

الحكمة



تحت إشراف

الأستاذ

وليد بن أحمد السنين

أبو عبد الله الزبيري

عن التحرير

أبو بكر

ابن عبد العزيز القاسمي

مجلة علمية شرعية مُحكَّمة نصف سنوية
تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق المخطوطات

بإشراف

نخبة من العلماء من بعض الدول الإسلامية

أسعار المجلة

ريال سعودي	٢٠	السعودية
دينار عراقي	٤٠٠٠	العراق
درهم إماراتي	٢٠	الإمارات
دينار أردني	٢,٥٠٠	الأردن
جلدر	١٢,٥٠	هولندا
جنيه استرليني	٤	بريطانيا
فرنك	٧٠	فرنسا

الحكمة

حكمة

دعوة أهل الخير للمساهمة في نشر العلم الشرعي

أخي المحسن، مجلة الحكمة مجلة علمية شرعية، تعنى بالبحوث الشرعية التي تعالج الواقع المعاصر، كما تعنى بتحقيق المخطوطات التي تمثل التراث الخالد، وتعنى بدراسة أحوال الأقليات المسلمة في العالم ليتعرف المسلم على حال أخيه المستضعف معرفة واقعية علمية، كما تعنى أيضاً بالتعريف بالأعلام المعاصرين للدعوة السلفية في العالم، والتعريف بالجديد من المطبوعات الإسلامية. تدعو (مجلة الحكمة) المحسنين للمساهمة في نشر كل هذه المعارف الشرعية، عن طريق تبني مشروعين تتولى المجلة تنفيذهما:

- ١- اشتراك خيرى سنوي في مجلة الحكمة لمؤسسات الدعوة والدعاة وطلبة العلم في أنحاء العالم، علماً بأن ثمن الاشتراك الواحد بضمنه البريد هو (٧٠) ريالاً للغلاف، و (٩٠) ريالاً للمجلد.
- ٢- توزيع المجموعة الكاملة من مجلة الحكمة (من العدد الأول إلى العدد الثلاثين) للمؤسسات الدعوية والدعاة وطلبة العلم، علماً بأن ثمن المجموعة الأولى من غير أجره البريد هو (٤٥٠) ريالاً للغلاف، و (٦٠٠) ريالاً للمجلد، وتختلف أجره البريد من دولة لأخرى فتضاف إلى قيمة المجلة.

يمكن الاتصال على العنوان التالي:

المدينة المنورة - ص.ب ٦٦٠٤

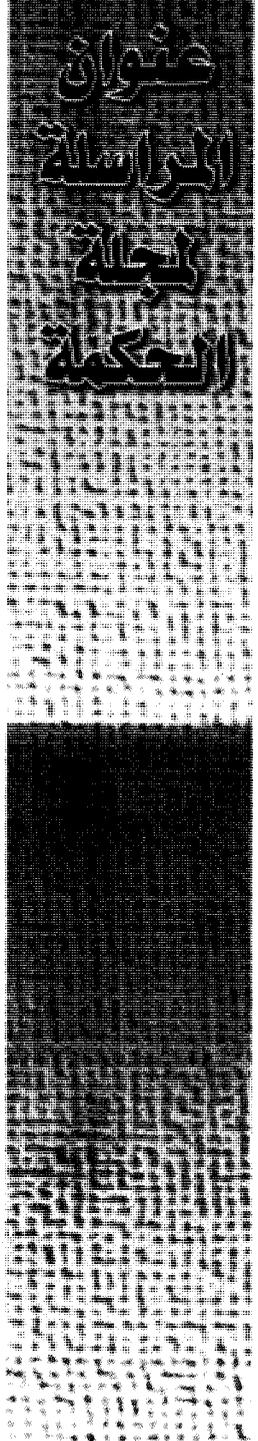
هاتف جوال ٥٠٥٨١٦٠٤٣ - هاتف / ٨٤٧٠٠٩٦ (٠٤) - فاكس / ٨٤٧٠٠٦٨ (٠٤)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحكمة

مجلة علمية شرعية نصف سنوية محكمة
تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية
وتحقيق المخطوطات

العدد الرابع والثلاثون
محرم ١٤٢٨ هـ



مقر المجلة

Al-Bukhary Islamic Centre
 206 Burton Road
 Manchester M20 2LW
 England
 Tel/Fax: 0044-161-374 6648

تنبيه

بالإمكان مراسلة المجلة أو إرسال البحوث على
 بريدنا الإلكتروني:

E.mail: alhikma59@hotmail.com

كما يمكن مراسلة المجلة على العنوان التالي:

السعودية - المدينة المنورة

ص.ب: ٦٦٠٤

هاتف / ٠٤-٨٤٧٠٠٩٦ - فاكس / ٠٤-٨٤٧٠٠٦٨

هاتف جوال: ٥٨١٦٠٤٣ - ٥٠ - ٠٠٩٦٦

الموزعون المعتمدون للمجلة

- ١- السعودية - الرياض - المؤتمر للتوزيع
ص.ب. ٦٩٧٨٦ - الرياض ١١٥٥٧ - ت: ٤٦٤٦٦٨٨
- ٢- الامارات العربية المتحدة - أبو ظبي - مكتبة ابن القيم
ص.ب. : ٣١٨٥٨ - تلفاكس : ٦٤١٢٢٣٣
- ٣- العراق - بغداد - شارع النبي مكتبة الصلاة
هاتف ٤٦٦٤٤٠٨ - جوال ٠٧٩٠١٤٩٦٦٧٠
- ٤- هولندا
STICHTING AL-WAQF AL-ISLAMI
OTTERSTRAAT 2
5622 AL EINDHOVEN - HOLLAND
TEL : 0031402461404
FAX : 0031402467297
P.O.BOX: 2082 ,5600 CB
E.mail : alwaqff@yahoo.com
- ٥- بريطانيا - مانشستر
Al-Bukhary Islamic Centre
206 Burton Road
Manchester M20 2LW
England
Tel/ Fax: 0044-161-374 6648
- ٦- فرنسا - معهد الدراسات الإسلامية بباريس
INSTITUT d'ETUDES ISLAMIQUES de PARIS
etablissement libra d'enseignement superieur
22, rue Francois bonvin 75015 Paris - FRANCE
Tel. et fax 01 43 06 14 46
- ٧- الأردن - عمان: العبدلي - مقابل جوهرة القدس - دار النفائس
ص.ب. : ٢١١٥١١ عمان ١١١٢١، ت: ٥٦٩٣٩٤٠
- ٨- لبنان - بيروت: كورنيش المزرعة - دار ابن حزم
ص.ب. : ١٤/٦٣٦٦، ت، فاكس: ٧٠١٩٧٤

سورة النحل

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ
بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

الآية ١٢٥

منهج المجلة وأهدافها

- ١- تبصير المسلمين بدينهم الحق، وذلك بالرجوع إلى الكتاب والسنة الصحيحة، وفهمها على أصول أهل السنة والجماعة من السلف الصالح، رضوان الله عليهم أجمعين.
- ٢- نشر المقالات والبحوث الشرعية التي من شأنها إنضاج فهم المنهج الشرعي وحسر الخلاف والفرقة المذمومة بين الأمة الإسلامية وصولاً إلى الائتلاف والأخوة المحمودة.
- ٣- تحذير المسلمين من الانحرافات الشركية والبدعية، وتحذيرهم من المعاصي لما تورثه هذه الذنوب من المصائب والضعف والتفريق.
- ٤- تحرص المجلة على نشر البحوث والمقالات العلمية والشرعية والمخطوطات المحققة، التي لم يسبق نشرها في كتاب أو مجلة.
- ٥- تعتذر المجلة عن نشر البحوث والمقالات التي لا تتفق مع توجه المجلة وسياستها كالبحوث والمقالات السياسية أو الحزبية المثيرة أو غير ذلك.
- ٦- المجلة لا تمثل حزباً معيناً أو طائفة معينة، بل هي منبر لجميع المسلمين المخلصين الذين عُرفوا بسلامة المنهج وصفاء العقيدة.
- ٧- تحرص المجلة من خلال بحوثها على تقديم حلول إسلامية عملية للمشكلات الفقهية المعاصرة، وتسعى نحو حياة إسلامية راشدة على منهج النبوة.

٨- المقالات والبحوث التي تنشر في المجلة تعبر عن رأي كاتبها، ولا يلزم أن تكون معبرة عن رأي القائمين عليها.

٩- لا يجوز لأصحاب البحوث التي تنشر في مجلة الحكمة أن يعيدوا نشرها في مؤلف أو مجلة أخرى إلا بعد مضي ستة أشهر على نشرها في مجلة الحكمة.

إلى الباحثين الأفاضل

توجه المجلة عناية الباحثين الذين يودون الإسهام في مجلتنا إلى ما يأتي:

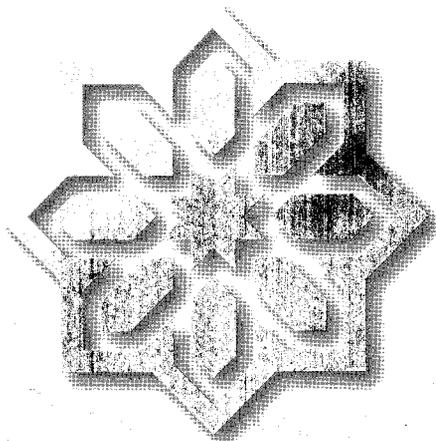
أ- أن تكون البحوث متممة بالعمق والأصالة بحيث يضيف كل بحث جديداً إلى المعرفة.

ب- أن تكون البحوث موثقة من الناحية العلمية بالمصادر والمراجع.

ج- أن تكون منسقة مقسمة وفق أصول البحث العلمي.

د- أن تكون مكتوبة على وجه واحد من الورق.

و- أصول البحوث المرسلة للمجلة لا ترد لأصحابها نشرت أم لم تنشر.



في هذا العدد



صفحة ١٧

● الفصحى لا تنزوي عن حياة الناس!

أ.د. محمد بن يعقوب التركستاني

صفحة ١١

● المشاركة في البرلمان والوظائف العامة

مدير التحرير: أبو بكر البغدادي

صفحة ١٧

● بداية الكون

دراسة تاصيلية للنصوص القرآنية والنبوية

د. محمود بن عبدالرازق

صفحة ٩٩

● الأحاديث التي اعلّ البخاري متونها بالتناقض

د. بسام بن عبدالله الغانم العطاوي

صفحة ١٦٥

● من أسباب اختلاف المفسرين المتعلقة بمرجع الضمير

د. صالح ناصر الناصر

صفحة ٢٦١

● أحكام عقد المضاربة

د. أحمد بن عبدالرزاق الكبيسي

صفحة ٢٩٣

● إجراءات الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية

في الفقه وانظمة المملكة العربية السعودية

د. محمد بن منصور ربيع المدخلي

صفحة ٣٥٧

● منشأ النظر

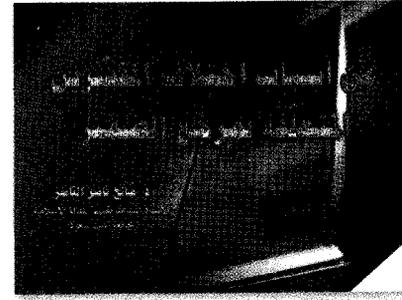
لأبي الفضل النسفي الحنفي

تحقيق: د. شريفة بنت علي الحوشاني

صفحة ٤٠٩



صفحة ٩٩



صفحة ٢٦١



صفحة ٤٠٩

الفصحى لا تتزوي عن حياة الناس

بقلم أ.د. محمد بن يعقوب التركستاني
رئيس تحرير مجلة الجامعة الإسلامية
بالمدينة المنورة

كانت العربية الفُصْحَى تُنثر في النَّاسِ مَرِنَةً سَمْحَةً وواضحة تكفل لهم سهولة اكتسابها واستعمالها؛ فتستقر في وُجُوْدِهِمْ ووَجُوْدَانِهِمْ، وتعايشهم في شُؤُونِ حياتهم اليوميَّة؛ كما يعايشونها في شُؤُونِ حياتهم العلميَّة والثقافيَّة؛ فكانت لغة الخاصَّة والعامة؛ لا تتأبى على أحد؛ مألوفةً مأنوسةً مبينةً؛ إن في الحديث أو في الكتابة، إن في التَّأليف أو في الجامع أو حلقة الدُّرس أو في ألسنة النَّاسِ في البيت والسُّوق والحقل.

لم يكتسب النَّاسُ العامِّيَّاتِ أَوْلَى؛ في سنوات حياتهم الأولى، ثمَّ تَعَلَّمُوا الفُصْحَى؛ في سنوات تعليمهم الابتدائي والمتوسِّط والثانوي والجامعي؛ كما يتعلَّمون الإنجليزية أو أيَّة لغة أعجميَّة. ولم يفضوا بقيَّة عمرهم - بعد ذلك - في ازدواجيَّة لغويَّة، وفيما تورثهم إِيَّاه من بلبلة في الفكر، ومن اضطراب في التَّعبير عنه، بل اكتسبوا الفُصْحَى من مرحلة التُّطق المبكِّرة؛ فَعَدَّتْ هي وسيلتهم في التَّفكير والتَّعبير والكتابة، وَعَدَّوْا بها ذوي فِكْرٍ واحد، وهويَّة واحدة.



ولا يَخْفَى أَنَّ من شأن مَنْ يكتسب العاميَّة أَوْلَى، ثمَّ يتعلَّم الفُصْحَى، أن يكون له فِكْران - كمن له لغتان - لأنَّ اللُّغَةَ مرآةً لِلْفِكْرِ؛ تعكس فِكْرَ مستعملها وثقافتهم، وتعبِّر عن عاداتهم وتقاليدهم وأنظمتهم وأنماط سلوكهم

في حياتهم. ومن كان هذا شأنه تتأثر الفُضْحَى عنده بالعاميَّة، وكُلُّ فِكْرٍ
بالآخر؛ فيُعَبَّرُ بالفُضْحَى عن تفكير عاميٍّ، ويُعَبَّرُ بالعاميَّة عن تفكير فصيح؛
لأنَّ مَنْ يكتسب لغةً أو لهجةً لا يكتسب ألفاظها وقواعدها فحسب؛ بل
يكتسب فِكْرَها وثقافتها أيضاً.

ومن كان يكتسب العاميَّة أولاً، ثمَّ يتعلَّم الفُضْحَى، عليه أن يتجشَّم
عناء اكتساب لهجة ولغة، ويتحمَّل لكلِّ منهما ألفاظها وقواعدها، وأنماط
تفكير أهلها فيها، ويكُدُّ في المواءمة بينهما، ويحمِّل أبناءه الصِّغار، ومن
يتعلَّمون العربيَّة من غير العرب، عناء ذلك، ووضفهم الفُضْحَى بأنها
صعبة.

وقد أدرك القُدَمَاءُ ذلك، وأيقنوا أنَّه ما من أمةٍ تستطيع أن تسهم
إسهاماً حقيقياً وفاعلاً في بناء حضارتها، إلاَّ إذا كانت لها لغة واحدة، تجمَعُ
أبناءها على شعور واحد، واتجاه واحد، وفكر واحد، وتوحد طريقتهم التي
ينظرون بها إلى الأشياء والناس والكُون، فعمدوا إلى اكتساب لغة واحدة،
ثمَّ الحفاظ على سلامتها، وتمكينها من الثمُّوم ومواكبة كلِّ جديد.



وكان من أظهر الأسباب التي أخذ بها القُدَمَاءُ - إلى عهد قريب - في
اكتساب الفُضْحَى، والحفاظ عليها، وتمكينها من الثمُّوم؛ هو: اعتناؤهم
بمرحلة نُطق الحُرُوف عند النَّاشئة، واعتناؤهم بمصدر هذا النُّطق الصَّحيح؛
بأن هَيَأُوا للكلمة العربيَّة الفُضْحَى الواضحة السَّهلة المأنوسة أن تصافح آذان
الصِّغار، ورَسَّخُوا - في سَمْعِهِمْ - الأصوات والصِّيغ والتراكيب والدلالات
السَّليمة السَّائغة؛ فاختاروا نماذج من الآيات الكريمة، والأحاديث النبويَّة
الشَّريفة، والأمثال العربيَّة الجميلة، والأناشيد الخفيفة العذبة؛ بحيث لا يقرعُ
آذانهم - في مراحل النُّطق المبكرة - إلاَّ الفصيح الصَّحيح.



وبدهي أن الأطفال يتلقون اللغة من بيئتهم؛ فتنطبع - في ذاكرتهم - أصواتها وصيغها وتراكيبها ودلالات ألفاظها؛ كما تلقوها. ويكون أكثرها رسوخاً - في وعيهم - هي تلك التي ترددت على مسامعهم كثيراً - من قبل قُدوتهم الصالحة المحببة إليهم؛ من معلمهم - واتضح عندهم معانيها واستعمالاتها؛ وهو ما يُذكر بما كان الناس يفعلونه - في العصر الجاهلي المتأخر، وفي عصر صدر الإسلام - حين كانوا يعمدون إلى إحاطة أبنائهم الصغار ببيئة لغوية عربية فصيحة؛ بحيث قد يلجأون معها إلى بعثهم إلى بعض المناطق المتبدية؛ ليتلقوا فيها الفصحى من العرب الأقحاح؛ في القبائل التي كانت ما تزال بمنأى عن الاحتكاك بالأعاجم.

وكانت كتائب القرآن الكريم - في كثير من البيئات العربية - تقوم بدور كبير وواضح - إلى وقت قريب - في مساعدة الناشئين على أخذ النطق الصحيح للعربية الفصحى؛ من مصدره الصحيح، وتدريبهم - بحفظ القرآن الكريم، وقدر من الأحاديث النبوية، ونصوص الشعر - على تثبيت النطق الصائب في ألسنتهم، وعلى إدراك جمال العربية، وتذوق أساليبها؛ فتحقق إكسابهم الفصحى الموحدة؛ منذ سن مبكرة.



لقد وهبنا الله لغة قوية واحدة؛ هي لغة القرآن الكريم؛ حافظ سلفنا على قوتها، وعلى وحدتها، فظلوا أقوياء؛ لأنهم استعملوها في كل شؤون حياتهم؛ بعد أن أخذوا ما الفصحى بحاجة إليه من المولدات والمُعربات؛ مما استثمروه في التنمية اللغوية لها، ونخلوا العاميات المختلفة؛ التي انتشرت في بيئاتهم؛ مما أصابها من أذواء، وأزالوا عنها ما لحقها من تحريف أو تغيير.

ونحن قادرون على احتمال تكاليف ما امتازت به أمتنا من أسباب القوة في لغتها وفي غير لغتها، ومستعدون للكُد والعمل على اكتساب اللغة

الواحدة؛ يربط الفضحي بالإسلام، وعدّ تعليم الناشئة والناس من تعليمهم الدين، والعمل على المزج بين العلوم الدينية والعربية في مناهج التعليم؛ كما فعل القدماء. ونريد أن نعيش بالفضحي في الواقع اللغوي؛ فنستعملها في كل شؤون الحياة؛ كما أرادوا. ونلج على أن تكون هي لغتنا الوحيدة المألوفة المأنوسة القريبة إلى الوجدان؛ كما ألخوا. وبرهن على نزوعنا الأصلي إلى أن تكون الفضحي السّمة الواضحة هي لغتنا؛ كما برهنوا.

فلاكتساب لغة واحدة؛ منذ سنوات حياتنا الأولى؛ بحيث لا يفرغ أذاننا - ونحن أطفال - إلا الفصحح الصحيح، يبدل بعض الأفراد - في الوقت الحاضر - مساعي في تدريب الناشئة على سماع الفضحي، بأخذ النطق بها من مصدره الصحيح، والاعتماد على حفظ القرآن الكريم والحديث النبوي ونصوص الشعر، وأخذهم فيه بالتدريج، وتحبيب التّحاور بالفضحي بينهم.

ففي مجال التّعليم أنشأ الدكتور عبدالله الدّنان روضات لتعليم الأطفال في سوريا ولبنان والكويت والمملكة - مثلاً - الفضحي؛ اشترط ألا يتحدّث فيها المتعلّمون والمعلّمون إلا الفضحي. وخرّج من هذه التجربة بتخريج جيل من الصغار؛ تنطلق ألسنتهم بالفضحي في الحوار والمناقشة؛ بصورة وصفت بأنها مغربة خالية من اللحن، مبرأة من أوصار العامية.

وفي مجال الإعلام بدّل مكتب التربية؛ التابع لمجلس التعاون الخليجي لدول الخليج العربي؛ جهوداً موفقة في مساعدة الناشئين على أخذ النطق الصحيح للفضحي؛ من خلال برامجه الخليجية المشتركة - التعليمية منها والتثقيفية والتوجيهية والترويحية - التي يقدّمها بالفضحي الميسرة، أثبت فيها أن للإعلام شأناً مهماً في تقويم النطق، وتقريب بعضه من بعض؛ في البيئات الخليجية المختلفة، وفي نفوذ الفضحي إلى البيت والشارع، وإمكان أن تحلّ فيهما محلّ العامية.





ولا نعبأ بمن أطلق القول وعمم، وقال إنَّ الازدواج اللغوي أمرٌ حتميٌّ في اللغات؛ ففي كلِّ منها: فُضِّحِي ولهجات؛ كأنه يلزمُ العربيَّة أن تعاني منه كما تُعاني اللغات الأخرى؛ والعربيَّة وسعت الدخيل والأعجميَّ وكلَّ ما يحتاج إليه المتكلِّمون بها من استعمالات، منذ اختكَّ العربُ بغيرهم من الأمم، وأقربُ إليها أن تَسعَ العامِّيَّات العربيَّة؛ وبها طائفة كبيرة من الاستعمالات الفصيحة التي ما تزال على حالها أو طراً عليها تحريف يسير؛ وذلك بتهديبها وتطويرها للفُضْحِي.

ولا نعبأ بمن لم يتأمل الأمر، وتَعَجَّل وقال إنَّه كان للعرب - في الأعصر الجاهليَّة - فصيحٌ وعامِّيَّات؛ لأنَّهم عدوا بَعْضُ صُور الاختلاف في كلام العرب عن الأنموذج الشائع فيه: عامِّيَّات أو أخطاء.

ولا نعبأ بمن وهم وقدر أن العامِّيَّات أقدرُ من الفُضْحِي على التَّعبير، وأقربُ إلى وُجْدانِ النَّاس؛ فإنَّما تكون اللُّغة قادرةً على التَّعبير، وقريبةً إلى الوجودان إذا دنت منهن، وسهلت، وكثرت سماعهم ألفاظها؛ فتعودوا عليها. ولكن أين لنا مثلُ العربيَّة: تُعبِّر عن أدقِّ المعاني وأعمق الأفكار، وتحمِلُ معاني كتابِ الله؛ وهي وسيلتنا في التَّفكير والتَّصوير والتَّأثير والتَّعبير، وهي لغة علومنا وآدابنا وفنوننا كما هي لغة حياتنا اليوميَّة؟

إنَّ العربيَّة الفُضْحِي لسانٌ واحدٌ لأُمَّةٍ واحدة؛ وهي لغة دانية القطوف، سهلة الاكتساب، قادرةٌ على التَّعبير، قريبةً إلى الوجودان، لا تنزوي عن حياة النَّاس؛ ما لم نُقصِها نحن عنهم!





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البحث في هذا الموضوع هو تعبير ظاهر عن ضعف الأمة وتفرقها، إذ الأصل أن يكون الدين ظاهراً فيها وأن يكون الحكم لله. ولكن الله تعالى جعل هذا الدين حياً في الضعف والقوة، وجعله صالحاً لكل زمان ومكان وحال، وجعل فيه معاني ثابتة تعبر عن مقاصده وأصوله. ومن عظمة هذا الدين أنه دين متجدد، يتفاعل مع الحياة، كما قال ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها». وإن من أعظم أسباب هذا التجدد تلك الأصول الربانية التي تفرق بين المختلفات، وتفرق بين الكلي والجزئي، والثابت والمتغير، والمصلحة والمفسدة، وبين العبادة والعادة.

وعند الكلام على موضوع المشاركة في البرلمان والوظائف العامة، فمن المناسب استذكار الأصول التالية:

١ - الأصل في المعاملات العامة الحل، والأصل في العبادات التحريم.

ذلك أن المشاركة في البرلمان والوظائف العامة هو من المعاملات

التي يكون الأصل فيها الحل إلا ما نص عليه الشارع، فينظر ما هي المحظورات التي تتضمنها هذه المشاركة.

٢ - الأصل في العقود والشروط الحل.

وهنا ينظر إلى عقود رسول الله ﷺ وعهوده وشروطه مع الكفار، لا سيما صلح الحديبية وحلف الفضول، وكذلك تأثير الشروط الباطلة على العقد، وأن هذه الشروط لا تبطل العقد إذا أهملت. أما إذا نفذت مع بطلانها فإن ذلك يخضع إلى أصل تراحم الأحكام الشرعية، فيمكن أن يكون ذلك مشروعاً إذا غلبت مصلحة العقد على مفسدة الشرط الباطل.

٣ - إن قبول الوظائف عند الكفار أمر مشروع في الدين إذا كان القصد منه استحصال المصلحة أو جزئها، أو تعطيل المفسدة أو تقليلها، وأن نبي الله يوسف عليه السلام قد فعل ذلك كما أخبر الله، وكذلك النجاشي عليه السلام وأقره رسول الله ﷺ.

٤ - إن الإسلام جاء بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفساد وتقليلها، وإن عجز عن تحصيل كامل المصلحة وقدر على جزئها وجب ذلك، أو عجز عن تعطيل كامل المفسدة وقدر على تقليلها وجب ذلك.

وهذا أصل عظيم في فهم الحكم الشرعي للمشاركة بالبرلمان، حيث يختلط وجود المصالح والمفساد في مثل هذه العقود. وإن قبول المحرم شرعاً في المشاركة في البرلمان هو على أساس احتمال المفسدة الأدنى لتفويت المفسدة الأعظم وهو أمر مشروع.

٥ - تعليل الأحكام الشرعية، وأنه ليس في الشرع على العموم فعل مأمور به ليس فيه مصلحة إلا مجرد الطاعة.

وهو أصل عظيم في فهم أن الدين يراعي المصالح والمنافع في جميع أحكامه، وأن ذلك أصل لا ينفك عن الحكم الشرعي، ومنه مسألة المشاركة في البرلمان.



٦ - التفريق بين الأحكام الراتبية والأحكام العارضة أصل عظيم في الشريعة.

وهذا معيار أساس في فهم تزامم وتباين الأحكام. إذ الأحكام في الأوقات العادية الراتبية تختلف عن أحكام الرخص والحرص والضعف ونحو ذلك. وبالتالي فإن الكلام في باب المشاركة في البرلمان والوزارة في هذا الزمن هو من باب الأحكام العارضة، وليس من باب الأحكام الراتبية.

٧ - وعلى القاعدة السابقة فإن ما يسمى (موالاة الكفار) في الأحكام الراتبية لا يسمى كذلك في الأحكام العارضة، لا سيما مع ظهور (المناسبة). وكذلك كل ما يدل بظاهره على موالاة الكفار والتعاون معهم على ما يحقق للمسلمين تحصيل المصلحة أو جزئها أو تعطيل المفسدة أو تقلييلها فهو أمر مشروع في هذا الباب (باب الأحكام العارضة)، لا سيما إذا قام بذلك من هو معروف بصدق دينه ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِينَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ اِلَّا اَنْ تَكْفُرُوا مِنْهُمْ ثِقَلًا﴾ [آل عمران: ٢٨].

٨ - هناك فرق بين القبول بالكفر والمحرمات والرضا بالكفر والمحرمات، فالقبول يمكن في الأحكام العارضة (بحسب الحال) دون الأحكام الراتبية، أما الرضا فلا يمكن في كل الأحوال، كما هو معلوم في أحكام الإكراه. وفي باب المشاركة في البرلمان فإنه قد تقبل بعض الشروط الباطلة، ولكن هذا لا يعني الرضا بها، فلا يحكم على أصحابها على أساس أنهم رضوا بالباطل فإن الرضا فعل قلبي.

٩ - إن عدم المشاركة ممن يهمله أمر الدين يلزم منه إهمال الولاية العامة للمسلمين وتركها لمن لا يهتم بأمر الدين، وهذا فيه مفسدة أعظم بكثير من المصلحة المظنونة في ترك المشاركة، لا سيما وأن مادة المصلحة هم عوام المسلمين الذين يكونون هم من يطبق عليهم البرلمان تشريعاته، سواء شارك الصالحون أم لم يشاركوا.

١٠ - إن مصلحة ترك المشاركة مصلحة خاصة، وليست عامة، بخلاف المشاركة فإن مصطلحتها عامة وهي تمنع أو تقلل مفسدة عامة.

١١ - إن ترك المشاركة مع الحاجة لأعمال الولاية العامة للمسلمين يلزم منه المواجهة بكل أصنافها مع فئات وشرائح المجتمع الأخرى المتنوعة الكائنة ضمن نفس المكان بسبب تعارض مصالح الطوائف مع غياب الولاية العامة، أو أنها تؤدي بالتالي إلى انفصال تاركي المشاركة مع أتباعهم واستقلالهم بحيز معين ضمن هذا المكان، وهذا لا يحقق المصلحة العامة، بل مفسدة ظاهرة.

١٢ - إن الولاية العامة الكاملة أو القدر المقدر عليه منها هو عمل مطلوب بنفسه، لا يتعلق بشرط خارجي، مثل خروج الاحتلال، ونحو ذلك، حيث إن ذلك يعني تعطيل الولاية أو جزئها عند تعذر تحقيق الشرط وهو باطل، حيث تزداد المفسدة بتعطل الولاية مع بقاء الاحتلال وهذا أكثر فساداً من مجرد بقاء الاحتلال.

