(٢) الإحكام (٢٣١/٤).

(٣) المرجع السابق.

(٤) الإحكام (٢٣١/٤)، وما سبق.



فهذا وجه دليل داود (ت ٢٧٠هـ)؛ فلا يصح نفي البرهان عنه.

وأما إلزامه لداود (ت ٢٧٠هـ) أن قوله يُفْضِي إلى: أن المصيب في مسألة مصيب في كل مسألة قالها.

فهذا لم يلتزمه داود (ت ٢٧٠هـ)، ولا هو لازم قوله في نفس الأمر، حاشا أن يقول به داود أو أحد من أهل العلم؛ إذ فساده بين عقلاً ونقلًا.

من طرائق ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في الرد على المخالفين له ذكر لوازم قولهم؛ ليستدل بذلك على فساد قولهم، وبعض تلك اللوازم لم يلتزمها القائل قطعاً، وهي ليست لازمة للقول في نفس الأمر.

وممّا يحسن الوقوف عنده أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) قد خالف داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) في هذه المسألة، وغيرها من المسائل في الأصول والفروع، كما قد خالف غيره من أئمة المذهب؛ كأبي بكر محمد بن داود (ت ٢٩٧هـ)، وابن المغلس (ت ٣٢٤هـ)؛ بل خالف جمهور الظاهرية في مسائل.

وذلك يدل دلالة على استقلاله في الاجتهاد، وتجرده للحق الذي اعتقده، ولو خالف داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) مع إجلاله له، وتوقيره ومحبته له.

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «ولا يجهل علينا جاهل فيظن أننا متبعون مذهب الإمام أبي سليمان داود بن علي، وإنما أبو سليمان شيخ من شيوخه، ومعلم من معلميه، إن أصاب الحق فنحن معه أتباعاً للحق، وإن أخطأ اعتدنا له، وأتبعنا الحق حيث فهمناه»^(١).

بيّن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) المنهج العام الذي يدعو إليه والتزمه عند النظر في المسائل والدلائل؛ سواء صدر من الظاهرية، أو من غيرهم؛ حيث قال: «إذا ورد عليك خطاب بلسان، أو هجمت على كلام في كتاب، فأياك أن تقابله مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة قبل أن تتيقن بطلانه ببرهان قاطع، فلا تقبل عليه إقبال المصدق به، المستحسن إياه قبل علمك بصحته ببرهان قاطع، فتظلم في كلا الوجهين نفسك، وتبعد عن إدراك الحقيقة، ولكن أقبل عليه إقبال سالم القلب عن النزاع عنه [يقصد النفور والصد عنه]، والنزاع إليه [يقصد الإقبال إليه والأخذ به]»^(٢).

(١) ابن حزم في ألف سنة لأبي عبد الرحمن الظاهري (٢/٣١٨)، نقله عن المورد الأمل في اختصار المحلى.

(٢) الأخلاق والسير لابن حزم (١٩٥).

المبحث العاشر

الشذوذ

المطلب الأول: تعريف الشذوذ لغة

الشذوذ لغة: مصدر شَذَّ يَشُدُّ شَذًّا؛ أي: انفرد عن غالب الناس.
والشذَّاذُ: القالُّ، الذين لم يكونوا في حِيَّهم ومنازلهم.
وشذَّاذُ الناسٍ: متفرِّقوهم. وشذَّانُ الحصى: المتفرِّقُ منه^(١).

قال ابن فارس (ت٣٩٥هـ): «الشين والذال: يدل على الانفراد والمفارقة»^(٢).
وبيَّن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) أن الشذوذ في اللغة هو الخروج عن الجملة^(٣).

المطلب الثاني: معنى الشذوذ في الشرع واختلاف العلماء فيه

وردت نصوص ناهية عن الشذوذ، بلفظ الشذوذ أو ما يتوَلَّى إليه؛ كقوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا يجمع أممي - أو قال: أمة محمد ﷺ - على ضلالة، ويَدُّ الله مع الجماعة، ومَن شَذَّ شَذًّا إلى النار»^(٤).

ولمَّا كان الشذوذ ممَّا حدَّرت منه الشريعة، كان الوقوف على معناه حقيقًا بالعناية؛ لأن امتثال النص بترك الشذوذ لا يتحقق إلا إذا عُرِف معناه؛ إذ ما لم يُعَلَم معناه لا يُتَمَكَّن من امتثاله.

نقل ابن حزم (ت٤٥٦هـ) اختلاف العلماء في معنى الشذوذ:

ومنه ما ذهب إليه جماعة: أنه مفارقة الواحد من العلماء سائرهم^(٥).

وهذا قول ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ).

فمن قال: إن قول الأكثر يُعَدُّ إجماعًا؛ فلا يُعَدُّ بقول الواحد ولا الاثنين^(٦).

أبطل ابن حزم (ت٤٥٦هـ) المعنى والقول، وبيَّن أن الواحد من العلماء إذا خالف قول الأكثر إلى الحق، فهو مستحقُّ للمدح؛ إذ فعله محمود.

والشذوذ منهِّيٌّ عنه بإجماع الأمة، مستحقُّ صاحبِه الذمُّ، إذا ثبت هذا يلزم من مخالف

(١) لسان العرب (٤٩٤/٣)، القاموس المحيط (٣٣٤).

(٢) مقاييس اللغة (١٨٠/٣).

(٣) الإحكام (٨٦/٥).

(٤) أخرجه الترمذي - واللفظ له - أبواب الفتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في لزوم الجماعة (٣٩/٤)، رقم الحديث (٢١٦٦)، وقال: هذا حديث حسن غريب. وصححه الألباني، صحيح الترمذي، رقم (٢١٦٧)؛ والحاكم في مستدركه، كتاب العلم (٢٠١/١)، رقم الحديث (٢٠٠/١).

(٥) الإحكام (٨٦/٥).

(٦) ينظر: العدة (١١١٩/٤)، قواطع الأدلة (١٢/٢).

الأكثر إلى الحق المدح والذم معاً في وقت واحد، من وجه واحد.
وقال: «وهذا برهانٌ ضروري»^(١).

وجه ما قاله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ):

أن كل قول أفضى إلى محالٍ فهو باطل، لا تأتي الشريعة به، ولا هو مقبول عند العقلاء.
وقد خالف أبو بكر الصديق (ت ١٢هـ) رضي الله عنه جميع الصحابة رضي الله عنهم في قتال أهل الردة، فكانوا وقتاً خلافهم له مخطئين كلهم، وكان هو المصيب وحده^(٢).

وهذا استدلال بالوقوع في زمن الصحابة، ولم يعدوه شذوذاً.

قال ابن عقيل (ت ٥١٢هـ): «وإذا كان كذلك، فلا يؤمن أن يكون الحق مع المخالفين للحكم الذي اتفق عليه الأكثرون»^(٣).

ورد عليهم ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بأن مخالفة الجمهور التي تعد شذوذاً لا ضابط لها، فإن زعم أحد أن مخالفة الواحد شذوذٌ، قيل له: ما الفرق بين الواحد والاثنين؟ فإن زعم أن الاثنين كذلك، سئل عن مخالفة الثلاثة، ثم يزداد واحداً بعد واحد؛ فلا بد من إفضاء ذلك إلى أحد أمرين: إما أن يحدد عدداً ما بأنه شذوذ، وأن ما زاد عليه ليس شذوذاً، فيأتي بكلام فاسد لا دليل عليه، فيصير شاذاً على الحقيقة.

أو يتمادى حتى يخرج عن المعقول، وعن إجماع الأمة، فيصير شاذاً على الحقيقة أيضاً^(٤).

فقد بين ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أن قولهم شاذ؛ لثلاثة أوجه:

أولاً: لأنه لا دليل عليه، ولا يثبت حكم في الشرع من غير دليل.

ثانياً: لمخالفته العقل، والشرع الصحيح لا يخالف العقل الصحيح.

ثالثاً: لمخالفته الإجماع، والإجماع من حجج الشرع؛ فمخالفته أولى بالوصف بالشذوذ من مخالفة الواحد عن دليل للجمهور.

وقرر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أن قولهم يُفضي إلى الشذوذ بالمعنى الصحيح الذي اختاره.

ثم قولهم: «هذا شذوذ» بالمعنى الذي قرره، وهو مخالفة الواحد أو الاثنين لقول الأكثر؛

فقد خالفوا الجمهور وهم واحد أو اثنان؛ رد عليهم بهذا أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨هـ)^(٥).

(١) الإحكام (٨٦/٥).

(٢) الإحكام (٨٦/٥).

(٣) الواضح (١٢٨/٥).

(٤) الإحكام (٨٨/٥).

(٥) شرح مختصر الروضة (٥٩/٣).

المطلب الثالث: الخلاف بين الظاهرية في معنى الشذوذ ومناقشته

اختلف الظاهرية في معنى الشذوذ على قولين:

الأول: أن يُجمع العلماء على قول، ثم يخالف عالمٌ منهم ما اتفق معهم فيه.

نقل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) هذا القول عن أبي سليمان داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ)، وعن جمهور الظاهرية^(١).

الثاني: أن حدَّ الشذوذ هو مخالفة الحق.

صحَّحه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)^(٢)، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)^(٣)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ)^(٤).

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «فكُلُّ مَنْ خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذٌّ، وسواء كانوا أهل الأرض كلهم بأسرهم أو بعضهم، والجماعة هم أهل الحق، ولو لم يكن في الأرض إلا واحدٌ فهو الجماعة، وهو الجملة»^(٥).

ما قاله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) له سلف من كلام أهل الحديث والأثر، وأن الجماعة والصواب قد يكون في واحد.

فقد نقل الترمذي (ت ٢٧٩هـ) بسنده عن علي بن الحسن (ت ٢٢٥هـ)، قال: سألت عبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ): من الجماعة؟ فقال: أبو بكر (ت ١٣هـ) وعمر (ت ٢٣هـ)، قيل له: قد مات أبو بكر (ت ١٣هـ) وعمر (ت ٢٣هـ)، قال: فلان وفلان، قيل: قد مات فلان وفلان، فقال عبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ): أبو حمزة السُّكُّري (ت ١٦٧هـ) جماعةٌ.

وأبو حمزة (ت ١٦٧هـ) هو محمد بن ميمون، وكان شيخًا صالحًا، وإنما قال هذا في حياته عندنا^(٦).

وقد ذكر ابن القيم (ت ٧٥١هـ) نظير قول ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، حيث قال: «إن الشاذ ما خالف الحق وإن كان الناس كلهم عليه إلا واحدًا منهم، فهم الشاذون، وقد شدَّ الناس كلهم زمنَ أحمد بن حنبل إلا نفرًا يسيرًا، فكانوا هم الجماعة»^(٧).

وقرَّر أن من معه الحق كان هو الجماعة ولو كان واحدًا، فقال: «وكان الإمام أحمد وحده هو

(١) الإحكام (٨٧/٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٤٦/٣).

(٤) ينظر: إعلام الموقعين (٢٨٩/٥).

(٥) الإحكام (٨٦/٥).

(٦) ينظر: سنن الترمذي (٢٩/٤).

(٧) إعلام الموقعين (٢٨٩/٥).

الجماعة»^(١).

وقال: «واعلم أن الإجماع والحجة والسواد الأعظم هو العالم صاحب الحق، وإن كان وحده، وإن خالفه أهل الأرض»^(٢).

يلاحظ تطابق في المعاني بين ما قاله ابن القيم (ت ٧٥١هـ) في «إعلام الموقعين» وما قاله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، ولعل سببه أن هذه المعاني مقررة عند علماء الحديث والأثر، فاستفاد كلاهما من كلام السلف فيه.

ويحتمل مع ذلك أن يكون ممّا أُطّلِعَ عليه ابنُ القيم (ت ٧٥١هـ) من كلام ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) ما يوافق ما هو عليه؛ لكونه من الحنابلة الذين حَمَلُوا تراثَ ومنهجَ أهل الحديث، لسَيَرِهِم على نَهْجِ إمامهم الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ) رحمه الله.

وممّا يَحْسُنُ ذِكْرُهُ، أن «إعلام الموقعين»، و«الإحكام» لابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، نظيران في كتب أصول الفقه من خلال الطريقة والمنهج، وأسلوبهما البليغ من حيث الاسترسال في المعاني والألفاظ.

ولا غَرَوَ في استفادة ابن القيم (ت ٧٥١هـ) من كتب ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)؛ فابن القيم (ت ٧٥١هـ) وشيخه شيخ الإسلام (ت ٧٢٨هـ) والذهبي (ت ٧٤٨هـ) لهم ميل لابن حزم (ت ٤٥٦هـ)؛ لتعظيمه نصوص الشرع، وتبجّره في علم الحديث، وأطلاعه الواسع بآثار السلف، وإن خالفوه في مسائل اعتقادية أخطأ فيها، أو شذوذها في مسائل في الأصول والفروع^(٣).

قال الذهبي (ت ٧٤٨هـ) عنه: «فإنه رأس في علوم الإسلام، متبحر في النقل، عديم النظر على يبس فيه، وفطر ظاهريّة في الفروع لا الأصول»^(٤). يعني بالأصول الاعتقاد؛ إذ كتابه في أصول الفقه «الإحكام» تأصيل لأصول الظاهرية.

وقال أيضاً: «ولي ميل إلى أبي محمد؛ لمحبتّه الحديث الصحيح ومعرفته به، وإن كنت لا أوافق في كثير ممّا يقوله في الرجال والعِلل، والمسائل البَشعة في الأصول والفروع، ولكن لا أكفره، ولا أضلّه، وأرجو له العفو والمسامحة وللمسلمين، وأخضع لفرط ذكائه وسعة علومه»^(٥).

فالذهبي (ت ٧٤٨هـ) -مع ما ذكره من فضائله- أنكر عليه المسائل الشاذة التي قال بها. ولم يزل العلماء يُتكررون على الظاهرية عامة، وابن حزم (ت ٤٥٦هـ) خاصة شواذ المسائل التي

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق (٢٨٨/٥).

(٣) ذكر محقق إعلام الموقعين فضيلة الشيخ مشهور آل سليمان: أن من المصادر التي رجع إليها ابن القيم كتابا ابن حزم: المحلى والإحكام، وذكر مواضع عدة نقل عن ابن حزم فيها، وإن لم يُسمه. إعلام الموقعين (١١٤/١).

(٤) سير أعلام النبلاء (١٦٨/١٨).

(٥) المرجع السابق (٢٠٢/١٨).

ذهبوا إليها؛ زعمًا أنها مقتضى ظاهر النصوص.

منهم شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)؛ فقد أنكر على ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) إنكاره لمفهوم الموافقة، حيث قال: «فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف»^(١).
ومن الأقوال التي أنكرها عليه شيخ الإسلام (ت ٧٢٨هـ) تفضيله لنساء النبي ﷺ على العشرة المبشرين بالجنة، حيث قال: «وأما نساء النبي ﷺ؛ فلم يقل: إنهن أفضل من العشر إلا أبو محمد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، وهو قول شاذ لم يسبقه إليه أحد، وأنكره عليه من بلغه من أعيان العلماء، ونصوص الكتاب والسنة تبطل هذا القول»^(٢).

وقال في كلامه في نفس مسألة التفضيل:

«وأبو محمد - مع كثرة علمه وتبحره، وما يأتي به من الفوائد العظيمة - له من الأقوال المنكرة الشاذة ما يعجب منه، كما يعجب مما يأتي به من الأقوال الحسنة الفاتحة»^(٣).
وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام (ت ٧٢٨هـ) منهج في التعامل مع أكابر العلماء ممن عرف بتحريره السنة وأتباع النصوص؛ أن يحفظ له قدره، ويرد عليه في خطئه.

وهذا المسلك قد قرره ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) مع ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في أكثر من موضع، حيث قال: «وكذلك أبو محمد ابن حزم فيما صنّفه من الملل والنحل، إنما يستحمد بموافقة السنة والحديث مثل ما ذكره في مسائل «القدر» و«الإرجاء»، ونحو ذلك، بخلاف ما انفرد به من قوله في التفضيل بين الصحابة، وكذلك ما ذكره في باب الصفات؛ فإنه يستحمد فيه بموافقة أهل السنة والحديث؛ لكونه ثبت في الأحاديث الصحيحة، ويعظم السلف وأئمة الحديث».

ويقول: «إنه موافق للإمام أحمد في مسألة القرآن وغيرها، ولا ريب أنه موافق له ولهم في بعض ذلك... وإن كان «أبو محمد بن حزم» في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره... لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرّفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك، فوافق هؤلاء في اللفظ، وهؤلاء في المعنى... مضمومًا إلى ما في كلامه من الوقعية في الأكابر، والإسراف في نفي المعاني، ودعوى متابعة الظواهر.

وإن كان له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابرة، ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال، والمعرفة بالأحوال، والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره؛ فالمسألة التي يكون فيها حديث يكون جانبها فيها ظاهر الترجيح، وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء»^(٤).

(١) مجموع الفتاوى (٢٠٧/٢١).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٩٥/٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٩٦/٤).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠-١٨/٤).

وقد جعله ضمن الأئمة العارفين بعلم الحديث والفقهِ^(١).

وقد نقل عنه في (درء تعارض العقل والنقل) نصوصاً مطوّلة، وأفقه تارةً، وخالفه أخرى^(٢). ومن خلال ما ذكره ابن تيميّة (ت ٧٢٨هـ) عن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، يمكن أن نستخلص ضابطاً للشذوذ عند شيخ الإسلام (ت ٧٢٨هـ): أنه ما خالف الكتاب والسنة أو الإجماع، أو لم يُعهد القولُ به عن أحد من سلف الأمة.

لذا، جعل ابن تيميّة (ت ٧٢٨هـ) أهل السنة هم الفرقة الناجية، والجمهور الأكبر، والسواد الأعظم، وأن كل من قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة، وأمّا بقية الفرق فهم أهل الشذوذ والتفريق والبدع، وأن شعارهم مفارقة الكتاب والسنة والإجماع^(٣). يدخل في الشذوذ: الشاق عصا الطاعة، المثير للفتن؛ كشذوذ الخوارج ومن نحا نحوهم^(٤).

المطلب الرابع:

نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لتعريف داود (ت ٢٧٠هـ) وجمهور الظاهرية للشذوذ ومناقشته لهم التعريف الذي نقده ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) هو قول داود (ت ٢٧٠هـ) وجمهور الظاهرية: أن الشذوذ هو: «أن يُجمع العلماء على أمرٍ ما، ثم يخرج رجلٌ منهم عن ذلك القول الذي جامعهم عليه»^(٥).

وهذا المعنى للشذوذ جنح إليه أبو الخطاب وإن لم يذكره تعريفاً؛ فقد بيّن أن الشاذ لا يسمى به، إلا إذا خالف بعد وفاق^(٦). وبيّن ابن القطان (ت ٦٢٨هـ) أن معنى الشذوذ متحقق في هذا المعنى؛ إذ يقال: شدّ البعير عن الإبل بعد أن كان فيها^(٧).

انتقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) هذا التعريف من عدة أوجه:

الوجه الأول: قال: «وهذا المعنى - لو وجد - نوعٌ من أنواع الشذوذ»^(٨).

بيانه: فقد أخلّ هذا التعريفُ بشرط من شروط التعريف، وهو المساواة بين المعرف والمعرف؛ فلا يكون التعريف أعمّ فيدخل فيه غيرُ المعرف، ولا أخصّ فيخرج منه بعضُ المعرف. والتعريف المذكور أخصّ، يتناول بعض أنواع الشذوذ ولا يتناولها جميعاً، فهو غير جامعٍ لأفراد

(١) مجموع الفتاوى (١٠/٢٣).

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل (٤٠٨/٧ - ٤٣٤).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٤٦/٣).

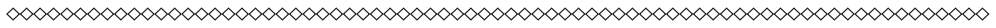
(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة (٥٩/٣).

(٥) الإحكام (٨٧/٥).

(٦) التمهيد (٢٦٦/٣).

(٧) ينظر: البحر المحيط (٥٦٠/١).

(٨) الإحكام (٨٧/٥).



الشذوذ، وإذا كان نوعاً للشذوذ، لا يصح قصرُ مسمى الشذوذِ عليه.

الوجه الثاني: بين أنه لا ينطبق عليه حقيقة الحد ولا الرسم؛ حيث قال: «وليس حدًّا للشذوذ، ولا رسمًا له»^(١).

بيانه :

نقى ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أن يكون حدًّا أو رسمًا يتوقف فهم مقصوده على حقيقة الحد والرسم عنده.

حيث قال في تعريفهما: إن الصفات والمعاني... فإنها تتقسم قسمين:

إمَّا دالة على طبيعة ما هي فيه، مميزة له ممَّا سواه؛ فاتفقنا على أن سمينا هذا: «حدًّا».

وإمَّا مميزة له ممَّا سواه وهي غير دالة على طبيعته؛ فاتفقنا على أن سمينا هذا: «رسمًا»^(٢). فالحدُّ ما كان تعريفًا للشيء بذاتيَّاته، والرَّسمُ بعرضيَّاته^(٣).

وإذا ثبت ذلك، فنفي ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الحد والرسم في تعريف داود وأصحابه، يُحمل على القدر المشترك بين الحد والرسم، لا القدر المميِّز للحد والرسم، والقدر المشترك بينهما: تمييز الشذوذ عن غيره؛ لذا خرج منه ما هو من الشذوذ.

الوجه الثالث: أن المعنى الذي ذكره لو تحقَّق لكان شذوذًا.

حيث قال: «وهذا الذي ذكروا -لو وجد- شذوذٌ وكفرٌ معًا؛ لما بيَّنا في باب الكلام في الإجماع؛ أن من فارق الإجماع وهو يوقن أنه إجماع فقد كَفَرَ»^(٤).

وبين أن ذلك إذا قامت عليه الحجة، وتبيَّن له الأمر وعاند الحق^(٥).

الوجه الرابع -وهو تابع للثالث-: أن الصورة التي حمل معنى الشذوذ عليها ممتعةٌ محالةٌ التحقق، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح حمل المعنى عليها؛ إذ قصرُ الشيء على معنى ممتع، منعٌ لوجود صورةٍ متحققة له في الواقع.

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «مع دخول ما ذكر في الامتناع والمحال، وليت شعري! متى تيقننا إجماع جميع العلماء كلهم في مجلس واحد فيتفقون، ثم يخالفهم واحد منهم»^(٦).

علمًا أن الإجماع عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مقصورٌ على إجماع الصحابة رضي الله عنهم

(١) المرجع السابق.

(٢) التقريب لحد المنطق (٢٢٤).

(٣) ينظر في تعريف الحد والرسم وأقسامهما: مغني الطلاب شرح إيساغوجي (٣٩).

(٤) الإحكام (٨٧/٥).

(٥) ينظر: النبذ (٢٩).

(٦) الإحكام (٨٧/٥).



دونَ غيرهم في سائر الأعصار، وأما إجماع غيرهم فهو قولُ بعضِ المؤمنين، ثم اجتماعُ غيرهم ممتنعٌ غيرُ ممكن؛ لكثرتهم، وتفرقتهم في الأقطار^(١).

وعلى هذه الصورة يُحمَل ما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في الوجه الثالث والرابع. وممَّا يحسن الوقوف عنده في مخالفة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في معنى الشذوذ، أن فيه ثلاث مخالفات:

الأولى: مخالفته لداود (ت ٢٧٠هـ) رحمه الله، وهو إمام الظاهرية.

الثانية: مخالفته لجمهور الظاهرية.

وإذا كان الشذوذ عنده مخالفة الحق، فمخالفته لداود (ت ٢٧٠هـ) ولجمهور الظاهرية فيما رآه صواباً، لا تُعد شذوذاً؛ فالعبرة بالحق، سواءً وافق داود (ت ٢٧٠هـ) وجمهور الظاهرية أم لا. وهذا من دلائل استقلال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في منهجه الاستدلالي.

الثالث: مخالفته في التعريف.

أولاً: هذا يُثبت أن نقد ومخالفة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للظاهرية يتسع في التعريف، ولا يقتصر على الخلاف في المسائل أو الدلائل، إلا أنني لا أحسب أن داود بن علي (ت ٢٧٠هـ) وجمهور الظاهرية يخالفون ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فيما قرَّره من معنى الشذوذ، فمنهجهم سار عليه.

ثانياً: أن تعريفهم وإن كان مقصوراً على بعض أنواع الشذوذ، فليس فيه نفيٌ لغيرها، وابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لا يقول بمفهوم المخالفة، وحسبهم أنهم لم يتلزموا شروط التعريف المنطقية.

ثالثاً: ربما قصدوا حملَ الشذوذ على المخالف بعد الوفاق؛ رداً على من قال: إن مخالفة الواحد أو الاثنين شذوذ، نظير ما قاله أبو الخطاب (ت ٥١٠هـ)^(٢) وغيره، فلا يلزم أن يكون تعريفاً، فهذا المعنى محتملٌ، حتى لو عرفوا الشذوذ استقلالاً به، فإنه يُحمَل عليه.

رابعاً: أن داود (ت ٢٧٠هـ) وأتباعه وُصِفوا بالشذوذ، فدفعاً لتهمة الشذوذ، حُمل على صورة لا تتحقق في المسائل الاجتهادية التي خالف فيها داود (ت ٢٧٠هـ) سائر العلماء.

كيف والجرأة من ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في مخالفة جماهير العلماء بالأقوال غير المعهودة الموصوفة بالشذوذ عند أهل العلم، مسبوق فيها بداود (ت ٢٧٠هـ)؛ فهو أشهرُ السالكين فيها، وأول الظاهرية في ذلك.

وبعد، فابن حزم (ت ٤٥٦هـ) إمامٌ في علمه، ونقله وفهمه، ولعله أراد أن يسلك بأصحابه أهل الظاهر طرائق المناطق في التعاريف.

(١) ينظر: الإحكام (٤/١٢٨).

(٢) التمهيد (٣/٢٦٦).

المبحث الحادي عشر

دليل الخطاب

المطلب الأول: تعريف دليل الخطاب

عرّفه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بقوله: «هو ضد القياس، وهو أن يُحكّم للمسكوت عنه بخلاف حكم المنصوص عليه»^(١). ويسمى بمفهوم المخالفة^(٢).

ووجه تسميته بدليل الخطاب: أن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دالٌّ عليه. قاله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)^(٣).

قصد بكونه ضد القياس في التعريف: أن القياس أن يُحكّم للمسكوت عنه بحكم المنصوص عليه؛ لاتفاقهم في العلة.

وقوله: «ضد القياس»، يقارب القول بأن مفهوم المخالفة من قبيل قياس العكس. والراجح أن بينهما تداخل في الحقيقة، وبينهما افتراق في بعض الصفات المميّزة لأحدهما عن الآخر، من ذلك: أن القيد المذكور في المنصوص عليه في مفهوم المخالفة لا بد أن يكون ملفوظاً به؛ كالصفة، أو الشرط، أو الغاية، ونحوها.

وأما في قياس العكس؛ فالعلة المقابلة للقيد لا يُشترط فيها أن تكون ملفوظة، بل تصح أن تكون منصوطة، أو مستنبطة^(٤).

ممّا يلاحظ، أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) يبطل القياس ودليل الخطاب، وهذا لا يُعدّ مستكراً، بل متوافقاً مع منهجه؛ إذ لا يلزم من إبطال الدليل تصحيح ضده، ثم المعنى الموجب للإبطال واحدٌ عنده، وهو عملٌ بزائدٍ عمّا دلّ عليه ظاهر النص.

وإذا جعل دليل الخطاب من قبيل قياس العكس، فإبطاله القياس إبطالٌ لجميع أنواعه؛ لذا لما جُعِلَ مفهوم الموافقة من القياس أبطل الاحتجاجُ به^(٥).

وقد قرره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بقوله: «واعلم أن هذا المذهب -يقصد القول بدليل الخطاب- والقياس ضدان متفاسدان؛ لأن القياس هو أن يُحكّم للمسكوت عنه [بحكم] المنصوص عليه، وكلا المذهبين باطل؛ لأنهما تعدّ لحدود الله، وتقدّم بين يدي الله ورسوله»^(٦).

(١) الإحكام (٤٥/١).

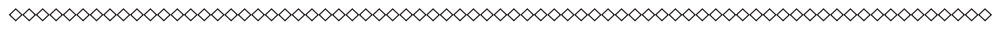
(٢) بيان المختصر (٦٢٨/٢)، شرح غاية السؤل (٣٦٥)، البحر المحيط (٩٦/٢)، الإحكام (٤٥/١).

(٣) البحر المحيط (٩٦/٣).

(٤) ينظر: مفهوم المخالفة وقياس العكس بين التداخل والتباين، مراد بوضاية، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد (٧٦)، ٢٠٢٢م.

(٥) الإحكام (٦١/٧) و(٤٥/٧).

(٦) النبذ لابن حزم (١١٢).



ويُسنُّ أن الحق أن تؤخذ الأوامر كما وردت، وألاً يُحكَم لما ليس فيها نظير حُكْمِها، وهذا في القياس، كما لا يحل في دليل الخطاب إخراج المسكوت عنه عن حكم المنصوص عليه عن حكم نفسه؛ بل يُتلقَى حكم المسكوت عنه فيهما من نص آخر، أو إجماع^(١).

المطلب الثاني:

أقوال العلماء الأصوليين في دليل الخطاب وتحريم نسبة قول الظاهرية فيه

اختلف الأصوليون في حجية دليل الخطاب على قولين:

القول الأول: دليل الخطاب حجة في الجملة.

سوى مفهوم اللقب^(٢)؛ وإلى هذا ذهب الجمهور^(٣)، وحجته تتوقف على شروط فصلوا فيها، ترجع إلى ضابط يعمُّها جميعاً، وهو: ألا يظهر للقيود فائدة غير نفي الحكم عمّا عداه، فإن ظهرت له فائدة فلا مفهوم له، وبطل الاحتجاج به^(٤).

نسبه أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ) والسمعاني (ت ٤٨٩هـ) والزرکشي (ت ٧٩٤هـ) إلى أهل الظاهر^(٥)، وفي هذه النسبة عن داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ)^(٦) نظرٌ من أوجه:

أولاً: أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لم يُصرِّح بنسبة القول بالحجية إلى داود (ت ٢٧٠هـ)، ولو ثبت النقل عنه لصرِّح به؛ جرياً على عاداته في ذكر أقوال داود (ت ٢٧٠هـ).

ثانياً: ممّا يشهد له، أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) نقل القول به عن بعض الظاهرية^(٧)، ما يفيد عملهم بدليل الخطاب، ولو كان المقصود داود (ت ٢٧٠هـ) لم يفضله وهو إمام المذهب.