١٣ - إن تحقق المصلحة أو جزئها في الولاية العامة مع وجود وهيمنة الكفار أمر معلوم في الشرع، مثل يوسف عليه السلام، والنجاشي رضي الله عنه. وبالتالي فإن اشتراط خروج الكفار ليس أصلاً في وجود مصلحة الولاية، ولكن في خروجهم تكميل لهذه المصلحة العظيمة.

١٤ - إن إعمال قاعدة المصالح والمفاسد لا يستثني مفسدة معينة مثل مفسدة وجود الكفار ونحوها، بل هي قاعدة تعمل مع وجود كل المفاسد بدون استثناء، فالمقصود هو تعطيل المفسدة أو تقليلها، أو تحصيل المصلحة أو تكميلها.

١٥ - (الغاية لا تبرر الوسيلة) ليست قاعدة شرعية.

إن رفض المشاركة في البرلمان والوظائف العامة بناء على تلك المقولة يدل على هشاشة أدلة الرفض، حيث إن هذا النفي لم يقله أي عالم معتبر



لا قديماً ولا حديثاً، فضلاً عن معارضة ذلك للأصول الثابتة كما هو مفصل في هذا المبحث. ومن يفهم باب الموازنة بين الحسنات والسيئات يفهم بطلان تلك القاعدة. ومن السذاجة القول ببطلان بعض القواعد لمجرد أن المخالفين للإسلام يقولونها، فإن الباطل لا ينتشر إلا بقدر من الحق كما يقول ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية. وبالتالي فإن وجود مقولات هي في ذاتها حق عند الكفار أمر معلوم ومتواتر، فقد أبقى الإسلام كثيراً من الأخلاق والمعاني الصحيحة التي كانت في الجاهلية وأقرها. وفي الوقت الحاضر فإن أكثر أهل الباطل يرفعون شعارات العدل والمساواة بين الناس والصدق ونحو ذلك، ولا شك أن هذا لا يدل على بطلان هذه المعاني لمجرد أنها صدرت عن أهل الباطل.

ولا أقول هنا أن (الغاية تبرر الوسيلة) هي مقولة شرعية، بل هي مقولة غير شرعية، وفي الإسلام ما يغني عنها، وهي في ذاتها قد تكون صحيحة حين تكون الغاية مصلحة عظيمة لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق احتمال مفسدة أقل منها، ولكن حين لا يكون الأمر كذلك تكون هذه المقولة باطلة.



المعاملات مع غير المسلمين

□ الأصل في المعاملات الحل:

وهو من أعظم أصول اليسر الذي منَّ الله تعالى به على عباده في هذا الدين العظيم. وقد استقرأ معظم علماء الأمة هذا الأصل من مفردات أحكام الإسلام في المعاملات، وأن الأصل في المعاملات والعادات بين الخلق هو الحل وعدم الحرمة إلا ما نص الشارع على حرمة مما هو معلوم من دين الله مثل الربا والغرر والغش والتعاون على الإثم والعدوان وكل ما يغلب فيه الفساد. ولذا ذكر العلماء أن كل ما يغلب عليه الضرر والفساد في المعاملات والعادات والأشياء (الأعيان) فالشريعة تحرّمه، وكل ما يغلب فيه النفع والمصلحة فالشريعة تحلّه وتبيحه. ولذا حضَّ النبي ﷺ المسلم على الحرص على ما ينفعه فقال: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف. احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز» الحديث. وقوله ﷺ: «ما ينفعك» هو أمر مطلق في كل ما فيه نفع بلا تعيين إلا ما حرّمه الشرع.

قال في «المجموع»^(١): إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم وعادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا

(١) (١٦/٢٩).

بالشرع. وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه والأصل فيه عدم الحظر فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى، وذلك لأن الأمر والنهي هما شرع الله، والعبادة لا بد أن تكون مأموراً بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليه بأنه عبادة؟! وما لم يثبت من العبادات أنه منهي عنه كيف يحكم على أنه محظور؟! ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

والعادات الأصل فيها العفو فلا يحظر منها إلا ما حرمه وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ [يونس: ٥٩] ولهذا ذمَّ الله المشركين الذين شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله وحرموا ما لم يحرمه في سورة «الأنعام» من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرِزْقِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾ وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتِيلٌ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائُهُمْ لِيَرِدُوهُمْ وِلْيَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾ وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ بِرِزْقِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [الأنعام: ١٣٦ - ١٣٨] فذكر ما ابتدعوه من العبادات ومن التحريمات.

وفي «صحيح مسلم» عن عياض بن حمار رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «قال الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً»، وهذه (قاعدة عظيمة نافعة). وإذا كان كذلك، فنقول: البيع والهبة والإجارة وغيرها هي من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاشهم - كالأكل والشرب واللباس - فإن

الشريعة قد جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة فحرمت منها ما فيه فساد وأوجبت ما لا بد منه وكرهت ما لا ينبغي واستحبت ما فيه مصلحة راجحة في أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها. وإذا كان كذلك: فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شأؤوا ما لم تحرم الشريعة، كما يأكلون ويشربون كيف شأؤوا ما لم تحرم الشريعة. وإن كان بعض ذلك قد يستحب أو يكون مكروهاً، وما لم تحدّ الشريعة في ذلك حدّاً فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي^(١).

□ التعامل مع الخلق جميعاً أمر مطلوب شرعاً:

والمقصود هنا أن الله تعالى قد أباح التعامل مع الخلق والتعرف إليهم مع اختلافهم في ألوانهم وألسنتهم وأعراقهم وأفكارهم، أقول: أباح تعالى تلك العلاقة وندب إليها مع مراعاة تقوى الله تعالى في هذه المعاملة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾ [الحجرات: ١٣]. ودليل الندب هو لام التعليل في قوله تعالى: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾.

□ التعامل مع الخلق لا بد أن يتضمن ابتداء قدرأ من المحبة:

إن هذه المعاملة بين بني البشر هي سنة ربانية كونية، ولا بد أن تتضمن هذه العلاقة قدرأ من المحبة والرحمة وحب الخير والهداية. بل لا يمكن تصور الدعوة إلى الله بدون هذا القدر من المحبة، فهل يمكن أن تدعو إلى الإسلام من تضرر له البغض والكره؟ ولذا بدأ رسول الله ﷺ بدعوة أحبابه من قرابته وعشيرته، وكذلك قریش ما كانوا لیسمعوا له لولا ما عرفوا فيه من الصدق والخير والإحسان. وما مارس رسول الله ﷺ هذا الصدق والخير والإحسان إلا فيهم قبل دعوتهم، ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [٥٦]. [القصص: ٥٦] فالمحبة وجدت في الناس قبل الهداية.

(١) وانظر أيضاً: المجموع (٤/١٩٦).



وكذلك فإن هناك محبة عامة غير مجرد محبة الهداية يمكن أن تكون لأصحاب أعمال البر والخير والمعروف، مثل العلماء الذين يسخرون علمهم لخدمة الإنسان في مجال تأمين الدواء والغذاء والأمن والعلم. وكذلك الأشخاص المعينين الذين تفضلوا بالنفع على آخرين فإنهم يستحقون قدراً من المحبة على هذا الفعل. ودليل ذلك حب رسول الله ﷺ لعمة أبي طالب مع كفره ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصر: ٥٦]، وكذلك حب المسلم لزوجته الكتابية الكافرة المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]. ولا شك أن هذه المحبة لا يجب أن تكون لمن يحارب الله ورسوله مهما كان له من أعمال الخير، كما أن هذه المحبة لا يجب أن تكون مثل محبة المسلم للمسلم في الله.

إن هذه المحبة هي القدر المشترك بين الناس للتعارف والدعوة وتبادل المعرفة ومواجهة المشاكل المشتركة مثل الكوارث والمجاعات والأمراض والجريمة وغير ذلك كثير مما هو مشترك بين بني آدم. وأعتقد أن من أهم ما ينبني عليه في هذه المحبة هو (فهم الآخر) إذ هو السبيل الأساس للهداية وتقليل الفوارق، حيث إن من أهم أسباب النزاعات والحروب والحقد والكراهية والكفر والضلال هو النقص الجوهرى في (فهم الآخر).

إن وضع الحواجز بين الداء والدواء لا يجعل الدواء فاعلاً، وإزالة هذه الحواجز سبب حقيقي للشفاء بإذن الله تعالى. وربما كانت الحوادث الرهيبة التي ارتكبت على أيدي منتسبين إلى الإسلام في أمريكا وأوروبا هي مصنوعة لهذا الغرض أي لوضع الحواجز. لا أقول أن الغرب هو الذي فعلها بل أقول أن مؤسسات غربية متطرفة فاعلة هي التي صنعت هذه الأحداث لهذا الغرض عن طريق الدعم المخبراتي غير المباشر للمتطرفين المنتسبين إلى الإسلام، وكذلك غض الطرف الواعي لحركات هؤلاء المتطرفين، مثلما صنعت هي أحداث الخليج وغزو الكويت لأغراض تصب في مصلحتها. ومعلوم أن صناعة الحياة من أعظم وسائل تحقيق مصالح الدول والمؤسسات

العالمية، سواء كانت صالحة أم طالحة، وما تكنولوجيا الاستنساخ والعولمة إلا جزء من هذه الصناعة.

□ التعامل مع غير المسلمين لا يقتصر على مجرد الدعوة إلى الإسلام:

ولا تقتصر المعاملة مع الكفار على مجرد الدعوة، بل تتعداها إلى البيع والشراء وتبادل العلوم والمنافع الحياتية. وهذه هي سنة النبي ﷺ في تعامله مع الكفار والمشركين، سواء في دار الكفر أو في دار الإيمان. والأحاديث في ذلك كثيرة فيما يتعلق بأهل الذمة وغيرهم لا مجال هنا لتفصيلها مع شهرتها. ومن المعلوم أن هذه المعاملة تتضمن مصلحة للكفار، كما تتضمن مصلحة للمسلمين، وتتضمن شروطاً وقيوداً من الطرفين، ولا يجوز منع هذه المعاملات لمجرد النظر لما فيها من المصلحة للكفار. بل ينظر أولاً إلى رجحان مصلحة المسلمين على مفسدة هذه المعاملة. وتفصيل ذلك تراه في فصل «الموازنة بين الحسنات والسيئات».

□ المفاصلة والحرب إنما تكون لأهل الحرب:

أما المفاصلة والحرب فإنما هي للمحاربين منهم دون غيرهم. والمقصود بالمحارب هو الكافر البالغ الذي يقصد قتال المسلمين، أما غير المحارب فلا يقاتل.

قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

وقال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَّاءَ إِلَيْكُمُ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠].



□ المعاملة مع المحاربين:

وحتى هؤلاء المحاربين يمكن التحالف معهم حسب الحاجة كما فصل في ذلك العلماء.

* قال شيخ الإسلام في «المجموع»: لو صالح الإمام قوماً من المشركين بغير جزية ولا خراج لم يجز إلا للحاجة كما فعل النبي ﷺ عام الحديبية^(١).

* وانظر كلامه في «المجموع» أيضاً إعطاء الكفار المال لدفع شرهم عن المسلمين^(٢).

* وقد فصل العلماء في جواز المعاملة حتى مع المحاربين حسب المصلحة مثل الهدية.

ففي الصحيحين: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَى عُمَرَ حَلَّةً، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكْسَوْتَنِيهَا وَقَدْ قَلْتُ فِي حَلَّةٍ عَطَّارِدٍ مَا قَلْتُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنِّي لَمْ أَكْسُهَا لِتَلْبَسَهَا»، فَكَسَاهَا عُمَرُ أَخَاهُ مُشْرِكاً بِمَكَّةَ).

* وفي الصحيحين أيضاً عن أسماء بنت أبي بكرٍ (رضي الله عنها)، قالت: (أَتَنِي أُمِّي رَاغِبَةً فِي عَهْدِ قَرِيْشٍ، وَهِيَ مُشْرِكَةٌ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ: أَصْلُهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ»). زاد البخاري: قال ابن عيينة: فأنزل الله فيها: ﴿لَا يَنْهَكُوكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [المتحنة: ٨] الآية، ومعنى راغبة: أي طامعة تسألني شيئاً. فهذان فيهما صلة أهل الحرب وبرهم، ثم قد حصل الإجماع على جواز الهبة، والوصية في معناها.

* ومن أدلة الجواز: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ١٥].

(١) المجموع (٢٩/٢٠٩).

(٢) المصدر السابق (٣٠/٣٤٧).

□ الصّدقة على أهل الحرب :

وفي «الموسوعة الفقهية الكويتية» في (أهل الحرب): اتفق الأئمة الأربعة على صحة الصّدقة أو الهبة للحربي، لأنه ثبت في السيرة (أن النبي ﷺ أهدى إلى أبي سفيان تمر عجوة، حين كان بمكة محارباً، واستهداه أدماً). و(بعث بخمسمائة دينار إلى أهل مكة حين قحطوا لتوزع بين فقرائهم ومساكينهم). وفي قوله تعالى: ﴿ وَيُطْعَمُونَ عَلَىٰ حَيْثُ مَسَكِنًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨٩ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُزِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ۝٩٠ ﴾ [الإنسان: ٨، ٩٠]. قال الحسن: كان رسول الله ﷺ يؤتى بالأسير، فيدفعه إلى بعض المسلمين، فيقول: «أحسن إليه» فيكون عنده اليومين والثلاثة، فيؤثر على نفسه. وعند عامة العلماء: يجوز الإحسان إلى الكفار في دار الإسلام، وعن قتادة: كان أسيرهم يومئذ المشرك.

* وكذلك يجوز المتاجرة مع الحربيين إذا كان في ذلك مصلحة للمسلمين، ودليل ذلك:

حديث ثمامة بن أثال الحنفي بعد أن أسلم، (فإنه قال لأهل مكة حين قالوا له: صبوت؟ فقال: إني والله ما صبوت، ولكني والله أسلمت، وصدقت محمداً ﷺ وأمنت به، وإيم الله الذي نفس ثمامة بيده، لا تأتكم حبة من اليمامة - وكانت ريف مكة - حتى يأذن فيها محمد ﷺ، وانصرف إلى بلده، ومنع الحمل إلى مكة، حتى جهدت قريش، فكتبوا إلى رسول الله ﷺ يسألونه بأرحامهم أن يكتب إلى ثمامة، يحمل إليهم الطعام، ففعل رسول الله ﷺ) رواه البخاري ومسلم دون قوله: (حتى جهدت قريش) إلى آخر الحديث، وهذه الزيادة عند البيهقي من طريق ابن إسحاق صاحب السيرة قال: حدثنا سعيد المقبري عن أبي هريرة مرفوعاً. فهذا يدل على جواز تصدير الأطعمة ونحوها إلى الأعداء، حتى ولو كانت حالة الحرب قائمة معهم.

ومن الأدلة أيضاً الأحاديث السابقة المذكورة في بحث الصّدقة على



أهل الحرب والوصية لهم (قصة إهداء التمر لأبي سفيان، وصلة أسماء أمها المشركة، وإطعام المسلمين الأسرى).

□ الاستعانة بالدليل الكافر في الهجرة الشريفة:

وقال في «الرحيق المختوم»^(١) في قصة هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة: وكانا - أي الرسول وأبو بكر - قد استأجرا عبد الله بن أريقط الليثي وكان هادياً خريئاً - ماهراً بالطريق - وكان على دين كفار قريش، وأمانه على ذلك وسلماً إليه راحلتيهما وواعدها غار ثور بعد ثلاث ليالٍ براحتيهما.

□ إجارة أبي طالب للنبي ﷺ:

حيث ظل النبي ﷺ يدعو إلى الإسلام تحت حماية عمه دون أن تمسه قريش بسوء قرابة عشر سنوات، ولم يتخلَّ أبو طالب عن ابن أخيه، أو يرفض ابن أخيه حمايته^(٢).

□ حماية النبي ﷺ بقوة السلاح الجاهلي في شعب أبي طالب:

فعندما رأت قريش إصرار أبي طالب مع بني هاشم وبني المطلب على حماية النبي ﷺ عمدت إلى مقاطعتهم، وتمالاً على ذلك الأحلاف وهم: بنو عبد الدار وبنو جمح وبنو مخزوم وبنو سهم وبنو عدي، وحاصروا بني هاشم وبني المطلب جميعاً مسلمهم وكافرهم في الشعب، مطالبينهم بتسليم النبي لهم ليقتلوه. وكان أبو طالب في الشعب يحتاط لحفظ النبي ﷺ بأن يأمر أحد بنيه بالنوم في فراش النبي ﷺ الذي رآه الناس يستلقي فيه تمويهاً عليهم^(٣).

(١) ص ١٥٠، ١٥١.

(٢) سيرة ابن هشام (١/٢٦٤).

(٣) سيرة ابن هشام (١/٣٥١)؛ الرحيق المختوم ص ٩٨.

□ دخول النبي ﷺ إلى مكة في جوار المطعم بن عدي عندما عاد من الطائف:

حيث إن قريشاً منعت النبي ﷺ من دخول مكة بعد عودته من الطائف، فأرسل النبي ﷺ إلى الأخنس بن شريق وسهيل بن عمرو والمطعم بن عدي تبعاً ليدخل في حماية أحدهم، فرفض الأخنس وسهيل لأسباب تتعلق بقانون الإجارة الجاهلي، وأجاب المطعم بن عدي، حيث أمر بنيه وقومه بني نوفل بحمل السلاح وقال لهم: إني قد أجرت محمداً، فكونوا عند أركان البيت بسلاحكم، ثم نادى في قريش يعلمهم إجارته للنبي ﷺ. ثم دخل النبي ﷺ إلى مكة فطاف بالبيت وصلى ركعتين ثم دخل منزله^(١). كل ذلك وسيوف المشركين من بني نوفل مشرعة تحميه من مشركي قريش.

□ توجيه النبي ﷺ الصحابة بالهجرة إلى الحبشة مع كفر ملكهم في ذلك الحين:

حيث قال لهم موجهأ: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه»^(٢). والنجاشي ملك الحبشة كان نصرانياً، وحكمه قائم على أسس من التوراة والإنجيل، غير أن هذا لم يمنع من الاستفادة من ميزة العدل في نظام حكمه الجاهلي.

□ دخول الصحابة في جوار الكفار:

أراد أبو بكر الصديق رضي الله عنه الهجرة إلى الحبشة واللحاق بمن سبقه من المسلمين ولكن أحد أشرف العرب وهو ابن الدغنة لحق به وأجاره وردّه إلى مكة، وقال له: مثلك لا يخرج ولا يُخرج.

(١) سيرة ابن هشام (١/٣٨١).

(٢) المصدر السابق (١/٣٢١).



ولما رجع المهاجرون المسلمون من الحبشة إلى مكة لما بلغهم خفة إيذاء قريش للمسلمين، وتبين فيما بعد أن ما بلغهم من خفة إيذاء قريش غير صحيح، لم يدخل من دخل منهم مكة إلا بجوارٍ أو مستخفياً، وكان ضمن من دخل بجوارٍ: عثمان بن مظعون رضي الله عنه، دخل بجوارٍ المغيرة وهو كافر.

وأجار العاص بن وائل السهمي عمر بن الخطاب في مكة بعد أن علمت قريش بإسلامه.



العهود والشروط

لما كانت المعاملة مع الكفار مشروعة في الإسلام، فإنها في العادة تكون محسوبة بالمصالح المتبادلة، وإلا لما كان هناك معاملة أصلاً، إذ لا يعقل أن يتعامل أو يتعاقد طرف لمصلحة مقتصرة على الطرف الآخر إلا إذا كان مقهوراً على ذلك.

وتتضمن المعاملات في العادة شروطاً وقيوداً من كل الأطراف تضبط بها مصلحتها.

والمشاركة فيما يسمى بالبرلمان يندرج في أصله ضمن المعاملات والعقود والشروط. ولا شك أن المسلم لا يبادر إلى مثل هذه العقود حتى يترجح عنده غلبة ما فيها من المصالح، تماماً مثلما ينظر في سائر العقود التجارية وشروطها. والفارق هنا أن النظر في العقود مع غير المسلمين (أو الملتزمين بالأحكام الوضعية) يكون دقيقاً في تقدير المصالح والمفاسد العامة وموازنتها، وتخضع لتقدير العلماء من أهل العلم الشرعي، وكذلك أهل التخصص في تلك المصالح من أجل التحقق من الواقع أو ما يسمى بتحقيق المناط وانطباق الأعيان على الأحكام، ثم إن المصالح هنا يجب أن تكون عامة وليست خاصة من حيث الجملة.

قال شيخ الإسلام في «المجموع»^(١): «إن الأصل في العقود والشروط: الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دلّ الشرع على تحريمه وإبطاله نصاً أو قياساً عند من يقول به. وأصول أحمد المنصوصة عنه: أكثرها يجري على هذا القول، ومالك قريب منه».

قال في «المجموع»: «إن العقود والشروط من باب الأفعال العادية، والأصل فيها عدم التحريم، فيستصحب عدم التحريم فيها حتى يدل دليل على التحريم. كما أن الأعيان الأصل فيها عدم التحريم، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩] عامٌّ في الأعيان والأفعال، وإذا لم تكن حراماً لم تكن فاسدة؛ لأن الفساد إنما ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة» اهـ.

□ أحلاف النبي ﷺ مع الكفار:

حلف الفضول:

وقد شارك رسول الله ﷺ قومه بعض أحلافهم في كفرهم، كما في حلف الفضول، وأخبر أنه ﷺ لو دعي له وهو في الإسلام لأجاب، أي أجابهم وشاركهم مع إسلامه وكفرهم في هذا الحلف لما فيه من تحقيق الخير والمصلحة مع أن من يشاركهم هم من المشركين والكفار. ومعلوم أن حلف الفضول هو حلف لنصرة المظلوم، ولا شك أن الظلم ليس أمراً واحداً متفقاً عليه، بل قد تختلف العقائد والملل على تحقيقه كل بحسبه. وقد أنكر الإسلام كثيراً من مسائل الظلم التي كان يمارسها المشركون وكانوا يحسبون أنها من العدل أو أنها ليست من الظلم على حسب اعتقادهم كمعاملة النساء والعبيد والربا والغرر وغير ذلك. والمقصود هنا أن النبي ﷺ لما ترجحت عنده الحسنات في هذا الحلف على السيئات، مع علمه بما

(١) (١٣٢/٢٩)

عندهم من الظلم الذي يحسبونه عدلاً، قال ما قال من الإجابة إلى حلفهم لو دعوه ﷺ.

روى الحميدي عن سفيان بن عيينة عن عبدالله عن محمد وعبدالرحمن ابني أبي بكر قالوا: قال رسول الله ﷺ: «لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان حلفاً لو دعيت به في الإسلام لأجبت؛ تحالفوا أن ترد الفضول على أهلها، وألا يعز ظالم مظلوماً»^(١).

قال في «الموسوعة الفقهية»^(٢): ذكر ابن إسحاق أيضاً أنه كان في قريش حلف آخر هو حلف الفضول، وقد شهدته رسول الله ﷺ بنفسه قبل البعثة، وكان سئته إذ ذاك قريباً من عشرين عاماً، وقد قال فيه بعد ذلك: «لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت». زاد في بعض الروايات: «تحالفوا أن ترد الفضول على أهلها، وألا يعز ظالم مظلوماً» ومعنى «لأجبت» أي لنصرت المظلوم إذا دعا به. والبطون التي تحالفت هذا الحلف من قريش هم بنو هاشم، وبنو المطلب، وبنو أسد بن عبد العزى، وبنو زهرة، وبنو تيم بن مرة، ومن بني تيم عبدالله بن جدعان الذي عقد الحلف في داره، تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه على من ظلمه حتى ترد عليه مظلّمته.

وكان أول من تكلم به ودعا إليه الزبير بن عبد المطلب، وكان سببه أن رجلاً من زبيد قدم مكة ببضاعة فاشتراها منه العاصي بن وائل وكان ذا قدر بمكة وشرف، فحبس عنه حقه فاستعدى عليه الزبيدي الأحلاف: عبد الدار ومخزوماً وجمح وسهماً وعدي بن كعب، فأبوا أن يعينوه على العاصي بن وائل

(١) وانظر: السنن الكبرى للبيهقي (٣٦٧/٦)؛ وطبقات الحنابلة (٥٠/١)؛ وأورده الدكتور

أكرم العمري في السيرة النبوية الصحيحة (١١٢/١).

(٢) (٨٦/١٨).



وزبروه أي انتهروه، فلما رأى الزبيدي الشرَّ أوفى على أبي قبيس عند طلوع الشمس وقريش في أُنديتهم حول الكعبة، فصاح بأعلى صوته:

يا آل فهر لمظلوم بضاعته ببطن مكة نائي الدار والنفر
ومحرم أشعث لم يقضِ عمرته يا للرجال وبين الحجر والحجر
إن الحرام لمن تمّت كرامته ولا حرام لثوب الفاجر الغدير

فقام في ذلك الزبير بن عبد المطلب، وقال: ما لهذا مترك، فاجتمعت هاشم وزهرة وتيم بن مرة في دار ابن جدعان، فصنع لهم طعاماً، وتحالفوا في ذي القعدة في شهر حرام قياماً، فتعاقدوا، وتعاهدوا بالله ليكونن يداً واحدة مع المظلوم على الظالم حتى يؤدي إليه حقه ما بلّ بحر صوفة وما رسا حراء وثبير مكانهما، وعلى التأسّي في المعاش، فسَمّت قريش ذلك الحلف حلف الفضول وقالوا: لقد دخل هؤلاء في فضل من الأمر، ثم مشوا إلى العاصي بن وائل فانزعوا منه سلعة الزبيدي فدفعوها إليه، وقال الزبير ﷺ:

حلفت لنقعدن حلفاً عليهم وإن كنا جميعاً أهل دار
نسَمّيه الفضول إذا عقدنا يعرُّ به الغريب لدى الجوار
ويعلم من حوالي البيت أننا أباة الضيم نمنع كلِّ عارٍ
وقال الزبير بن عبد المطلب:

إن الفضول تحالفوا، وتعاقدوا ألاّ يقيم ببطن مكة ظالمٌ
أمرٌ عليه تعاهدوا، وتواثقوا فالجار والمعتر فيهم سالمٌ

وذكر قاسم بن ثابت في غريب الحديث أن رجلاً من خثعم قدم مكة معتمراً، أو حاجاً، ومعه بنت له يقال لها: القتول من أوضاً نساء العالمين، فاغتصبها منه نبيه بن الحجاج وغيّبها عنه فقال الخثعمي: من يعديني على هذا الرجل؟ فقيل له: عليك بحلف الفضول، فوقف عند الكعبة، ونادى:

يا لحلف الفضول، فإذا هم يعنقون إليه من كل جانب وقد انتضوا أسيافهم يقولون: جاءك الغوث، فما لك؟ فقال: إن نبيها ظلمني في ابنتي، وانتزعها مني قسراً، فساروا معه حتى وقفوا على باب الدار، فخرج إليهم فقالوا له: أخرج الجارية ويحك، فقد علمت من نحن وما تعاقدا عليه، فقال: أفعل ولكن متعوني بها الليلة، فقالوا له: لا والله ولا شخب لقحة، فأخرجها إليهم وهو يقول:

راح صحبي ولم أحي القتولا لم أودعهم وداعاً جميلاً
ذا أجد الفضول أن يمنعوها^(١) قد أراني، ولا أخاف الفضولا
لا تخالي أني عشية راح الر كب هنتم عليّ إلا أقولا

صلح الحديبية:

يعدُّ صلح الحديبية مع الكفار من أعظم ما منَّ الله تعالى به على المؤمنين، فسماه لذلك فتحاً ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١] رغم ما فيه مما اشترطه الكفار من الشروط المخالفة لأحكام الشريعة الراتبة، وذلك لما يغلب من المصلحة للمسلمين ولما فيه من التمهيد لفتح مكة ودخول الناس في دين الله أفواجاً.

وكان المشركون شرطوا على رسول الله ﷺ في صلح الحديبية أن يردَّ لهم من لحق من أهل مكة بالمسلمين، ولا يردُّون إليه من لحق من المسلمين بالكفار من أهل مكة. قبل رسول الله ﷺ ذلك الشرط، أما النساء فنزلت فيهن آية الممتحنة فلم يردَّ رسول الله ﷺ المهاجرات إليه من المسلمات.

وشرطوا عليه ﷺ أيضاً أن لا يصف نفسه بأنه رسول الله تعالى، وقبل تلك الشروط ونقذها لأجل المصلحة الأعظم.

(١) وفي «المنق في أخبار قریش» بدل هذا الصدر: (وخشيت الفضول حين أتوني).



قال في «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»^(١): فإن قيل: لم التزم في صلح الحديبية إدخال الضيم على المسلمين وإعطاء الدنية في الدين؟ قلنا: التزم ذلك دفعاً لمفاسد عظيمة وهي قتل المؤمنين والمؤمنات الذين كانوا بمكة لا يعرفهم أهل الحديبية وفي قتلهم معرة عظيمة على المؤمنين، فاقترضت المصلحة إيقاع الصلح على أن يردَّ إلى الكفار من جاء منهم إلى المؤمنين وذلك أهون من قتل المؤمنين الخاملين، مع أن الله ﷻ علم أن في تأخير القتال مصلحة عظيمة وهي إسلام جماعة من الكافرين، وكذلك قال: ﴿لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [الفتح: ٢٥] أي في ملته التي هي أفضل رحمته، وكذلك قال: ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الفتح: ٢٥] أي لو تفرق بين المؤمنين والكافرين وتميز بعضهم من بعض لعذبنا الذين كفروا بالقتل والسبي منهم عذاباً أليماً.

وقال في «فتح القدير»^(٢): ولقد كان في صلح الحديبية مصالح عظيمة، فإن الناس لما تقاربوا انكشفت محاسن الإسلام للذين كانوا متباعدين لا يعقلونها من المسلمين لما قاربوهم وتخالطوا بهم.