ثالثاً: أنه نقل العمل بدليل الخطاب عن ابن المغلس (ت ٣٢٤هـ)، وصرِّح أنه «من أكابر أصحابه»^(٨)، فلو كان داود (ت ٢٧٠هـ) ممّن يُحتج به لذكره، ولو كان لابن المغلس (ت ٣٢٤هـ) سلفٌ في القول به عن إمام المذهب لذكره.

كما أن في نسبة القول إلى أهل الظاهر نظرٌ من وجهين:

أولاً: أن نسبته إلى أهل الظاهر يقتضي إجماعهم على الاحتجاج به، وهو خطأ قطعاً، إذ لم يثبت إجماعٌ عند أهل الظاهر في هذا القول.

(١) ينظر: النبذ لابن حزم (١١٢/١١٣).

(٢) مفهوم اللقب: تعليق الحكم بالاسم العلم. ينظر: البحر المحيط (١٤٨/٥).

(٣) العدة (٤٥٣/٢)، شرح اللمع (٤٢٨/١)، التمهيد (١٨٩/٢)، إحكام الفصول (٥/٥).

(٤) ينظر: المنهاج للبيضاوي (٢٦١)، الإيهام (٢٢٤/١).

(٥) ينظر: العدة (٤٥٣/٢)، قواطع الأدلة (١٠/٢)، الواضح (٢٦٧/٣).

(٦) ينظر: قواطع الأدلة (١٠/٢)، البحر المحيط (١١٣/٣).

(٧) ينظر: الإحكام (٢٠/٧ - ٢١).

(٨) ينظر: الإحكام (١٩/٧).

ثانياً: لو حُملت النسبة إلى أهل الظاهر على جمهورهم لا جميعهم، فهو مخالفٌ لما صرَّح به ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)؛ من نقل عدم الاحتجاج بدليل الخطاب إلى جمهور الظاهرية^(١).

وإذا ثبت ذلك، فالقائلون بالحجية هم بعض الظاهرية؛ كابن المغلس (ت ٣٢٤هـ).

القول الثاني: أن دليل الخطاب ليس حجة. ذهب إليه الحنفية^(٢)، والباقلاني (ت ٤٠٣هـ)^(٣)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ)^(٤)، ونقله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) عن جمهور الظاهرية^(٥)، وصحَّحه^(٦).

فقال: «هذا القول هو الذي لا يجوز غيرُه، وتماز ذلك في قول أصحابنا الظاهريين: إن كل خطاب، وكل قضية فإنما تعطيك ما فيها ولا تعطيك حُكماً في غيرها، لا أن ما عداها موافقٌ لها ولا مخالفٌ لها، لكن كل ما عداها موقوفٌ على دليله»^(٧).

نقل القاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ) عدم الاحتجاج عن ابن داود (ت ٢٩٧هـ)^(٨)، ونقل أبو الخطاب (ت ٥١٠هـ) عنه عدم الاحتجاج بمفهوم العدد^(٩)، وهذا النقل لا يتعارض مع ما ذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)؛ إذ ابن داود (ت ٢٩٧هـ) من جملة الظاهرية، بل لمَّا عمل بعض الظاهرية بمقتضى دليل الخطاب في نص، قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «وأنكر ذلك أبو بكر بن داود -رحمهما الله- وأصاب في إنكاره».

وعليه؛ فابن داود (ت ٢٩٧هـ) من المبطلين لدليل الخطاب مطلقاً.

ولا يختص إنكاره بمفهوم العدد، وهو الذي يتفق مع ما ذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، ومع ما نقله شيخه أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ).

وعدم احتجاج ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وجمهور الظاهرية بدليل الخطاب ينسجم مع عملهم بالظاهر من النص عندهم، وظاهره هو ما دلَّ عليه المنطوق. وأما المسكوت عنه؛ فهو زائد عن مقتضى ما دلَّ عليه النص، فلا يُتلقى حكمه منه، بل من نصٍّ آخر، أو إجماع.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٧).

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (٢٨٩/١)، تيسير التحرير (٩٨/١).

(٣) ينظر: التقريب والإرشاد (٣٣٢/٣).

(٤) المستصفي (١٩٧/٢).

(٥) ينظر: الإحكام (٢/٧).

(٦) مما يلاحظ، موافقة ابن حزم الحنفية في إنكار مفهوم المخالفة مع بُعد منهج ابن حزم عن منهج الحنفية. وقد بين الدكتور محمد العريني أن منطقتي مختلف؛ فمنطلق الحنفية أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفيه عمداً؛ لوجود نصوص بخلافه. وأما منطلق ابن حزم؛ فهو أن الحكم لا يُتلقى إلا من منطوق النص، وهو ظاهر النص. ينظر: بحث مفهوم المخالفة بين الحنفية وابن حزم: دراسة تحليلية مقارنة، مجلة العلوم الشرعية، عدد (٢٢)، ١٤٣٥هـ.

(٧) ينظر: الإحكام (٢/٧).

(٨) العدة (٤٥٤/٢).

(٩) مفهوم العدد هو: تعليق الحكم بعدد مخصوص يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائداً كان أو ناقصاً. ينظر: البحر المحيط (١٧٠/٥).

(١٠) ينظر: التمهيد (١٩٨/٢).



وقد أكد ذلك فقال: «إن الخطاب لا يفهم منه إلا ما قضي لفظه فقط، وأن لكل قضية حكمَ اسمها فقط، وما عداه فغيرُ محكوم له، لا يوافقها ولا يخالفها، لكننا نطلب دليلًا ما عداها من نص وارد اسمه، وحكم مسموع فيه، أو من إجماع، ولا بد من أحدهما»^(١).

ولعل عدم اعتداد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بدليل الخطاب أثرٌ من آثار شغفه وولوعه بالمنطق. قال الذهبي (ت ٤٥٦هـ) عنه: «وكان قد مهَرَ أولاً في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، فأثرت فيه تأثيراً لبيته سلم من ذلك، ولقد وقفت على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدمه على العلوم^(٢)، فتألمت له، فإنه رأس في علوم الإسلام»^(٣).

وأثر ذلك ظاهر في استعماله القياس المنطقي - وهو المسمى البرهان - في الاستدلال الأصولي، والفقهية، والعقدي^(٤). إذا ثبت ذلك، فمن المستقر عند المناطقة أنهم لا يعتدون بدليل الخطاب، وقد ذكر ذلك ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في كتاب التريب؛ فقال: «فلو قال قائل: بعض الإنسان حيوان؛ فهي قضية صادقة، لا تدل على أن بعضه ليس بحيوان»^(٥). وعليه؛ فلعل ذلك كان له أثر في عدم اعتداد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) به، بالإضافة إلى عمله بالظاهر.

المطلب الثالث: نقد ومناقشة ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للظاهرية القائلين بدليل الخطاب

ذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) من الأدلة التي احتج بها القائلون بدليل الخطاب، منهم أبو الحسن ابن المغلس (ت ٣٢٤هـ)، ما ثبت عن يعلى بن أمية (ت ٤٨هـ):

قال: قلت لعمر بن الخطاب (ت ٢٣هـ): ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠١]، فقد أمن الناس. فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال «صدقة تصدق بها عليكم، فاقبلوا صدقته»^(٦).

وجه الدلالة منه:

أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه (ت ٢٣هـ)، ويعلى بن أمية (ت ٤٨هـ) من فصحاء العرب، وفهما تعليق جواز قصر الصلاة في حال الخوف، عدم جواز القصر في حال الأمن، المقتضي وجوب الائتمام، هذا من وجه^(٧). فلو لم يفهما من تعليق الحكم بشرط نفيه عما سواه، لما كان

(١) الإحكام (٤٤/٧).

(٢) ينظر: التريب لحد المنطق لابن حزم (٣١٧).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٨٦/١٨).

(٤) ينظر ما ذكره المحقق التركماني في افتتاح ابن حزم بالمنطق، وأثر ذلك عليه في عقيدته: التريب لحد المنطق - المقدمة (٢٢٩).

(٥) ينظر: تريب المنطق (٤٥١).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة المسافرين وقصرها (٤٧٨/١)، رقم الحديث (٦٨٦).

(٧) ينظر: العدة (٤٧٠/٢)، الواضح (٢٧١/٣)، روضة الناظر (٧٨٠/٢).

لتعجبهما وجه^(١).

ومن وجه آخر، أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرهما على ما فهماه؛ إذ لو لم يكن ما فهماه صحيحاً، لردّه عليهما من حيث اللغة، مبيّناً أن الآية لا تدل على اختصاص القصر بحال الخوف^(٢).
نص ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) على ذكر وجه الدلالة عند القائلين به، فقال: «قالوا: فلما جاء القصر في القرآن في حال الخوف، دل ذلك على أن الأمن بخلاف الخوف»^(٣).
ونقل الاحتجاج بالآية على الوجه المذكور عن ابن المغلس (ت ٣٢٤هـ) من الظاهرية، وخطأه فيه.

فقال: «وقد غلط في ذلك من أكابر أصحابنا أبو الحسن»^(٤) عبد الله بن أحمد بن المغلس، فظن مثل ما ذكرنا.

وقد ردّ عليهم ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مبيّناً أنه لا حجة لهم فيه؛ لأن الأصل في الصلوات الإتمام، فلما جاءت الآية مقيّدة القصر بحال الخوف، كانت هذه الصورة مستثناة من الأصل الثابت، ووجه تعجب عمر (ت ٢٣هـ) رضي الله عنهم أن القصر ثبت في حال الأمن مع انتفاء الخوف، فأخبر ﷺ أن قصر الصلاة في حال السفر مستثنى من وجوب الإتمام، وإن انتفى الخوف.

«فكان هذا نصاً زائداً في استثناء حال السفر في الأمن».

وأما استنكار عمر (ت ٢٣هـ)؛ فلأنه لم يعلم أن هذه الصدقة الواجب قبولها قد نزل بها الشرع. ولا يُستنكر ألا يعلم الصحابي - أو الأكثر من الصحابة - حكماً شرعياً ثبت بنص قد علّمه غيره^(٥).

وأما أن الأصل الإتمام؛ فقد صرح به الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، والباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ)، والباغي (ت ٤٧٤هـ)^(٦).

وقد عبّر الغزالي (ت ٥٠٥هـ) عن الجواب عن الحديث بوجه مختصر، فقال: «لأن الأصل الإتمام، واستثنى حال الخوف، فكان الإتمام واجباً عند عدم الخوف بحكم الأصل، لا بالتخصيص».

(١) ينظر: التمهيد (١٩١/٢).

(٢) شرح مختصر الروضة (٧٢٩/٢).

(٣) ينظر: الإحكام (١٩/٧).

(٤) في المطبوع: «أبو الحسن عن» عن زائدة؛ لأن أبا الحسن هو عبد الله بن أحمد بن المغلس. قول ابن حزم: «من أكابر أصحابنا» يدل على منزلته العلمية عند الظاهرية. أخذ عن أبي بكر محمد بن داود، قال الشيرازي والذهبي: عنه؛ وعنه، انتشر مذهب الظاهرية، مات سنة ٣٢٤هـ. ترجمت له تعليقا على كلام ابن حزم ... الإحكام (١٩/٧). ينظر: سير أعلام النبلاء (٧٨/١٥)، طبقات الشيرازي (١٧٧).

(٥) ينظر: الإحكام (١٩/٧).

(٦) ينظر: الفصول (٢٠٥/١)، التقریب والإرشاد (٣٥٠/٣)، المستصفى (٢٠٣/٢)، إحكام الفصول (٥١٨).

قوله: «لا بالتخصيص»: قصد أن الحكم لم يثبت لأن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفيهِ عمّا عداه، وهو دليل الخطاب، بل لمخالفة الأصل.

قال الباقلاني (ت ٤٠٣هـ): «فلهذا تعجبا، لا لأجل اعتقادهما أن تعلق إباحة القصر بحصول الخوف دال على أن ما عداه بخلافه».

وعلى ما ذكره ابن حزم (ت ٥٦هـ) وغيره من الأصوليين؛ أن حكم جواز القصر في حال الأمن لم يثبت بدليل الخطاب، بل بالسنة.

قال الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ): «فلما سأل عمرُ النبي ﷺ عن ذلك، أَعْلَمَهُ أن ذلك تخفيفٌ من الله تعالى لكم في الحالين، وإن لم يكن حالُ الأمن مذكورًا في القرآن، بل من جهة وحي غير القرآن»^(١).

وممّا وقفت عليه عَرَضًا، مشابهة نصوص الباجي (ت ٤٧٤هـ) لنصوص ابن حزم (ت ٥٦هـ)، وفيها بيان موقف الباجي (ت ٤٧٤هـ) وابن حزم (ت ٥٦هـ) من دليل الخطاب.

فلمّا نقل ابن حزم (ت ٥٦هـ) وجه الدلالة من الحديث، قال: «وقد غلط في ذلك من أكابر أصحابنا...»^(٢).

ولما نقل الباجي (ت ٤٧٤هـ) وجه الدلالة قال: «إن هذا غلطٌ عليهم»^(٣).

يقصد على يعلى بن أمية (ت ٤٨هـ)، وعمر بن الخطاب (ت ٢٣هـ)، رضي الله عنهما. ثم قال الباجي (ت ٤٧٤هـ) عَقِبَهُ: «ولسنا نقول إذا أنكرنا دليل الخطاب: إننا نوجب للمسكوت عنه حُكْمَ المنطوق، وإنما يكون بمنزلة من لم يرد له ذكرٌ في الشرع، فيحتاج في إثبات حكمه إلى دليل مستأنف»^(٤).

وأما ابن حزم (ت ٥٦هـ)؛ فقد نصّ في موضع آخر غير الموضع الأول، فقال: «ولا يغلط علينا مَنْ سَمِعَ كلامنا هذا، فيظن أننا إذا أنكرنا قولهم: إن غير المذكور بخلاف المذكور، أننا نقول: إن غير المذكور موافق للمذكور، بل كلا الأمرين عندنا خطأ فاحش، وبدعة عظيمة، وافتراء بغير هدى».

ثم بيّن أن غير المذكور غير محكوم له، لا بوافق ولا بخلاف، ولكننا نطلب دليل ما عداها من نص... أو إجماع»^(٥).

وممّا ينبغي ملاحظته، أن الباجي (ت ٤٧٤هـ) وابن حزم (ت ٥٦هـ) كلاهما مُبطلٌ لدليل

(١) ينظر: الفصول (١/٢٠٥).

(٢) الإحكام (٧/١٩).

(٣) إحكام الفصول (٥١٩).

(٤) إحكام الفصول (٥١٩).

(٥) الإحكام (٧/٤٤).



الخطاب، وأن منهجها في التعامل مع دليل الخطاب واحد، ويلاحظ تشابه العبارات والأسلوب من خلال النصوص المذكورة، وهذا لا يُستَكْر؛ لأنهما كانا في عصر واحد، وتناظرًا كثيرًا، فلا غَرَوْ من استفادة أحدهما من الآخر، وفي تعيين الناقل عن الآخر، وذكر الدلائل على ذلك خروج عن مقصود البحث.

ثم النص المنقول أنفاً عن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فيه تقرير لقوله في إبطال دليل الخطاب، وانسجام ذلك مع التزامه المنهجي بظاهر النص.

إذا ثبت ذلك، فإنه يتبين أن انتقاده لابن المغلس (ت ٣٢٤هـ) بسبب أن احتججه بدليل الخطاب يُخِلُّ بظاهر النص؛ فالمعنى الموجب لإبطال القياس متحقق في دليل الخطاب؛ إذ كلاهما عمل بزائد عن مقتضى ما دل عليه ظاهر النص.

وقرر أن الخطاب لا يُفهم منه إلا ما قُضي به لفظه فقط، وأن المسكوت عنه يُطلب حكمه من ظاهر نص آخر، أو إجماع^(١).

ونقل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) عن بعض الظاهرية العمل بدليل الخطاب في ثلاثة أحاديث، ورد عليهم فيها:

الحديث الأول: حديث لقيط بن صبرة، قال النبي ﷺ: «سَتَشِقِ اثْنَيْنِ بِالْفَتْنِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا»^(٢).

وجه الدلالة: أن الأمر بالمبالغة لغير الصائم، دليل على منع المبالغة في الاستشاق للصائم. وقد رده ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، ويبيّن أنه غلط.

فقال: «وتعلل بعض من غلط في هذا الباب من أصحابنا، بأن قالوا: ... في ذلك مانع من مبالغة الصائم في الاستشاق»^(٣).

ويبيّن وجه خطئهم، وهو أن حديث لقيط يدل على وجوب المبالغة في الاستشاق لغير الصائم، كما يدل على استثناء الصائم من الوجوب؛ فدل ذلك على سقوط فرض المبالغة عن الصائم، وليس في سقوط الفرض عنه دليل على وجوب الامتناع منه؛ فليس في الحديث ما يدل على المنع.

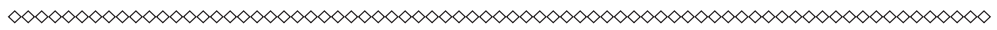
ويبيّن أن المبالغة في الاستشاق للصائم مباحة، لا محظورة ولا ممنوعة^(٤).

(١) ينظر: الإحكام (١٩/٧ - ٤٤)، النبد (١١٢).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب: الاستنثار (١٠٠/١)، رقم الحديث (١٤٢)، وقال محققه شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح. والترمذي في سننه، أبواب الصوم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في كراهية مبالغة الاستشاق للصائم (١٤٦/٢)، رقم الحديث (٧٨٨)؛ والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصيام، باب: الإفطار بالطعام وبغير الطعام (٤٣٥/٤)، رقم الحديث (٨٢٥٣)؛ كلهم بلفظ: «وبالغ في الاستشاق، إلا أن تكون صائماً».

(٣) الإحكام (٢٠/٧).

(٤) ينظر: الإحكام (٢٠/٧).



وردُّ ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) هذا ينسجم مع إبطاله لدليل الخطاب، وأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفيه عمَّا عداه، وأن ظاهر النص وجوبُ المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم، وأما الصائم فمُسكوتٌ عنه، يُتلقَى حُكْمُه من أدلة أخرى.

الحديث الثاني:

أمرُ رسول الله ﷺ في حديث صفوان بن عَسَالٍ (ت في حدود ٤٠هـ): «أَلَّا يَنْزِعَ المسافرون الخِفافَ ثلاثًا»^(١).

ذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) عملَ بعض الظاهرية بدليل خطاب الحديث، وخطأهم فيه فقال: «وقال بعضُ مَنْ غَلَطَ في هذا الفصل أيضًا من أصحابنا...».

ويبِّن وجهَ عملهم بالدليل، وأن قولهم: إن الأمر ألا ينزع المسافرون الخفافَ ثلاثًا، إيجابٌ بنزعها بعد الثلاث، وإيجابٌ نزعها للمقيم بعد يوم وليلة. وهذا ظاهر في العمل بدليل الخطاب.

ثم أوجبوا على الماسح أن يصلي بعد انقضاء الزمنين المذكورين، حتى ينزع خُفَّيه، ولم يوجبوا عليه غسلَ رجليه، ولا إعادة وضوئه.

وقال: وأنكر ذلك أبو بكر بن داود (ت ٢٩٧هـ) -رحمهما الله- وأصاب في إنكاره.

ويبِّن وجهَ خطئهم: وهو أن الحديث يدل على المنع من إحداث مسح زائد فقط بعد انقضاء الأمرين المذكورين، وليس فيه إيجابٌ نزع الخفَّين، ولا المنع من نزعهما^(٢).

وردُّ ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) هذا يتفق مع إبطاله لدليل الخطاب، ولعمله بظاهر النص، وإنكاره على بعض الظاهرية في عملهم بدليل الخطاب في الحديث؛ لأنهم لم يُعطوا ظاهرَ النص حَقَّه.

الحديث الثالث: قول رسول الله ﷺ: «الماءُ لا ينجسه شيء»^(٣).

ذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) عمل بعض الظاهرية بدليل خطاب الحديث، وقال: «وبلغنا عن بعض أصحابنا أنه يقول: إن قول رسول الله ﷺ: «الماءُ لا ينجسه شيء» دليلٌ على أن ما عداه ينجس. وخطأهم ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فقال: «هذا ليس بشيء؛ لوجوه...»^(٤).

(١) أخرجه النسائي في المجتبى، كتاب الطهارة، باب: التوقيت في المسح على الخفين للمسافر (٨٢/١) / رقم الحديث (١٢٦)؛ والترمذي في سننه، أبواب الطهارة، باب: المسح على الخفين للمسافر والمقيم (١٣٩/١)، رقم الحديث (٩٥)، وقال: حديث حسن صحيح؛ وابن خزيمة في صحيحه، كتاب الوضوء، باب: ذكر الدليل على أن الرخصة في المسح على الخفين إنما هي من الحدث... (٩٨/١)، رقم الحديث (١٩٦)، وقال الأعظمي: إسناده حسن.

(٢) ينظر: الإحكام (٢١/٧).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب: في بثر بضاعة (٥٠/١)، رقم الحديث (٦٧)؛ والترمذي في سننه، أبواب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء (١٠٨/١)، رقم الحديث (٦٦)، وقال: هذا حديث حسن، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٤٥/١).

(٤) الإحكام (٢١/٧).

وذكرها:

الأول: أنها دعوى خالية عن الدليل، فلا يُلتفت إليها.

الثاني: أن العمل بدليل الخطاب كالعمل بالقياس، كلاهما باطل، فإذا لم يعمل الظاهري القائل بهذا القول بالقياس؛ لأنه حكمٌ بغير النص، وكذلك دليلُ الخطاب حكمٌ بغير نصٍّ بلا فرق. الثالث: أن العمل بدليل الخطاب على نظير ما قالوه في الحديث، يُفْضِي إلى أقوال فاسدة في نصوص الوحي.

قال: «أرأيت قوله ﷺ: «الطعامُ بالطعامِ مثلاً بمثل»^(١)، أفِيهِ مَنْعٌ مِنْ بَيْعِ مَا عَدَا الطَّعَامَ مِثْلًا بِمِثْلٍ؟».

أرأيت قوله ﷺ: «نِعَمَ الإِدَامُ الخَلُّ»^(٢)، أفِيهِ حَكْمٌ عَلَى أَنْ مَا عَدَاهُ بِئْسَ الإِدَامُ؟

الرابع: أن غير الماء قد ثبت فيه نصٌّ على إباحته بقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَمِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨].

كما لا يجوز تحريمُ شيءٍ إلا بنص، كذلك لا يجوز تنجُسُ شيءٍ لنجاسةٍ وقعت فيه إلا بنص، بلا فرق^(٣).

يلاحظ أن ردّه في هذا الموضوع أوسع ممّا سبقه، يظهر فيه بجلاء منهجه الاستدلالي القائم على التزام ظواهر النصوص، والوقوف عليها، وعدم الزيادة عليها بأي طريق؛ سواء كان الدليل قياساً، أو دليل الخطاب، وأن إبطال القياس مع العمل بدليل الخطاب تناقضٌ ممن عمل به من بعض الظاهرية.

وبعد كل ما سبق، ممّا يصحّ تقريره أن حقيقة ظاهر النص وحدوده أمرٌ فيه اختلاف بين الظاهرية، تتنوع أنحاء النظر في تحقيقه، وتزيله على النصوص الشرعية وحقيقته ترجع إلى الاختلاف في تحقيق مناط الظاهر.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: المساقاة، باب: بيع الطعام مثلاً بمثل (٢١٤/٣)، رقم الحديث (١٥٩٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب: فضيلة الخل، والتأدم به (٦٢١/٣)، رقم الحديث (٢٠٥١).

(٣) ينظر: الإحكام (٢١/٧ - ٢٢).

خاتمة

أهم النتائج التي توصلت لها :

- وقفت على اثنتي عشرة مسألة خالف فيها ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الظاهرية، تنوعت هذه المخالفات؛ فتارة يخالف جمهور الظاهرية، وتارة يخالف داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) أو ابنه أبا بكر محمد (ت ٢٩٧هـ) أو ابن المغلس (ت ٣٢٤هـ)، أو بعض الظاهرية ولم يُسمِّهم.
- خالف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) جمهور الظاهرية في مسألة أقل الجمع، وحد الشذوذ، وغيرها.

- خالف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) في مسألة إذا اختلف العلماء في مسألتين على أقوال ثم دل النص على صحة أحد الأقوال في المسألة؛ ذكر داود (ت ٢٧٠هـ) أنه دليل على صحة قولهم في المسألة الأخرى، وخالفه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فيها.
- كما خالفه في مسألة حد الشذوذ.

- خالف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) محمد بن داود الظاهري (ت ٢٩٧هـ) في مسألة تعارض الحديثين.

- وخالف ابن المغلس (ت ٣٢٤هـ) في قوله: العمل بدليل الخطاب.
- ونقل في مسألتين قولاً عن أصحابه، دون تقييده ببعض منهم، مما يحتمل إجماع الظاهرية عليه.

والمسألتان هما:

الأولى: أن النافي يلزمه الدليل.

الثانية: لا يجوز نسخ شكر المنعم.

- وخالف بعض أصحابه ولم يسمِّهم، كما في مسألة:

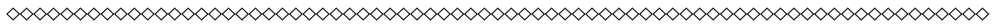
١- الإجماع المخالف للنص دال على نسخ النص.

٢- عدم جواز الاستثناء من غير الجنس.

٣- عدم جواز نسخ التوحيد.

٤- عدم جواز نسخ الأخف بالأثقل.

وعدم تقليده لأحد لو كان موافقاً له في المذهب، بل لو كان داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) إمام المذهب، أو جمهور الظاهرية؛ فابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مستقل في رأيه، فإذا رآه صواباً أخذ به ولا يعبأ بقول أحد، وله منهج في الاستدلال يختص به، يظهر في جميع كتبه؛ كما في «الإحكام في الأصول» و«المحلى في الفقه»، و«الفصل في الاعتقاد».



- ذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للمصطلح الأصولي أكثر من تعريف؛ كما في النسخ، والاستثناء، والمشارك؛ وهذا يدل على مَكْنَة علمية، واقتدار على تصوير الماهيات، مع اختلاف العبارات.

لعلَّ تبجُّرَه في اللغة سهلٌ عليه اختيارَ الألفاظ وتعددها، وشغفه بالمنطق ساعده في تصور الماهيات في ذهنه، وتصويرها لغيره.

- أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) كما خالف الظاهرية في المسائل والدلائل، خالفهم أيضاً في التعاريف؛ كما في بيان معنى الشذوذ.

- ظهر أثر مسائل الاعتقاد عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في مسألة: هل يجوز نسخ التوحيد، ومسألة: نسخ شكر المنعم.

- يمكن تلخيص منهجه في الرد على المخالف من الظاهرية بما يلي:

- ١- الاستدلال بالنصوص من الكتاب والسنة والإجماع، الدالة على خلاف قولهم.
- ٢- قلب الأدلة التي احتجوا بها، مبيِّناً أنها تدل على خلاف ما قالوا، فهي عليهم لا لهم.
- ٣- الاستفسار عن المراد، وتقسيم الاحتمالات التي يُحتمل كونها مقصوداً للمخالف، ثم إبطالها جميعاً، فيتعين ما اختاره وصحَّحه.
- ٤- الإلزام؛ وذلك ببيان أن القول المخالف يلزم منه لازمٌ أو لوازمٌ باطلة، وما أفضى إلى باطل كان باطلاً.

٥- نقض الدليل؛ بأن يُبين وجود الدليل مع انتفاء المدلول مما يدل على بطلانه، علماً أن هذا المنهج ليس خاصاً بالرد على الظاهرية، بل يدخل غيرهم معهم.

التوصيات:

أوصي بدراسة الخلاف الأصولي في المذهب الواحد، ومحاولة الوقوف على أسبابه وبواعثه، وأثره في الفروع الفقهية، أو من خلال شخصية أصولية لها رسوخٌ في المذهب.

ثبت المراجع

أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الأمدي، ق: أ.د. أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

ابن حزم في ألف سنة، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ط: ١، ١٤٠٢هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

الإبهاج شرح المنهاج، لتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وابنه، ق: أ.د. شعبان إسماعيل، ط: ١، ١٤٢٥هـ، دار ابن حزم، بيروت.

إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ق: عبد المجيد تركي، ط: ١، ١٤٠٧هـ، دار الغرب الإسلامي.

الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم علي بن أحمد، قدم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الإحكام، للآمدني علي بن محمد، ق: عبد الرزاق عفيفي، ط: ١، ١٤٢٤هـ، دار الصمعي، الرياض.

الأخلاق والسير لابن حزم علي بن أحمد، ق: إيفا رياض، ط: ١، ١٤٢١هـ، دار ابن حزم، بيروت.

إرواء الغليل في تخريج منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، ط: ٢، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

أصول السرخسي أبي بكر محمد بن أحمد، ق: رفيق العجم، ط: ١، دار المعرفة، بيروت.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، ق: مشهور آل سليمان، ط: ١، ١٤٢٣هـ، دار ابن الجوزي، السعودية.

الآيات البينات، لأحمد العبادي، ط: ١، ١٤١٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

البحر المحيط في أصول الفقه، لمحمد بن بهادر الزركشي، ط: ١، ١٤٢١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

بذل النظر في الأصول، لمحمد الأسمندي، ق: د. محمد زكي، ط: ١، ١٤١٢هـ، مكتبة دار التراث، القاهرة.

بيان المختصر، لمحمود الأصبهاني، د. جمعة، ط: ١٤٢٤هـ، دار السلام، القاهرة.

تحفة المسؤول في شرح منتهى السؤل، ليحيى الرهوني، ط: ١، ١٤٢٢هـ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي.

تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأحمد بن جزي الكلبلي، ق: د. محمد المختار، ط: ٢،

١٤٢٣هـ.

التقريب لحد المنطق، لابن حزم علي بن أحمد، ق: التركماني، ط: ١، ١٤٢٨هـ، دار ابن حزم، بيروت.

التقريب والإرشاد «الصغير»، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاسي، ق: د. عبد المجيد أبو زنيد، ط: ١، ١٤١٨هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

التلخيص، لإمام الحرمين عبد الملك الجويني، ط: ١، ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

التمهيد، لأبي الخطاب، ق: د. محمد علي، ط: ١، ١٤٢١هـ، الريان، بيروت.

تيسير التحرير شرح التحرير، لمحمد أمين، ط: مصطفى البابي، بمصر.

حاشية زكريا على المحلى، ق: عبد الحفيظ الجزائري، ط: ١، ١٤٢٨هـ، الرشد، الرياض.

الحاوي الكبير، لعلي بن محمد الماوردي، ق: علي معوض، ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية.

درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم، ق: د. محمد رشاد سالم، ط: ٢، ١٤١١هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية.