وقال في «مواهب الجليل»^(٣): لما حصل صلح الحديبية وخالط المسلمون الكفار آمنين؛ أسلم بسبب ذلك خلق كثير. كما قال ذلك أيضاً في «صلح الحديبية» ونصه: ولقد دخل في تلك السنتين خلق كثير مثل من كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر يعني من صناديد قريش.

وقال في «المغني»^(٤): أن النبي لما هادن قريشاً، دخلت خزاعة مع النبي ﷺ وبنو بكر مع قريش، فعدت بنو بكر على خزاعة، وأعانهم بعض قريش، وسكت الباقون، فكان ذلك نقض عهدهم، وسار إليهم رسول الله ﷺ فقاتلهم.

(١) (٩٦/١).

(٢) (٤٥٧/٥).

(٣) (٣٨١/٣).

(٤) (٢٤١/٩).

وقال في «فتح العلي المالك»: وإنما هادن النبي ﷺ أهل مكة لقلة المسلمين حينئذ، هذا ما يتعلق بالصلح على مال يأخذه الإمام، أو بغير مال، وأما لو وقع بمال يعطيه المسلمون لهم فقال المازري: لا يهادن العدو بإعطائه مالا؛ لأنه عكس مصلحة أخذ الجزية منه إلا لضرورة التخلص منه لخوف استيلائه على المسلمين، وقد شاور النبي ﷺ لما أحاطت القبائل بالمدينة سعد بن معاذ وسعد بن عباد في أن يبذل المسلمون ثلث الثمار لما خاف أن يكون الأنصار ملّت القتال فقالوا: إن كان هذا من الله سمعنا وأطعنا، وإن كانوا رأياً فما أكلوا منها في الجاهلية ثمرة إلا بشراء، فكيف وقد أعزنا الله تعالى بالإسلام؟! فلما رأى النبي ﷺ عزمهم على القتال ترك ذلك. فيؤخذ من هذه القضية جواز إعطاء المال على الوجه الموصوف للضرورة إذ لو لم يجر لم يشاور فيه الرسول عليه الصلاة والسلام لكنه قد شاور فيه فهو جائز، وبيان الملازمة هو أن المشاورة في دفع المال ملزومة لهم بدفعه على تقدير الموافقة على إعطائه. انتهى.

قال في «الموسوعة الفقهية»^(١): وجوّز الحنابلة مهادنة الكفار عند المصلحة ولو بمال يدفعه المسلمون للكفار ضرورة مثل أن يخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر، لأنه يجوز للأسير فداء نفسه بالمال فكذا هنا، وجاز تحمل صغار لدفع صغار أعظم منه وهو القتل أو الأسر وسبي الذرية المفضي إلى كفرهم. قال الزهري: (أرسل رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن وهو مع أبي سفيان يعني يوم الأحزاب: «أرأيت إن جعلت لك ثلث ثمر الأنصار أترجع بمن معك من غطفان أو تخذل بين الأحزاب»؟ فأرسل إليه عيينة: إن جعلت الشطر فعلت)، ولولا أن ذلك جائز لما بذله النبي ﷺ. اهـ.

أما ما علاقة المعاملات وحلف الفضول وصلاح الحديدية بالمشاركة في البرلمان، فإن البرلمان هو عقد اجتماعي يمكن أن يكون بين أطراف متميزة

(١) (٢٣٦/٢٥).



مختلفة العقائد والأديان والمذاهب تتنازعهم مصالح مشتركة اجتمعوا عليها للصلح في توزيع تلك المصالح دون اللجوء إلى القتال.

وعند الاختلاف (في الصلح) وتمسك كل فريق بمذهبه ودينه فمن الطبيعي أن المسلم لا يطلب من النصراني مثلاً أن يحتكم للإسلام، كما أن النصراني لا يطلب من المسلم أن يحتكم للنصرانية، إذ الصلح لا يمكن تصوره إلا مع الاختلاف والتنازل الجزئي لكل الأطراف، وليس في ذلك أي انتقاص من المسلم لدينه، تماماً مثلما تنازل رسول الله ﷺ في صلح الحديبية عن بعض الحق مقابل مصلحة الإسلام ولم يكن في ذلك إساءة لدينه.

ومثلما يعتقد المسلم أن في هذه العقود نصرة للإسلام والمسلمين، كذلك فإن مثل هذه العقود تحقق في ذات الوقت نصرة للكافرين، وإلا لما وافقوا عليها. ولكن هل يمكن القول أن من دخل في مثل هذه العقود مع الكفار فقد والى الكفار ونصرهم؟! لا شك أن القول بذلك ضلال عظيم وهو يستلزم رمي النبي ﷺ بمثل هذا - حاشاه - حين تصالح وتحالف مع المشركين في صلح الحديبية وغيرها من الأحلاف، ولا شك أن المشركين قد حققوا مصلحة لهم في هذه الأحلاف، مثلما هو الحال بالنسبة للمسلمين. ولا يقال هنا أن المسلمين قد والوا المشركين لأجل ذلك.

وقد يقال هنا أن عقد المشاركة في البرلمان يتضمن كثيراً من الشروط وبنوداً تخالف كتاب الله تعالى، وبالتالي لا يجوز إبرامها لأجل المخالفة.

□ الشروط الباطلة:

وهنا يقال أن الشروط والبنود الفاسدة لا تلغي أصل العقد، لا سيما إذا كانت تلك الشروط ليست من صلب العقد أو مقصوده، بل تستلزم سقوط الوفاء بالشرط أو البند المحرم فقط^(١) مع بقاء صحة العقد. ودليل ذلك حديث بريرة الآتي:

(١) وانظر تفصيل ذلك في «المغني» و«المبسوط» وغيرهما.

روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن عائشة رضي الله عنها قالت: جاءني بريرة فقالت: كاتب أهلي على تسع أواق، في كل عام أوقية، فأعينيني. فقلت: إن أحب أهلك أن أعدها لهم، ويكون ولاؤك لي فعلت. فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم، فأبوا عليها. فجاءت من عندهم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس، فقالت: إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون لهم الولاء، فأخبرت عائشة النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق»، ففعلت عائشة، ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد، ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟! ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط. قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق». وفي رواية للبخاري: «اشترئها فأعتقيها، وليشترطوا ما شاؤوا». فاشترتها فأعتقتها واشترط أهلها ولاءها فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «الولاء لمن أعتق، وإن اشترطوا مائة شرط». وفي لفظ: «شرط الله أحق وأوثق». وفي الصحيحين عن عبدالله بن عمر: أن عائشة أم المؤمنين أرادت أن تشتري جارية لتعتقها، فقال أهلها: نبيعكها على أن ولاءها لنا، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «لا يمنحك ذلك، فإنما الولاء لمن أعتق». وفي مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أرادت عائشة أن تشتري جارية فتعتقها، فأبى أهلها إلا أن يكون لهم الولاء، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «لا يمنحك ذلك، فإنما الولاء لمن أعتق».

قال شيخ الإسلام في «المجموع»: وهذا الحديث الشريف المستفيض الذي اتفق العلماء على تلقيه بالقبول، اتفقوا على أنه عام في الشروط في جميع العقود، ليس ذلك مخصوصاً عند أحد منهم بالشروط في البيع، بل من اشترط في الوقف أو العتق أو الهبة أو البيع أو النكاح أو الإجارة أو النذر أو غير ذلك شروطاً تخالف ما كتبه الله على عباده، بحيث تتضمن تلك الشروط الأمر بما نهى الله عنه، أو النهي عما أمر به، أو تحليل ما حرّمه، أو تحريم ما حلّله، فهذه الشروط باطلة باتفاق المسلمين في جميع العقود، الوقف وغيره. اهـ.



يبقى القول أن تنفيذ هذه الشروط الباطلة يخضع لمعادلة المصالح والمفاسد والأحكام العارضة كما فعل رسول الله ﷺ في صلح الحديبية حين طبق شرطهم في عدم كتابة (محمد رسول الله) وشرطهم في رد من التحق به من مسلمي مكة.



ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين

إذا كانت ولاية أمر الناس في زمن النبوة وزمن الخلافة الراشدة من أعظم الواجبات لقيام الدين والدنيا، فإن حاجة المسلمين لها في زمن ضعف سلطان الدين تكون أعظم. ولتبسيط أمر الولاية يمكن القول بأنها تعني في الوقت الحاضر الإدارة. والآن تخيل مثلاً مدرسة بلا إدارة، أو مستشفى بلا إدارة، أو خزينة بلا إدارة. لك أن تتخيل ما هو قدر الفساد الذي يمكن أن يحصل في كل هذه المؤسسات.

وبسبب تعقيد تفاصيل الحياة والتطور الهائل الذي حصل في كل نواحيها، فإن الحاجة للإدارة أصبحت كبيرة وعظيمة جداً، ولا يمكن بحال تعويضها بمجرد الحرص والإخلاص والوطنية والإيمان وغير ذلك من المعاني والأخلاق السامية.

ويأتي المدير على رأس هذه الإدارات. ومهما تكون الأنظمة دقيقة وصائبة ومدروسة ومبنية على التجربة، فإن فساد المدير يفسدها جميعاً، ولذا كان رسول الله ﷺ ينتقي للإدارة رجالها، فكان لا يعطي الإمارة لمن سألها أو حرص عليها، وكان لا يعطيها غير المؤهل لها. كل ذلك لأن الولاية ذات أهمية عظيمة في الإسلام.



بقي أن ندرك أن المقصود من الولاية ليس مجرد أنها من الإسلام أو أن الإسلام عظم شأنها، بل المقصود منها هو تحقيق مصلحة عموم المسلمين الدينية والدنيوية، سواء كان الحكم القائم أو الأنظمة القائمة إسلامية أو وضعية، فما دام المسلمون موجودين فإن الحاجة إلى إدارة مصالحهم موجودة وقائمة. وأما من يفهم أن الولاية إنما توجد مع وجود الحكم الإسلامي أو الأنظمة الإسلامية، فلا شك أن هذا الفهم سطحي وبعيد عن مقاصد الشريعة.

وبالتالي فإن مذهب من يرفض المشاركة في الولاية العامة للمسلمين في وقت الحاجة، وإن كانت ناقصة، هو مثل من يرفض الاستعانة بمضمد لوقف نزفه بحجة عدم وجود طيب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله:

يجب أن يعلم أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال النبي ﷺ: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم» رواه أبو داود.

ثم ساق شيخ الإسلام رحمته الله النصوص النبوية وكلام السلف في هذا ثم قال:

فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات.

ثم ذكر رحمته الله أن فساد حال الناس في الإمارة إنما هو من الحرص على الرئاسة والمال بالإمارة.. وأن أهل الصلاح من المسلمين هم الذين يريدون المال والإمارة لا من أجل العلو والفساد في الأرض وإنما من أجل التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، وجعل الدين له، وإنفاق المال في سبيله، وأنه بذلك صلاح الدين والدنيا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ولما غلب على كثير من ولاية الأمور إرادة المال والشرف، وصاروا بمعزل عن حقيقة الإيمان في ولايتهم، رأى كثير من الناس أن الإمارة تنافي الإيمان وكمال الدين. ثم منهم من غلب الدين وأعرض عما لا يتم الدين إلا به من ذلك (يعني أعرض عن طلب الإمارة وجمع المال لخوفه من الافتتان في الدين) ومنهم من رأى حاجته إلى ذلك، فأخذ معروضاً عن الدين لاعتقاده أنه منافٍ لذلك، وصار الدين عنده في محل الرحمة والذل، لا في محل العلو والعز (أي ومن الناس من رأى الحاجة للإمارة والمال فطلبها ولم يراع الدين في ذلك، ورأى أن الإمارة لا تصلح مع التمسك بالإسلام إما لادعائه فساد الناس أو عدم قدرته على القيام بأعبائها ونحو ذلك.. فصار يعامل الدين بالرحمة والذل أي أنه يسمح للإسلام في الحدود الدنيا، ويعطف على الإسلام مجرد عطف، ولا يرفع رأسه بالإسلام جهاداً ونصرة له، وتوليةً للأخيار وإبعاداً للأشرار) وكذلك لما غلب على كثير من أهل الدينين (أي اليهود والنصارى) العجز عن تكميل الدين، والجزع لما قد يصيبهم في إقامته من البلاء استضعف طريقتهم واستذلها من رأى أنه لا تقوم مصلحته ومصلحة غيره بها (يعني أن الشعوب التي كانت تحت الحكم الديني لليهود والنصارى لم يستسيغوا الحكم الديني ورفضوا الحكومة الدينية لما رأوا من ضعف هؤلاء عن القيام الحق بأعباء الدين، وفسدت حكوماتهم بالتسلط والاستبداد كما هو معلوم).

وهاتان السبيلان الفاسدتان - سبيل من انتسب إلى الدين ولم يكمله بما يحتاج إليه من السلطان والجهاد والمال، وسبيل من أقبل على السلطان والمال والحرب، ولم يقصد بذلك إقامة الدين - هما سبيل المغضوب عليهم والضالين؛ الأولى للضالين النصارى، والثانية للمغضوب عليهم اليهود.

وإنما الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، هي سبيل نبينا محمد ﷺ، وسبيل خلفائه وأصحابه، ومن سلك سبيلهم، وهم السابقون الأولون من المهاجرين



والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، رضي الله عنهم ورضوا عنه، وأعدّ لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً، ذلك الفوز العظيم.

ثم قال ﷺ: فالواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه، فمن وُلِّي ولاية يقصد بها طاعة الله، وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين، وأقام فيها ما يمكنه من الواجبات واجتناب ما يمكنه من المحرمات، لا يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار. ومن كان عاجزاً عن إقامة الدين بالسلطان والجهاد، ففعل ما يقدر عليه من الخير: لم يكلف ما يعجز عنه، فإن قوام الدين بالكتاب الهادي، والحديد الناصر، كما ذكره الله تعالى.

□ الولاية مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال^(١): فصل وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي؛ فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي والمؤمنين؛ كما قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]. وهذا واجب على كل مسلم قادر وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره، والقدرة هي السلطان والولاية، فذوو السلطان أقدر من غيرهم؛ وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة؛ فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى: مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية؛ وولاية الحسبة.

(١) (٦٦/٢٨).

□ القوة والأمانة بحسب الإمكان:

قال^(١): فصل: إذا عرف هذا فليس عليه أن يستعمل إلا أصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو أصلح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذه للولاية بحقها فقد أدى الأمانة وقام بالواجب في هذا وصار في هذا الموضع من أئمة العدل المقسطين عند الله؛ وإن اختل بعض الأمور بسبب من غيره إذا لم يمكن إلا ذلك فإن الله يقول: ﴿فَأَقْضُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ويقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال في الجهاد في سبيل الله: ﴿فَقَلِيلٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٨٤]، وقال: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] فمن أدى الواجب المقدر عليه فقد اهتدى، وقال النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» أخرجه في الصحيحين؛ لكن إن كان منه عجز بلا حاجة إليه أو خيانة عوقب على ذلك.

وينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة. كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصاص: ٢٦]، وقال صاحب مصر ليوסף ﷺ: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤]، وقال تعالى في صفة جبريل: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا يَقُولُ كَآهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحاقة: ٤٠ - ٤٢]. والقوة في كل ولاية بحسبها؛ فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها؛ فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال: من رمي وطعن وضرب وركوب وكر وفر ونحو ذلك؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]. وقال النبي ﷺ: «ارموا واركبوا

(١) (٢٥٣/٢٨).



وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا، ومن تعلم الرمي ثم نسيه فليس منا» وفي رواية: «فهي نعمة جدها» رواه مسلم.

والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. والأمانة ترجع إلى خشية الله وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً وترك خشية الناس؛ وهذه الخصال الثلاث التي أخذها الله على كل من حكم على الناس؛ في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْا الْنَّكَاسَ وَأَخْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. ولهذا قال النبي ﷺ: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة. فرجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار. ورجل قضى بين الناس على جهل فهو في النار. ورجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة» رواه أهل السنن. والقاضي اسم لكل من قضى بين اثنين وحكم بينهما سواء كان خليفة أو سلطاناً أو نائباً أو والياً؛ أو كان منصوباً ليقضي بالشرع أو نائباً له حتى من يحكم بين الصبيان في الخطوط - إذا تخايروا - هكذا ذكر أصحاب رسول الله ﷺ، وهو ظاهر.

□ تولية الأبرار خير من تولية الفجار:

قال^(١): فالواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه؛ فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين وأقام فيها ما يمكنه من الواجبات واجتناب ما يمكنه من المحرمات: لم يؤاخذ بما يعجز عنه؛ فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار.



(١) (٢٨/٣٩٥).

الولايات العامة عند غير المسلمين والظلمة

عندما يكون القصد في تولي الوظائف العامة عند الكفار أو الظلمة هو قطع الظلم وتخفيفه، أو تحقيق العدل وتكميله، فإن ذلك يكون مشروعاً في الجملة، إلا إذا كانت المفسدة المترتبة على هذه الوظيفة أعظم من المصلحة المرجوة، كما سبق تفصيله في باب الموازنة بين المصالح والمفاسد.

أما التفريق بين وظائف البرلمان (التشريع)، ووظائف الوزارات (التنفيذ) من حيث الحكم الشرعي فهو خطأ ظاهر، إذ الأصل في الحكم هو تقدير غلبة المصلحة على المفسدة ضمن ضوابطها، وسبق تفصيل مشروعية فعل المصلحة إذا استلزم مفسدة دونها. فالقول أن البرلمان إنما يقول ما يراه صواباً في الشرع، قبل كلامه من الآخرين أم لم يقبل هو أمر مشروع، أما الوزير أو الموظف فإنه مجبر على تنفيذ الأمر الذي قد يكون مخالفاً للشرعة وهذا محرم ولا يجوز اقترافه، أقول: إن هذا الحكم ينظر للمسألة من حيث الجزء وليس من حيث المحصلة، والكلام في مسألة المشاركة في البرلمان والوظائف العامة هو من باب محصلة المصالح، وهو المقصود من المبحث، ولو اقتصر المسلمون على البرلمان دون الوظائف العامة لتعطلت مصالحهم ولم يتحقق تخفيف الظلم ولا تكميل المصلحة. فالصحيح أن كل ذلك مشروع من حيث الجملة، والله تعالى أعلم.

وقد استدلل معظم العلماء، ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية ومن تبعه،



على جواز الولاية عند الكفار بفعل نبي الله يوسف عليه السلام وطلبه الوزارة عند الحاكم الكافر، وكذلك استدلوا بفعل الملك النجاشي رضي الله عنه حين بقي ملكاً يحكم الكفار مع إسلامه، ولم يحكم بينهم بما أنزل الله على رسوله لعجزه عن ذلك. وقد اعترض على هذه الأدلة من اعترض بأن شرع من قبلنا لا يلزمنا، أو بأن يوسف عليه السلام كان وزيراً له الحكم المطلق في وزارته دون الرجوع إلى الملك الكافر. كذلك قالوا أن النجاشي حكم في قومه بما يعلم من الدين، وهو لم يعلم إلا القليل. قالوا: ولو علم كل ما أنزل الله تعالى على رسوله لحكم بين قومه بذلك.

أقول: إذا كانت مسألة الولاية عند الكفار مسألة ولاء وعقيدة، فدين الأنبياء واحد وعقيدتهم واحدة وهي عقيدة التوحيد التي هي دين المرسلين. وما كان ليوسف عليه السلام أن يتخلف عن ذلك، حاشاه عليه السلام. أما أنه كان حاكماً مطلقاً في وزارته، فهذا تكلف لا يقبله عاقل، وهو حين طلب الوزارة من الملك الكافر لم يشترط عليه ذلك، ولو اشترط لذكر الله ذلك لأهميته في العقيدة والإيمان، وقد قرر العلماء أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فدل ذلك على عدمه. وكذلك ما قرره العلماء أن ترك الاستفصال مع وجود المقتضي يدل على عدم تأثير هذا التفصيل في الحكم.

أما النجاشي رضي الله عنه، فإنه كان بينه وبين رسول الله وصحابته علاقات وشائج، وهو الذي زوج النبي صلى الله عليه وسلم أم حبيبة بنت أبي سفيان رضي الله عنها. ولما مات النجاشي، جاء جبريل عليه السلام بخبره، وصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الغائب مع الصحابة. وهذا يدل على أنه لم يكن مسلم بأرض الحبشة إلا النجاشي، وإلا لصلى النبي صلى الله عليه وسلم على كل من مات بأرض الحبشة، ولم يعلم ذلك. ولو قيل أن من مات من المسلمين صلى عليه سائر المسلمين في بلده، قيل: فهذا يدل على أن النجاشي لم يصل عليه في بلده لعدم المسلمين هناك. وكذلك فقد ذكر العلماء أنه لا تشرع صلاة الغائب على من صلى عليه. يضاف إلى ذلك أن العلماء الذين استدلوا بالنجاشي على

مشروعية الولاية عند الكفار فهموا جميعاً ذلك، فضلاً عن سائر الأدلة الأخرى المذكورة، ومنها ما كان من حال امرأة فرعون وبقائها في عصمته مع كفره واستعلائه بالكفر، وكذلك مؤمن آل فرعون في قومه الكفار، كما تجد ذلك في ثنايا استدلالات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

كذلك، فإن المعترضين لم يذكروا لنا ما هي أدلة المفاصلة المطلقة مع الكفار من الكتاب والسنة، وما هي منافعها إن وجدت، وما هي تأويلات الأدلة الظاهرة المخالفة لهذا المذهب، وما هو قولهم في الأصول التي ذكرها شيخ الإسلام وغيره من العلماء.

□ حكم قبول الولايات العامة في ظل الدول الكافرة:

أقتبس في هذا الموضوع كلام الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق رعاه الله من رسالته في هذا الباب، حيث قال:

الأدلة من القرآن والسنة على تولي الولايات العامة في الدول الكافرة:

نبي الله يوسف عليه السلام وولايته على خزائن أرض مصر: من أصرح الأدلة على مشروعية تولي الولايات العامة في الدول الظالمة بل والكافرة إذا كان هذا المتولي مريداً للحق، قائماً بالعدل حسب استطاعته، ما فعله يوسف عليه السلام، وكذلك ما فعله النجاشي رضي الله عنه.

فأما نبي الله يوسف عليه السلام فإنه كان مؤمناً في بلد كافر، قدّر عليه - وهو غلام - مجموعة من الكفار فباعوه رقيقاً، ولكن الله الذي يرعاه يسّر له أن يصبح في بيت رجل كريم أحسن مثواه، وعامله مثل ابن له ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾ [يوسف: ٢١]. وقال يوسف عن هذا الذي اشتراه وأكرم مثواه: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [يوسف: ٢٣] على القول بأن المقصود بـ «ربي» في هذه الآية «سيدي» وهو الراجح ولا شك.



وقد اتهم ﷺ بما اتهمته به زوجة هذا الرجل ظلماً وعدواناً، وبرأه الله مما قالت، ونجاه من كيدها، وكيد من على شاكلتها من المفسدات الفاسدات.. ودخل السجن، وقد دعا يوسف إلى الدين وتوحيد الله بما استطاع.. ثم هياً الله له الخروج من السجن مبرئاً مرفوع الرأس، منتصراً، وفضح من اتهموه وأذوه.. وقد هيئت ليوسف الفرصة أن يدعو إلى الله من موقع أفضل، وأن يقيم العدل ما استطاع وسط نظام يقوم على الكفر والامتيازات الباطلة التي اعتادها ملوك مصر وتميزوا بها على شعوبهم.. ولم يقصر يوسف ﷺ في اهتبال هذه الفرصة المواتية ليقوم العدل ويدعو إلى الله من موقع أفضل، ويجنب شعباً من الشعوب خطر المجاعة التي علم أنها تنتظرهم في سني القحط السبع القادمة، فعرض نفسه على ملك مصر قائلاً: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكَ﴾ [يوسف: ٥٥].

وقد جعل الله سبحانه وتعالى ما وصل إليه يوسف ﷺ من الملك والقيام بالعدل وحفظ أموال الناس، وتجنبيهم كارثة المجاعة المتوقعة المحققة.. جعل الله هذا متناً منه ونعمة على عبده يوسف ﷺ حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٥٦].

فجعل الله تمكين يوسف في أرض مصر بتقلده الوزارة فيها فضلاً من عنده على نبيه الكريم..

علماً أن يوسف ﷺ عامل قوماً جميعهم من الكفار فقام على حفظ أموالهم، وتجنبيهم كارثة ومصيبة كبرى، ولا شك أنه لم يسر في وزارته كما هو الحق والعدل في كل الأمور فلا شك أنه قد كانت لهم نظم مالية تخالف العدل كالضرائب التي يفرضونها على الأرض والغلات، والمخصصات التي يخصصونها للملك وحاشيته ووزرائه وخاصته، ونحو ذلك مما هو معلوم من حال ملوك الكفر من أخذ المال من غير حقه، وصرفه على غير نظام العدل والمساواة بين الرعية، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

(ومن هذا الباب تولى يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومساءلته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفاراً كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ﴾ [غافر: ٣٤] الآية، وقال تعالى عنه: ﴿يَصْخَبِي السِّجْنِ أَزْيَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَّاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاءُكُمْ﴾ [يوسف: ٣٩، ٤٠] الآية.

ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد أن يكون لهم عادةً وسنةً في قبض الأموال، وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد، وهو ما يراه من دين الله، فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان، ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله: ﴿فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] (١).

وقد أخبر سبحانه وتعالى أن يوسف النبي مع دعوته بما استطاع أهل مصر إلى التوحيد إلا أنهم بقوا على كفرهم وشركهم كما قال تعالى حاكياً مقالة مؤمن آل فرعون الذي قام يدافع في بلاط فرعون عن موسى عليه السلام لما همموا بقتله: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ نَبْعَثَ اللَّهَ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ ﴿٣٤﴾﴾ [غافر: ٣٤] وكان هذا قبل خمسمائة عام.. ومعنى هذا أنه لم يؤمن منهم أحد بدعوة نبي الله يوسف وبقوا على كفرهم، ولكن يوسف مع ذلك لم يمتنع كما ذكرنا من إقامة ما أقامه من العدل، ومن فعل ما فعله معهم من الإحسان، وهو مع كل ذلك لم يستطع في كل ذلك أن يغير نظامهم في الحكم، ولا تشريعهم الباطل.. بدليل أنه لما دبر مكيدة استبقاء أخيه عنده لم يطبق عليه قانون ملك مصر، وإنما طبق

(١) مجموع الفتاوى (٥٦/٢٠ - ٥٧).



عليه ما عند بني إسرائيل في استرقاق اللص كما قال تعالى: ﴿قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ ﴿٧٦﴾﴾ قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [يوسف: ٧٤، ٧٥] أي إن وجد في رحله فجزاؤه أن يسترق، فأجرى يوسف عليه السلام قانونهم وتشريعهم في ذلك كما قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ كَدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٦] الآية، ودين الملك هنا هو تشريع ملك مصر.. ولا شك أن شرعته في اللصوص وغيرهم كانت مخالفة لشرعة الأنبياء، وهذا كله يدل على أنه فعل ما يستطيع من العدل والإحسان ولم يمكنه أن يغير نظامهم إلى الإسلام.

وقد شكر يوسف الله سبحانه وتعالى عما ولاه من الملك فيهم حيث يقول: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَرَبِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴿١٠١﴾﴾ [يوسف: ١٠١].

وهذه الآيات واضحة صريحة الدلالة أنه يشرع للمسلم إذا هيئت له الفرصة أن يقيم العدل في قوم من الكفار ألا يمتنع عن ذلك.

بل قد يَأْتُم إذا كانوا في حاجة إلى عدله وعلمه فامتنع من ذلك. هذا إذا كانوا كفاراً.. فكيف إذا كانوا مسلمين، وكانت حاجتهم أن يتولى شؤونهم أهل الدين والصلاح لا أهل الفساد والإفساد؟!

□ النجاشي رضي الله عنه وولايته ملك الحبشة:

وأما النجاشي رضي الله عنه فلا شك كذلك في أنه آمن بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، ومات على الإيمان، وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم عليه كما روى الإمام البخاري في صحيحه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال حين مات النجاشي: «مات اليوم رجل صالح فقوموا فصلُّوا على أخيكم أصحابمة»^(١).

(١) حديث رقم ٣٨٧٧.

ومع إيمانه وإسلامه إلا أنه بقي حاكماً في قوم جميعهم من الكفار المعاندين للتوحيد، الراضين للدخول في الدين.

وقد قام فيهم بما يستطيع أن يقوم به من العدل والإحسان، ولا شك أن بقاءه فيهم مع ما في ذلك من بقاء ما هم فيه من الكفر والشرك.. خير من ترك هذا المنصب ليتولاه من يفسد فيه..

ولا شك أن منهج الرسل في دعوتهم إلى الله هو تحصيل المصالح وتكميلها، والدعوة إلى الله حسب الاستطاعة. وليس كل أحد بمستطيع أن يقيم العدل كاملاً، ويفعل كل ما يريد على أكمل الوجوه..

فكان تقليل الشرور إلى أقل حد ممكن وتحصيل المصالح لأكبر حد ممكن منها هو منهج الرسل والأنبياء ﷺ.

والشاهد في قصة النجاشي رضي الله عنه أنها دليل صريح من السنة على جواز تولي المسلم ولاية عامة بل الولاية الكبرى في قوم من الكفار وإن بقوا على الشرك والكفر طالما أنه يقيم الحجة عليهم، ويدعوهم إلى الله وإن لم يستجيبوا.

فقد جاء في السيرة أن النجاشي لما ورد عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على رأسهم جعفر بن أبي طالب، أكرم مشواهم، وآمنهم على دينهم، ثم لما أرسلت قريش عمرو بن العاص وأحبوا إغراء النجاشي بهدية، والإيقاع بينه وبين المسلمين مدعين أن المسلمين يسبون مريم عليها السلام، ثم إنه أي النجاشي دعا جعفر بن أبي طالب فقرأ عليه جعفر أوائل سورة مريم فقال النجاشي: لم يزد عيسى عن هذا ولا قدر هذه.. وأخذ عوداً من الأرض ورفعها.. فأنكر ذلك بطارفته وقد كانوا وزراء الحكم وقادة الدولة فقال لهم: (وإن نخرتهم!!).