الدرر اللوامع شرح جمع الجوامع، لأحمد بن إسماعيل الكوراني، ق: د. سعيد غالب، ط: ١، ١٤٢٩هـ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

ديوان جران العود- برواية أبي سعيد السكري، ط: ١، ١٣٥٠هـ، دار الكتب المصرية، القاهرة.

الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، ق: أحمد شاكر، ط: ١، ١٣٥٧هـ، مصطفى البابي، مصر.

رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لعبد الوهاب السبكي، ق: علي معوض، ط: ١، ١٤١٩هـ، عالم الكتب، بيروت.

روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة عبد الله بن أحمد، ق: أ. د. عبد الكريم النملة، ط: ٦، ١٤١٩هـ، دار العاصمة، الرياض.

الزهرة، لأبي بكر محمد بن داود الظاهري، ق: د. إبراهيم السامرائي، ط: ٢، ١٤٠٦هـ، مكتبة المنار، الأردن.

سنن ابن ماجه محمد بن يزيد، ق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي.

سنن أبي داود سليمان بن الأشعث، ق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.

- سنن الترمذي محمد بن عيسى، ق: بشار عواد، ط: ١، ١٩٩٦م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني، ق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط: ١، ١٤٢٤هـ، الرسالة، بيروت.
- السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين البيهقي، ق: د. التركي، ط: ١، ١٤٣٢هـ، مركز هجر، القاهرة.
- سنن النسائي، لأحمد بن شعيب النسائي، ط: ١، ١٣٤٨هـ، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.
- سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد الذهبي، ق: مجموعة من المحققين، ط: ٢، ١٤٠٥هـ، الرسالة.
- شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين التفتازاني، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ق: الزحيلي وحمام، ١٤١٨هـ، العبيكان، الرياض.
- شرح اللمع، لإبراهيم الشيرازي، ق: عبد المجيد تركي، ط: ١، ١٤١٨هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- شرح المنهاج للأصبهاني، ق: أ.د. عبد الكريم النملة، ط: ١، ١٤٢٠هـ، الرشد، السعودية.
- شرح الورقات، لابن إمام الكاملية، ق: عمر العاني، ط: ١، ١٤٢٢هـ، دار عمار، الأردن.
- شرح تنقيح الفصول، لأحمد بن إدريس القرافي، الأزهرية، القاهرة.
- شرح غاية السؤل، لابن المبرد يوسف بن حسن، ق: أحمد العنزي، ط: ١، ١٤٢١هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- شرح مختصر الروضة، للطوفي، ق: التركي، ط: ٢، الرسالة، بيروت.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لمحمد ابن قِيَم الجوزية، ١٣٩٨هـ، دار المعارف، بيروت.
- صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة، ق: د. محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، ق: جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية، ١٣١١هـ، ثم صورت بعناية: د. محمد زهير الناصر.
- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري، ق: محمد فؤاد عبد الباقي، عيسى البابي، ١٣٧٤هـ.
- الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، لابن قِيَم الجوزية، ق: علي الدخيل الله، ط: ١،

١٤٠٨هـ، دار العاصمة، الرياض.

الضياء اللامع، لحولولو أحمد عبد الرحمن، ق: نادي فرج العطار، ط: ١، ١٤٢٥هـ، ابن العطار، القاهرة.

طبقات الفقهاء، للشيرازي إبراهيم بن علي، ق: إحسان عباس، ط: ١، ١٩٧٠م، دار الرائد العربي، بيروت.

العدة، للقاضي أبي يعلى، ق: أحمد المباركي، ط: ٣، ١٤١٤هـ.

غاية الوصول شرح لب الأصول، لذكريا الأنصاري، دار الكتب العربية.

فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، ط: ١، ١٣٨٠هـ، المكتبة السلفية، مصر.

فتح الغفار، لابن نجيم، ط: ١، ١٤٢٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم علي بن أحمد، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الفصول في الأصول، لأبي بكر الجصاص، ط: ١، ١٤٢٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

الفييه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ق: العزازي، ط: ٢، ١٤٢٠هـ، دار ابن الجوزي، السعودية.

القاموس المحيط، للفيروزآبادي. ق: بإشراف محمد العرقسوسي، ط: ٨، ١٤٢٦هـ، الرسالة، بيروت.

قواطع الأدلة، لمنصور السمعاني، ق: د. الحكمي، ط: ١، ١٤١٩هـ.

الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ط: ١، ١٣٥٧هـ، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد.

لسان العرب، لابن منظور جمال الدين الأنصاري، ط: ٣، ١٤١٤هـ، بيروت، دار صادر.

مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، ٥١٤٢٥، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.

المحصول، لابن العربي القاضي أبي بكر، ط: ١، ١٤٢٠هـ، دار البيارق، بيروت.

المحصول، لمحمد بن عمر الرازي، ق: العلواني، ط: ٣، ١٤١٨هـ، الرسالة، بيروت.

المحلى بالآثار، لابن حزم علي بن أحمد، ق: عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت.

المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبد الله الحاكم، ق: مصطفى عطا، ط: ١، ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

المستصفي، لمحمد بن محمد الغزالي، ق: الأشقر، ط: ١، ١٤١٧هـ، الرسالة، بيروت.

- المسودة، لآل تيمية، ق: د. الزروي، ط: ١، ١٤٢٢هـ، دار ابن حزم، بيروت.
- المعتمد، لأبي الحسين البصري، دار الكتب العلمية، بيروت.
- مغني الطلاب شرح إيساغوجي، لمحمود المغنيسي، ق: محمود البوطي، ط: ١، ١٤٢٤هـ، دار الفكر، دمشق.
- مفهوم المخالفة بين الحنفية وابن حزم: دراسة تحليلية مقارنة، للدكتور محمد العريني، بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، عدد (٣٣)، ١٤٣٥هـ.
- مفهوم المخالفة وقياس العكس بين التداخل والتباين، لمراد بوضاية، بحث منشور في مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد (٧٦)، ٢٠٢٣م.
- مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس، ط: ١، ١٤٢٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- منهاج السنة، لأحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، ق: محمد رشاد، ط: ١، ١٤٠٦هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود.
- المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، ق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- المنهاج، للبيضاوي، ق: عبد الفتاح الدخيسي، ط: ٢، ١٤٢٢هـ، قرطبة، مصر.
- الموافقات، لإبراهيم بن موسى الشاطبي، ق: مشهور آل سلمان، ط: ١، ١٤١٧هـ، دار ابن عفران.
- المواقف، لعضد الدين الإيجي، ق: عبد الرحمن عميرة، ط: ١، ١٩٩٧م، دار الجيل، بيروت.
- النبذ في أصول الفقه الظاهري، لابن حزم علي بن أحمد، ق: محمد صبحي حلاق، ط: ١، ١٤١٣هـ، دار ابن حزم، بيروت.
- النحو الوافي، لعباس حسن، ط: ١٥، دار المعارف.
- نشر البنود، لعبد الله العلوي، ق: أ.د. أحمد عبد الكريم، ديوان الشناقطة.
- نهاية الوصول، لصفى الدين الهندي، ق: د. صالح اليوسف ود. سعد سالم، ط: ٢، ١٤٢٩هـ، مكتبة الباز.
- الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء ابن عقيل، ق: د. التركي، ط: ١، ١٤٢٠هـ، الرسالة، بيروت.
- الوصول إلى الأصول، لابن برهان، ق: د. عبد الحميد أبوزنيد.



د. محمد عبد الرحيم الترك

أستاذ مشارك بجامعة الجنان - طرابلس - لبنان

Dr. Mohamad AbdulRaheem Al Terk

Associate Professor at Jinan University, Tripoli, Lebanon

Email: mohamad.terik@jinan.edu.lb

حاجة العلوم الشرعية إلى اللغة العربية (علم التفسير نموذجاً)

The Necessity of Arabic Language for Islamic Sciences: (Tafsir as a Model)

ملخص البحث:

إن دراسة الوشيجة بين اللغة العربية وعلم التفسير، أثمرت التعرف إلى معاني القرآن الكريم ومحاولة إدراك الإعجاز فيه. وشاء الله تعالى أن تكون اللغة العربية باقية خالدة، إذ اختارها لوجيه، فنزول القرآن بهذه اللغة، بما حوت من خصائص ومقومات، مما يكتب لها البقاء والاستمرار، دعا إلى معرفتها، والبحث في أسرارها. وعندما انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، كان الأمر في بيان معاني القرآن إلى ما أثار عنه، وإلى اجتهادات الصحابة الذين أدركوا التنزيل وأحاطوا بأسباب نزوله، ثم تنوعت كتب التفسير بعد ذلك فلا تكاد تحصر، وذلك دليل على اهتمام الأمة الإسلامية بكتاب ربها، فيكون اجتهاد كل مفسر وفق ما ملك من ناصية اللغة، وزخرف الفصاحة والبيان.

كلمات مفتاحية:

القرآن الكريم - اللغة العربية - علم التفسير - علوم الشريعة.

Research Summary:

The study of the link between the Arabic language and the science of Tafsir (Quranic exegesis) has resulted in understanding the meanings of the Holy Quran and attempting to comprehend its miraculous nature. Allah has decreed that the Arabic language remains everlasting by choosing it for His revelation. The Quran was revealed in this language, which contains

unique characteristics and elements, ensuring its continuity and permanence, necessitating the knowledge of the language and the exploration of its secrets.

After the Prophet Muhammad (peace be upon him) passed away, the task of explaining the meanings of the Quran was based on what was reported from him and the interpretations of the Companions who witnessed the revelation and understood the reasons behind its descent. Subsequently, the books of Tafsir became numerous and diverse, indicating the Islamic nation's concern for the Book of their Lord. Each interpreter's effort is guided by their mastery of the language and their eloquence and articulation.

Keywords: Qur'an, Arabic Language, Tafsir, Islamic Sciences.

المقدمة

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

لقد تبين لعلماء الإسلام أنّ القرآن الكريم أعطى العربية بُعداً جديداً، وسما بها إلى لغة عليا، يقصّر عنها البيان، فلم يتركوا آية قرآنية إلا استشهدوا بها على كلّ قاعدة لغوية أو نحوية أو بلاغية. العربية لغة دين قائم على أصل خالد هو القرآن الكريم، فصارت لسان الوحي الخاتم على رسول الله ﷺ، فقد أعجز القرآن العرب أن يأتوا بمثله؛ فصار نزول القرآن الكريم بالعربية أهم حدث في تاريخ هذه اللغة، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ (الرعد: ٣٧). وقد ارتبطت العربية بالإسلام ارتباطاً وثيقاً، فهي المفتاح لفهم هذا الدين، ومن فضل القرآن عليها أن امتد عمرها به لغة حية عالمية، فالاعتزاز بها، والثقة بمقدرتها من أهم عوامل نهوضها، فهي ركن هذا الدين العظيم، وأساس بنيانه المتين.

والعربية هي الأداة المعبرة عن ظاهر اللفظ من كلام الله تعالى وتفسير معاني الألفاظ التي جاءت في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فالقرآن يفهم ويبلى باللغة التي نزل بها، وكي يؤدي الرسالة الخالدة، فالأمة مطالبة بهذه المهمة العظيمة، على أن القرآن عالمي الدعوة عربي اللسان والخطاب، فمن جهل العربية وعلومها، لا يحلّ له تفسير كتاب الله تعالى، فقد روي «عن مالك بن أنس (ت: ١٧٩هـ) أنه قال: لا أوتي برجل يفسر كتاب الله، غير عالم بلغة العرب إلا جعلته نكالا. وقال مجاهد (ت: ١٠٤هـ): لا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر، أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»^(١).

(١) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م، ج: ١، ص: ٣٦٨.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى أمور عدة منها:

رصد مظاهر حاجة علم تفسير القرآن الكريم إلى اللغة العربية، من خلال تتبع أقوال العلماء في الصلة الوثيقة بينهما.

تعزيز وتأكيد تلك العلاقة الوثيقة بين اللغة العربية، والعلوم الشرعية الإسلامية، وخاصة علم التفسير.

معرفة تأثير العربية بعلم التفسير إذ لا يمكن الاستغناء عن العربية وقواعدها، ونحوها، وصرفها، وبلاغتها في تفسير القرآن الكريم.

إذا كان القرآن عربي اللسان، أي جار في ألفاظه وأساليبه مجرى اللغة العربية، ففهم ألفاظه وتراكيبه وتفسيره، يستند إلى ألفاظ العربية، وذلك ليؤدي مهمته على الوجه الأكمل، في البيان والبلاغ.

أسباب اختيار الموضوع:

تكمن أسباب اختياره في أمور أهمها:

شرف اللغة العربية وأهميتها، فهي لغة دين قائم على أصل خالد، هو القرآن الكريم، وأن الله تعالى اختار هذه اللغة العظيمة لتكون لسان وحيه الخاتم.

إنّ التعمق في علم التفسير وفهمه متوقف على التمكن من أسرار اللغة والغوص فيها، فهي مفتاح علم التفسير، فكأن هناك موثقاً وميثاقاً بين العربية وعلم التفسير.

الاهتمام الشديد والعناية الفائقة بالعربية، فهي لسان القرآن، وتكفل الله تعالى بحفظ كتابه، فهي محفوظة بحفظه، وخالدة بخلوده، فترسخت قواعد الاجتماع والذمام بينهما.

قلة الأبحاث المستقلة والخاصة بإبراز الارتباط الوثيق بين العربية، وعلم التفسير.

إشكالية البحث:

تسعى الدراسة للإجابة عن:

التعريف بالجذرين: «عرب» و«فسر»، ولماذا أقبل العلماء قديماً على الاهتمام بالعربية وتعلمها؟ وما أثر العربية في الإرهاصات التي سبقت وضع علم التفسير وقواعده؟ وأهمية تعلم العربية، وشروط المفسر للقرآن الكريم، والرابط الوثيق بين العربية وعلم التفسير؟ وتبيان علماء الإسلام أنّ التفسير يتوقف في معرفته على عدد من العلوم، زعيمها علوم اللغة العربية، فالتكامل بين علمي اللغة والتفسير صنوان لا انفصام بينهما، والواقع أنّ الإحاطة بأقوال جميع العلماء تتعذر في هذه الدراسة، بخاصة حول مفهومها وحدودها وقيمتها. لذلك اقتصرنا الدراسة على ذكر بعض الوقفات واللفظات التي أجادت وأفادت، بما فيها من روائع وحقائق ودلالات.

منهجية البحث:

تتمثل منهجية الدراسة، باتخاذ خطوات عملية، باتباع المنهج الاستقرائي، بتتبع أقوال العلماء المعتبرة والمنثورة مع التوثيق لها، ثم اتخاذ المنهج التحليلي بموضوعية تامة، ليكون مشرق الدلالة، قطوفه دانية، للتوصل إلى الحقيقة العلمية المنشودة.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: واشتملت على أهداف البحث، وأسباب اختياره، وإشكاليته، ومنهجيته.
المبحث الأول: أهمية العربية (ويشتمل على ثلاثة مطالب).

المطلب الأول: كلمة عرب.

المطلب الثاني: الاهتمام بالعربية.

المطلب الثالث: تعلم العربية.

المبحث الثاني: أهمية علم التفسير (ويشتمل على ثلاثة مطالب).

المطلب الأول: كلمة فسر.

المطلب الثاني: شروط علم التفسير.

المطلب الثالث: الرباط الوثيق بين العربية وعلم التفسير.

الخاتمة.

المبحث الأول

أهمية العربية

توطئة:

لقد اختص الله سبحانه وتعالى هذه الأمة بفضلته، حين أنزل هذا الكتاب ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشُّعْرَاء) فمنحها الخير الذي لا ينقطع، فبرز العرب على مسرح التاريخ بفضل القرآن، ثم أطلقوا حركة علمية أوقدوا من خلالها مصابيح الحضارة في أرجاء البلاد التي دخلها الإسلام، فالعربية كما قال الثعالبي (ت: ٤٢٩هـ): «خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم، ومفتاح التفقه في الدين، وسبب إصلاح المعاش، والمعاد»^(١). فما أصل هذه الكلمة؟

المطلب الأول: كلمة عرب:

تعددت آراء علماء اللغة حول كلمة (عرب)، فقال الخليل الفراهيدي (ت: ١٧٥هـ): «وأعرب الرجل، أفصح القول والكلام، وهو عربيّ اللسان، أي: فصيح»^(٢). وقال الجوهري (ت: ٣٩٣هـ): «العرب: جيل من الناس، والنسبة إليهم عربيّ بيّن العروبة وهم أهل الأمصار، والأعراب منهم: سكان البادية خاصة، والعرب العاربة هم الخُص منهم، وتعرّب أي: تشبّه بالعرب. والعرب المستعربة هم الذين ليسوا بخُص، وكذلك المتعرّبة، والعربية: هي هذه اللغة»^(٣).

وتوسّع ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ) في دلالة الكلمة، فقال: «العين والراء والباء أصول ثلاثة، أحدها: الإنابة والإفصاح، والآخر: النشاط وطيب النفس، والثالث: فساد في جسم أو عضو. فالأول قولهم: أعرب الرجل عن نفسه إذا بيّن وأوضح، قال رسول الله ﷺ: (الثَّيْبُ تُعْرَبُ عَنْ نَفْسِهَا...)»^(٤)، والأصل الآخر: المرأة العروب: الضاحكة الطيبة النفس، وهنّ العُرب^(٥)، قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرْبًا أَتْرَابًا ﴿٣٧﴾﴾ (الواقعة). والعرب: النشاط، والأصل الثالث: عربت معدته إذا فسدت، وروى الإمام مسلم عن أبي سعيد الخدري، أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: إِنَّ أَخِي عَرَبٌ بَطْنُهُ. فَقَالَ لَهُ: «اسْقِهِ عَسَلًا»^(٦) وأما الأمة التي تسمى العرب فليس ببعيد أن يكون

(١) فقه اللغة، أبو منصور الثعالبي، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ص: ١.

(٢) كتاب العين، الخليل الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٨م، ج: ٢، ص: ١٢٨.

(٣) ينظر: الصّاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٤م، مادة (عرب)، ج: ١، ص: ١٧٨ - ١٧٩.

(٤) رواه ابن ماجه، كتاب النكاح، باب استثمار البكر والثيب، برقم: (١٨٧٢)، ص: ٢٥٨٩، رجال إسناده ثقات.

(٥) أورد بعض المفسرين أن العُرب لها معان عدّة، منها: «كلامهون عربي»، ينظر: النكت والعيون، الماوردي (ت: ٥٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٤، ١٤٤١م - ٢٠٢٠م، ج: ٥، ص: ٤٥٦. وينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (ت: ٥٧٧هـ)، طبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه، مصر، ج: ٤، ص: ٢٩٣.

(٦) رواه مسلم، كتاب السلام، باب التداوي بسقي العسل، برقم: (٥٧٧١)، ص: ١٠٧١.

سميت عربياً من هذا القياس، لأنَّ لسانها أعرب الألسنة وبيانها أجود بيان»^(١).

وقال الفيومي (ت: ٧٧٠هـ): «العرب اسم مؤنث، ولهذا يوصف بالمؤنث، فيقال: (العرب العاربية) و (العرب العُرباء) وهم: خلان العجم، ورجل (عربيّ) ثابت النسب في العرب، و (أعرب) إذا كان فصيحاً، وإن لم يكن من العرب. و(أعربت) الشيء و(عربته) بمعنى: التبیین والإيضاح، و(عُرب لسانه): إذا كان عربياً فصيحاً، واللغة العربيّة: ما نطق به العرب، والاسم (المعرب): الذي تلقته العرب من العجم»^(٢)؛ فهذه المعاني المأخوذة عن أهل اللغة، لا تُخرج دلالة اللفظ عن استعماله بمعنى: الكشف والإبانة والإيضاح.

المطلب الثاني: الاهتمام بالعربيّة:

لا يقلُّ الاهتمام بالعربيّة عن الاهتمام بالأحكام الشرعيّة عند علماء الإسلام، وقد سارع سلفُ هذه الأمة إلى وضع علوم العربيّة وتأصيلها لما وجدوه من الحاجة والمصلحة، بدءاً بالخلفاء الراشدين ومَن جاء بعدهم، «وهي بلا شك من جملة ما سنّوا من الخير الذي سبقوا إليه، ودليلهم - هو بعينه - دليل جمع المصحف، وغير ذلك مما تقتضيه قاعدة المصلحة المرسلّة»^(٣).

وقد وردت أقوال كثيرة في فضل إعراب القرآن وأهمية العربيّة، فالعربيّة هي لغة رسول الله ﷺ، فعندما سئل الحسن البصري (ت: ١١٠هـ) عن قوم يتعلمون العربيّة، قال: أحسنوا، يتعلمون لغة نبيهم ﷺ^(٤). قال الشافعيّ (ت: ٢٠٤هـ) رحمه الله: «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتّى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذکر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك، وما ازداد من العلم باللسان، الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته، وأنزل به آخر كتبه كان خيراً له»^(٥).

وقد كثر الحثُّ على تعليم اللغة والاعتناء بها، والتحذير من اللحن فيها، أخرج ابن الأنباري (ت ٣٢٧هـ) بسنده عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: «لا يقرأ القرآن إلا عالم باللغة»^(٦). وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (ت: ٥٢هـ): «أعربوا القرآن فإنه عربيّ»^(٧).

ولا شكّ في أنّ العربيّة من أغنى اللغات بياناً، وأقواها برهاناً، كانت - ولا تزال - عاملاً مساعداً لنشر الإسلام، والإقبال عليه، فتعلّمها واجب، قال ابن فارس: «إنّ العلم بلغة العرب واجب

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، لا تاريخ، مادة (عرب)، ج: ٤، ص: ٣٠٠.

(٢) المصباح المنير، أحمد الفيومي، المكتبة العلميّة، بيروت، لا تاريخ، ج: ٢، ص: ٣٠٠.

(٣) الترتيب الإدارية، عبد الحي الكتاني، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لا تاريخ، ج: ٢، ص: ٢٧٥.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، محمد القرطبيّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٦٥م، ج: ١، ص: ٢٣.

(٥) الرسالة، الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، ص: ٤٩.

(٦) المزهر في علوم اللغة، جلال الدين السيوطي، دار إحياء الكتب العربيّة، لا تاريخ، ج: ٢، ص: ٢٠٢.

(٧) فضائل القرآن، القاسم بن سلام، دار الكتب العلميّة، ١٩٩١م، بيروت، ص: ٢٠٨.

على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله جل وعز، وما في سنة رسول الله ﷺ من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدءاً^(١). وكتب العكبري (ت: ٦١٦هـ) في مقدمة كتابه: «فإن علم العربية من أجل العلوم فائدة، وأفضلها عائدة، وحكمه وافرة حجة، ومعرفته تقضي إلى معرفة العلوم المهمة»^(٢).

ونقل عن ابن تيمية رحمه الله (ت: ٧٢٨هـ) قوله: «إن اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا باللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(٣).

والاهتمام بالعربية من أوجب الواجبات، ومعرفتها ضرورية لا سيما لأهل الشريعة، جاء في مقدمة تاريخ ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ): «أركان علوم اللسان العربي أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة»^(٤). وقال كذلك في سياق متصل عن النحو: «وسماه أهله بعلم النحو وصناعة العربية فأصبح فناً محفوظاً وعلماً مكتوباً وسلماً إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ»^(٥)، وعد الإمام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) اللغة العربية من المقدمات التي تجري مجرى الآلات للعلم بكتاب الله عز وجل وبسنة نبيه ﷺ، يقول: «وليس اللغة والنحو من العلوم الشرعية في أنفسهما، ولكن يلزم الخوض فيهما بسبب الشرع، إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب، وكل شريعة لا تظهر إلا بلغة»^(٦).

فلا بد من الاجتهاد في تعلم العربية «للتوصل إلى معرفة ما في القرآن، وإذا كان القرآن نظاماً لغوياً، فقد فرض على المسلمين مقاربهته مقارنة لغوية، ليتحقق التواصل بين العبد وربّه، وهذا التواصل لا يتحقق من دون معرفة المراد الذي ضمنه الله في كتابه العزيز، وقد أمرنا الله في كتابه بأن نتدبره، قال تعالى: ﴿ كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (ص: ٢٩). ويقول سبحانه: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾ (محمد: ٤٢)، ويقول عز وجل: ﴿ وَلَقَدْ سَرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾ (القمر: ١٧) فمن دون تدبر وفهم الخطاب القرآني، لا

(١) الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها، ابن فارس بن زكريا، تحقيق: أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٧٧م، ص: ٥٠.

(٢) اللباب في علل البناء والإعراب، عبد الله بن الحسين العكبري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ج: ١، ص: ٢٩.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار المسلم، الرياض، ط: ٥، ١٩٩٤م، ص: ٢٤٠.

(٤) المقدمة، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط: ٤، ص: ٥٤٥.

(٥) المصدر نفسه، ص: ٥٥٦ - ٥٥٧.

(٦) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، لا تاريخ، ج: ١، ص: ١٧.



يمكن الحديث عن التواصل، وعليه؛ لا حاجةً للحديث عن التكليف والتكاليف؛ «والتدبر والفهم يتطلبان تصوّرًا ومنهجًا وأدوات، فتفاعل المسلمين مع كتابهم المقدس في شقه اللغوي التواصلية، هو الذي مكّنهم من إنجاز التفسير اللغوي، بل لا نكون مبالغين إذا قلنا إنّ الدرس اللغوي العربيّ كلّهُ مَدِينٌ للقرآن بالوجود والنشأة والتطور»^(١).

المطلب الثالث: تعلم العربية :

لقد تمكّنت العربية على سائر اللغات، فتعلّمها غير العرب رغبةً فيها وحرصًا عليها، فكانوا لا يفصلون بين العربية والدّين الإسلامي، فالصلة روحية بينهما، والله أعلم بأسرار العربية، إذ انتخبها لشريعة الإسلام، وانتخب الإسلام ليكون آخر الشرائع وأرقاها. وعليه؛ فقد عاشت اللغة العربية حياة الأمة الإسلامية منذ أنّ تبلّبت بحروفها ألسن العرب، فألفاظها ليست مجرد قوالب جافة للأفكار، وإنما هي الصور الناطقة لتلك الأفكار، ولقد أدرك الواعون من العلماء هذه الصلة الروحية العميقة بين اللغة والناطقين بها، فكأنما نبّهوا عليه: أنّ لغة المرء عادةً تؤثر في عقله وخلقته^(٢).

ولو نظرنا إلى العلوم الشرعية لوجدنا ذلك الرباط الوثيق بينها وبين العربية، والعلماء يوصون بتعلم العربية لمن أراد أن يتعلم العلوم الشرعية لأنّ إصلاح اللسان يتخلّص به من شين اللحن، ومن الوقوع في الخطأ في تقرير الأحكام الشرعية، فكل فن من الفنون وكل علم من العلوم لا بدّ له من أن يعرف العربية ويتقنها. قال الجوهري (ت ٣٩٣هـ): «العربية التي شرف الله منزلتها، وجعل علم الدين والدنيا منوطًا بمعرفتها»^(٣).

واعتبر الزمخشري (ت: ٥٢٨هـ) أنّ اللغة هي الأساس الأول لبناء العلوم الإسلامية، «وذلك أنّهم لا يجدون علمًا من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلاّ واقتارها إلى العربية بيّن لا يدفع، ومكشوف لا يتنع، فهم ملتبسون بالعربية أية سلكوا غير منفكين منها أينما وجّهوا كل عليها حيث سيروا»^(٤).

وقال ياقوت الحموي (ت: ٦٢٦هـ): «وحسبك من شرف هذا العلم (علم العربية) أن كل علم على الإطلاق مفتقر إلى معرفته، محتاج إلى استعماله في محاورته، وصاحبه فقير مفتقر إلى غيره، وغير محتاج إلى الاعتضاد والاعتماد على سواه»^(٥).

وقال العكبري: «فأول مبدوء به من ذلك تلقّف ألفاظه عن حفاظه، ثمّ تلقي معانيه ممّن

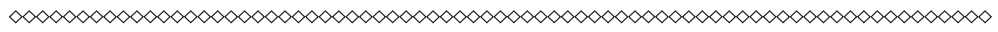
(١) المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، خديجة إيكر، سلسلة روافد: ٥٨، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ٢٠١٢م، ص: ١٥٤.

(٢) نحووي لغوي، مازن المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م، ص: ١٤٠ - ١٤١.

(٣) الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، ج: ١، ص: ٣٣.

(٤) المفصل في علم العربية، محمود الزمخشري، دراسة وتحقيق: فخر صالح قدارة، دار عمار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص: ٢٠.

(٥) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، مطبعة هندية بالموسكي بمصر ١٩٢٣، ط ٢، ج: ١، ص: ٨.



يعانيه، وأقوم طريق يُسلك في الوقوف على معناه، ويتوصّل به إلى تبين أغراضه ومغزاه، معرفة إعرابه واشتقاق مقاصده من أنحاء خطابه»^(١)، فالقرآن لا يُتصوّر إلا بالعربية، ولا يُقرأ إلا بها، لذلك لا تُفصل اللغة العربية عن علوم الإسلام، وفي هذا يستخلص محمود شلتوت (ت: ١٣٨٢هـ) أنه «قد أجمع الأولون على أن معرفة ما يتوقف عليه فهم الكتاب والسنة من خصائص اللغة العربية شرط أساسي في جواز الاجتهاد ومعالجة النصوص الشرعية والاقتراب منها»^(٢). فهذه النصوص لبعض أئمة اللغة تقضي بوجوب تعلم اللغة، وفهم مداركها.

يؤخذ من هذا ويفهم أن تعلم العربية مقدّمة ضرورية وواجبة لفهم العلوم الشرعية، قال بعض المحققين: «معرفة مفردات اللغة نصف العلم، لأن كل علم تتوقّف استفادته عليها»^(٣)، وعده جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ) من فروض الكفايات، وبه تعرف معاني ألفاظ القرآن والسنة»^(٤)، ولم يزل الخلفاء الراشدون بعد النبي ﷺ ومن جاء بعدهم، يحثّون على تعلم العربية وحفظها وتدوينها، وقد هيا الله سبحانه وتعالى لها رجالاً من العرب وغيرهم وضعوا قواعدها، وأصلوا أصولها، ودرسوها ثمّ نشروها، ذلك أن العلوم الشرعية لا تفهم ولا تدرك إلا بها.