ونقل ابن كثير في «البداية والنهاية» عن مسند الإمام أحمد قال:

(وقد قال الإمام أحمد: حدثنا حسن بن موسى: سمعت خديجاً أخواً



زهير بن معاوية عن أبي إسحاق عن عبدالله بن عتبة عن ابن مسعود قال: بعثنا رسول الله ﷺ إلى النجاشي، ونحن نحواً من ثمانين رجلاً، فيهم عبدالله بن مسعود وجعفر، وعبدالله بن عرفطة، وعثمان بن مظعون، وأبو موسى، فأتوا النجاشي. وبعثت قريش عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد بهدية، فلما دخلا على النجاشي سجداً له ثم ابتدراه عن يمينه وعن شماله ثم قالوا له: إن نفرًا من بني عمنا نزلوا أرضك ورغبوا عنا وعن ملتنا. قال: فأين هم؟ قالوا: في أرضك، فابعث إليهم، فبعث إليهم، فقال جعفر: أنا خطيبكم اليوم، فاتبعوه، فسلم ولم يسجد، فقالوا له: ما لك لا تسجد للملك؟ قال: إنا لا نسجد إلا لله ﷻ. قال: وما ذاك؟ قال: إن الله بعث إلينا رسولاً ثم أمرنا أن لا نسجد لأحد إلا لله ﷻ، وأمرنا بالصلاة والزكاة. وقال عمرو: فإنهم يخالفونك في عيسى ابن مريم، قال: فما تقولون في عيسى ابن مريم وأمه؟ قال: نقول كما قال الله: هو كلمته وروحه ألقاها إلى العذراء البتول، التي لم يمسهما بشر، ولم يفرضها ولد. قال: فرفع عوداً من الأرض ثم قال: يا معشر الحبشة والقسيسين والرهبان، والله ما يزيدون على الذي نقول فيه ما سوى هذا، مرحباً بكم وبمن جئتم من عنده، أشهد أنه رسول الله ﷻ، وأنه الذي نجد في الإنجيل، وأنه الرسول الذي بشر به عيسى ابن مريم، انزلوا حيث شئتم، والله لولا ما أنا فيه من الملك لأتيته حتى أكون أنا الذي أحمل نعليه، وأمر بهدية الآخرين فردت إليهما).

ثم عقب ابن كثير على هذا قائلاً: (وهذا إسناد جيد قوي وسياق حسن)^(١).

والشاهد في هذه الرواية أنه آمن وشهد شهادة الحق في عيسى ومحمد ﷺ. وبقي في ملكه الذي هو فيه يحكم قوماً من الكفار لم يطاعوه في إيمانه ولم يدخلوا فيما دخل فيه.

(١) البداية والنهاية (٦٧/٢) طبعة الريان.

ولو كان من مستلزمات الإسلام وشرائطه وجوب التنحي والابتعاد عن مشاركة الكفار لما أقره رسول الله ﷺ، ولما وصفه الرسول بعد موته بأنه رجل صالح وأمر الصحابة رضوان الله عليهم بالصلاة عليه.

ولا شك أن بقاء النجاشي في ملكه وأمره قومه بالحق وإقامة ما أقامه من العدل فيهم خير من ترك ذلك، وهذا بحمد الله دليل صريح من السنة على ما نحن بصده. اه الاقتباس من كلام الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق.

□ النجاشي ومؤمن آل فرعون وامرأة فرعون ويوسف كان قومهم كفاراً ولم يفاصلوهم ويفعلوا معهم كل ما يعرفونه من الدين:

قال شيخ الإسلام^(١): وكذلك الكفار من بلغه دعوة النبي ﷺ في دار الكفر، وعلم أنه رسول الله فآمن به وآمن بما أنزل عليه، واتقى الله ما استطاع كما فعل النجاشي وغيره، ولم تمكنه الهجرة إلى دار الإسلام ولا التزام جميع شرائع الإسلام لكونه ممنوعاً من الهجرة وممنوعاً من إظهار دينه وليس عنده من يعلمه جميع شرائع الإسلام: فهذا مؤمن من أهل الجنة، كما كان مؤمن آل فرعون مع قوم فرعون وكما كانت امرأة فرعون، بل وكما كان يوسف الصديق ﷺ مع أهل مصر، فإنهم كانوا كفاراً ولم يمكنه أن يفعل معهم كل ما يعرفه من دين الإسلام، فإنه دعاهم إلى التوحيد والإيمان فلم يجيبوه، قال تعالى عن مؤمن آل فرعون: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن نَّبْعَثَ اللَّهَ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا﴾ [غافر: ٣٤].

وكذلك النجاشي فهو وإن كان ملك النصراني لكن قومه لم يطبعوه في الدخول في الإسلام، بل إنما دخل معه نفر منهم، ولهذا لما مات لم يكن هناك أحد يصلّي عليه، فصلّي عليه النبي ﷺ بالمدينة: خرج بالمسلمين إلى

(١) المجموع (٢١٧/١٩).



المصلّى فصقّهم صفوفاً وصلّى عليه، وأخبرهم بموته يوم مات وقال: «إنّ أخواً لكم صالحاً من أهل الحبشة مات» وكثير من شرائع الإسلام أو أكثرها لم يكن دخل فيها لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر ولم يجاهد ولا حج البيت، بل روي أنه لم يصلّ الصلوات الخمس ولا كان يصوم شهر رمضان، ولا يؤدي الزكاة الشرعية لأن ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه وهو لا يمكنه مخالفتهم، ونحن نعلم قطعاً أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن، والله قد فرض على نبيه بالمدينة أنه إذا جاء أهل الكتاب لم يحكم بينهم إلا بما أنزل الله إليه، وحذّره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه. وهذا مثل الحكم في الزنى للمحصن بحدّ الرجم، وفي الديات بالعدل والتسوية في الدماء بين الشريف والوضيع، النفس بالنفس والعين بالعين وغير ذلك.

والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن، فإن قومه لا يقرّونه على ذلك، وكثيراً ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضياً بل وإماماً وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه ذلك، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

وعمر بن عبدالعزيز عودي وأوذي على بعض ما أقامه من العدل، وقيل أنه سُمّ على ذلك. فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرّون على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها. اهـ.

□ المسلم يكون إماماً أو قاضياً ولا يمكنه العمل بكل ما يعرفه من الدين:

قال شيخ الإسلام^(١): والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن، فإن قومه لا يقرّونه على ذلك، وكثيراً ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضياً بل وإماماً، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه من ذلك، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

(١) المجموع (٢١٨/١٩).

□ تولّي الوظائف عند الحاكم الظالم لقصد تخفيف الظلم

قال شيخ الإسلام^(١) جواباً لمن سأله: هل يحكم ببقاء من تولّى وظيفة عند حاكم ظالم بقصد تخفيف الظلم؟ فأجاب: الحمد لله، نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاؤه على الإقطاع خير من استيلاء غيره، كما قد ذكر، فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاءه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه. وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقم به غيره قادراً عليه. فنشور العدل بحسب الإمكان ورفع الظلم بحسب الإمكان فرض على الكفاية، يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم.

وما يقرره الملوك من الوظائف^(٢) التي لا يمكنه رفعها لا يطالب بها، وإذا كانوا هم ونوابهم يطلبون أموالاً لا يمكن دفعها إلا بإقرار بعض تلك الوظائف، وإذا لم يدفع إليهم أعطوا تلك الإقطاعات والولاية لمن يقرر الظلم أو يزيده ولا يخففه كان أخذ تلك الوظائف ودفعها إليهم خيراً للمسلمين من إقرارها كلها. ومن صرف من هذه الأموال إلى العدل والإحسان فهو أقرب من غيره، ومن تناوله من هذا شيء أبعد عن العدل والإحسان من غيره. والمقطع الذي يفعل هذا الخير يرفع عن المسلمين ما أمكنه من الظلم ويدفع شر الشرين بأخذ بعض ما يطلب منهم، فما لا يمكنه رفعه فهو محسن إلى المسلمين غير ظالم لهم، يثاب ولا إثم عليه فيما يأخذه على ما ذكره، ولا ضمان عليه فيما أخذه، ولا إثم عليه في الدنيا والآخرة إذا كان مجتهداً في العدل والإحسان بحسب الإمكان.

(١) المجموع (٣٥٧/٣٠).

(٢) أي الضرائب.



وهذا كوصي اليتيم وناظر الوقف والعامل في المضاربة والشريك وغير هؤلاء ممن يتصرف لغيره بحكم الولاية أو الوكالة إذا كان لا يمكنه فعل مصلحتهم إلا بأداء بعض من أموالهم للقادر الظالم فإنه محسن في ذلك غير مسيء، وذلك مثل ما يعطي هؤلاء المكاسين وغيرهم (من اللصوص) في الطرقات والأشغال الأموال التي ائتمنوا، كما يعطون من الوظائف المرتبة على العقار، والوظائف المرتبة على ما يباع ويشتري، فإن كل من تصرف لغيره أو لنفسه في هذه الأوقات من هذه البلاد ونحوها فلا بد أن يؤدي هذه الوظائف، فلو كان لا يجوز لأحد أن يتصرف لغيره لزم من ذلك فساد العباد وفوات مصالحهم.

والذي ينهى عن ذلك لثلا يقع ظلم قليل لو قبل الناس منه تضاعف الظلم والفساد عليهم، فهو بمنزلة من كانوا في طريق وخرج عليهم قطاع الطريق، فإن لم يرضوهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم. فمن قال لتلك القافلة: لا يحلُّ لكم أن تعطوا لهؤلاء شيئاً من الأموال التي معكم للناس، فإنه يقصد بهذا حفظ ذلك القليل الذي ينهى عن دفعه، ولكن لو عملوا بما قال لهم ذهب القليل والكثير وسلبوا مع ذلك، فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلاً أن تأتي به الشرائع، فإن الله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان.

ثم قال: وهذا بمنزلة وصي اليتيم وناظر الوقف الذي لا يمكنه إقامة مصلحتهم إلا بدفع ما يوصل من المظالم السلطانية، إذا رفع يده تولى من يجور ويريد الظلم، فولايته جائزة ولا إثم عليه فيما يدفعه، بل قد تجب عليه هذه الولاية.

وكذلك الجندي المقطع الذي يخفف الوظائف عن بلاده، ولا يمكنه دفعها كلها لأنه يطلب منه خيل وسلاح ونفقة ولا يمكنه إقامتها إلا بأن يأخذ بعض تلك الوظائف، وهو مع هذا ينفع المسلمين في الجهاد، فإذا قيل له: لا يحلُّ لك أن تأخذ شيئاً من هذا، بل ارفع يدك عن هذا الإقطاع، فتركه وأخذه

من يريد الظلم ولا ينفع المسلمين، كان هذا القائل مخطئاً جاهلاً بحقائق الدين؛ بل بقاء الخيل من الترك والعرب الذين هم خير من غيرهم وأنفع للمسلمين وأقرب للعدل على إقطاعهم، مع تخفيف الظلم بحسب الإمكان، خير للمسلمين من أن يأخذ تلك الإقطاعات من هو أقل نفعاً وأكثر ظلماً. اهـ.

□ سؤال يوسف للولاية كان للمصلحة الدينية:

قال^(١): وقوله: ﴿أَذْكُرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] مثل قوله لربه: ﴿أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهُ﴾ [يوسف: ٥٥] فلما سأل الولاية للمصلحة الدينية لم يكن هذا مناقضاً للتوكل ولا هو من سؤال الإمارة المنهي عنه فكيف يكون قوله للفتى: ﴿أَذْكُرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ مناقضاً للتوكل وليس فيه إلا مجرد إخبار الملك به؛ ليعلم حاله ليتبين الحق ويوسف كان من أثبت الناس.

وقال القرطبي في تفسيره^(٢) في كلامه على سؤال الإمارة:

فالجواب أولاً أن يوسف عليه السلام إنما طلب الولاية لأنه علم أنه لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم، فرأى أن ذلك فرض متعين عليه فإنه لم يكن هناك غيره، وهكذا الحكم اليوم لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في القضاء أو الحسبة ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه لتعين ذلك عليه ووجب أن يتولاها ويسأل ذلك ويخبر بصفاته التي يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك كما قال يوسف عليه السلام، فأما لو كان هناك من يقوم بها ويصلح لها وعلم بذلك فالأولى ألا يطلب لقوله عليه السلام لعبدالرحمن: «لا تسأل الإمارة». اهـ.



(١) المجموع (١١٤/١٥).

(٢) (٢١٦/٩).



الموازنة بين المصالح والمفاسد (الحسنات والسيئات)

في البدء لا بد من بيان أهمية هذا الباب في موضوع المشاركة في البرلمان، حيث إن ما يسمى بالديمقراطية وغيرها من الأنظمة الوضعية هي من الأنظمة المفروضة على المجتمع المسلم من قبل القوة الحاكمة في العالم. وفي نفس الوقت فإن أمة الإسلام يمكن تقييم وضعها في العصر الحديث بأنها في الوقت الذي تنعم فيه بالصحة الإيمانية والحضارة الحية المتجددة التي يفتقدها العالم بأسره، فإنها متخلفة تخلفاً عظيماً عن ركب الحضارة المادية المهيمنة، بل تكاد تكون أكثر أمم الأرض تخلفاً.

وقد يكون هذا الوصف غير متساق مع وصفها بأنها تتمتع بصحة إيمانية، حيث إن الصحة الإسلامية الصحيحة ينبغي أن تتضمن صحة مادية متناسبة، لأن الدين الصحيح يملي ذلك ويوجبه، فإن السبب في هذا التناقض هو أن هذه الصحة هي في الشعوب وليست في الأنظمة الحاكمة المتسلطة على المسلمين، وبالتالي فهي صحة جزئية، نسأل الله تعالى أن يكملها بالصحة المادية كي تستقل عن هيمنة الغرب.

ولهذا فإن ما تواجهه الأمة من التحديات المعاصرة تتنازع فيها الإرادة الشرعية ذات الكفة الضعيفة والإرادة المتسلطة ذات الكفة القوية. ولا يمكن

لهذه الأمة أن تهرب خارج العالم فلا بد لها من الحياة ولا بد من القرار ولا بد من المواجهة وقبول التحدي باستعمال الفقه الرباني. وهنا فإن القرار إما أن يكون بين أمرين كلاهما حسن ولكن لا يمكن الجمع بينهما، أو بين أمرين كلاهما سيء ولكن لا يمكن اجتنابهما، أو يكون الأمر حسناً ولكن فعله يستلزم الوقوع بأمر سيء.

وقد يفهم كثير من المسلمين أن الأحكام الشرعية هي أحكام ثابتة لا تقبل التغيير والتبديل، وبالتالي فإنهم يفهمون حين يدخلون هذه المشاركات البرلمانية فإن ذلك يكون دائماً على أساس التنازل عن الدين وعن الأحكام الشرعية الصحيحة. وهذا فهم سقيم للدين لا يقول به إلا من لم يفقه هذا الدين العظيم. ولذا لا بد من بيان مقدمة أساسية في بيان أن الأحكام الشرعية هي مبنية على الحكمة والتعليل.

□ **تعليل الأحكام الشرعية، وبيان أنه ليس في الشرع على العموم فعل مأمور به ليس فيه مصلحة إلا مجرد الطاعة:**

وصف الله تعالى نفسه بالحكمة في اثنين وتسعين موضعاً في كتابه العزيز، وكذلك وصف الكتاب الذي أنزل بالحكمة، وجعل مهمة رسوله تعليم الناس الكتاب والحكمة كما قال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١].

إن المسلمين جميعاً يدركون حكمة الشريعة ولكنهم يتفاوتون في معرفة تفاصيلها ومتعلقاتها من الأحكام الشرعية. وقد بين شيخ الإسلام كما سيأتي، أن الحكمة في الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين: حكمة في المأمور به، وحكمة في نفس الأمر. وبيّن أن عامة الشريعة تشتمل اجتماع القسم الأول والثاني معاً، وأما الثاني فهو يكون في الابتلاء الذي قد يتجرد عن الحكمة في المأمور به لكنه يتعلق بالحكمة الناشئة من نفس الأمر، مع ملاحظة أن



هذا القسم لا يثبت بمجرد الجهل بالحكمة في الأمور به، كما أن الأحكام الشرعية لا تعلق بمعرفة الحكمة، ولكن يجتهد أهل العلم لمعرفة لمعرفتها لضبط الأحكام الشرعية.

قال شيخ الإسلام^(١): والمقصود أن كل ما أمر الله به أمر به لحكمة، وما نهى عنه نهى لحكمة، وهذا مذهب أئمة الفقهاء قاطبة وسلف الأمة وأئمتها وعامتها، فالتعبد المحض بحيث لا يكون فيه حكمة لم يقع. نعم، قد تكون الحكمة في الأمور به وقد تكون في الأمر وقد تكون في كليهما. فمن الأمور به ما لو فعله العبد بدون الأمر حصل له منفعة كالعدل والإحسان إلى الخلق وصلة الرحم وغير ذلك، فهذا إذا أمر به صار فيه حكمتان: حكمة في نفسه وحكمة في الأمر، فيبقى له حسن من جهة نفسه ومن جهة أمر الشارع، وهذا الغالب على الشريعة، وما أمر الشارع به بعد أن لم يكن إنما كانت حكمته لما أمر به. اهـ.

ثم تكلم شيخ الإسلام على الفعل الذي ليس فيه منفعة أصلاً، إذا أمر به من باب الابتلاء والامتحان فقال: والتحقيق أن الأمر الذي هو ابتلاء وامتحان يحض عليه من غير منفعة في الفعل متى اعتقده العبد وعزم على الامتثال حصل المقصود وإن لم يفعله، كإبراهيم لما أمر بذبح ابنه، وكحديث أقرع وأبرص وأعمى لما طلب منهم إعطاء ابن السبيل فامتنع الأبرص والأقرع فسلبا النعمة، وأما الأعمى فبذل المطلوب فقبل له أمسك مالك وإنما ابتليتكم فقد رضي عنك وسخط على صاحبيك. وهذه هي الحكمة الناشئة من نفس الأمر والنهي لا من نفس الفعل.

ثم قال: وأما فعل أمور ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا حكمة إلا مجرد الطاعة والمؤمنون يفعلونه فهذا لا أعرفه.

قال: فإن مذهب السلف والأئمة أن الله يخلق لحكمة ويأمر لحكمة،

(١) المجموع (١٤/١٤٤).

ومذهب السلف والأئمة أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح ويرضى ذلك ولا يحب الكفر والفسوق والعصيان، وإن كان شاء وجود ذلك^(١). اهـ.

ولشيخ الإسلام تقسيم آخر للحكمة الناشئة عن الأمر لا يخرج عما ذكرنا^(٢).

وهنا لا بد من التعليق أن الأمر الذي هو من باب الابتلاء إنما يحصل وقت التنزيل والوحي، وقد انقطع الوحي، فليس بأيدينا أمر في الشريعة هو من هذا الباب.

وأما من قال: إن الحكمة في الأوامر الشرعية إنما هي ناشئة من نفس الأمر فقد خالف المفهوم من ظاهر القرآن الكريم والسنة النبوية كما هو مفصل في أثناء البحث.

قال شيخ الإسلام في «المجموع»^(٣): ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فأخبر أنه يأمر بما هو معروف وينهى عما هو منكر، ويحل ما هو طيب ويحرم ما هو خبيث. ولو كان المعروف لا معنى له إلا المأمور به والمنكر لا معنى له إلا ما حرم لكان هذا كقول القائل: يأمرهم بما يأمرهم وينهاهم عما ينهاهم ويحل لهم ما أحل لهم ويحرم عليهم ما حرم عليهم. وهذا كلام لا فائدة فيه فضلاً عن أن يكون فيه تفضيل له على غيره. اهـ.

قال^(٤): وأخبر أنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحل الطيبات ويحرم الخبائث. كما قال تعالى: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ

(١) أي لحكمة.

(٢) انظر: المجموع (٢٠١/١٧).

(٣) (١٧٩/١٧).

(٤) المجموع (٦٢٣/١١).

يَنْقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِإِيمَانِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ [الأعراف: ١٥٦]، (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وقد أمر الله الرسول ﷺ بكل معروف ونهى عن كل منكر، وأحل كل طيب وحرّم كل خبيث. وثبت عنه ﷺ في الصحيح أنه قال: «ما بعث الله نبياً إلا كان حقاً عليه أن يدلّ أمته على خير ما يعلمه لهم وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم».

ثم قال^(١): والعمل إذا اشتمل على مصلحة ومفسدة فإن الشارع حكيم، فإن غلبت مصلحته على مفسدته شرعه وإن غلبت مفسدته على مصلحته لم يشرعه؛ بل نهى عنه كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ سَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] ولهذا حرمهما الله تعالى بعد ذلك. وهكذا ما يراه الناس من الأعمال مقرباً إلى الله ولم يشرعه الله ورسوله؛ فإنه لا بد أن يكون ضرره أعظم من نفعه، وإلا فلو كان نفعه أعظم غالباً على ضرره لم يهمله الشارع؛ فإنه ﷺ حكيم لا يهمل مصالح الدين ولا يفوت المؤمنين ما يقربهم إلى رب العالمين.

قال في «المجموع» أيضاً^(٢): وقال جمهور العلماء: الطيبات التي أحلها الله ما كان نافعاً لآكله في دينه والخبيث ما كان ضاراً له في دينه. اهـ.

(١) المجموع (١١/٦٢٥).

(٢) (٢٥/١٩).

قاعدة الموازنة بين الحسنات والسيئات (المصالح والمفاسد)

* إن الإسلام جاء بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإن عجز عن تحصيل كامل المصلحة وقدر على جزئها وجب ذلك، أو عجز عن تعطيل كامل المفسدة وقدر على تقليلها وجب ذلك.

وهذه القاعدة هي كذلك من أعظم قواعد الفقه الإسلامي، لا سيما الفقه المعاصر، وذلك بسبب ضعف المسلمين إزاء سواهم من الأمم، وكذلك التغيرات التي تحدث في هذا العالم، سواء كان هذا التغيير في المسلمين أنفسهم من حيث الضعف والقوة المادية أو المعنوية أو الدينية، أو كان هذا التغيير في الآخرين أو في هذا العالم الذي أصبح صغيراً ويكاد أن يصبح بلا حدود ويعيش فيه بنو آدم من كل الألوان والعقائد والملل والنحل.

إن هذه القاعدة هي مصداق قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وهي مصداق ختم النبوة ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]، إذ أنها قاعدة التفاعل مع الحياة وقاعدة المقاصد الشرعية، وهي القاعدة التي تحقق ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وهي القاعدة التي تجعل الدين حياً حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

قال في «المجموع»: والشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم. اهـ.

قال شيخ الإسلام في «المجموع»^(١): إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر

(١) (٤٨/٢٠).



الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما.

ثم قال: قال تعالى في المتعارض: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلثَّائِرِ وَإِنَّمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠١]، وقال: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقال: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فِرَاجًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: ٢٣٩]، وقال: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَنْفُخْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أذىٌ مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]، وقال: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ إلى قوله: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىٰ﴾ [لقمان: ١٥].

ونقول: إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة كان في تركها مضار، والسيئات فيها مضار، وفي المكروه بعض حسنات. فالتعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما، وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة.

فالأول كالواجب والمستحب، وكفرض العين وفرض الكفاية؛ مثل تقديم قضاء الدين المطالب به على صدقة التطوع.

والثاني (المستحب والمستحب) كتقديم نفقة الأهل على نفقة الجهاد الذي لم يتعين، وتقديم نفقة الوالدين عليه، كما في الحديث الصحيح: أي

العمل أفضل؟ قال: «الصلاة على مواقيتها»، قلت: ثم أي؟ قال: «ثم الجهاد في سبيل الله» وتقديم الجهاد على الحج كما في الكتاب والسنة متعين على متعين ومستحب على مستحب، وتقديم قراءة القرآن على الذكر إذا استويا في عمل القلب واللسان، وتقديم الصلاة عليهما إذا شاركتهما في عمل القلب، وإلا فقد يترجح الذكر بالفهم والوجل على القراءة التي لا تجاوز الحناجر، وهذا باب واسع.

والثالث (السيئة والسيئة) كتقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محرم على بقائها بدار الحرب، كما فعلت أم كلثوم التي أنزل الله فيها آية الامتحان ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ﴾ [المتحنة: ١٠]، وكتقديم قتل النفس على الكفر، كما قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة عن الإيمان لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس، وكتقديم قطع السارق ورجم الزاني وجلد الشارب على مضرة السرقة والزنى والشرب، وكذلك سائر العقوبات المأمور بها، فإنما أمر بها مع أنها في الأصل سيئة وفيها ضرر لدفع ما هو أعظم ضرراً منها، وهي جرائمها، إذ لا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير.

وكذلك في باب الجهاد وإن كان قتل من لم يقاتل من النساء والصبيان وغيرهم حراماً، فمتى احتيج إلى قتال قد يعمهم مثل الرمي بالمنجنيق والتبويت بالليل: جاز ذلك، كما جاءت فيها في السنة في حصار الطائف ورميهم بالمنجنيق، وفي أهل الدار من المشركين يبيتون، وهو دفع لفساد الفتنة أيضاً بقتل من لا يجوز قصد قتله.

وكذلك مسألة التترس التي ذكرها الفقهاء، فإن الجهاد هو دفع فتنة الكفر فيحصل فيها من المضرة ما هو دونها، ولهذا اتفق الفقهاء على أنه متى لم يمكن دفع الضرر عن المسلمين إلا بما يفضي إلى قتل أولئك المتترس بهم جاز ذلك، وإن لم يخف الضرر لكن لم يمكن الجهاد إلا بما يفضي إلى قتلهم ففيه قولان.



ثم قال: وأما الرابع (حسنة وسيئة) فمثل أكل الميتة عند المخمصة، فإن الأكل حسنة واجبة ولا يمكن إلا بهذه السيئة ومصالحتها راجحة، وعكسه الدواء الخبيث، فإن مضرته راجحة على مصلحته من منفعة العلاج لقيام غيره مقامه، ولأن البرء لا يتيقن به، وكذلك شرب الخمر للدواء.

فتبين أن السيئة تحدث في موضعين: دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها، وتحصيل ما هو أنفع من تركها إذا لم يحصل إلا بها. والحسنة تترك في موضعين: إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها، أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة. هذا ما يتعلق بالموازانات الدينية.

وأما سقوط الواجب لمضرة في الدنيا، وإباحة المحرم لحاجة في الدنيا، كسقوط الصيام لأجل السفر، وسقوط محظورات الإحرام وأركان الصلاة لأجل المرض، فهذا باب آخر يدخل في سعة الدين ورفع الحرج الذي قد تختلف فيه الشرائع، بخلاف الباب الأول فإن جنسه مما لا يمكن اختلاف الشرائع فيه وإن اختلفت في أعيانه، بل ذلك ثابت في العقل، كما يقال: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين، وينشد:

إنَّ اللبيب إذا بدا من جسمه مرضان مختلفان داوى الأخطرا

ثم قال: ولهذا استقرَّ في عقول الناس أنه عند الجذب يكون نزول المطر لهم رحمة وإن كان يتقوى بما ينبتة أقوام على ظلمهم، لكن عدمه أشد ضرراً عليهم؛ ويرجعون وجود السلطان مع ظلمه على عدم السلطان، كما قال بعض العقلاء: ستون سنة من سلطان ظالم خير من ليلة واحدة بلا سلطان.

ثم قال: وذلك لأن الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها من جهاد العدو وقسم الفيء وإقامة الحدود وأمن السبيل: كان

فعلها واجباً، فإذا كان ذلك مستلزماً لتولية بعض من لا يستحق وأخذ بعض ما لا يحل وإعطاء بعض من لا ينبغي، ولا يمكنه ترك ذلك: صار هذا من باب ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به فيكون واجباً أو مستحباً إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب، بل لو كانت الولاية غير واجبة وهي مشتملة على ظلم، ومن تولّاها أقام الظلم، حتى تولّاها شخص قصده بذلك تخفيف الظلم فيها ودفع أكثره باحتمال أيسره: كان ذلك حسناً مع هذه النية، وكان فعله لما يفعله من السيئة بنية دفع ما هو أشدّ منها جيداً.

ثم قال: ثم الولاية وإن كانت جائزة أو مستحبة أو واجبة، فقد يكون في حق الرجل المعين غيرها أوجب أو أحب، فيقدم حينئذ خير الخيرين وجوباً تارة واستحباً أخرى.

ومن هذا الباب تولّى يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفاراً كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ﴾ [غافر: ٣٤] الآية، وقال تعالى عنه: ﴿يَصْحَبِي السِّجْنِ عَزَابٌ مُثْقَلُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَجْدُ الْفَهَارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَبَّحْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاءُكُمْ﴾ [يوسف: ٤٠، ٣٩] الآية، ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما، لم يكن الآخر في هذه الحال واجباً، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تاركاً واجباً في



الحقيقة. وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أذناهما، لم يكن فعل ذلك الأدنى في هذه الحال محرماً في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرّم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة، أو للضرورة أو لدفع ما هو أحرّم.

وباب التعارض هذا باب واسع جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمنت سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة، أو يتبين لهم فلا يجدون من يعينهم العمل بالحسنات وترك السيئات لكون الأهواء قارنت الآراء، ولهذا جاء في الحديث: «إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات».

فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل، قد يكون الواجب في بعضها - كما بينته فيما تقدم - العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء لا التحليل والإسقاط مثل أن يكون في أمره بطاعة فعلاً لمعصية أكبر منها، فيترك الأمر بها دفعاً لوقوع تلك المعصية، ومثل أن ترفع مذنباً إلى ذي سلطان ظالم فيتعدى عليه في العقوبة ما يكون أعظم ضرراً من ذنبه، ومثل أن يكون في نهيه عن بعض المنكرات تركاً لمعروف هو أعظم منفعة من ترك المنكرات فيسكت عن النهي خوفاً أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر.

فالعالم تارة يأمر وتارة ينهى وتارة يبيح وتارة يسكت عن الأمر أو النهي

أو الإباحة، كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجع أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجع، وعند التعارض يرجح الراجع كما تقدم بحسب الإمكان، فأما إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن: إما لجهله وإما لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه، فربما كان الأصلح الكف والإمسك عن أمره ونهيه، كما قيل: إن من المسائل مسائل جوابها السكوت، كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء حتى علا الإسلام وظهر. اهـ.

الأحكام العارضة:

وهي فرع من الموازنة بين الحسنات والسيئات، إذ التشريع في الأصل وضع للأحوال الراتبية العادية، لا سيما في دولة الإسلام، حيث يكون سلطان الدين ظاهراً بشعائره وحدوده وإمامته ونحو ذلك. وكذلك فإن مفهوم الأحكام الراتبية ينصرف إلى الصحة مقابل المرض والإقامة مقابل السفر والعلم مقابل الجهل والقدرة مقابل العجز والقصد والرضا مقابل الإكراه، ودار الكفر مقابل دار الإسلام، ومثل ذلك. والأحكام الراتبية يقابلها الأحكام العارضة التي تتعلق بكل أنواع الضعف المذكورة آنفاً وما يتبعها من الحرج في تحقيق الأحكام الراتبية.

قال شيخ الإسلام^(١): وهذا أصل آخر في الواجبات والمستحبات كالأصل الذي تقدم في ما يسقط بالعذر، فإن كل واحد من الواجبات والمستحبات الراتبية يسقط بالعذر العارض بحيث لا يبقى لا واجباً ولا مستحباً، كما يسقط بالسفر والمرض والخوف كثير من الواجبات والمستحبات وكذلك أيضاً قد يستحب أو لا يستحب للأسباب العارضة ما لا يكون واجباً ولا مستحباً راتباً. فالعبادات في ثبوتها وسقوطها تنقسم إلى راتبية وعارضة، وسواء في ذلك ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو سقوطه.

(١) (١٠٣/٢٣).



وإنما تغلط الأذهان من حيث تجعل العارض راتباً، أو الراتب لا يتغير بحال، ومن اهتدى للفرق بين المشروعات الراتبية والعارضة انحلت عنه هذه المشكلات كثيراً. اهـ.

□ الخير النسبي:

لا شك أن الخير المطلق إنما يكون عند الله تعالى، كما أن صفات الكمال المطلقة لا يتصف بها غيره، وإن وصف بعض المخلوقين بها فإنما هو وصف نسبي لا يمكن أن يكون مطلقاً بحال. وإذا كان هذا الوصف النسبي بين الخالق والمخلوق فإنه كذلك بين الخلق ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَنُفِضَلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ﴾ [الرعد: ٤]، ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِينَ اللَّهَ﴾ [فاطر: ٣٢] وهكذا فإن النقص قائم في بني آدم وإن أحسنوا.

قال شيخ الإسلام في «المجموع»^(١): بل هذا يجب على كل ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل، وإذا تعذر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل وإن كان فيه كذب وظلم، فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم! والواجب إنما هو فعل المقدور، وقد قال النبي ﷺ، أو عمر بن الخطاب: (من قلد رجلاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة من هو أَرْضَى الله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين).

فالواجب إنما هو الأَرْضَى من الموجود، والغالب أنه لا يوجد كامل، فيفعل خير الخيرين ويدفع شر الشرين، ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة. وقد كان النبي ﷺ وأصحابه يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس، وكلاهما كافر، لأن أحد الصنفين

(١) (٦٧/٢٨).

أقرب إلى الإسلام؛ وأنزل الله في ذلك سورة «الروم» لما اقتتل الروم وفارس، والقصة مشهورة. وكذلك يوسف عليه السلام كان نائباً لفرعون مصر وهو وقومه مشركون، وفعل من العدل والخير ما قدر عليه، ودعاهم إلى الإيمان بحسب الإمكان. اهـ.

قال^(١): قد يقترن بالحسنات سيئات إما مغفورة أو غير مغفورة، وقد يتعذر أو يتعسر على السالك سلوك الطريق المشروعة المحضة إلا بنوع من المحدث لعدم القائم بالطريق المشروعة علماً وعملاً. فإذا لم يحصل النور الصافي، بأن لم يوجد إلا النور الذي ليس بصاف وإلا بقي الإنسان في الظلمة، فلا ينبغي أن يعيب الرجل وينهى عن نور فيه ظلمة إلا إذا حصل نور لا ظلمة فيه. وإلا فكم ممن عدل عن ذلك يخرج عن النور بالكلية، إذا خرج غيره عن ذلك لما في طرق الناس من الظلمة.

وإنما قررت هذه القاعدة ليحمل ذم السلف والعلماء للشيء على موضعه، ويعرف أن العدول عن كمال خلافة النبوة المأمورة به شرعاً: تارة يكون لتقصير بترك الحسنات علماً وعملاً، وتارة بعدوان بفعل السيئات علماً وعملاً، وكلا الأمرين قد يكون من غلبة، وقد يكون مع قدرة.

فالأول: قد يكون لعجز وقصور، وقد يكون مع قدرة وإمكان.

والثاني: قد يكون مع حاجة وضرورة وقد يكون مع غنى وسعة، وكل من العاجز عن كمال الحسنات والمضطر إلى بعض السيئات معذور، فإن الله يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأعراف: ٤٢]، وقال النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، وقال سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ

(١) المجموع (١٠/٣٦٤).

﴿حَرَجَ﴾ [المائدة: ٦]، وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ عَلَيْهِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقال: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ [الأحزاب: ٥].

وهذا أصل عظيم وهو أن تعرف الحسنة في نفسها علماً وعملاً، سواء كانت واجبة أو مستحبة، وتعرف السيئة في نفسها علماً وقولاً وعملاً، محظورة كانت أو غير محظورة - إن سميت غير المحظورة سيئة - وأن الدين تحصيل الحسنات والمصالح، وتعطيل السيئات والمفاسد.

وأنه كثيراً ما يجتمع في الفعل الواحد أو في الشخص الواحد الأمران، فالذم والنهي والعقاب قد يتوجه إلى ما تضمنه أحدهما، فلا يغفل عما فيه من النوع الآخر، كما يتوجه المدح والأمر والثواب إلى ما تضمنه أحدهما فلا يغفل عما فيه من النوع الآخر. وقد يمدح الرجل بترك بعض السيئات البدعية والفجورية، لكن قد يسلب مع ذلك ما حمد به غيره على فعل بعض الحسنات السنية البرية.

فهذا طريق الموازنة والمعادلة، ومن سلكه كان قائماً بالقسط الذي أنزل الله له الكتاب والميزان. اهـ.

□ الشريعة تراعي تفاوت مراتب الصلاح والفساد:

إن التفاوت والتباين في الخلق سنة من سنن الله تعالى التي لا تجد لها تبديلاً. ولا شك أن التفريق بين الأجناس المتباينة أمر عادي لا يحتاج إلى نظر بالنسبة لعموم الناس، بخلاف التفريق بين مفردات الجنس الواحد حيث يتطلب ذلك نظراً لتفاوت بحسب درجة تشابه هذه المفردات من جهة ثم درجة فهم الناظر من جهة أخرى. إن الإشكال يقع عند تعارض طاعتين الإتيان بإحدهما يستلزم تفويت الأخرى، أو بين معصيتين ترك إحدهما يستلزم الوقوع في الأخرى، ولذلك قال الحكماء: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين.

لقد راعت الشريعة التفاوت بين الطاعات والتفاوت بين المعاصي والتفاوت بين المكلفين أنفسهم مراعاة ترتب عليها أحكاماً شرعية تتناسب مع هذا التفاوت.

قال تعالى في تفاوت الأنبياء والمؤمنين والمسلمين: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَّنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَدْ أُوتِيَكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَ﴾ [الحديد: ١٠]، وقال: ﴿لَا يَسْتَوِي الْأَقْعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ [النساء: ٩٥]، وقال: ﴿وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: ١٥]، ﴿تَرَفُّعَ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ أَحْتَدَوْا هُدًى﴾ [مريم: ٧٦]، ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِنُ اللَّهُ﴾ [فاطر: ٣٢].

وقال في تفاوت الكفار: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا لَوْ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧]، ﴿وَلِيُزِيدَكَ كَيْدًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿إِنَّ الْمُتَفَفِّينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧]، ﴿إِنَّمَا تَمَلُّ لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨].

وفي تفاوت المعاصي قال ﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات: الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات» متفق عليه عن أبي هريرة، فدلَّ على أن سواها من الذنوب ليست موبقة.

وعن جابر قال: قال ﷺ: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة،



ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار»^(١)، فدلّ على أن الشرك أكبر الكبائر.

وفي تفاوت الخير قالت عائشة رضي الله عنها: (ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً)^(٢).

وعن حكيم بن حزام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أفضل الصدقة أو خير الصدقة عن ظهر غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول»^(٣).

وعن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا ابن آدم إنك أن تبذل الفضل خير لك وأن تمسكه شر لك ولا تلام على كفاف وابدأ بمن تعول، واليد العليا خير من السفلى»^(٤).

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي، من تشرف لها تستشرفه ومن وجد فيها ملجأ فليعد به»^(٥).

إن هذه النصوص وغيرها تثبت تفاضل الأحكام الشرعية في الحكم الواحد من أحكام التكليف. وإن أهمية المعرفة بهذا التفاضل تظهر عند تعارض الأحكام، بحيث لا بد لك أن تفعل أحد أمرين، ومقتضى الشريعة أن تفعل خير الخيرين أو تفوت شر الشرين، كما هو مشار إليه في هذا المبحث.

قال شيخ الإسلام^(٦): ذهب جمهور الفقهاء إلى تفاضل أنواع الإيجاب

(١) رواه مسلم.

(٢) متفق عليه.

(٣) متفق عليه.

(٤) رواه مسلم.

(٥) متفق عليه.

(٦) المجموع (١٧/٥٩).

والتحريم وقالوا: إيجاب أحد الفعلين قد يكون أبلغ من إيجاب الآخر، وتحريمه أشد من تحريم الآخر، فهذا أعظم إيجاباً وهذا أعظم تحريماً. ولكن طائفة من أهل الكلام نازعوا في ذلك كابن عقيل وغيره فقالوا: التفاضل ليس في نفس الإيجاب والتحريم، ولكن في متعلق ذلك وهو كثرة الثواب والعقاب. والجمهور يقولون: بل التفاضل في الأمرين والتفاضل في المسببات دليل على التفاضل في الأسباب، وكون أحد الأمرين والنهيين مخصوصاً بالتوكيد دون الثاني مما لا يستريب فيه عاقل، ولو تساويا من كل وجه لامتنع الاختصاص بالتوكيد أو غيره من أسباب الترجيح، فإن التسوية والتفضيل متضادان.

وجمهور أئمة الفقهاء على التفاضل في الإيجاب والتحريم، وإطلاق ذلك هو قول جماهير المتأخرين من أصحاب الأئمة الأربعة. اهـ.

وقال^(١): فكما أن الحسنات أجناس متفاضلة، وقد يكون المفضل في كثير من المواضع أفضل مما جنسه فاضل، فكذلك السيئات. فالصلاة أفضل من القراءة، والقراءة أفضل من الذكر، والذكر أفضل من الدعاء، مع أن القراءة والذكر والدعاء بعد الفجر وبعد العصر أفضل من تحري صلاة التطوع في ذلك، وكذلك التسييح في الركوع والسجود أفضل من قراءة القرآن فيه. وقد يكون بعض الناس انتفاعه بالذكر والدعاء أعظم من انتفاعه بالقراءة فيكون أفضل في حقه. فهكذا السيئات، وإن كان القتل أعظم من الزنا والزنا أعظم من الشرب، فقد يقترن بالشرب من المغلظات ما يصير به أغلظ من بعض ضرر الزنا.

وإذا عرف أن الحسنات والسيئات تتفاضل بالأجناس تارة وتتفاضل بأحوال أخرى تعرض لها، تبين أن هذا قد يكون أعظم من هذا وهذا أعظم من هذا. والعبد قد يأتي بالحسنة بنية وصدق وإخلاص تكون أعظم من

(١) المجموع (١١/٦٦٠).



أضعافها، كما في حديث صاحب البطاقة الذي رجحت بطاقته التي فيها (لا إله إلا الله) بالسجلات التي فيها ذنوبه، وكما في حديث البغي التي سقت كلباً بموقها فغفر الله لها، وكذلك في السيئات، والله أعلم. اهـ..

قال شيخ الإسلام^(١): والمؤمن ينبغي له أن يعرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، كما يعرف الخيرات الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، فيفرق بين أحكام الأمور الواقعة الكائنة، والتي يراد إيقاعها في الكتاب والسنة، ليقدم ما هو أكثر خيراً وأقل شراً على ما هو دونه، ويدفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما، ويجتلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما، فإن من لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الشرع لم يعرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل، ومن عبد الله بغير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح. اهـ.

وقال^(٢): وأما سقوط الواجب لمضرة في الدنيا، وإباحة المحرم لحاجة في الدنيا، كسقوط الصيام لأجل السفر، وسقوط محظورات الإحرام وأركان الصلاة لأجل المرض، فهذا باب آخر يدخل في سعة الدين ورفع الحرج الذي قد تختلف فيه الشرائع، بخلاف الباب الأول فإن جنسه مما لا يمكن اختلاف الشرائع فيه وإن اختلفت في أعيانه، بل ذلك ثابت في العقل، كما يقال: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين.

ثم قال: ولهذا استقر في عقول الناس أنه عند الجذب يكون نزول المطر لهم رحمة وإن كان يتقوى بما ينبته أقوام على ظلمهم، لكن عدمه أشد ضرراً عليهم؛ ويرجحون وجود السلطان مع ظلمه على عدم السلطان، كما قال بعض العقلاء: ستون سنة من سلطان ظالم خير من ليلة واحدة بلا سلطان. اهـ.

(١) جامع الرسائل (٢/٣٠٥).

(٢) المجموع (٢٠/٥٣).

□ الأصل أن المشروع مصلحته أكبر من مفسدته والمحرم مفسدته أكبر:

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿الَّتِي الْأُمَمُ الَّتِي يَجِدُونَ فِي مَكْتُوبَاتِهِمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

فقد وصف تعالى ما يأمر به وصفاً مجملاً لازماً لكل ما يأمر به وهو العدل والإحسان في كل تفاصيل الأوامر الشرعية، وكذلك إنما ينهى عن كل ما يغلب عليه ضد ذلك من الفحشاء والمنكر والبغي. وبذلك أرسل رسوله الأمين رحمة للعالمين فيما يأمرهم وينهاهم فلا يأمرهم إلا بما هو طيب ولا ينهاهم إلا عما هو خبيث، ولذلك يستدل العلماء في التحريم فيما لم يرد به نص مما استحدث من المأكول والمشرب ونحو ذلك بالنظر إلى ما يغلب عليه من الفساد.

ولا بد هنا من ملاحظة أن الشريعة لم تشترط في الأمور به أن يكون خيراً محضاً غير مشوب بشر، كما لم تشترط في المنهي عنه أن يكون شراً محضاً غير مشوب بخير، بل يوجد الضدان في كثير من الأوامر كما يغلب وجودهما في المناهي، كما قال تعالى في المأمور: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقال في المنهي: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] هذا ما يتعلق بالأحكام الراتبة، أما ما يتعلق بالأحكام العارضة فالحكم فيه يختلف بحسبه كما هو مفصل في هذا المبحث.

قال شيخ الإسلام^(١) في كلامه على الرقى: وإن كان في ذلك كلمات

(١) المجموع (٢٤/٢٧٨).



محرمة مثل أن يكون فيها شرك أو كانت مجهولة المعنى، يحتمل أن يكون فيها كفر، فليس لأحد أن يرقى بها ولا يعزم ولا يقسم، وإن كان الجني قد ينصرف عن المصروع بها، فإن ما حرمه الله ورسوله ضرره أكثر من نفعه، كالسيما وغيرها من أنواع السحر، فإن الساحر السيمائي وإن كان ينال بعض أغراضه، كما ينال السارق بعض أغراضه، وكما ينال الكاذب بكذبه وبالخيانة بعض أغراضه، وكما ينال المشرك بشركه وكفره بعض أغراضه، وهؤلاء وإن نالوا بعض أغراضهم بهذه المحرمات، فإنها تعقبهم من الضرر عليهم في الدنيا والآخرة أعظم مما حصلوه من أغراضهم.

فإن الله بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فكل ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته ومنفعته راجحة على المضرة وإن كرهته النفوس، كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] الآية، فأمر بالجهاد وهو مكروه للنفوس، لكن مصلحته ومنفعته راجحة على ما يحصل للنفوس من ألمه، بمنزلة من يشرب الدواء الكريه لتحصل له العافية، فإن مصلحة حصول العافية له راجحة على ألم شرب الدواء. وكذلك التاجر الذي يتغرب عن وطنه ويسهر ويخاف ويتحمل هذه المكروهات، مصلحة الربح الذي يحصل له راجحة على هذه المكاره. وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ». ٥١.

□ تقليل المفسدة:

مع أن قاعدة معرفة خير الخيرين وشر الشرين من أعظم قواعد الفقه في الأحكام الشرعية، فإن أهمية شطرها الأخير (شر الشرين) تعد أكثر أهمية لدقتها، ولكثرة وقوع الالتباس الحاصل فيها من جهة، ثم كثرة ما ابتليت فيه الأمة من تسلط وشيوع الفساد مما لا تقوى على رفعه مرة واحدة، بل

التخفيف ما أمكن إلى ذلك من سبيل. إن النظر إلى الشر من جهة جنسه دون مراتبه، وعدم مراعاة مثل هذه القاعدة الشرعية جعل كثيراً من المسلمين يتعاملون مع الشر على أحد طرفين: إما الترك أو الاستئصال، وفي الترك مع إمكان التقليل من الفساد قصور، كما يغلب أن يكون في الاستئصال مع الضعف - كما هو الحال في وقتنا الحاضر - فساد أعظم من الفساد الذي يراد استئصاله من حيث تعطيل الدعوة، ثم إلقاء النفس في التهلكة، وفي كلا الأمرين انتهاك لحرمان الله تعالى.

قال شيخ الإسلام^(١) في كلامه على الأموال المأخوذة من قبل السلطان بغير حق: نعم إذا كانت الأموال قد أخذت بغير حق، وقد تعذر ردها إلى أصحابها ككثير من الأموال السلطانية فالإعانة على صرف هذه الأموال في مصالح المسلمين كسداد الثغور ونفقة المقاتلة ونحو ذلك من الإعانة على البر والتقوى؛ إذ الواجب على السلطان في هذه الأموال - إذا لم يمكن معرفة أصحابها وردها عليهم ولا على ورثتهم - أن يصرفها - مع التوبة إن كان هو الظالم - إلى مصالح المسلمين، وهذا هو قول جمهور العلماء كمالك وأبي حنيفة وأحمد، وهو منقول عن غير واحد من الصحابة، وعلى ذلك دلّت الأدلة الشرعية، كما هو منصوص في موضع آخر.

وإن كان غيره أخذها، فعليه هو أن يفعل ذلك بها، وكذلك لو امتنع السلطان من ردها: كانت الإعانة على إنفاقها في مصالح أصحابها أولى من تركها بيد من يضيعها على أصحابها وعلى المسلمين.

فإن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] المفسر لقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، وعلى قول النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» أخرجاه في الصحيحين.

(١) المجموع (٢٨/٢٨٣).



وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع.

والمعين على الإثم والعدوان من أعان الظالم على ظلمه، أما من أعان المظلوم على تخفيف الظلم عنه، أو على أداء المظلمة فهو وكيل المظلوم لا وكيل الظالم؛ بمنزلة الذي يقرضه، أو الذي يتوكل في حمل المال له إلى الظالم. مثال ذلك ولي اليتيم والوقف، إذا طلب ظالم منه مالاً اجتهد في دفع ذلك بمال أقل منه إليه أو إلى غيره بعد الاجتهاد التام في الدفع فهو محسن، وما على المحسنين من سبيل.

قال: وكذلك لو وضعت مظلمة على أهل قرية أو درب أو سوق أو مدينة، فتوسط رجل منهم محسن في الدفع عنهم بغاية الإمكان وقسطها بينهم على قدر طاقتهم، من غير محاباة لنفسه ولا لغيره ولا ارتشاء، بل توكل لهم في الدفع عنهم والإعطاء كان محسناً. اهـ.

□ كلما زاد البعد عن آثار النبوة كلما كان التعارض أوسع وبيان أنه سبب من أسباب الفتنة:

إن باب تزامم الأحكام الشرعية وتعارضها يكون ضيقاً عند وجود العلم الشرعي الصحيح في ظل الكيان الإسلامي المستقل، ذلك لأن الأمة هي التي تهيم باختيارها الأجواء التي تطبق فيها الأحكام الشرعية على النحو البراتب دون إخلال في تحقيق المقاصد الشرعية من هذه الأحكام. وعندما دبّ الضعف في الأمة فرضت عليها بقدر ضعفها وجهلها أجواء تتعارض بقدر أو بآخر مع الأحكام الشرعية الراتبة، فبدأ باب تعارض الأحكام الشرعية بالاتساع، وكلما زاد الضعف زاد ما يفرض على الأمة من الفساد والظلم ما لا تقوى على رفعه، فزادت الحاجة إلى معرفة الأحكام العارضة، وزادت الحاجة إلى العلماء ممن يعتمد النقل المصدق والنظر المحقق عند

الاشتباه. ولكن عند قلة أو فقد العلماء في هذه الأحوال تعم الفتن بين الناس لاتساع باب الاختلاف الفاسد بين الأئمة المنسويين للعلم ثم ما يترتب على هذا من فساد في الأمة.

ومن رحمة الله تعالى بالأمة أن أبقى فيها إلى قيام الساعة من يجدد لها دينها، ويحفظ أصولها، ويفصل لها من الأحكام الشرعية الصحيحة ما يناسب الأحوال العارضة بما يحقق تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها واستحصال خير الخيرين وتفويت شر الشرين.

□ الحكم الشرعي لقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد:

ولمعرفة الحكم الشرعي لهذه القاعدة لا بد من استحضار أحكام التكليف الخمسة: الواجب والمستحب والحرام والمكروه والمباح. ولكون هذه القاعدة تعتمد المقارنة بين المتشابهات فإنه لا بد من التفريق بين الواجب والمستحب والمباح كما لا بد من التفريق بين الحرام والمكروه للوصول إلى الحكم الشرعي الصحيح.

لقد اعتمد شيخ الإسلام في تقرير الحكم الشرعي على قواعد شرعية مثل: (ما لا يتم الواجب والمستحب إلا به فهو واجب أو مستحب) مع اعتبار الموازنة مع المعارض الذي يجب أن يكون من جنسه في الحكم فلا ينبغي مقابلة المستحب بالواجب، بل لا بد إما أن يكون مستحباً في مقابل المستحب المرجوح أو واجباً في مقابل الواجب المرجوح. ولا يشكل ذلك في تلازم الحسنه والسيئة حيث يتقابل وجوب فعل الحسنه مع وجوب ترك السيئة، فأى الوجوبين كان أعظم عمل به وأخذ الحكم حكم الوجوب.

وقد نبه ابن تيمية إلى أن الوجوب الراجح أو المرجوح قد يعتمد أعيان الأحوال أو أعيان الأشخاص فقد يكون الوجوب راجحاً في حال دون حال أو شخص دون شخص.



قال شيخ الإسلام^(١): وذلك لأن الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها من جهاد العدو وقسم الفيء وإقامة الحدود وأمن السبيل: كان فعلها واجباً، فإذا كان ذلك مستلزماً لتولية بعض من لا يستحق وأخذ بعض ما لا يحل وإعطاء بعض من لا ينبغي، ولا يمكنه ترك ذلك: صار هذا من باب ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به فيكون واجباً أو مستحباً إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب، بل لو كانت الولاية غير واجبة وهي مشتملة على ظلم، ومن تولأها أقام الظلم، حتى تولأها شخص قصده بذلك تخفيف الظلم فيها ودفع أكثره باحتمال أيسره: كان ذلك حسناً مع هذه النية، وكان فعله لما يفعله من السيئة بنية دفع ما هو أشد منها جيداً.

ثم قال^(٢): ثم الولاية وإن كانت جائزة أو مستحبة أو واجبة، فقد يكون في حق الرجل المعين غيرها أوجب أو أحب، فيقدم حينئذ خير الخيرين وجوباً تارة واستحباً أخرى.

ومن هذا الباب تولي يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسالته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفاراً كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ﴾ [غافر: ٣٤] الآية، وقال تعالى عنه: ﴿يَصْحَجِي السِّجْنَءَ أَزْيَابًا مُتَّفَرِّقَاتٍ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَالِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاءُكُمْ﴾ [يوسف: ٣٩، ٤٠] الآية، ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرافها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فإن القوم لم يستجيبوا

(١) المجموع (٥٣/٢٠).

(٢) المصدر السابق (٥٦/٢٠).

له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله: ﴿فَأَقْضُوا لِلَّهِ مَا أَسْطَغْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما، لم يكن الآخر في هذه الحال واجباً، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تاركاً واجباً في الحقيقة. وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل ذلك الأدنى في هذه الحال محرماً في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة، أو للضرورة أو لدفع ما هو أحرم.

□ حكم ما كان من جنس العبادة المشروعة مطلقاً إذا عارضه ما هو أرجح:

قد يستغرب البعض شمول هذه القاعدة للعبادات المحضة، حيث يصعب تصور أن العبادة المحضة قد تكون حراماً أو مكروهة بحال. وفي الحقيقة فإن تراحم الأحكام الشرعية وتعارضها متعلق بشكل مباشر بالأحكام الخمسة، ولا تخرج العبادات المحضة عن أن تكون واجبة أو مستحبة، وبالتالي فإن اجتمعت العبادة مع واجب أو مستحب آخر لا يمكن جمعهما قدام الأوجب أو الأكثر استحباباً وإن لم يكن عبادة محضة.

قال شيخ الإسلام^(١) في كلامه على الاقتصاد في العبادة: فمتى كانت العبادة توجب له ضرراً يمنع من فعل واجب أنفع له منها، كانت محرمة، مثل أن يصوم صوماً يضعفه عن الكسب الواجب أو يمنعه عن العقل أو الفهم الواجب، أو يمنعه عن الجهاد الواجب، وكذلك إذا كانت توقعه

(١) المجموع (٢٥/٢٧٢).



في محل محرم لا يقاوم مفسدته مصلحتها، مثل أن يخرج ماله كله ثم يستشرف إلى أموال الناس ويسألهم.

وأما إذا أضعفته عما هو أصلح منها وأوقعته في المكروهات، فإنها مكروهة. وقد أنزل الله تعالى في ذلك قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا ءَٰحَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۗ﴾ [المائدة: ٨٧] فإنها نزلت في أقوام من الصحابة كانوا قد اجتمعوا وعزموا على التبتل في العبادة: هذا يسرد الصوم وهذا يقوم الليل كله وهذا يجتنب أكل اللحم وهذا يجتنب النساء، فنهاهم الله سبحانه وتعالى عن تحريم الطيبات من أكل اللحم، والنساء، وعن الاعتداء وهو الزيادة عن الدين المشروع في الصيام والقيام والقراءة والذكر ونحو ذلك، والزيادة في التحريم على ما حرم والزيادة في المباح على ما أبيع. ثم إنه أمرهم بعد هذا بكفارة ما عقده من اليمين على هذا التحريم والعدوان.

وفي الصحيحين عن أنس أن نفراً من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله في السر، فقال بعضهم: أما أنا فأصوم لا أفطر، وقال الآخر: أما أنا فأقوم لا أنام، وقال الآخر: أما أنا فلا أتزوج النساء، وقال الآخر: أما أنا فلا أكل اللحم. فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «ما بال أقوام يقولون: كذا وكذا، لكنني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، وأكل اللحم، فمن رغب عن سنتي فليس مني».

وفي الصحاح من غير وجه عن عبدالله بن عمرو بن العاص أنه كان قد جعل يصوم النهار ويقوم الليل ويقرأ القرآن في كل ثلاث، فنهاه النبي ﷺ عن ذلك وقال: «لا تفعل، فإنك إذا فعلت ذلك هجمت له العين ونفثت له النفس» أي غارت العين وملت النفس وسئمت، وقال له: «إن لنفسك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، فات كل ذي حق حقه» اهـ.

□ لا ينبغي أن ينظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر إلا وينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن:

تتخلف الأحكام الراتبة بعوارض معروفة مثل الضرورة والحاجة والعجز والجهل والإكراه والحرج ونحو ذلك. وقد تظهر هذه العوارض للناظر إلى الأعيان وقد لا تظهر، إذ أن هذه العوارض ليست بالضرورة عوارض عامة (تعلم الناس)، بل قد يكون أغلبها عوارض خاصة لا تظهر بوضوح للآخرين. والكلام هنا من وجهين: الأول: أن المسلم ينبغي أن لا ينظر في أفعال الناس إلى مجرد الأحكام الراتبة بل ينظر أيضاً إلى العوارض التي قد تظهر له وقد لا تظهر، ويكون حاله معهم بين ناصح ومذكر ومعذر إذا لم يظهر له خلاف ذلك.