وممّا يُنبّه له، أن العربية لا يمكن الاستغناء عنها وخاصّة علم النحو، إذ لا يوجد ما يحلّ مكانه أو يسدّ مسدّه، وهو كما وُصف «قانون العربية، وميزان تقويمها»^(٥)، ووصف النحو أيضاً بأنه «دعامة العلوم العربية، وقانونها الأعلى؛ منه تستمدّ العون، وتستلهم القصد، وترجع إليه في جليل مسائلها، وفروع تشريعها، ولن تجد علماً منها يستقل بنفسه عن النحو، أو يستغنى عن معونته، أو يسير بغير نوره وهدايه، وهذه العلوم الثقيلة - على عظيم شأنها - لا سبيل إلى استخلاص حقائقها، والنفاذ إلى أسرارها، بغير هذا العلم، فهل ندرك كلام الله تعالى، ونفهم دقائق التفسير، إلا بإلهام النحو وإرشاده»^(٦)، و«تلك السنن التي خرجت بها العربية كأنها معنى إلهي مبتكر، ألقى في هذه الطبيعة ليتحوّل بها وجه العالم إلى جهة الله، فما زال ينكشف من أطرافه شيئاً فشيئاً حتى ظهر سرُّ ابتداعه في القرآن الكريم»^(٧)، والدراسات اللغوية التي قام بها أبو الأسود الدؤلي (ت: ٦٩هـ) وغيره كانت خدمة للقرآن الكريم، وهي - في الوقت نفسه - ضوابط للتفسير، أو من العوامل المساعدة له، وهذه الدراسات التي بدأت في عصر الصحابة الكرام من إعراب وشكل وتنقيط كانت أولى بوادر ضبط التفسير، رغم أنها أخذت شكلاً لغوياً، فلولا القرآن لم تتم.

- (١) التّبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء العُكبري، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٧م، ج: ١، ص: ١.
- (٢) أسباب البعد ومضارها، محمود شلتوت، الدار المتحدة، دمشق، ٢٠٠٢م، ص: ٢٧.
- (٣) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط: ٢، ١٩٥٢م، ج: ١، ص: ٦.
- (٤) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرح: محمد أحمد جاد المولى وآخران، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط: ٢، ج: ٢، ص: ٣٠٢.
- (٥) صبح الأعشى، أبو العباس القلقشندي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٢م، ج: ١، ص: ١٦٧.
- (٦) النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط: ٥، ١٩٧٥م، ج: ١، ص: ١.
- (٧) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٤م، ج: ١، ص: ٢١٣.



ويقوم تفسير القرآن الكريم على عناية المفسرين بمعاني الجمل والتراكيب القرآنية، ولا يخفى أن المعنى هنا قد يتعدد، وهذا من سعة العربية، لذلك لا يمكن أن يقف تفسير القرآن الكريم على زمن معين، فلم يقل أحد من المفسرين إنه قد أتى على احتمالات التفسير جميعها، وبيان ذلك أن التفسير ينقسم إلى قسمين: تفسير نقلي، وتفسير عقلي.

والتفسير النقلي معناه إذا صحَّ حديثٌ أو نصٌّ في تفسير آية، فالصحة تلزم انتفاء الخلاف ورفعها، فهذا النوع من التفسير لم يختلف الناس فيه، أما التفسير العقلي فهو أن يُضغَّ المُفسِّرُ جُهدَه وطاقتَه في سبيل الوصول إلى معنى الآية، بعد أن يجمع حولها من المرويات ما يُشعرُه أنها مُتَّجِهَةٌ إليه، متعلِّقة به، فيقصد حينئذٍ إلى ما تبادر إلى ذهنه من معناها.

ولا يخفى أن أفهام الناس تتفاوت بقدر تفاوت حظهم من العربية وسعتها، وهذا هو ميدان التنافس والاختلاف في تبيان القيم العليا والمعاني السامية لهذه الآيات الكريمة، وهذا لا يكون إلا لمن أوتي حظًا من اللغة، وفهمًا في معرفة علوم القرآن، وأحوال نزولها وسياق الآيات المفسرة.

المبحث الثاني

أهمية علم التفسير

توطئة:

لم يحظ كتاب يمثل ما حظي به القرآن الكريم من الحفظ والعناية والرعاية، وقد عكف العلماء قديمًا وحديثًا على تفسير القرآن العظيم، ليشرفوا بخدمته، واستنباط علومه وكنوزه، وإذا كان العلم يشرف بموضوعه، فهو يشرف على قدر المعلوم، ويكفي التفسير شرفًا أن يكون موضوعه كتاب الله تعالى، وهو -وحده- لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

المطلب الأول: كلمة فسر:

التفسير في اللغة هو الإيضاح والبيان والكشف والتفصيل، مأخوذ من الفسر، «والفسر هو البيان. فسَّرَ الشيءَ يفسِّره ويفسِّره فسْرًا. وفسَّرَه: أبانه، والتفسير مثله. قال ابن الأعرابي: التفسير والتأويل والمعنى واحد»^(١).

قال الرَّاغِبُ: «الْفَسْرُ إظهار المعنى المعقول، والتفسير قد يُقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يُقال تفسير الرؤيا وتأويلها. قال تعالى: وَأَحْسَنَ تَقْسِيرًا»^(٢). ولم ترد اللفظة في القرآن الكريم إلا مرة واحدة، في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَقْسِيرًا﴾ (الفرقان: ٣٣)، ومعناها «وبما هو أحسن بياناً أو معنى من

(١) لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، لا تاريخ، مادة (فسر)، ج: ٥، ص: ٥٥.

(٢) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ،

وقد جاء في معنى التفسير «منه المادي: كشف المغطى، ومنه المعنوي: كشف المراد؛ وكل شيء يُعرفُ به تفسير الشيء فهو تفسيرته، وفسره بينه على المبالغة، ويُقال في بيان الألفاظ وغيرها»^(٢). هذا هو معنى التفسير في اللغة؛ فالكلمة تدلّ على التوضيح والبيان، ما يقتضي إعمال الفكر والعقل في إيضاح ما أبهم في نصّ من النصوص، بإرشاد المُتلقّي إلى ما عناه صاحبُ النصّ، فكأنّ النصّ يأخذ إضافةً جديدةً، ليأخذ النصّ معنىً جديدًا.

ولكلمة التفسير في اصطلاح أهل الفنّ تعريفات كثيرة إذا ما أُضيفت إلى القرآن، قال أبو حيان (ت: ٧٤٥هـ): «التفسير هو علمٌ يبحثُ عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحملُ عليها حالة التركيب، وتتمّت لذلك»^(٣). نجد هنا أنّ أبا حيان ذكر خمسة أمور تُشكّل ماهية التفسير، وهي التي تدورُ حولها موضوعات علم التفسير، بينما عرفه الزركشي (ت: ٧٩٤هـ.) بقوله: «علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه»^(٤)؛ ومن المتأخّرين، ذهب الزرقاني (ت: ١٣٦٧هـ.) إلى أنّ «التفسير في الاصطلاح علمٌ يبحثُ فيه عن القرآن من حيث دلالته على مراد الله، بقدر الطاقة البشرية»^(٥). وهناك تعريفات كثيرة أخرى، تتفقُ في غالبها على أنّ التفسير هو العلمُ فيه معنى كلام الله عزّ وجلّ.

المطلب الثاني: شروط علم التفسير:

برزت في علم التفسير عدّة مصطلحات في القرون الأربعة الأولى، من أهمّها: علم التفسير، علم معاني القرآن^(٦)، علم غريب القرآن^(٧)، علم مشكل القرآن^(٨)، علم إعراب القرآن^(٩)، علم أحكام القرآن^(١٠). ولا جرم أنّ النحاة تكلموا في معاني الحروف، والأسماء والأفعال إنّما تُؤخذ من كتب اللغة، «وقد حتّ الصحابة يعلى تعلّم إعراب القرآن، وطلب معاني العريية، قال عبد الله بن

(١) تفسير البيضاوي، عبد الله البيضاوي، إعداد وتقديم: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لا تاريخ، ج: ٤، ص: ١٢٤.

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربيّة - القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ج: ٢، ص: ٨٥٠.

(٣) تفسير البحر المحيط، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لا تاريخ، ج: ١، ص: ٢٢.

(٤) الإقتان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣م، ج: ٢، ص: ١٧٤.

(٥) مناهل العرفان، محمد الزرقاني، مؤسسة التاريخ العربيّ - دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩١م، ج: ٢، ص: ٩٤.

(٦) منها: كتاب معاني القرآن للفرّاء (ت ٢٠٧هـ) وكتاب: معاني القرآن لأبي جعفر النخّاس (ت ٥٢٨هـ).

(٧) منها: كتاب أبي فيد مؤرّج السدوسي (ت ١٩٥هـ)، لكنّه لم يصل إلينا.

(٨) منها: كتاب مُشكل القرآن لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ).

(٩) منها: كتاب إعراب القرآن لابن خالويه (ت ٢٧٠هـ).

(١٠) منها: كتاب أحكام القرآن للجصاص (ت ٢٧٠هـ).

مسعود رضي الله عنه: «جودوا القرآن، وزَيَّنوه بأحسن الأصوات، وأعربوه، فإنه عربيٌّ، والله يحب أن يعرب به»؛ وعن ابن عمر بقال: «أعربوا القرآن»^(١).

هذا ما التزم به الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم، ويعدّ ابن عباس (ت: ٦٨هـ) - رضي الله عنهما - من كبار أئمة التفسير، وكما وصف: «بحر التفسير، وحبر الأمة»^(٢)، ومرجع المفسرين في العصور التالية، حتّى قيل: «هو من أبدع الطريقة اللغويّة لتفسير القرآن»^(٣)، فكان «أول المفسّرين، ورائد الدراسات اللغويّة في النصوص العربيّة»^(٤).

و«يجب على المفسر البداءة بالعلوم اللفظية: فيتكلم عليها أولاً من جهة المفردات، فيحقق اللغات أولاً، ثم التصريف، ثم الاشتقاق. ثم يتكلم فيها بحسب التركيب؛ فيبدأ بالإعراب، ثم بما يتعلق بالمعاني، ثم البيان، ثم البديع، ثم تبيين المعنى المراد، ثم إيراد القصص والأخبار، قدر ما يعلم به سبب النزول، ويعتمد في ذلك على الأحاديث والآثار»^(٥).

ومن غفل عن هذه العلوم، فقد أخلّ في تفسيره، وقصّر فيه، وجاء تفسيره دون المستوى المطلوب، لنقص المعرفة بتلك العلوم، وعدم الإحاطة بها، يقول العسكري (ت: ٥٤٠٠هـ): «وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخلّ بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة، ما خصّه به من حسن التأليف وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها، وتحيرت عقولهم فيها»^(٦)، وهو يرى أن أحق العلوم بالتعلم، وأولها بالتحمّط بعد المعرفة بالله جلّ جلاله، علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، فقال: «فينبغي من هذه الجهة أن يقدم اقتباس هذا العلم على سائر العلوم بعد توحيد الله تعالى، ومعرفة عدله، والتصديق بوعده، ووعيده»^(٧)، وبما شابه هذا وشاكله. قال الزمخشري في مقدمة تفسيره: «علم التفسير لا يتم لتعاطيه، إلا لرجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان»^(٨).

ويوضح ذلك ابن عطية (ت: ٥٤١هـ) في تفسيره فقال: «إعراب القرآن أصل في الشريعة،

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، في مقدمة تفسيره، ج: ١، ص: ٢٢.

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبري زاده، تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتاب الحديث، مصر، لا تاريخ، ج: ٢، ص: ١٢.

(٣) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار القلم، بيروت، ج: ١، ص: ٧٩.

(٤) تاريخ التراث العربيّ، فؤاد سزكين، نقله إلى العربيّة: محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١م، ج: ١، ص: ٦٢.

(٥) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مرجع سابق، ج: ٢، ص: ٩١.

(٦) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ص: ٧.

(٧) المصدر نفسه، ص: ٨.

(٨) ينظر: الكشاف، محمود بن عمر الزمخشري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٢٧٧هـ-١٩٧٧م، ج: ١، ص: ١٥-١٦.



لأنّ بذلك تقوم معانيه التي هي الشَّرْع»^(١). وعلم التفسير من أكثر العلوم الشَّرعية حاجة إلى اللغة العربيّة وعلومها، إذ ليس لغير العالم بحقائق اللّغة وموضوعاتها تفسير شيء من كلام اللّهِ عزَّ وجلَّ، لذلك اشترط العلماء شروطًا لمفسر القرآن ليكون تفسيره مقبولًا، فيرى الغزالي: «أن معرفة اللّغة والنحو على وجه يتيسر له فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حدٍّ يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعمّاه وخاصّه ومحكمه ومُتشابهه ومُطلقه ومقيده ونصّه وفحواه ولحنه ومفهومه، والتخفيف فيه أنّه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللّغة ويتعمّق في النحول القدر الذي يتعلّق بالكتاب ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه»^(٢). ويفصّل السيوطي ويعدّد العلوم التي يحتاج المفسر إليها، وهي خمسة عشر علمًا: «اللّغة، النّحو، التصريف، الاشتقاق، المعاني والبيان والبدع وعلم القراءات، أصول الدّين، أصول الفقه، أسباب النزول، والقصاص، النّاسخ والمنسوخ، الفقه، الأحاديث المبيّنة لتفسير المجمال والمبهم وعلم الموهبة»^(٣) فنصف هذه العلوم تتعلّق بالعربيّة، ممّا يدل على أهميتها لمن أراد أن يتبحر في تفسير كتاب اللّهِ تعالى، فلا غناء عن هذه العلوم، ليصحّ تفسيره ويقبل.

ومن نظر في هذه العلوم - التي نقلها السيوطي - تظهر له بعض الملاحظات، منها أنّ التبجّر فيها مُجمّعة والإمامة فيها كلّها غير ممكن لأحد، وهو ما يشهد به تاريخ هذه العلوم، وبناءً عليه؛ فاشتراطها على هذا النّحو الواسع يكون نظريًا، أكثر منه عمليًا، إذا ما أريد التبجّر فيها وإتقانها إتقانًا مُعتبرًا، فخير أحوال العالم أن يحصل له ذلك في بعضها، ويكون له الإمام معقول ببعضها الآخر، بل إنّ علوم اللّغة - السبعة الأولى - يشهد تاريخها أنّ العلماء السابقين كانوا مُوزّعين على التخصص فيها، وإن كانوا ذوي قدم راسخة في العلم، بأساليب العرب في كلامها وبأدابها، «لأنّهم كانوا يدرسونها من خلال ما يتخصّصون فيه من فروع العلم، وكذلك الحال في العصر الحديث»^(٤).

قال ابن جرير الطبريّ (ت ٣١٠هـ): «فكذلك ما في أي كتاب اللّهِ من العبر والأمثال والحكم والمواعظ، لا يجوز أن يقال اعتبر بها إلا لمن كان بمعاني بيانه عالمًا، وبكلام العرب عارفًا، وإلا بمعنى الأمر - لمن كان بذلك منه جاهلًا - أن يعلم معاني كلام العرب، ثمّ يتدبّره بعد، ويتعظّ بحكمه وصنوف غيره»^(٥).

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن عطية، مؤسسة دار العلوم، الدوحة، ١٩٧٧م، ج: ١، ص: ٢٥.

(٢) المستصفي، أبو حامد الغزالي، مكتبة الجندي، مصر، لا تاريخ، ص: ٤٨٠.

(٣) الإتيان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج: ٢، ص: ١٨٠.

(٤) النّحو وكتب التفسير، إبراهيم عبد اللّهِ رفيده، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط: ٢، ١٩٩٠م، ج: ١، ص: ٥٥٤ - ٥٥٥.