الوجه الثاني: أن الحكم الشرعي لأي مسألة ينضبط بطرفين: طرف الحكم الراتب، وطرف الحكم العارض الذي يعتبر هو الآخر حكماً شرعياً لا يتخلف في درجته وأهميته عن الأول.

قال شيخ الإسلام^(١): فهذا أصل عظيم في هذه المسائل ونوعها: لا ينبغي أن ينظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر إلا وينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن؛ بل الموجبة للاستحباب أو الإيجاب.

وكل ما تحرم معه الصلاة تجب معه عند الحاجة إذا لم تمكن الصلاة إلا كذلك، فإن الصلاة مع تلك الأمور أخف من ترك الصلاة، فلو صلى بتييم مع قدرته على استعمال الماء لكانت الصلاة محرمة، ومع عجزه عن استعمال الماء كانت الصلاة بالتييم واجبة بالوقت، وكذلك الصلاة عريان وإلى غير القبلة ومع حصول النجاسة وبدون القراءة، وصلاة الفرض قاعداً أو بدون إكمال الركوع والسجود، وأمثال ذلك مما يحرم مع القدرة ويجب مع العجز.

(١) المجموع (٢٦/١٨١).



وكذلك أكل الميتة والدم ولحم الخنزير: يحرم أكلها عند الغنى عنها، ويجب أكلها عند الضرورة عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء. قال مسروق: من اضطر فلم يأكل حتى مات دخل النار، وذلك لأنه أعان على قتل نفسه بترك ما يقدر عليه من الأكل المباح له في هذه الحال، فصار بمنزلة من قتل نفسه، بخلاف المجاهد بالنفس، ومن تكلم بحق عند سلطان جائر، فإن ذلك قتل مجاهداً، ففي قتله مصلحة لدين الله تعالى. اهـ.

وقال^(١) في كلامه على الورع وأنه ليس فقط ترك المحرم: ومن هنا يغلط كثير من الناس فينظرون ما في الفعل أو المال من كراهة توجب تركه، ولا ينظرون ما فيه من جهة أمر يوجب فعله. مثال ذلك ما سئل عنه أحمد: عن رجل ترك مالاً فيه شبهة، وعليه دين، فسأله الوارث هل يتورع عن ذلك المال المشتبه؟ فقال له أحمد: أتترك ذمة أبيك مرتهنة؟ ذكرها أبو طالب وابن حامد. وهذا عين الفقه؛ فإن قضاء الدين واجب، والغريم حقه متعلق بالتركة، فإن لم يوف الوارث الدين، وإلا فله استيفاؤه من التركة، فلا يجوز إضاعة التركة المشتبهة التي تعلق بها حق الغريم، ولا يجوز أيضاً إضرار الميت بترك ذمته مرتهنة. ففي الإعراض عن التركة إضرار الميت، وإضرار المستحق، وهذان ظلمان محققان بترك واجبين. وأخذ المال المشتبه يجوز أن يكون فيه ضرر المظلوم. فقال أحمد للوارث: أبرئ ذمة أبيك. فهذا المال المشتبه خير من تركها مرتهنة بالإعراض. وهذا الفعل واجب على الوارث وجوب عين إن لم يقم غيره فيه مقامه، أو وجوب كفاية، أو مستحب استحباباً مؤكداً أكثر من الاستحباب في ترك الشبهة، لما في ذلك من المصلحة الراجحة.

وهكذا جميع الخلق عليهم واجبات من نفقات أنفسهم وأقاربهم وقضاء ديونهم وغير ذلك، فإذا تركوها كانوا ظالمين ظلاماً محققاً؛ وإذا فعلوها

(١) المجموع (٢٩/٢٧٩).

بشبهة لم يتحقق ظلمهم. فكيف يتورع المسلم عن ظلم محتمل بارتكاب ظلم محقق؟ ولهذا قال سعيد بن المسيب: (لا خير فيمن لا يحب المال، يعبد به ربه ويؤدي به أمانته ويصون به نفسه ويستغني به عن الخلق). وفي السنن عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة حق على الله عونهم: الناكح يريد العفاف، والمكاتب يريد الأداء، والغارم يريد الوفاء» فذكر في هذا الحديث ما يحتاج إليه المؤمن: عفة الفرج، وتخليص رقبتة، وبراءة ذمته. فأخبر أن هذه الواجبات من عبادة الله وقضاء الديون وصيانة النفس والاستغناء عن الناس لا تتم إلا بالمال، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ومن لا يحب أداء مثل هذا الواجب العظيم الذي لا يقوم الدين إلا به فلا خير فيه. فهذه جملة ولها تفاصيل كثيرة والله أعلم. اهـ.

□ معرفة تحقيق المناط:

وهذا الباب من المفاتيح الأساسية لتحقيق الأحكام الشرعية في الواقع، فإنه لا سبيل إلى تحقق الأحكام الشرعية في الواقع إلا بمعرفة تحقيق المناط، أو انطباق الأوصاف الشرعية التي علق الحكم الشرعي بها على الواقع المعين سواء كان هذا الواقع شيئاً معيناً يشبه الخمر مثلاً فيتحقق هل هو خمر، أو هو ظرف معين فيه شدة مزعومة، فيتحقق هل هو كذلك. والهدف هو تطبيق الأحكام الشرعية في الواقع. والمشاركة في الانتخابات أو البرلمان لا بد من أن يتم بتحقيق المناط، ومعرفة واقع الحال وواقع الحرج وواقع المصلحة، هل هو فعلاً حرج، أو هل هناك مصلحة واقعية تطابق الأوصاف المذكورة في الحكم الشرعي النظري، أم لا.

وتحقيق المناط هو الاستدلال بالأدلة العقلية والعرفية ونحوها على دخول معين في حكم شرعي، وذلك بتحقيق اتصاف ذلك المعين بالوصف أو الأوصاف التي علق بها ذلك الحكم الشرعي. وهذا يستشف من كلام شيخ الإسلام والشاطبي كما سيأتي.



□ تفصيل شيخ الإسلام:

فقد عرّفه شيخ الإسلام بأنه الفقه الذي يتم فيه إدخال القضايا المعينة تحت الأحكام الكلية العامة، مثل إدخال أعيان تحت نوع وإدخال نوع خاص تحت نوع أعم منه. قال^(١): الاجتهاد والتفقه الذي يحتاج فيه إلى إدخال القضايا المعينة تحت الأحكام الكلية العامة التي نطق بها الكتاب والسنة، هذا هو الذي يسمى (تحقيق المناط). اهـ.

وقال^(٢): هو أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلي فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان. اهـ.

وقال شيخ الإسلام^(٣) في كلامه على تحقيق المناط: (هو) أن يعمل بالنص والإجماع، فإن الحكم معلق بوصف يحتاج في الحكم على المعين إلى أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه، كما يعلم أن الله أمرنا بإشهاد ذوي عدل منا ومن نرضى من الشهداء، ولكن لا يمكن تعيين كل شاهد، فيحتاج أن يعلم في الشهود المعينين هل هم من ذوي العدل المرضيين أم لا؟ وكما أمر الله بعشرة الزوجين بالمعروف، وقال النبي ﷺ: «للنساء رزقهن وكسوتهن بالمعروف» ولم يمكن تعيين كل زوج، فيحتاج النظر في الأعيان.

ثم قال: وكما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢] ويبقى النظر في تسليمه (أي المال) إلى هذا التاجر بجزء من الربح هل هو من (التي هي أحسن) أم لا؟ وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَصَدَقْتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠] يبقى هذا الشخص المعين هل هو من الفقراء والمساكين المذكورين في القرآن أم لا؟ وكما حرم الله الخمر والربا عموماً، يبقى الكلام في الشراب المعين هل هو خمر أم لا؟

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٣٦).

(٢) المجموع (١٩/١٦).

(٣) المصدر السابق (٢٢/٣٢٩).

ثم قال: وهذا النوع (أي تحقيق المناط) مما اتفق عليه المسلمون بل العقلاء بأنه لا يمكن أن ينص الشارع على حكم كل شخص وإنما يتكلم بكلام عام، وكان نبينا ﷺ قد أوتي جوامع الكلم. اهـ.

وقد أكد شيخ الإسلام أن الشريعة لا تنص على الأعيان في العادة فقال^(١): وبالجملة الأمور نوعان: كلية عامة وجزئية خاصة. فأما الجزئيات الخاصة كالجزئي الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه^(٢)، مثل ميراث هذا الميت وعدل هذا الشاهد ونفقة هذه الزوجة ووقوع الطلاق بهذا الزوج وإقامة الحد على هذا المفسد وأمثال ذلك، فهذا مما لا يمكن لا نبياً ولا إماماً ولا أحداً من الخلق أن ينص على كل فرد منه، لأن أفعال بني آدم وأعيانهم يعجز عن معرفة أعيانها الجزئية علم واحد من البشر وعبارته، ولا يمكن لبشر أن يعلم ذلك كله بخطاب الله له، وإنما الغاية الممكنة ذكر الأمور الكلية العامة، كما قال ﷺ: «بعثت بجوامع الكلم»^(٣). اهـ.

□ تفصيل الشاطبي:

وفصله الشاطبي^(٤) فقال: كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين، إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية. والثانية نقلية. وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي، بل هذا جارٍ في كل مطلب عقلي أو نقلي، فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط، والثانية راجعة إلى الحكم، ولكن المقصود هنا بيان المطالب

(١) منهاج السنة (٦/٤١٣).

(٢) يعني لا يحصل خلط بين أفراد النوع الواحد.

(٣) رواه البخاري في الجهاد باب ١٢٢.

(٤) الموافقات (٣/٢٣).



الشرعية. فإذا قلت أن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له: أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر وهو معنى تحقيق المناط. فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال فيجتنبه. وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه هل هو مطلق أم لا، وذلك برؤية اللون وبذوق الطعم وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق وهي المقدمة النظرية، ثم يضيف إلى هذه المقدمة (مقدمة) ثانية نقلية وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز. وكذلك إذا نظر هل هو مخاطب بالوضوء أم لا فينظر هل هو محدث أم لا، فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء، وإن تحقق فقد فیردّ عليه أنه غير مطلوب بالوضوء، وهي المقدمة النقلية. اهـ.

□ الاجتهاد في تحقيق المناط:

قال شيخ الإسلام^(١) في كلامه على الحديث المتفق عليه: «إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي بنحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار» والاجتهاد في تحقيق المناط مما اتفق المسلمون عليه ولا بد منه كحكم ذوي عدل بالمثل في جزاء الصيد، وكالاستدلال على الكعبة عند الاشتباه ونحو ذلك، فلا يقطع به الإنسان، بل يجوز أن تكون القبلة في غير جهة اجتهاده، كما يجوز إذا حكم أن يكون قد قضى لأحدهما بشيء من حق الآخر.

(١) المجموع (١٣/١١١).

قال: ودلالة الأحكام لا بد فيها من هذا، فإن دلالة العموم في الظواهر قد تكون محتملة للنقيض. اهـ.

□ الاجتهاد في تحقيق المناط يكمل بأهل الخبرة ممن لا يلزم أن يكون عارفاً بالأدلة والمقاصد الشرعية ولو ازم ذلك من العربية وغيرها من حيث العموم:

إن المقصود من تحقيق المناط هو تطبيق الواقع من الأعيان على الأحكام الشرعية كما سبق بيانه. ومن هذه الناحية فإن الأمر الأكثر خصوصية هنا هو معرفة أوصاف هذه الأعيان الواقعة. وما من شك أن العلم بأوصاف الأعيان يحتاج إلى النظر العقلي ثم الحسي التجريبي أكثر من حاجته إلى بقية العلوم. إن هذا الأمر يشترك بقدر أو بآخر مع كثير من العلوم المتخصصة المختلفة التي ظهرت عبر التاريخ.

من ناحية أخرى فإنه لا يشترط في العالم الفقيه أن يكون أيضاً عالماً متخصصاً في معرفة الأعيان والأحوال، ولكنه لا يعفى من مهمة الحصول على القدر اللازم معرفته من تلك العلوم للوصول إلى الحكم الشرعي في الأعيان والأحوال الخاصة، حيث يكون من الواجب عليه سؤال أولئك العلماء أو الاختصاصيين عما يحتاجه مما لا معرفة له به. كما أن هؤلاء الخبراء لا يجوز لهم أن يتصدوا للفتوى في الأعيان والأحوال الخاصة المختلفة سواء كانت خبرتهم دعوية أو اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك، بل يقدمون ما لديهم مما يلزم العلماء للإفتاء فيما يتعلق بذلك.

وقد ابتليت الأمة بكثير ممن له حظ وخبرة بهذه الاختصاصات من المسلمين الدعاة والاقتصاديين والسياسيين وغيرهم ممن خيل إليه أنه أهل لأن يفتي للأمة بالأحكام الشرعية التي لها علاقة باختصاصه وخبرته، فنتج عن ذلك ما مفسدته أعظم من مصلحته.



قال الشاطبي^(١): قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى، كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها وصحيحها من سقيمها وما يحتاج به من متونها مما لا يحتاج به، فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به (سواء)^(٢) كان عالماً بالعربية أم لا أو^(٣) عارفاً بمقاصد الشارع أم لا. وكذلك القارئ في تأدية وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعاد في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها.

كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية ولا بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد. والدليل على ذلك ما تقدم من أنه لو كان لازماً لم يوجد مجتهد إلا في الندرة، بل هو محال عادة، وإن وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة كآدم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها ولا كلام فيه. وأيضاً إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع، لزم في كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك، إذا فرض من لزوم العلم بها العلم بمقاصد الشارع وذلك باطل، فما أدى إليه مثله فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ومن الكفار المنكرين للشريعة.

(١) الموافقات (٩٢/٤).

(٢) يناسب أن نضيف هنا كلمة (سواء) ليستقيم المعنى.

(٣) يناسب أن نضع (أو) بدل الواو المثبتة بالأصل ليستقيم المعنى.

ووجه ثالث أن العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة وهو التقليد في تحقيق المناط.

ثم قال: فالحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه. اهـ.



تطبيقات الأحكام العارضة التي تتعلق بالأمة والإمامة:

١ - هل يجوز للأمة أن يكون لها أكثر من إمام وهل تقام الحدود بدونه إذا كان مضيعاً لها؟

قال شيخ الإسلام^(١): والسنة أن يكون للمسلمين إمام واحد والباقون نوابه، فإذا فرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها وعجز الباقون أو غير ذلك فكان لها عدة أئمة لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود ويستوفي الحقوق.

ثم قال: وقول من قال: لا يقيم الحدود إلا السلطان ونوابه، إذا كانوا قادرين فاعلين بالعدل، كما يقول الفقهاء: الأمر إلى الحاكم، إنما هو العادل القادر، فإن كان مضيعاً لأموال اليتامى أو عاجزاً عنها لم يجب تسليمها إليه مع إمكان حفظها بدونه، وكذلك الأمير إذا كان مضيعاً للحدود أو عاجزاً عنها لم يجب تفويضها إليه مع إمكان إقامتها بدونه.

والأصل أن هذه الواجبات تقام على أحسن الوجوه، فمتى أمكن إقامتها من أمير لم يحتج إلى اثنين، ومتى لم يقيم إلا بعدد أو من غير

(١) المجموع (١٧٥/٣٤).



سلطان أقيمت إذا لم يكن في إقامتها فساد يزيد على إضاعتها، فإنها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن كان في ذلك من فساد ولاة الأمر أو الرعية ما يزيد على إضاعتها لم يدفع فساد بأفسد منه، والله أعلم. اهـ.

٢ - لو صالح الإمام قوماً من المشركين بغير جزية ولا خراج:

لم يجز إلا للحاجة كما فعل النبي ﷺ عام الحديبية^(١).

٣ - إعطاء الكفار المال لدفع شرهم عن المسلمين^(٢).

□ هل (الغاية تبرر الوسيلة)؟

يتخذ الكثير من المذاهب المادية اللادينية المعاصرة من مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) أساساً لتحقيق أهدافهم البراقة الزائفة وتبرير ما تحمل تلك الوسائل من ظلم وفساد. وقد أدرك الكثير من المسلمين الغش والخداع والظلم في تلك الوسائل والأهداف فرفضوا ذلك رفضاً قاطعاً. ولكن وقع عند البعض تطرف من حيث اعتبار ضد هذه القاعدة أصلاً شرعياً يستدل به في رفض قاعدة تزامم الأحكام الشرعية فيقول: ليس في الشرع أن الغاية تبرر الوسيلة. وفي الحقيقة فإن هذا الاستدلال غير صحيح من عدة وجوه:

الأول: إن هذا النفي لم يقله عالم من علماء المسلمين، لا قديماً ولا حديثاً، وإنما يقوله بعض المنسويين إلى العلم من العوام.

الثاني: إن الغاية (كالمصلحة الراجحة) تبرر الوسيلة (التي هي فعل المفسدة اللازمة لتحقيق تلك المصلحة) أمر معلوم في الشريعة كما تم تفصيله حسب أصوله وضوابطه الشرعية. وليس هذا أمراً مطلقاً، بل يكون وفق الضوابط الشرعية.

(١) المجموع (٢٩/٢٠٩).

(٢) المصدر السابق (٣٠/٣٤٧).

الثالث: إن قياس وجود ذلك في الشريعة على وجوده في المذاهب اللادينية قياس فاسد، إذ الغايات الشرعية هي مصالح حقيقية عظيمة لرحمة العالمين، وأما الوسائل فإنها إن تضمنت مفسدة في الأحوال العارضة فإنها دون تلك المصالح العظيمة، بحيث تكون المصلحة المستحصلة مع وجود تلك المفسدة أعظم من عدم ذلك، في حين تكون غايات تلك المذاهب مصالح تخصهم دون الناس، وأما الوسائل الفاسدة فإنها تصيب الناس دونهم ثم لا يراعى فيها أن تكون دون المصلحة التي قد تصيب الناس عرضاً.

الرابع: إن هذا إنما يكون في الأحوال العارضة وليس الراتبة كما مر.





بحث من إعداد

د. محمود بن عبد الرازق

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

يقول الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المنكوت: ٢٠]، من المعلوم أن الحديث عن بداية الكون وعلاقته بوجود الإنسان استحوذ على قدر كبير من فكر الإنسانية على اختلاف مراحلها وتنوع أفرادها، وطالما دارت الأفكار حول ما ينطوي عليه الكون من أسرار تتعلق بالإنسان كمخلوق متميز عن حوله من الكائنات، وكذلك تباينت العلل واختلفت الأسباب في كونه الوحيد المستفيد من هذه المخلوقات.

لقد شغلت هذه القضية العلماء في عصرنا، وإن كان العلم المادي لم يقدم لهم سوى قشور لا تكفي لإشباع العقل والفطرة، فمن أحدث النظريات في نشأة الكون، هي النظرية التي تُعرف بنظرية بانغ بانغ Big Bang أو نظرية الانفجار العظيم، وهي النظرية التي تقدم بها جورج لاميتير سنة ١٩٢٠م، والتي تنصّ على أنّ كل المادّة والإشعاعات في الكون جاءت نتيجة انفجار هائل تشكّل الكون بعده بصورته الفسيحة، وما زالت تلك العملية في حالة استمرار، وحسب هذه النظرية فإنّ الانفجار حدث قبل حوالي عشرة آلاف مليون سنة تزيد إلى عشرين ألف مليون، تقول النظرية: لسبب ما انفجرت تلك المادّة، قاذفة المواد المتفجّرة نحو الخارج كما يحدث عند انفجار القنبلة، وكان ذلك الانفجار هو أصل الخلق بالنسبة للكون^(١).

وهناك اكتشاف آخر حول اتساع الكون لفت الأنظار وأيد هذه النظرية يسمى بقانون هوبل، ذكر فيه أن اتساع الكون عملية مستمرة وأنّ هذا التوسّع موحد الخواص، أي أنّ خصائصه متساوية في كل الاتجاهات، هذا ما عليه الناس الآن وما تتناقله وسائل الإعلام ضمن برامجها، وهذه النظرية قد يؤيدها هذا البحث من جانب لكنها ليست البداية كما يعتقد أصحابها^(٢).

فقد ظهرت نظرية جديدة غيرت نظرية الانفجار العظيم، ففي سنة ١٩٩٨م ظهرت نظرية الحقل المتدرج لبول شتين هارت، ونيل تورك، هذه النظرية تقول أن الانفجار العظيم ليس هو بداية الوقت بل هو حلقة من سلسلة لا نهاية لها من الدورات مرّ خلالها الكون بالعديد من الفترات التي تعرّض فيها للسخونة ثم التبريد ثم الانقباض ثم العودة من جديد إلى التمدّد، وأن قانون هوبل الذي ذكر فيه أن اتساع الكون عملية مستمرة وأنّ

(١) <http://www.darislam.com/home/thaqafa/data/asl.htm>

(٢) <http://www.geocities.com/bhonist/5.html>



هذا التوسع موحد الخواص أي أنّ خصائصه متساوية في كل الاتجاهات غير صحيح، فقد اكتشفوا أن النجوم البعيدة المنفجرة تفيد باستمرار توسع الكون على نحو متسارع حيث يتمدد بسرعات أكبر مما كان متصوراً في السابق^(١).

وأياً كان اختلافهم فالمعلومات التي يكتشفونها مهما بلغت لا تكفي لتقديم الحل المقنع في التعرف على بداية الكون وتفسير العلة الغائية من وجوده، لكن ما يهمنا من اكتشافاتهم أنهم توصلوا إلى حقيقة علمية نبدأ بها مقدمة البحث.

يذكر العالم الفيزيائي النووي أمير شمشك في كتابه «الانفجار الكبير» أن الكون الذي يحتوي على مائة مليار مجرة، وكل منها تحتوي على مائة مليار نجم، هذا الكون هو كون هائل جداً، ويبدو أكثر من اللازم إذا خطر ببال البعض أن الغرض هو بقاء الإنسان على الأرض، ومن ثم سوف يرد هنا سؤال: ألم تكن المجموعة الشمسية كافية للإنسان؟ أو لنقل مجرة واحدة على الأكثر كمجرتنا درب اللبانة؟ يقول: الجواب هنا: كلا وألف كلا، وذلك لأن الفضاء والزمان مفهومان يشكّلان توازناً متكاملًا في الكون، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فتقليص أحدهما يؤدي إلى تقليص الآخر وبنفس النسبة، فلو كان الكون عبارة عن مجرة درب اللبانة فقط لتقلص بقاء الكون إلى شهرين فقط، وفي هذه الفترة القصيرة من الزمن، لا يمكن وجود الإنسان وبقية الكائنات على الأرض بهذه الحال، فالكون ومن ضمنه مجموعتنا الشمسية وجد بعناية خاصة لتهيئة الكرة الأرضية وجعلها صالحة لظهور مختلف أنواع الأحياء، وأخيراً لكي تكون صالحة لسكن الضيف العزيز المدعو بالإنسان.

ويمكن القول من خلال هذا البحث ومن خلال ما أشار إليه هذا

(١) <http://www.annabaa.org/nbanews/03/41.htm>

العالم الفيزيائي: إن الكون عند النشأة والتكوين أعدَّ إعداداً خاصاً وبعناية فائقة من أجل الإنسان ومن أجل استخلافه في أرض الله، أو بتعبير آخر يمكن القول: إن الكون مفصّل تفصيلاً خاصاً للإنسانية، بحيث تبقى معالمه الكونية فترة زمنية موقوتة ولعلة غائية محدودة ثم يتغيّر بعدها في انقلاب كونيّ شامل إلى وضع جديد وغاية جديدة.

ومن هنا جاء هذا البحث الذي نتناول فيه الحديث عن بداية الكون من خلال دراسة تأصيلية للنصوص القرآنية والنبوية، وقد قسمت البحث إلى عدة محاور جاء ترتيبها على النحو التالي:

□ المحور الأول: وقد اشتمل على ما يلي:

- مقدمات لا بد منها للتعرف على بداية الكون.

- ما هو الوصف الذي يتميز به الإنسان عن غيره؟

□ المحور الثاني: وقد اشتمل على ما يلي:

- ما المقصود بخلافة الإنسان للأرض؟

- لماذا استخلف الله الإنسان في الأرض؟

- لماذا عرضت الأمانة وماذا حدث لمن رفضها؟

□ المحور الثالث: وقد اشتمل على ما يلي:

- كيف كانت بداية الكون في مرحلته الأولى؟

- أيهما خلق أولاً: السماء أم الأرض؟

- الكون في مرحلته الثانية أعدَّ من أجل الإنسان.

□ المحور الرابع: وقد اشتمل على ما يلي:

- الإنسان بين عون الملائكة وكيد الشيطان.

- هل الملائكة في ردّها على ربها كانت مستفسرة أم مستنكرة؟



- لماذا أمر الله الملائكة بالسجود لآدم؟
 - ابتلاء الإنسان بالشیطان .
 - العلة في وجود قرنين يهتفان بلمتين .
- الخاتمة:

وفيها ملخص البحث ونتائجه .

أسأل الله ﷻ أن يغفر لي ذنبي وتقصيري وألاً يكلني إلى حولي
وتدبيره فإنه سبحانه وتعالى وليُّ الفضل والنعمة وله علينا بالغ الكرم
والمنة .

الباحث



المحور الأول:

مقدمات لا بد منها
للتعرف على بداية الكون

لما كانت الغاية من خلق الكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعلة من وجود الإنسان، فإن التعرف على بداية الكون يتطلب أموراً هامة كمقدمات لا بد منها:

أولاً: أن مصدر المعرفة في هذا الموضوع يكون بالرجوع إلى الخالق لأن العقل البشري قاصر عاجز، وعلوم الإنسان مهما بلغت محدودة، فلن يتمكن بمفرده من معرفة الأبعاد المتعلقة بالبداية والنهاية.

ونحن نعلم عقلاً أن صانع الشيء هو أولى من يبين خصائصه، ويشرح الإمكانيات التي تميّزه، هذا فضلاً عن علمه التام بتكوين صنعته وعلة تصنيع الشيء وغايته، فإذا كانت هذه حقيقة يسلم بها العقلاء فإن من العقل والحكمة أن نرجع في البحث عن بداية الكون وعلاقته بالإنسان إلى صانع العالم وخالقه، فهو سبحانه وتعالى الوحيد الذي يمكن أن يفسّر لنا السبب في وجود الإنسان على هذا النحو المتميز بين المخلوقات.

ومعلوم أن الكلام المباشر مع الخالق ممتنع لأن الوحي انقطع بموت الأنبياء، ومن ثم لم يبقَ لدينا مصدر للمعرفة إلا ما نزل من السماء لكي نتعرف على بداية الكون والإنسان، ولا يوجد الآن مصدر سماوي موثوق فيه إلا القرآن، لأنه لا يمكن الاعتماد على التوراة والإنجيل في التعرف على



كلام الله على اعتبار أن أضعف الأحاديث إسناداً في الإسلام أقوى في ثبوتها من التوراة والأنجيل التي بأيدي النصارى اليوم.

فمن المعلوم أن التوراة التي نزلت على موسى عليه السلام كتبت في ألواح نزلت من السماء، وأن الله كتبها بيده، وهذه ميزة فضل الله بها التوراة على غيرها من الكتب السماوية، وقد دلَّ على ذلك كثير من النصوص القرآنية والنبوية^(١)، وكذلك في التوراة اليهودية نفسها^(٢)، والسؤال: أين هذه الألواح التي نزلت من السماء وتسلمها موسى عليه السلام عند جبل الطور بسيناء؟

ما يؤكد علماء مقارنة الأديان أن التوراة الموجودة الآن باعتراف اليهود ليست هي ألواح موسى عليه السلام وليست نقلاً موثقاً عنها وإنما كتبت بعد موته بقرون طويلة وعلى مراحل متعددة، والأدلة قائمة على أن التوراة التي كتبها أحبار بني إسرائيل عبر تاريخهم الطويل تعرضت للتغيير والتبديل، فكيف نعتبرها مصدراً موثقاً في الرجوع إلى الخطاب الإلهي ومعاني الحكمة التي بيّنها الحق لبدء الخلق؟

أما الأنجيل الموجودة اليوم إنجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا، فهي أيضاً حكاية تاريخية عن عيسى عليه السلام، منقطة السند انقطاعاً حاداً باعتراف النصارى^(٣)، أما نسخة الإنجيل الأصلية التي نزلت على عيسى عليه السلام، أو سُمعت منه سماعاً مباشراً، وأوصلت إلى كتاب الإنجيل كسند متصل، بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة فهذه لا وجود لها على الإطلاق.

(١) انظر سورة الأعراف: ١٤٥، ١٥٤، وما أخرجه مسلم في كتاب القدر من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عن احتجاج آدم لموسى عليه السلام: «أنت موسى، اضطفاك الله بكلامه، وكتب لك التوراة بيده».

(٢) انظر ما جاء في التوراة في النص على أنها كتبت في ألواح بيد الله تعالى: سفر الخروج (٢٤/١٢، ٣١/١٨، ٣٢/١٥، ٣٢/١٦، ٣٢/١٩، ٣٤/١، ٣٤/٢، ٣٤/٤، ٣٤/٢٩).

(٣) انظر على سبيل المثال انجيل لوقا/٤: ١، عن السبب في كتابته لهذا الإنجيل.

أما القرآن الكريم فهو آخر الكتب السماوية الموثوق فيها والتي ما زالت بوضعها الأول، يقول المستشرق الفرنسي موريس بوكاي: (صحة النص القرآني المنزل على محمد لا تقبل الجدل وتعطي النص مكانة خاصة بين كتب التنزيل، ولا يشترك مع نص القرآن في هذه الصحة لا العهد القديم ولا العهد الجديد، وسبب ذلك أن القرآن قد دُون في عصر النبي، ولم يتعرض النص القرآني لأي تحريف من يوم أن أنزل على الرسول حتى يومنا هذا)^(١).

فالقرآن هو المصدر السماوي الوحيد الذي يقرأ بنفس أسلوب الوحي الأول حتى الآن، بإعجاز تراكيبه وبلاغة كلماته ودون أن يتعرض لأي تحريف أو تبديل، ومن ثم سنعتمد عليه اعتماداً كلياً في التعرف على بداية الكون وعلاقته بالإنسان، مع الاعتماد أيضاً على ما صحَّح من السنة النبوية الصحيحة التي ثبتت عن النبي ﷺ وفق منهج المحدثين في الحكم عليها، ونحاول استنباط معاني الحكمة من خلال تفسير القرآن بالقرآن والسنة، وصحيح المأثور وقواعد اللغة والربط بين معاني الآيات والأحاديث.

ثانياً: التعرف على بداية الكون يتطلَّب معرفة الوصف الذي يتميز به الإنسان عن غيره، تلك الميزة التي جعلته مخلوقاً فريداً من نوعه، سخر الله من أجله هذه المخلوقات، فكيف ومتى ولماذا حدث هذا التمييز؟ فهل العلوم العصرية والنظريات المادية تكفي للإجابة المنطقية عن هذه الأسئلة التي تتعلق ببداية الكون وظهور الإنسانية؟ قال الله ﷻ: ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُ مُمْخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا﴾ (٥١) [الكهف: ٥١]، ومن ثم سوف يتحتم علينا أن نلجأ إلى طريقة أخرى أعلى من عقولنا وأوسع من مداركنا لتعرف على الوصف الذي يتميز به الإنسان عن حولنا من الكائنات.

(١) بوكاي: موريس، ١٩٩٠م، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة حسن خالد، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ص ١٥١، ونحيل القارئ إلى ما كتبه هذا المستشرق في كتابه: ١٩٧٧م، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة طبعة دار المعارف، لبنان.



ثالثاً: التعرف على بداية الكون يتطلب أن يكون منهج البحث معتمداً على النظرة الشمولية للنصوص القرآنية والنبوية، وأن يراعي الباحث في بحثه أن جهد العقل ينبغي أن يقوم على خدمة النقل، لا على أن يطوع النقل ليبدو متوافقاً مع نظرية اكتشفها عالم فلكي أو حفريه وجدوها لهيكل عظمي، فالنصوص القرآنية والنبوية ينبغي أن نتعامل معها على أنها صاحبة السيادة في قيادة الفكرة، وأنها هي التي توجه العقل نحو نور العلم وتهديه، وتأخذ بيده من ظلمة الجهل الذي هو غارق فيه، فالنقل عند السلف لا يكون أبداً مطية للعقل وإنما العكس هو الصحيح، فالعقل يضع النصوص فوق رأسه على القمة، فرحاً سعيداً بما ناله من شرف الخدمة.

وإنما ذكرنا ذلك لأن بعض العلماء في عصرنا حاول أن يطوع النصوص بتعسف لخدمة بعض النظريات العلمية التي هي إلى الظن أقرب من الحقيقة، كالرأي الذي تفرد به الدكتور عبدالصبور شاهين في نشأة الإنسانية، والذي طرحه في كتابه «أبي آدم»، لما وجد الدكتور شاهين أن المؤرخين يحددون عمر البشرية من آدم إلى زماننا هذا بمدة لا تزيد عن سبعة آلاف سنة، ووجد أيضاً أن الاكتشافات العلمية يدعون من خلالها أن أقدم إنسان عمره مليون وتسعمائة ألف سنة، وهو المسمى عندهم بشر كينيا، اعتبر الدكتور شاهين تلك الاستنتاجات مسلمات، وحاول أن يطوع نصوص القرآن لكي توافق الآراء العلمية حول ما اكتشفوه، فزعم أن البشر شيء والإنسان شيء آخر، فمفهوم البشر جعله دالاً على مخلوقات همجية بلا سمع ولا بصر ولا فؤاد، وافترض أن وجود البشر كان منذ ملايين السنين، وأنها كانت بمثابة المراحل التحضيرية أو مشروع تحت الإنشاء لتسوية الإنسان في صورته المثلى.

أما مفهوم الإنسان فهو يعني عنده آدم وذريته، وهو المخلوق المكرّم الذي حمل الأمانة واستخلفه الله في الأرض، وصرّح أيضاً بأن آدم من نسل البشر وأنه مولود من أبوين ولم يخلق من طين كما هو مقرر في القرآن

أو كما هو راسخ في جميع الأذهان، فالذي خلق من طين تلك المخلوقات الهمجية السابقة على وجود الإنسان^(١)، يقول الدكتور عبدالصبور شاهين: (لقد خفيت هذه التفرقة على أجيال العلماء من قبل، سواء في ذلك القدماء والمحدثون بعد أن طغى طوفان الإسرائيليات، وأصبحت المصدر الوحيد للحديث عن العالم القديم والخلق، حتى تصور العلمانيون وأحلاسهم وأشباههم أن الدين مناقض للعلم في هذه القضية الخطيرة)^(٢).

فالباحث يجب أن يراعي في بحثه أن جهد العقل ينبغي أن يكون في خدمة النقل، وليس لتطويع النقل حتى يبدو متوافقاً مع نظرية اكتشفها عالم فلكي أو حفري وجدوها لهيكل عظمي.

ما هو الوصف الذي يتميز به الإنسان عن غيره؟

اختلف الناس في الوصف الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات، وقالوا في ذلك أقوالاً متعددة، تكاد تنحصر في أمور محددة، فمن قائل إنه تميز عن غيره بأنه حيوان ناطق، يتكلم بأجود الكلمات والعبارات ولا نسمع ذلك من بقية الكائنات، ومن قائل: تميز عن غيره بأنه عاقل حكيم يحرص على نفعه ويدفع الضرر عن نفسه، ومن قائل: تميز عن غيره بصفة الاجتماعية، فيمكن للإنسان أن يقيم الأمم والحضارات ويضع المجالس والوزارات وله دستور ومؤسسات وقواعد لضبط الحريات وتنظيم العلاقات، أما بقية المخلوقات فهي همجية عشوائية لا تتصف بصفة الاجتماعية، وقيل أيضاً: بل تميّز الإنسان بالحرية والعبودية.

● مناقشة القول بأن الإنسان تميز بالنطق والبيان:

هذه الآراء من الناحية العقلية والنقلية عليها تعقيب واعتراضات، لأننا

(١) كتاب أبي آدم، نشر دار الاعتصام، ص ١١٤، سنة ١٩٩٨.

(٢) أبي آدم: ص ١١٤.



نعلم أن مختلف المخلوقات تعيش في جماعات متوافقة متفاهمة، ولا يمكن أن تكون على هذه الحال إلا إذا كانت متخاطبة متكلمة على طريقة ما أو كيفية ما يعلمها خالقها الذي دبر أمرها، غير أننا لا نفهم مفردات الكلام بينهم، فهم بالنسبة إلينا كالأجانب من البشر الذين يسمعون كلامنا ولا يستوعبون مرادنا، ويستطيع المتخصصون الدارسون للعلوم المختلفة كعلم الحيوان والنباتات أو علم الطبيعة والجمادات أن يؤكدوا صدق هذه المعلومات، فانظر على سبيل المثال إلى مجموعات الطير والنحل أو الحيتان والنمل، كلها متوافقة متفاهمة وإن كنا لا ندري طبيعة التفاهم بين هذه المخلوقات؟

وإذا طالعنا القرآن الذي يمثل عمدة الوحي في الإسلام وجدنا أنه ينفي انفراد الإنسان بصفة الكلام ويعتبر المخلوقات بوجه عام لها تفاهم وانسجام، شأنهم في ذلك شأن البشر وما يتنوعون به في اللغات والأجناس والصور، فكما أن الإنسان يفهم لغة الآخر الذي يتكلم بنفس اللسان كذا حال اللغة التي تتحدث بها هذه المخلوقات، وما نراه بينها من رموز وإشارات، فالقرآن يؤكد أن لها قولاً ورموزاً وشفرة وكلاماً فيه عبرة ولهم قانون ونظام ومنهج وأحكام يتكاتفون في إظهاره ويتعاملون بينهم من خلاله، والله سبحانه وتعالى يسمع قولهم وكلامهم ويعلم تسبيحهم ونظامهم، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

قال ابن كثير في تفسيره: (وهذا عام في الحيوانات والجمادات والنباتات، وهذا أشهر القولين كما ثبت في «صحيح البخاري» عن ابن مسعود أنه قال: كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل، وفي حديث أبي ذر أن النبي ﷺ أخذ في يده حصيات فسمع لهن تسبيحاً كحنين النحل، وكذا في يد أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وهو حديث مشهور في المسانيد^(١)).

(١) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل ١٤٠١هـ، تفسير القرآن العظيم (٣/٤٣).

فالكُلُّ متكَلِّمٌ ناطقٌ بكيفية تليق به سواء تحركت شفتاه أو كان بغير فيه، وسواء أدركنا قوله أو جهلناه، أو اعتبره البعض متكَلِّماً أو لم يعتبره، فالحقيقة التي يصدقها العقل والتي ورد ذكرها في النقل أن الله الذي خلق جميع الكائنات يعلم منطقتهم جميعاً ويسمع تسبيحهم جميعاً ويرى صلاتهم جميعاً، فهو سبحانه الذي أحاط بكل شيء علماً وأحصى كل شيء عدداً، ولا شك أن الذي خلق الإنسان أو الحيوان أو غيره من المخلوقات قادر على تكوين الكائنات على أي وضع شاء، إن شاء ختم على فم الإنسان فما استطاع الكلام وإن شاء أنطق الحيوان بالحكمة وروعة البيان^(١)، وإذا كان الحيوان لا يتكلم بقولنا ولا ينطق بكلامنا فنحن أيضاً نعجز عن مخاطبتها بلغتها، والعلماء الدارسون لسلوك الحيوان يعلمون أن لغته أشد تعقيداً من لغة الإنسان، وتحتاج منا لو أردنا التعرف على شفرة الخطاب بينها وفك رموزها وألغازها إلى دراسة علمية شاقة، فمن بدهاة العقل إذاً ألا نقبل القول بأن الإنسان تميز عن غيره بأنه حيوان ناطق!

● مناقشة القول بأن الإنسان تميز بأنه عاقل مفكر:

إذا لم يكن الإنسان متميزاً عن غيره بالنطق والكلام فهل يتميز بأنه عاقل حكيم يحرص على نفعه ويدفع الضرر عن نفسه؟ قبل إقامة البرهان على أن الإنسان لا يتميز عن غيره بوصف العقل والتفكير والقدرة على حسن التصرف والتدبير لا بد من معرفة المقصود بالعقل:

فالعقل آلة غيبية تابعة للروح مغروزة في الجانِبِ الغيبي من قلب الإنسان لا نعرف كيفيتها ولكن نتعرف على وجودها ووجود أوصافها من

(١) أشير إلى حديث أبي هريرة الذي أخرجه البخاري في كتاب المناقب برقم ٢٣٨٨ في كلام البقرة مع راعيها والذئب مع راعي الشاة ومستنقذها، وكذلك حديث عبد الله بن جعفر الذي رواه أبو داود في الجهاد برقم ٢٥٤٩ وصححه الشيخ الألباني (٢٣/٣)، لما حنَّ الجمل وذرفت عيناه وشكا صاحبه لرسول الله ﷺ، وانظر أيضاً: ابن كثير، ١٤٠١هـ، تفسير القرآن العظيم (١/١١٤).



خلال الأفعال في ظاهر البدن، فيقال: هذا عاقل إذا فعل أفعال العقلاء، وهذا مجنون إذا لم يتصف بها، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]، فدلّت الآية على أن العقل موجود في القلب وأن القلب يرجع إليه ويهيمن عليه، وعن طريق العقل تشحن الذاكرة في الدماغ بمختلف المعلومات، ويتم تحليل المعاني والكلمات وتركيب الجمل والعبارات، قال الثعالبي: (هذه الآية تقتضي أن العقل في القلب وذلك هو الحق، ولا ينكر أن للدماغ اتصالاً بالقلب يوجب فساد العقل متى اختل الدماغ)^(١).

والعقل موقعه في القلب، وهو بالنسبة لجهاز الإدراك البشري كموقع المعالج أو العقل الإلكتروني في جهاز الكمبيوتر، والدماغ شأنه شأن وحدة التخزين أو القرص الثابت الذي يقوم بحفظ البرامج والملفات، لا يستغني أحدهما عن الآخر في إتمام عملية الإدراك والتحكم في الحركات والسكنات، وشتان بين صنع البشر وصنع خالقهم، والغاية الرئيسية من وجود العقل معرفة الإنسان ما ينفعه أو يضره، وكيف يحصل الخير الأعلى والأفضل دائماً^(٢).

والعقل البشري منفعة مرتبطة بالتزام المناهج الدقيقة التي وضعها خالقه والتي لن نجد لها مثيلاً في مناهج البشر، فلو وضع الله للإنسان منهجاً ونظاماً ودستوراً وأحكاماً كان الكمال كله فيه وكان صلاح العقل في اتباعه، فعلمُ البشر لا يقارن بعلم الله، والحكم بغير شرعه ونظامه لا يرقى أبداً إلى الحكم بما أنزل الله، ومما لا شك فيه أننا نرى جميع الكائنات في حياتها تحتوي على جهاز للإدراك يجعلها حريصة كل الحرص على نفعها ودفع

(١) الثعالبي، جواهر الحسان (٣/٨٣).

(٢) انظر المراجع الآتية في التعرف على العقل وموقعه في الإنسان: الجرجاني (٢/١٩٦)، والمحاسبي، ماهية العقل ص ٢٠٠، وابن تيمية، رسالة في العقل والروح (٢٨٦/٩، ٢٨٧)، والشوكاني (٣/٤٥٩).

الشر عن نفسها، ولذا تطبق منهج الله أكثر من غيرها، فهي أعقل عند المقارنة من كثير من الناس، فما الذي يجعل النبات يميل إلى ضوء الشمس دائماً؟ وكيف يقوم بحساب حساسية الضوء في مكانه؟ وكيف يحسب الطائر عوامل الاتزان في الهواء أثناء طيرانه؟ أليست لديه تكنولوجيا أرقى وأعلى من عقول البشر؟ هل درس في معاهد الطيران؟ أم أنه يفتقر إلى معرفة قوانين الحركة لنيوتن؟ فالنملة مثلاً لو وضعت في إناء مغلق فيه قطرات من ماء ونظرت إلى حركتها وتأملت طريقتها في الخلاص من الهلاك، كيف تتمكن في حساباتها من الابتعاد عن الماء؟ ولماذا؟ وكيف علمت أن الماء يفرقها ويهلكها؟

فالإنسان ليس وحده العاقل، بل يمكن القول إنه في كثير من الأحيان أقل من غيره عقلاً وأردأ في حساباته العقلية، ويمكن بالتجربة لحيوان صغير أن يخدع الرجل الكبير، وقد روي من هذا القبيل الكثير والكثير في تاريخ الحيوان^(١)، يقول ابن القيم: (وكثير من العقلاء يتعلم من الحيوانات البهم أموراً تنفعه في معاشه وأخلاقه وصناعته وحربه وحزمه وصبره، وهداية الحيوان فوق هداية أكثر الناس)^(٢).

ومن المعلوم في الفطرة السليمة أن العاقل هو الحريص على جلب المنفعة وتحصيلها وحب الخيرات وتفضيلها، ولا نجد عاقلاً يفضل الخير الأدنى على الخير الأعلى، والعاقل أيضاً حريص على دفع المضرة وإبعادها، كما أنه يتحمل ضرراً أدنى ليحصل منفعة أعلى، ويضحى بالقليل ليحصل الكثير، ويحرص بفطرته على الباقي ويزهد بسليقته في الفاني، فالمرريض يتحمل مرارة الدواء من أجل حدوث الشفاء، هذه أوصاف العقلاء بين سائر الناس، ومن هنا كانت دعوة الإسلام مبنية على تحقيق المصلحة العليا وإيثار الآخرة على الدنيا لأنه لا خير بعد الجنة ولا شرٌّ بعد النار^(٣).

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة (١/٢٤٠).

(٢) السابق (١/٢٤٣).

(٣) انظر حديث أنس الذي أخرجه مسلم في كتاب صفة القيامة برقم ٢٨٠٧.



والقرآن يخبرنا أن المعرض عن ربه يعترف بذنبه ويقرُّ على نفسه بأن الله منحه غريزة العقل لكنه لم ينتفع بها، وأنه لم يكن عاقلاً حين فضل دنياه على أخراه، فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾ فَأَعْرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِّقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١١﴾﴾ [الملك: ١٠، ١١]، قال ابن عباس رضي الله عنه في معنى الآية: (لو كنا نسمع الهدى أو نعقله، أو لو كنا نسمع سماع من يعي ويفكر، أو نعقل عقل من يميز وينظر، ودل هذا على أن الكافر لم يعط من العقل شيئاً)^(١).

وعلى ذلك نصل إلى أن الإنسان على العموم لم يتميز عن حوله بالعقل والحكمة إذ يشتركون معه في ذلك على الأقل، وإن كانت الحقائق تؤكد أن كثيراً من الكائنات أفضل منطقاً وعقلاً وأحكم قولاً وفعلاً في وزن مقاييس النفع والضرر.

● مناقشة القول بأن الإنسان تميز بأنه اجتماعي:

الاجتماعية صفة الإنسان عند علماء الاجتماع، فيمكنه أن يقيم الأمم والحضارات ويضع المجالس والوزارات، وله دستور ومؤسسات، وبقية المخلوقات همجية عشوائية لا تتصف بالاجتماعية!

إن الواقع يشهد بغير ذلك، فأبحاث علم الحيوان تؤكد أنها أممية حضارية، فالنحل مثلاً يقيم دولة متكاملة في كل خلية، وله دستور ثابت ونظام محكم لا يحتال عليه أحد بالتزوير والتبديل كما هو شأن الإنسان الذي يبحث عن ثغرة في القوانين ليجد مخرجاً لأطماعه وطغيانه وجرمه وعصيانه، والقانون عاجز عن ضبطه وردعه ووقفه ومنعه، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [النحل: ٦٨، ٦٩].

(١) القرطبي، ١٣٧٢ (١٨/٢١٢).

إن المخلوقات لهن قانون حازم ينفذه بشكل صارم لا مكان للمخالف منهن بينهن وربما مصيره عندهن الموت، نرى ذلك باديةً واضحاً وظاهراً جلياً في مجتمعات النمل والحيتان والطيور والحيوان، وفي كثير من الأحيان يتشابه سلوكهن مع الإنسان^(١)، وهذا ما يذكره القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وقد أورد البخاري في «صحيحه» قصة في شأن القرود وإقامتها للحدود، فهم وإن كانوا غير مكلفين بشرعنا إلا أنهم يستقبحون الزنى مثلنا، فروى بسنده عمرو بن ميمون الأودي رضي الله عنه قال: «رَأَيْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ قِرْدَةً اجْتَمَعَ عَلَيْهَا قِرْدَةٌ قَدْ رَزَّتْ فَرَجْمُوهَا فَرَجَمْتَهَا مَعَهُمْ»^(٢)، ومن ثم لا ينفرد الإنسان بصفة الاجتماعية بل يشاركه غيره!

● هل يتميز الإنسان عن غيره بالحرية والعبودية؟

لا ينفرد الإنسان عن غيره بالعبادة، وقبل إقامة البرهان على ذلك لا بد من معرفة معنى العبادة.

فالعبادة هي الخضوع التام المقترن بالإرادة وتعظيم المحبوب، فإن كان الخضوع والطاعة بغير إرادة فلا تسمى عبادة^(٣)، ونحن نرى في سائر المخلوقات كمال الخضوع والانضباط، كما نرى دقتها في تنفيذ التوجيهات التي حددها الله لها، ولا يمكن أن تكون المخلوقات على هذه الكفاءة بغير محبة وإرادة، فإنها تقوم بواجبها بصورة تفوق إخلاص العمل لدى الإنسان، ومعلوم أن المكره على الشيء لا يفعله بإتقان.

(١) ابن القيم، شفاء العليل ص ٧٧ بتصرف .

(٢) ابن حجر، فتح الباري (٧/١٦٠)، والمزي (٢٢/٢٦٥).

(٣) انظر في تعريف العبادة: ابن القيم، مدارج السالكين (١/٧٤)؛ والجواب الكافي (١/١٦٤)؛ وشيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٠/١٥٧).



وإذا كان كمال السجود للمعبود يجعل العابد في أعلى درجات المقربين كما ثبت في حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ فَأَكْثِرُوا الدُّعَاءَ»^(١)، فإن السجود أيضاً كائن في بقية المخلوقات، إذ نصّت الآيات في حقها على لفظ السجود الذي يدل على كمال طاعتها وامتثالها لتوجيه خالقها وانضباطها في تنفيذ منهجها وإن كنا لا نعلم كيفية أدائها لذلك، بل إن المقارنة بين الإنسان وغيره من المخلوقات في السجود وأداء الطاعات تُظهر تفوقها عليه في هذه الصفات، فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ تَرَىٰ أَنْتَ اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُمْ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج: ١٨]، فالله عبّر عن سجودهن جميعاً بالعموم، فكلهن ساجدات بلا استثناء ولا تتخلف واحدة منهن، ولما عبّر عن سجود الإنسان عبر بالخصوص فالبعض يسجد لله والبعض لا يسجد.

قال ابن تيمية: (وأما تفسير سجودها وتسبيحها بنفوذ مشيئة الرب وقدرته فيهما ودلالاتها على الصانع فقط فالإقتصار على هذا باطل، فإن هذا وصف لازم دائم لها لا يكون في وقت دون وقت، وهو مثل كونها مخلوقة محتاجة فقيرة إلى الله تعالى)^(٢)، وقال الشوكاني: (التسبيح على حقيقته والعموم على ظاهره وكل المخلوقات تسبّح لله سبحانه، هذا التسبيح الذي معناه التنزيه وإن كان البشر لا يسمعون ذلك ولا يفهمونه، فإنه لو كان المراد تسبيح الدلالة لكان أمراً مفهوماً لكل أحد، ومدافعة عموم هذه الآية بمجرد الاستبعايات ليس دأب من يؤمن بالله سبحانه ويؤمن بما جاء من عنده)^(٣).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة برقم ٤٨٢.

(٢) ابن تيمية، قنوت الأشياء كلها لله تعالى (٤٣/٢).

(٣) الشوكاني (٢٣٠/٣)، وانظر أيضاً: ابن الجوزي (٣٨/٥)، والسيوطي (٢٨٩/٥).

وإذا كان القرآن قد نص على أن الله خلق الإنسان للعبادة كما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) [الذاريات: ٥٦]، فإن العبادة ليست وصفه الذي يميزه عن غيره؛ لأن الخضوع للمعبود ومحبته وتعظيمه عام في جميع المخلوقات.

هذا فضلاً عن التصريح في شأنها بالسجود والتسبيح كما جاء في نصوص كثيرة، فلم يبق إلا أن نقول: تميز الإنسان عن غيره بأنه حر مكلف مسؤول، وهذا الوصف ليس للكائنات الأخرى على الأرض!

وهذا أيضاً لا يتفرد به الإنسان لأن غيره من الكائنات يتصف به، فمن ناحية الحرية: ما الذي يمنع الطير والحيوان أن يبحث عن طعامه وشرابه حيث يشاء كالإنسان سواء بسواء؟ بل هم أكثر حرية منه في ذلك، والواقع يشهد بذلك ويؤكدده، والقرآن أيضاً يصرح به ويقرره، فالله أوحى إلى النحل أن تبحث عن رزقها حيث تشاء وتأكل من الثمرات ما تشاء: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٨، ٦٩].

ومن جهة الحرية والمسؤولية فقد ثبت أن الخلق يقتصص بعضهم من بعض وأن الله يأخذ للمظلوم الحق من الظالم حتى يتحقق العدل بين سائر الخلق، فمن حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «لَتُؤَدَّنَ الْحُقُوقَ إِلَى أَهْلِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَقَادَ لِلشَّاةِ الْجَلْحَاءِ مِنَ الشَّاةِ الْقَرْنََاءِ»^(١)، وفي رواية: «يَقْتَصُّ الْخَلْقُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ حَتَّى الْجَمَاءُ مِنَ الْقَرْنََاءِ وَحَتَّى الدَّرَّةُ مِنَ الدَّرَّةِ»^(٢).

كما أخبرنا الله عن مخلوقات غيبية حية تعيش مع الإنسان وتشاركه وصف الحرية والمسؤولية، وهم أيضاً مكلفون بشرعنا، ولهم مقومات

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب برقم ٢٥٨٢.

(٢) أحمد في المسند برقم ٨٥٣٨.



التكليف التي وهبها الله لنا، قال تعالى في إثبات الحرية لهم: ﴿وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا ۗ﴾ [الجن: ١١]، وقد خاطب الله الجن والإنس كسائر العقلاء وجعلهم في التكليف والحساب سواء فقال تعالى: ﴿يَمَعَشَرِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَهُمْ يُكَذِّبُونَهَا يُقَالُ لِقَاءِ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ [الأنعام: ١٣٠].

ومن حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً في إسلام الجن وإيمانهم بالله: «إِنَّ بِالْمَدِينَةِ نَفْرًا مِنَ الْجِنِّ قَدْ أَسْلَمُوا، فَمَنْ رَأَى شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْعَوَامِرِ فَلْيُؤْذِنَهُ ثَلَاثًا فَإِنْ بَدَأَ لَهُ بَعْدُ فَلْيَقْتُلْهُ فَإِنَّهُ شَيْطَانٌ»^(١)، كل ذلك يدل على أن الإنسان يشترك مع الجن في وصف الحرية والمسؤولية، فهذه الأقوال جميعها عليها تعقيبات عقلية واعتراضات ثقافية.

إنما ذكرنا هذه الأقوال لنبين أن الذي جاء به القرآن في التعرف على الوصف الذي يتميز به الإنسان فيه منتهى الوضوح والبيان، ومن نظر في القرآن والسنة علم أن الوصف الذي يتميز به الإنسان هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، استخلفه في الأرض وخوله وابتلاه واستأمنه لزمان محدود وإلى يوم موعود، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَرَكَّبْتُمْ مَّا خَوَّلْتُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ [الأنعام: ٩٤]، وقد قال النبي ﷺ عن مجمل الحياة بطولها ولماذا أوجد الله الإنسان خلالها: «إِنَّ الدُّنْيَا حُلُوءَةٌ خَضِرَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ»^(٢).



(١) أخرجه مسلم في كتاب السلام برقم ٢٢٣٦، والعوامير ما يسكن المكان من الأحياء ولا يفارقه.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والتوبة برقم ٢٧٤٢.

المحور الثاني:

ما المقصود بخلافة الإنسان للأرض؟

الخلافة في اللغة: تعني النيابة عن الغير^(١)، ولا بد فيها من استخلاف المستخلف بكسر اللام للمستخلف بفتحها وإذنه له بها، ولا تصح في اللغة بغير هذا.

قال الراغب: «الخلافة النيابة عن الغير إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته، وإما لعجزه، وإما لتشريف المستخلف، وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أوليائه في الأرض»^(٢).

كثير من المفسرين من السلف والخلف دارت أقوالهم حول رأيين اثنين، فمنهم من يرى أن الإنسان خليفة ينوب عن الله في تنفيذ الأحكام، والعمل بشريعة الإسلام، وهذا قول ابن مسعود وبعض المفسرين، ومنهم

(١) انظر في التعريف اللغوي لمعنى الخلافة: المناوي، ١٤١٠هـ، التوقيف على مهمات التعاريف (٣٢٢/٢)، والراغب الأصفهاني، المفردات ص ١٥٦.

(٢) ابن حزم، الفصل (٤/٨٨)، وقد نقل هذا النص بحروفه وألفاظه ابن تيمية في منهاج السنة النبوية (٤٩٤/١) وقارن بين هذا المعنى وما ذكره ابن جرير في قوله: (والخليفة الفعلية من قولك: خلف فلان فلاناً في هذا الأمر إذا قام مقامه فيه بعده كما قال جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، يعني بذلك أنه أبدلكم في الأرض منهم فجعلكم خلفاء بعدهم، ومن ذلك قيل للسلطان الأعظم خليفة لأنه خلف الذي كان قبله فقام بالأمر مقامه) ابن جرير (١/١٩٩).



من يرى أن الخلافة هي خلافة قرن لقرن، يخلف بعضهم بعضاً، وهذا قول ابن عباس وطائفة أخرى من المفسرين^(١).

والحقيقة أن استخلاف الإنسان في الأرض فعل من أفعال الله ﷻ، ومعلوم أن الوصف إذا كان عند تجرده عن الإضافة في موضع احتمال فكان كمالاً في حال ونقصاً في حال فالمنهج السلفي أن يقف المسلم مدققاً لا يثبت الله إثباتاً مطلقاً ولا ينفيه عنه نفيّاً مطلقاً، بل لا بد من البيان والتفصيل والتقييد بما ورد في التنزيل^(٢)، فالاستخلاف لا يصح فيه الإطلاق والتعميم، كما لا يصح في المكر والخداع والنسيان، والاستهزاء والكيد والخذلان.

فإذا كان المكر عند التجرد كمالاً في موضع ونقصاً في آخر، فلا يصح إطلاقه في حق الله دون تخصيص، كقول القائل: المكر صفة الله، فهذا باطل لأن الإطلاق فيه احتمال اتصافه بالنقص أو الكمال، لكن يصح قول القائل: مكرُّ الله يكون للابتلاء والمعاقبة والجزاء، فهو مكر مقيد لا يحتمل إلا الكمال فجاز أن يتصف به رب العزة والجلال^(٣) كما أثبت ذلك لنفسه فقال: ﴿وَمَكْرُورًا وَمَكْرَ أَلَلِّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤].

وما يقال في سائر الأفعال التي تدخل تحت هذه النوعية من

(١) انظر تفصيل القولين في: ابن الجوزي (١/٦٠)، وابن جرير (١/١٩٩)، وابن كثير (١/٧٠)، والثعالبي (١/٤٣).