(٥) جامع البيان عن تأويل أي القرآن، أبو جعفر الطبريّ، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠١٣م، ج: ١، ص: ٤٥.

قال شيخ الإسلام عن أهمية التفسير وضرورته: «وحاجة الأمة ماسة إلى فهم القرآن الذي هو حبل الله المتين، والذكر الحكيم، والصراط المستقيم»^(١). ولله درّ ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) إذ يقول: «كلّما ازدادت البصائر فيه - أي القرآن - تأملاً وتفكيراً زادها هداية وتبصيراً، وكلّما بَجَسَتْ معيّنهُ فَجَرَ لها ينابيع الحكمة تفجيراً»^(٢).

المطلب الثالث: الرباط الوثيق بين العربية وعلم التفسير:

يرى علماء العربية أنّ في لغة العرب أسراراً غيبية، وأنّها لا يحيط بها إلاّ النبي، قال ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ): «وإنّما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب واقتناها في الأساليب، وما خصّ الله به لغتها دون جميع اللغات»^(٣). ويقول في كيفية فهم عربيّة القرآن: «القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاقتصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتّى لا يظهر عليه إلاّ اللقن (سريع الفهم)، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي»^(٤).

قال الأزهري (ت ٢٧٠هـ): «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، وما نعلم أحداً يُحيطُ بجميعها غير نبي»^(٥). يدلّ هذا القول على أنّ اللّغة من أهمّ ما خلق الله تعالى في الإنسان، فهي من السعة والغرابة ما لا يحيط بها ويدركها إلاّ أنّم العقول البشرية، وهي عقول الأنبياء، ولذلك كانت المعجزة الخالدة في اللّغة.

وقال الراغب الأصفهاني: «إنّ أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللّفظية، ومن العلوم اللّفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه، وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشّرع»^(٦)، فتحصيل العربيّة هو المظهر اللّغوي لمعجزة القرآن وتذوقه وتفسيره وفهمه، لذا يُجمع العلماء في آرائهم وأقوالهم وجوب معرفة العربيّة لفهم القرآن.

بناءً على ما سبق، أشار أبو حامد الغزالي «إلى أنّ ظاهر التفسير يجري مجرى تعليم اللّغة التي لا بد منها للفهم»^(٧)، لذلك يعرف قدر القرآن الكريم من أبحر في علوم العربيّة وحاول قدر الاستطاعة أن يحيط بها، وكانوا يعاتبون ويعاقبون من لا يعرف العربيّة، فعن أيوب قال: سألت الحسن عن قوله: ﴿فَلَمَّا تَعَشَّىهَا حَمَلَتْ حَمَلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ﴾ (الأعراف: ١٨٩)، فقال:

(١) مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، عني بتحقيقها: جميل أفندي الشطي، مطبعة الترقى، دمشق، ص: ٤.

(٢) مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٧، ج: ١، ص: ٢٧.

(٣) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، شرح السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط: ٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ص: ١٢.

(٤) المصدر نفسه، ص: ٨٦.

(٥) تهذيب اللّغة، أبو منصور الأزهري، تح: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤م، ج: ١، ص: ٤.

(٦) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مرجع سابق، ص: ٦.

(٧) إحياء علوم الدّين، أبو حامد الغزالي، ج: ١، ص: ٢٩٢.

لو كنت امرأً عربياً لعرفت ما هي؟ إنما هي: فاستمرت به»^(١)، أي قامت به وقعدت، وأتمت الحمل. فالاستعمال اللغوي مع المأثور جعل مرجحاً ومرجعاً موثقاً عن المفسرين، فالطبري -مثلاً- في تفسيره لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ﴾ (هُود: ٤٠) يعرض لروايات عدة في معنى لفظ (التنور) فيذكر من قال: «إن التنور وجه الأرض، وأنه تنوير الصبح، وأنه نبع، وأنه أشرف الأرض، ثم يرجح من هذا كله، فيقول: وأولى هذه الأقوال، قول من قال: هو التنور الذي يخبز فيه، لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب»^(٢).

وقال ابن قيم الجوزية: «وإنما يعرف فضل القرآن من عرف كلام العرب، فعرف اللغة وعلم العربية، وعلم البيان، ونظر في أشعار العرب وخطبها ومقاولاتها في مواطن افتخارها، ورسائلها وأراجيزها وأسجاعها»^(٣).

فهذه الأقوال تدل على الرباط الوثيق بين العربية وعلم التفسير، مما يصعب الفصل بينهما، كيف لا، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢). ولا جرم أن من لم يفهم العربية ويتقنها، لن يفهم معاني القرآن ومقاصدها. قال جمال الدين القاسمي (ت: ١٢٢٢هـ) في تفسيره: «سبيل التفسير أن يرجع في تفسير ألفاظه إلى أهل اللغة»^(٤). ومن لم يتمكن في علوم العربية، ويبحر فيها، ويستند إليها، ويتكى عليها، في تفسيره أقر بذلك نادماً، كما قال عطاء بن أبي رباح (ت ١١٥هـ): «وددت أني أحسن العربية، قال: وهو يومئذ ابن تسعين سنة»^(٥).

والمراد من علم العربية «معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم، سواء حصلت تلك المعرفة بالسجية والسليقة، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم، أم حصلت بالتلقي والتعلم، كالمعرفة الحاصلة للمؤلفين الذين شافهوا بقية العرب ومارسوه، والمؤلفين الذين درسوا علوم اللسان ودونوها، لأن القرآن كلام عربي، فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، ومن دون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي بالسليقة»^(٦).

الخاتمة:

اللغة العربية لا تشبه غيرها من اللغات، فهي نسيج وحدها، وهي اللغة التي نزل بها الوحي الإلهي.. بدأت محاولات التفسير منذ عهد النبي ﷺ، بيد أن الرسول ﷺ لم يفسر القرآن كاملاً، وإلا انتهت دواعي التدبر والتفكير، وكان للصحابة دور في تفسير معاني القرآن، فيما تقف

(١) جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ابن جرير الطبري، ج: ٦، ص: ١٧٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج: ٧، ص: ٥٠-٥٢.

(٣) الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن قيم الجوزية، مكتبة الهلال، بيروت، ص: ٢٢.

(٤) محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م، ج: ١، ص: ١٠.

(٥) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٢م، ج: ٥، ص: ٨٧.

(٦) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م، ج: ١، ص: ١٨.

عليه أفهامهم، وفيما تلقوه من رسول الله ﷺ. ومع توسع رقعة البلاد، ودخول الأعاجم في دين الإسلام، وبعد العهد بالرسول ﷺ وصحابته ي، دعت الحاجة إلى الضبط اللغوي لفهم القرآن الكريم، فكان الاهتمام بالعربية وعلومها، إلى أن تعدّر الفصل بين دراسة اللغة العربية والقرآن الكريم.

بيد أن التفسير لم يبق مقتصرًا على رواية الأحاديث وتداول معانيها، فصار التفسير علمًا له أدوات وأصول وأعلام، وصارت اللغة العربية ركنًا من أركان هذا العلم، فاتصفت علاقة التفسير بالعربية بالتطور والتوسع، فإذا كان من معاني التفسير البيان والإيضاح، حرص العلماء على زيادة معاني القرآن بيانًا، فكثرت كتب التفسير واتسعت، ذلك أن الثبات في النص القرآني مع شمول معانيه للأحداث المتجددة، دعا إلى التدبر والاستنباط، قال تعالى: ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ۸۲)؛ وكلما ظنَّ ظانُّ أن علم التفسير قد بلغ أشده واستوى على سوقه، يأتي من علماء الأمة الإسلامية من يتدبرون هذا الكتاب العظيم، جاهدين في كشف أسراره وتبينه وإعجازه، وما في لغته من المعاني والمقاصد، التي تصلح وتصلح لكل زمان ومكان.

المراجع والمصادر:

- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت، ۱۹۷۳م.
إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، لا تاريخ.
الأدب المفرد، البخاري، تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، ط: ۲، ۲۰۰۰م.
أسباب البدع ومضارها، محمود شلتوت، الدار المتحدة، دمشق، ۲۰۰۲م.
اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار المسلم، الرياض، ط: ۵، ۱۹۹۴م.
البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۹۸۸م.
تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ۱۹۷۴م.
تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، نقله إلى العربية: محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۹۹۱م.
تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، شرح السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط: ۲، ۱۹۷۳-۵۱۳۹۲م.
التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء العكبري، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط: ۲، ۱۹۸۷م.
الترايب الإدارية، عبد الحي الكتاني، دار الكتاب العربي، بيروت، لا تاريخ.

تفسير البحر المحيط، أبو حيان، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا تاريخ.

تفسير البيضاوي، عبد الله البيضاوي، إعداد وتقديم: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا تاريخ.

تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، طبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه، مصر.

التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار القلم، بيروت.
تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تح: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤م.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر الطبري، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠١٣م.
الجامع لأحكام القرآن، محمد القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٥م.
الرسالة، الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت.
سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٢م.

الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها، ابن فارس بن زكريا، تحقيق: أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.

صبح الأعشى، أبو العباس القلقشندي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٢م.
الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ٣، ١٩٨٤م.

فضائل القرآن، القاسم بن سلام، دار الكتب العلميّة، ١٩٩١م، بيروت.
فقه اللغة، أبو منصور الثعالبي، مكتبة دار الحياة، بيروت - لبنان.

الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن قيم الجوزية، مكتبة الهلال، بيروت.
القاموس المحيط، الفيروز آبادي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط: ٢، ١٩٥٢م.

كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

كتاب العين، الخليل الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة



الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٨م.

الكشاف، محمود بن عمر الزمخشري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ١، ١٣٧٧م.
١٩٧٧م.

اللباب في علل البناء والإعراب، عبد الله بن الحسين العكبري، دار الفكر، بيروت، ط١،
١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، لا تاريخ.
محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م.
المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن عطية، مؤسسة دار العلوم، الدوحة،
١٩٧٧م.

مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، تح: محمد المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب
العربي، بيروت، ط: ٧.

المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، خديجة إيكر، سلسلة روافد: ٥٨، وزارة الأوقاف
والشؤون الإسلامية، الكويت، ٢٠١٢م.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرح: محمد أحمد جاد المولى
وآخران، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط: ٣.

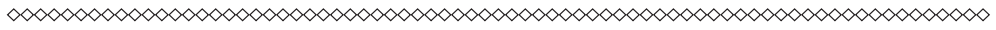
المستقصى، أبو حامد الغزالي، مكتبة الجندي، مصر، لا تاريخ.
المصباح المنير، أحمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، لا تاريخ.
معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية - القاهرة، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٧٣م.

معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، لا تاريخ.
مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبرى زاده، تحقيق: كامل

بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتاب الحديثة، مصر، لا تاريخ.
المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة،
بيروت، لا تاريخ.

المفصل في علم العربية، محمود الزمخشري، دراسة وتحقيق: فخر صالح قدارة، دار عمّار
للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.

مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، عني بتحقيقها: جميل أفندي الشطي، مطبعة الترقى،
دمشق.



- المقدمة، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط: ٤.
- مناهل العرفان، محمد الزرقاني، مؤسسة التاريخ العربي + دار إحياء التراث العربي،
١٩٩١ م.
- النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط: ٥، ١٩٧٥ م.
- نحو وعي لغوي، مازن المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩ م.
- النحو وكتب التفسير، إبراهيم عبد الله رفيده، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان،
ط: ٣، ١٩٩٠ م.
- النكت والعيون، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٤، ١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م.



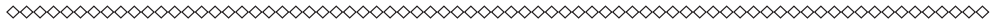


ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

**International Imam El Boukhary Academy
The Central Office for Islamic Academic Quest Journal**

**The Islamic Academic Quest Journal
Specialized Academic Islamic Journal concerned in the Islamic quests and studies
Licensed by decree of the Ministry of Information 2004/364**

**The Twentieth Year
1446H / 2025 / Issue No.: 66**



PROFESSORiate CONSULTATIVE MEMBERS

Prof Dr Bassam khodor Al Shati

A Professor in the faculty of Sharia'h in kuwait University

Prof Dr Omar Abd-Assalam Tadmury

A formerly Professor in the Lebanese University

Prof Dr Waleed Al Menesi

President of the Islamic University of Minnesota

Prof Dr Ahmad Sabalek

President of the International Islamic University

Prof Dr Bashar Hussein AL Ejel

A Professor in the Jinan University, Lebanon

Prof Dr Khaled Mustafa Merheb

President of the Islamic History Department Jinan University

Dr Shawki Nazir

Professor, University of Gardaiah, Algeria,
Editor-in-Chief of Ijtihad for Legal and Economic Studies

Dr Saleh Abdel Kawi Al Sanabani

A Professor at Al-Iman University and Head
of the Department of Scientific Miracles Yemen

Dr Abdel Wasee Yehya Al Maezebi Al Azdi

College of Arts and Sciences,
Najran University, Sharurah Branch

Dr Khalifah Farag Al Gray

Dean of the Faculty of Sharia Sciences at Al-Marqab University Libya

Prof mohamad abd arazak Alroud

Prof Abdul Rahman bin Omari bin Abdullah Al Saeidi

Naheel Ali Hassan Saleh

Associate Professor of Islamic Education, faculty of Sharia and Islamic Studies,
Yarmouk University Jordan

**In addition to the cooperation of
Professors from the Islamic and the Arabic world**

The Islamic Academic Quest Journal Publication Guidelines

In the course of providing an opportunity to scholars and searchers to benefit from academic quests and searches, the journal's management is delighted to publish the submitted researches provided that:

1. The research is specialized in a scholarly issue, or an Islamic calamity – a current case accident.
2. The research should be characterized by its academic elements, originality, and seriousness, with authentication of: sources, Hadiths, and verses of Quran.
3. The research should be new and not previously published; it also should not be an extract of a thesis.
4. Works should not exceed 48 pages nor fall behind 16.
5. Paper size should be of an A4, with font size = 16, and a font style of (Traditional Arabic).
6. The work marked by the previously mentioned characteristics should be sent on a CD-Rom to the journal's address.
7. The writer will enclose an English translated abstract of one to two pages.
8. An introduction of the author should be provided alongside his detailed personal address.
9. Works are evaluated by arbiters before publication. The author will be notified about the result of this evaluation.

Please note that:

- It is not necessary that the journal will adopt and publish every work it receives.
- Typescripts of rejected researches will not be returned to their authors.
- Views expressed in the journal represent those of the writers.



ISSN:2708-1796

E-ISSN: 2708-180x

**An Islamic Academic Arbitral Journal
concerned in the Islamic quests and studies**

The chief editor and managing director

Pr Dr Saadeddine Mohamad El Kebbi

The Managing editor

Pr Dr Mahmoud Safa Al Sayad Alakla

Bank transfers

*AlBaraka Bank-Lebanon-Tripoli

Account no 13903

*Westrn Union-Lebanon Tripoli

Correspondences

Lebanon-Tripoli-POB 208 Tripoli

Telefax: 009616471788

e-mail:

albahs_alalmi@hotmail.com

www.boukharysrc.com

معتمدة لدى قاعدة بيانات:



ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

The Islamic Academic Quest journal

An Islamic Arbital Periodical



The Central Office For
Islamic Academic Quest journal

Issue No. 66 – The Twentieth Year - 28/2/2025 G.

1446 2025