(٢) انظر هذا المعنى في: ابن تيمية، الحقيقة والمجاز (٢٠/٤٧١)، والرسالة التدمرية ص ١٤، وابن حزم، المحلى (١/٣٤)، وابن حيدرة، حز الغلاصم (٢/٣٩)، وابن القيم، إعلام الموقعين (٣/٢١٨).

(٣) قال ابن القيم: (المكر إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي وكذلك الكيد والمخادعة، ولكنه نوعان: قبيح وهو إيصال ذلك لمن لا يستحقه، وحسن وهو إيصاله إلى مستحقه عقوبة له، فالأول مذموم والثاني ممدوح، والرب تعالى إنما يفعل من ذلك ما يحمد عليه عدلاً منه وحكمة، وهو تعالى يأخذ الظالم والفاجر من حيث لا يحتسب لا كما يفعل الظلمة بعباده) إعلام الموقعين (٣/٢١٨).

الأوصاف، يقال أيضاً في معنى الاستخلاف، فالاستخلاف الوارد في القرآن له عند التحقيق معنيان:

الأول: استخلاف عن نقص الأوصاف بحكم طبيعة الإنسان، ويكون عند عجز المستخلف عن القيام بملكه أو تدبير أمره، إما لغيابه أو لقلّة علمه، وإما لمرضه أو موته، كاستخلاف القائد نائباً على جنده أو قومه، كما ورد في قوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اكْثُرْ فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، أو كما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم خَرَجَ إِلَى تَبُوكَ وَاسْتَخْلَفَ عَلِيًّا، فَقَالَ: أَتُخْلَفُنِي فِي الصَّبِيَّانِ وَالنِّسَاءِ؟ قَالَ: «أَلَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ نَبِيٌّ بَعْدِي»^(١).

الثاني: استخلاف عن كمال الأوصاف، وذلك إذا كان لتشريف الإنسان وإكرامه، أو اختباره وامتحانه، وليس لعجز المستخلف عن القيام بشؤونه، كالطبيب في سنة الامتياز، إذا فحص مريضاً في حضرة الأستاذ، فإن اجتاز الامتحان فقد فاز ونال الشرف بشهادة عظيمة، وهذا معلوم في كل فطرة سليمة، وإن لم يؤدّ الواجب على الوجه المطلوب عاقبه الأستاذ بالرسوب ونصحه بالاجتهاد وتصحيح العيوب، وإن تكرر منه الفشل والنسيان عاقبه بالمنع والحرمان من أي شرف أو فضل، والله المثل الأعلى، يصح على ذلك أن نقول إن الإنسان خليفة عن الله على وجه الامتحان.

فلما قال الله صلى الله عليه وسلم للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، تحقق في

الخلافة المعنيان:

الأول: أن يخلف بعضهم بعضاً على وجه النقصان.

والثاني: أنه خليفة لله في الأرض على وجه الامتحان، وبهذا يزول الإشكال ويتألف الرأيان.

(١) أخرجه البخاري في كتاب المغازي برقم ٢٤٠٤.



فقلوه تعالى: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧]، يعني مستخلفين عمن سبق على وجه النقص وتعاقب الأجيال ومستخلفين في أرض الله أيضاً على وجه الكمال، وهكذا ابتلى الله سائر الناس في الحياة واستخلف الإنسان واسترعاه، كما جاء أيضاً في قول الله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يُزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يُزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾ [فاطر: ٣٩]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا ءَاتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، كل هذه الآيات وغيرها تدل على المعنيين معاً، أن الإنسان خليفة لمن سبق من الذرية عن نقص في الأوصاف البشرية، وخليفة لله على وجه الكمال، استخلفه رب العزة والجلال لإظهار المعاني الشرعية غير أنه لا حول له ولا قوة في معاني الربوبية.

فالله استخلف الإنسان في الأرض وهو من فوق العرش معه يتابعه ويراه ويسمعه، لكنه بيّن أن استخلافه في هذه الدار على وجه الابتلاء والاختبار والأمانة والانتظار إما إلى جنة وإما إلى نار كما قال رب العزة والجلال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، وقال أيضاً: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢].

فهو استخلاف ليس عن غيبة المستخلف كما يتوهم من لم يفهم الآيات على الوجه الصحيح، فإن الاستخلاف وإن اقتضى الغياب بين الناس في العادة إلا أنه السبب المباشر في وجود عالم الغيب والشهادة، فالله غيب بالنسبة للإنسان لأن الله جعل مداركه محدودة، فهما غيب وشهادة ليس بالنسبة لعلم الله بخلقه ولكن بالنسبة لعلم الإنسان بفعل ربه، فقال تعالى في شمولية علمه لكل صغيرة وكبيرة في خلقه: ﴿عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [الرعد: ٩] وقال في المقابل عن حدود علم المستخلف: ﴿وَمَا

أُوتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴿٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥] وقال: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النمل: ٦٥].

فعلم الإنسان مهما بلغ محدود، وحواسه لها حدود وقيود، وسوف يحاسب عليها في يوم موعود، ولذلك كان النطق بشهادة الحق أمراً وتكليفاً، وترك الزور وقول الصدق مدحاً وتشريفاً، كما قال سيد الخلق تحذيراً وتخويفاً: «أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ؟» قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «الإِشْرَاقُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ»، وَكَانَ مُتَكِنًا فَجَلَسَ فَقَالَ: «أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ، أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ»، فَمَا زَالَ يَقُولُهَا حَتَّى قُلْتُ: لَا يَسْكُتُ^(١).

فمن الجهل والعيب ادعاء الإنسان لعلم الغيب أو القول على الله بلا علم كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، ومن أجل ذلك أيضاً كلّف الله الإنسان بالتصديق الجازم لأركان الإيمان وكل خبر ورد ذكره في القرآن، فأركان الإيمان التي جاء بها دين الله وظهر من خلالها سر الحياة حصرها رسول الله ﷺ في أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، فمن حديث جبريل ﷺ: (قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ» قَالَ: صَدَقْتَ)^(٢).

أما بيان سر الحياة في هذه الأركان وتفسيرها للحقائق العظمى في حياة الإنسان على النحو المقصود في ترتيب الرسول للأركان، فيراه أصحاب البصيرة مشهوداً وبين الكلمات موجوداً، فالمعنى الموضوع بين أركان الإيمان أن تؤمن بالله الذي أنزل ملائكته بكتبه على رسله ليحذروا

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأدب برقم ٥٦٣١.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان برقم ٨.



المستخلفين من اليوم الآخر، فإذا انتهى الناس بعد العرض والحساب واستقروا في الآخرة للثواب والعقاب، عندها يتم قدر الله على نحو ما ورد في أم الكتاب قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وهذه حقيقة الإيمان بالقدر خيره وشره، فمن حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: «كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»^(١).

ومن ثم فإن استخلاف الإنسان في الأرض مقيد بالخضوع للتكليف وإظهار العبودية، والعمل في أرض الله بالإرادة الشرعية، والحكم في الرعية بالشريعة الإسلامية، كما ورد الخبر عن خير البرية صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»^(٢)، وكل الآيات التي وردت في استخلاف الله للإنسان تدل على المعنيين معاً: أن الإنسان خليفة لمن سبق من الذرية عن نقص في الأوصاف البشرية، وخليفة لله على وجه الكمال.

وليس استخلاف الإنسان في الأرض نيابة عن الله في معنى من معاني الربوبية، أو تخويلاً لغيره في إرادته الكونية، سبحانه وتعالى أن يتخذ شريكاً له في ملكه، أو يتخذ ولياً من الذل وينعزل عن خلقه، يقول تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرَةٌ تَكْبِيراً﴾ [الإسراء: ١١١].

والذين نفوا أن يكون الإنسان خليفة عن الله في أرضه إنما أرادوا هذا المعنى لأن الإطلاق يشمل.

● لماذا استخلف الله الإنسان في الأرض؟

السؤال الذي يطرح نفسه على الأذهان: لماذا استخلف الله الإنسان في الأرض على وجه الخصوص ولم يستخلف غيره؟ أو لماذا اختار الله الإنسان

(١) أخرجه مسلم في كتاب القدر برقم ٢٥٦٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة برقم ٨٥٣.

بالذات ليخوله في الأرض ويكرمه بهذه المنزلة الرفيعة، فهل الإنسان في ذلك التمييز مجبور مقهور؟ أم أنه مخير مسؤول وله في ذلك دور معقول؟ لأنه ربما يحتج إنسان على ربه، أو يحاول التملص من ذنبه بأنه لم يكن يرغب من الأساس أن يكون كسائر الناس مستخلفاً في الأرض؟

ونحن إذا حاولنا التفكير بمفردنا في هذه المسألة والبحث عن إجابة لهذه المشكلة فلن نصل إلى إجابة مقنعة، لأن الإجابة عن هذا السؤال لا يستطيعها البشر، فهي أقوى من حدود العقل وإدراكه، لكننا إذا بحثنا في آيات القرآن ودققنا النظر وأعملنا الأذهان سنجد البيان والبرهان بإذن الله واضحاً جلياً، فقد بين الله ﷻ في سورة «الأحزاب» أنه أجرى ابتلاء خاصاً بين الإنسان وبقية المخلوقات التي سخرها له بعد ذلك، فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي قبل الأمانة حين عرضها على الكائنات فأبين أن يحملنها ورفضنها وأشفقن منها، يقول تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، لكن ربما يسأل سائل عن ماهية الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال والإنسان؟

والجواب والله أعلم: أن الله ابتلى هذه المخلوقات وخيّرهما في الموافقة على مبدأ قبول الأمانة وتحمل الثواب والعقاب، حيث سيكلف من يقبلها بمراعاتها على طريقة ما يشرعها لهم، كما روى عن عبدالله بن عباس رضي الله عنه أنه قال: (يعني بالأمانة الطاعة، عرضها عليهم قبل أن يعرضها على آدم فلم يطقنها، فقال لآدم: إني قد عرضت الأمانة على السماوات والأرض والجبال فلم يطقنها، فهل أنت آخذ بما فيها؟ قال: يا رب! وما فيها؟ قال: إن أحسن جزيت وإن أسأت عوقبت، فأخذها آدم فتحملها)^(١).

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (٤٥٨/٢)، وانظر أيضاً ما روى عن ابن عباس في ذلك: ابن كثير ١٤٠١هـ، (٥٢٣/٣) والقرطبي (٢٥٥/١٤).



هذا العرض خيّر فيه السماوات والأرض والجبال والإنسان بنص القرآن، والعقلاء عن الله يفهمون من الآية اللوازم الآتية:

أولاً: أن المخلوقات التي خيّر في حمل الأمانة أو رفضها وهي السماوات والأرض والجبال والإنسان كانت على درجة واحدة في إمكانية القبول أو الرفض، فلهن إرادة حرة مخيرة وليست مجبرة، ولولا أن لهن اختياراً حراً ما عرض عليهن قبول الأمانة أو رفضها ولما عبر عن رأيهن بقوله عنهن: ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَ وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، فالإباء والرفض والإشفاق عكسه القبول والرغبة والموافقة، وهذا دليل على أن الله خيّرهن دون جبر منه عليهن في قولهن أو فعلهن.

ثانياً: أن هذه المخلوقات التي عرضت عليها الأمانة لهن عقل وعلم ويتصفن بإدراك وفهم، لأنه لا معنى لتخييرهن في أمر لا يعرفن عنه شيئاً، فهذا نوع من العبث لا يقبله العاقل على نفسه فضلاً عن ربه، فهل يعقل أن تخيّر أمياً جاهلاً في أن يكتب بالعربية أو اللاتينية؟

ثالثاً: دلّت آية الأمانة على أن الإنسان له وجود غيبي سابق على الزمان، وهذا الفهم تؤيده آيات كثيرة وردت في شأن آدم وحواء وهما في السماء في جنة الابتلاء قبل نزولهما إلى الأرض، وكذلك أحاديث متعددة تدلّ على خلق الله لجميع الذرية وإيجاد أفراد النوعية الإنسانية لفترة وقتية معينة عند أخذ الميثاق عليهم لتعريف الحقوق والواجبات وإظهار الحكمة في تدبير أمر المخلوقات^(١).

(١) أعني الميثاق الذي ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وقال النحاس: (أحسن ما قيل في هذا ما تواترت به الأخبار عن النبي ﷺ أن الله مسح ظهر آدم فأخرج منه ذريته أمثال الذر فأخذ عليهم الميثاق ليفهمهم ما أراد) معاني القرآن الكريم (١٠٢/٣). وانظر: تحفة الأحوذى (٨/٣٦٠).

ومن ثم علمنا من مضمون الآية أن هذه المخلوقات يعقلن كلام الله ويدركن ويفهمن ويسمعن وهن أحرار أخيار في قولهن وفعلهن، وإلا كان تخييرهن لهواً ولعباً، وقد نفى الله العبث عن نفسه نفياً قاطعاً فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادٍ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩].

قال ابن الجوزي: (قول الأكثرين في المراد بعرض الأمانة على السماوات والأرض أن الله تعالى ركب العقل في هذه الأعيان وأفهمهن خطابه وأنطقهن بالجواب حين عرضها عليهن، ولم يرد بقوله «أبين» المخالفة ولكن أبين للخشية والمخافة، لأن العرض كان تخييراً لا إلزاماً، و«أشفقن» بمعنى خفن منها أن لا يؤديها فيلحقهن العقاب)^(١).

ومما روي عن السلف في ذلك أن عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه عرض العمل على محمد بن كعب فأبى فقال له: أتعصي؟ فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن الله تعالى حين عرض الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها هل كان ذلك منها معصية؟ قال: لا، فتركه^(٢).

وقال الواحدي: (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال، الفرائض التي افترض الله سبحانه على العباد وشرط عليهم أن من أداها جوزي بالإحسان ومن خان فيها عوقب، أفهمهن الله سبحانه خطابه وأنطقهن فأبين أن يحملنها مخافة وخشية لا معصية ومخالفة)^(٣).

● لماذا عرضت الأمانة وماذا حدث لمن رفضها؟

الأمانة عرضت على المخلوقات ليتحقق عدل الله في الكون وينتفي الظلم ويستقر الأمن، فمن عدله أنه لا يجبر مخلوقاً على فعل شيء وهو

(١) ابن الجوزي، ١٤٠٤ (٦/٤٢٩).

(٢) السيوطي، ١٩٩٣ (٦/٦٧٠).

(٣) الواحدي (٢/٨٧٥)، وانظر أيضاً: المروزي، ١٤٠٦هـ، تعظيم قدر الصلاة (١/٤٧٩).



مقهور فقال تعالى: ﴿وَلَا يَظَلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (٤٩) [الكهف: ٤٩]، فنفي الظلم مطلقاً يدلُّ على كمال العدل، ولكمال عدله قامت السماء والأرض بأمره على الحق والميزان كما ورد في سورة «الرحمن»: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (٧) [الرحمن: ٧]، وقال أيضاً في سورة «الدخان»: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبٍ﴾ (٢٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩].

قال أبو السعود: (وضع الميزان أي شرع العدل وأمر به بأن وفر كل مستحق ما استحقه ووفى كل ذي حق حقه حتى انتظم به أمر العالم واستقام)^(١).

ومن لوازم التخيير وكمال العدل أنه كان من الممكن لجميع من ورد ذكره في آية «الأحزاب» رفض الأمانة أو قبولها، وكان من الممكن أيضاً رفض الإنسان لحملها أو استجابة السماوات، وكذا المقال في حال الأرض والجبال، وللعاقل أن يسأل على سبيل إظهار حكمة الله وبلوغ العدل منتهاه: ماذا لو فرضنا أن الكل رفض الأمانة أو اختارتها السماوات أو الأرض أو الجبال؟ وجواب ذلك أن يقال: الله أعلم، لكن العالم في تركيبه ستتغير معالمه على وضع جديد يعلمه الله حتى يصل العدل في ملكه منتهاه وتظهر حكمته في سائر المخلوقات كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (١٩) وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿٢٥﴾ [إبراهيم: ١٩، ٢٠].

وإذا كان الحق تبارك وتعالى يفعل ما يشاء في ملكه والخلق قائم على أمره وكل شيء مفتقر إلى قضائه وقدره، إن شاء استخلف الإنسان بغير

(١) أبو السعود (١٧٧/٨)، وانظر أيضاً في هذا المعنى: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٣٣؛ وابن القيم، ١٩٧٣، إعلام الموقعين (١/١٣٣)؛ والشاطبي، الموافقات (٣٠٩/٤).

إرادته، وإن شاء أجبر السماء على حمل أمانته، وإن شاء أكره الأرض والجبال بقدرته، إلا أن عدله من لوازم حكمته، وتخيير المخلوقات في حمل الأمانة من كمال حجته، واستقرار العالم وأمنه من بديع صنعته، حتى بدت الأمور للعيان أن نتيجة التخيير قسمان، قسم رفض الأمانة وقسم يتمثل في موافقة الإنسان.

فبعد تخيير الله للسموات والأرض والجبال في قبول الأمانة أو رفضها، وبعد ممارسة حقهن في الاختيار ورفضهن لها، كان من كمال عدل الله تعالى أنه خيرهن مرة أخرى، ولكن التخيير هذه المرة كان لإظهار الرضى منهن في الطاعة التامة، والاستجابة لأمر الله إذا كلفهن بعمل ما أو سخرهن لوظيفة ما حتى وإن كانت لصالح الإنسان الذي قبل الأمانة، فاخترن جميعاً الطاعة والخضوع لله ﷻ، يكلفهن بما شاء وسوف يلتزمن بأحكام المشيئة والقضاء تمام الالتزام.

وبهذا التخيير الثاني قامت المخلوقات في السموات والأرض على محبة الله، والرضى بأمره في العمل على استقرار الكون وأمنه، وبقائه على الدوام ثابتاً في أمان لأداء الأمانة التي حملها الإنسان، ومعلوم أن تحقيق الأمن والأمان المبني على الرضى أبلغ من الأمن والأمان المبني على العدل فقط.





المحور الثالث:

كيف كانت بداية الكون في مرحلته الأولى؟

بداية الخلق قبل وجود السماوات والأرض لم يذكر فيها الحق سبحانه وتعالى سوى العرش والماء واللوح والقلم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: 7] ومن حديث عمران: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَكَتَبَ فِي الذُّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ»^(١)، وعند الترمذي: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ، فَقَالَ: رَبِّ وَمَاذَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبْ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»^(٢).

ومن باب الفضول ربما يسأل سائل ويقول: وماذا قبل العرش والماء؟ والجواب أن الله قد شاء أن يوقف علمنا بالمخلوقات عند العرش والماء، فقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فالله أعلم هل توجد مخلوقات قبل العرش والماء أم لا؟ لكننا نعتقد أن وجودها أمر ممكن متعلق بمشيئة الله وقدرته، فالله أخبرنا أنه يخلق ما يشاء ويفعل ما يشاء ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، فالله ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} متصف بصفات الأفعال، ومن لوازم الكمال أنه فعال لما يريد على الدوام أزلاً وأبداً، سواء كان ذلك قبل العرش والماء أو بعد وجود العرش والماء، لكن الله أوقف علمنا عند

(١) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد برقم ٧٤١٨.

(٢) رواه الترمذي في كتاب تفسير القرآن برقم ٣٣١٩ (٥/٤٢٤)، وصححه الشيخ الألباني.

هذا الحد، كما أن جهلنا بذلك لا يؤثر فيما يخصنا من معلومات ضرورية لازمة لتحقيق الحكمة من خلق الكون والإنسان.

قال سليمان التيمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لو سئلت أين الله؟ لقلت: في السماء، فإن قال: فأين كان عرشه قبل السماء؟ لقلت: على الماء، فإن قال: فأين كان عرشه قبل الماء؟ لقلت: لا أعلم»^(١)، ويعقب الإمام البخاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقوله: «وذلك لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾، يعني إلا بما بيّن»^(٢).

وقد بيّنت الأدلة القرآنية والنبوية أن الله خلق الأرض والسماء بعد العرش والماء، وأنه خلقهما على مرحلتين تحقيقاً لحكمته في ابتلاء الإنسان: المرحلة الأولى وضع الرتق والدخان، والمرحلة الثانية بعد خلق آدم وكما نراه الآن، وكل ذلك تمّ في عدة حقب زمنية الله أعلم بمقدارها، فالأيام التي خلق الله فيها الكون مدة طويلة جداً، لا يمكن أن نتصور لهما مقياساً زمنياً حركياً معلوماً، ربما تساوي اللحظة فيها ملايين السنين في حساباتنا.

يقول ابن تيمية: «الذي جاء به القرآن والتوراة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب، أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله، كما أخبر في القرآن أنه استوى إلى السماء وهي دخان، أي بخار، فقال لها وللأرض: اثريا طوعاً أو كرهاً.. إلى أن يقول: وخلق ذلك في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر، كما أخبر أنه ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان: ٥٩]، والشمس والقمر هما من السماوات والأرض وحركتهما بعد خلقهما، والزمان المقدر بحركتهما وهو

(١) البخاري: أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن إسماعيل، ١٣٩٨هـ، خلق أفعال العباد،

تحقيق د. عبدالرحمن عميرة، طبعة دار المعارف السعودية، الرياض ص ٣٧.

(٢) السابق ص ٣٧.



الليل والنهار التابعان لحركتهما إنما حدث بعد خلقهما، وقد أخبر الله أنه ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان: ٥٩]، يقول شيخ الإسلام: فتلك الأيام مدة وزمان، مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر^(١).

• أيهما خلق أولاً: السماء أم الأرض؟

بدأ الله ﷻ بخلق الأرض في المرحلة الأولى، خلقها من الماء الذي نتج عنه الدخان أو الأبخرة المتصاعدة، وقيل: بل خلق الدخان ثم كوّن منه الأرض، وهما قولان للسلف، قال أبو المعالي:

«والناس مختلفون في خلق السماء وما فيها والأرض وما فيها باعتبار التقدم والتأخر لتعارض الظواهر في ذلك، فذهب بعضهم إلى تقدم خلق السماوات لقوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَوْ السَّمَاءُ بِنهَا﴾ [النازعات: ٢٧] وذهب آخرون إلى تقدم خلق الأرض لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [فصلت: ٩]^(٢).

ولا تعارض بينهما لأنه من المعلوم الآن أن الاندماج النووي بين المواد يولد غباراً ذرياً كثيفاً وأبخرة ودخاناً، ثم خلق الله الجبال من فوق الأرض ككتل صخرية ضخمة غير مستقرة، ولم تكن مثبتة ولا الأرض مدحوة كما هو حالها في المرحلة الثانية، وقدر الله أيضاً كل عناصر الإيجاد والإمداد في الأرض للأشياء التي ستعمرها، فكان مجموع الزمن للمرحلة الأولى أربعة أيام، أو أربع حقبة زمنية الله أعلم بمقدارها كما بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية.

(١) ابن تيمية: ١٣٩١هـ، درء تعارض العقل والنقل (١/١٢٣)، وانظر له أيضاً: ١٤٠٤هـ، دقائق التفسير (٣/٢٢٧).

(٢) الألويسي: أبو المعالي محمود شكري بن عبدالله بن شهاب الدين، ١٩٧١م، ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة ط٢، بيروت - المكتب الإسلامي ص٢٠، وانظر أيضاً: ابن الجوزي: زاد المسير، (٧/٢٤٧).

قال الإمام البخاري: «خلق الأرض في يومين، ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض، ودحوها أن أخرج منها الماء والمرعى»^(١)، وكثير من المفسرين يرون في هذه الآيات أن الله تعالى أيبس من الماء الذي كان عرشه عليه أرضاً فثار منه دخان فارتفع وسما فجعله سما، فصار خلق الأرض قبل خلق السماء، ثم قصد إلى السماء فسواهن سبع سماوات، ثم دحا الأرض بعد ذلك، وكانت عند خلقها غير مدحوة.

قال ابن كثير: «وهذا ما لا أعلم فيه نزاعاً بين العلماء، إلا ما نقله ابن جرير عن قتادة أنه زعم أن السماء خلقت قبل الأرض، وقد توقف في ذلك القرطبي في تفسيره لقوله: ﴿أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَوْ أَسْفَهًا بِئْسَ مَا كَانَتْ سَكَنًا لَهَا ۗ وَغَطَّتْ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَتْ ضُحَاهَا ۗ وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ۗ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ۗ وَالْجِبَالُ أَرْسُنَهَا ۗ﴾ [النازعات: ٢٧ - ٣٢]، قالوا: فذكر خلق السماء قبل الأرض، وفي «صحيح البخاري» أن ابن عباس رضي الله عنهما سئل عن هذا بعينه؟ فأجاب بأن الأرض خلقت قبل السماء، وأن الأرض إنما دحيت بعد خلق السماء، وكذلك أجاب غير واحد من علماء التفسير قديماً وحديثاً.. وحاصل ذلك أن الدحي مفسر بقول الله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ۗ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ۗ وَالْجِبَالُ أَرْسُنَهَا ۗ﴾ ففسر الدحي بإخراج ما كان مودعاً فيها بالقوة إلى الفعل، لما أكملت سورة المخلوقات الأرضية ثم السماوية، دحا بعد ذلك الأرض فأخرجت ما كان مودعاً فيها من المياه، فنبتت النباتات على اختلاف أصنافها وصفاتها وألوانها وأشكالها، وكذلك جرت هذه الأفلاك فدارت بما فيها من الكواكب الثوابت والسيارة، والله سبحانه وتعالى أعلم»^(٢).

(١) صحيح البخاري (٤/١٨١٦).

(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (١/٦٩)، وانظر: القرطبي: (١/٢٥٦)، والطبري: (١/١٩٥)، والواحدي: الوجيز (٢/٩٥٢)، وابن الجوزي: زاد المسير (٧/٢٤٥).



وقد دلت الأخبار الثابتة أيضاً على وجود بعض الكائنات التي أسكنها الله السماء والأرض في وضعها الأول قبل خلق الإنسان وهم الملائكة والجن، فالملائكة خلقوا من نور والجن خلقوا من نار كما قال ﷺ: «خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ»^(١)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ ﴿٢١﴾ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُورِ ﴿٢٧﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ ﴿٢٨﴾﴾ [الحجر: ٢٦ - ٢٨]، فالملائكة كانت أسبق من الإنسان في الوجود، كما أن الله تعالى لم يبين لنا في شأنهم تفصيل البداية في خلقهم أو كيف تحققت حكمته في تدبير أمورهم، غير أن الجن خلقوا للابتلاء والملائكة كانت في السماء، وأن الله جعل بينهم إبليس في الرفعة والمكانة، ثم خلق الله الإنسان من تراب اختلط بالماء فصار طيناً ثم صار الطين صلصالاً وبعد ذلك حمأ مسنوناً، ثم سواه الله على هيئة قويمة وصورة سليمة^(٢)، ثم أراد الله ﷻ أن يظهر حكمته في الإنسان من خلال ابتلائه بمن حوله من المخلوقات فابتلاه أولاً مع السماوات والأرض والجبال في قضية الأمانة، ثم ابتلي به ثانياً من سبقه في الوجود ممن لم تعرض عليهم الأمانة وهم الملائكة والجن، وذلك حتى يظهر كمال العدل في الخلق وتقوم السماوات والأرض على الحق والميزان.

● الكون في مرحلته الثانية أعدَّ من أجل الإنسان:

أما المرحلة الثانية من نشأة الكون فقد حدثت وتمت بعد الوجود الغيبي للإنسان، حيث ترتب تكوينها على قضية الأمانة وقبول الإنسان لها ورفض السماوات والأرض والجبال لحملها، وقد علمنا أن الله خيّر من رفضها في التسخير لمن قبلها فقالتا: أتينا طائعين، فلما قالت السماء

(١) أخرجه مسلم في كتاب الزهد عن عائشة برقم ٢٩٩٦.

(٢) أدلة ذلك في سورة الروم: ٢٠، والفرقان: ٥٤، والسجدة: ٧، والرحمن: ١٤، والحجر: ٢٨، والانفطار: ٦ - ٨.

والأرض: أتينا طائعين، فصل السماء عن الأرض ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢]، بناها سبعا طباقاً، ﴿رَفَعَ سَعَكَهَا فَسَوَّاهَا ﴿٧٨﴾ وَأَعْتَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٧٩﴾﴾ [النازعات: ٢٨، ٢٩]، ثم ثنى بالأرض وبسطها ودحاها ومدّها ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣١﴾ وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ﴿٣٢﴾﴾ [النازعات: ٣٠ - ٣٢]، لتستقر الأرض للإنسان متاعاً على وجه الابتلاء والامتحان.

وهنا ملاحظة هامة فقد علمنا أن الأيام الستة التي ذكرها الله في نشأة الكون، إنما هي أحقاب زمنية كما بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، لكن هل الأيام الستة التي تم بعدها استواء الرحمن على عرشه هي مدة المرحلة الأولى والثانية أم المرحلة الأولى فقط؟ الله أعلم، لأن الأدلة تحتل الأمرين معاً، ولم أصل في ذلك إلى ترجيح معين، لكن المؤكد أن الأيام الستة التي تمت فيها نشأة الكون قد تطلق ويراد بها أيام الأسبوع في عرفنا، وقد تطلق ويراد بها الحقب الزمنية في بدء الخلق، فالله أعلم بمقدار الزمن الذي يوازي عدد الساعات فيها، وعلى ذلك تحمل الأحاديث التي ورد فيها تسمية الأيام.

لكن ربما يستشكل البعض كيفية وجود الإنسان بين المرحلتين اللتين مرّ بهما الكون عند النشأة والتكوين، على اعتبار أن الدراسات العلمية البحتة قدّرت عمر الكون على أقل تقدير بعشرين مليار سنة^(١)، وعمر البشرية الفعلي من الآن إلى نزول آدم ﷺ إلى الأرض على أبعد التقديرات لا يتجاوز المائة ألف سنة، هذا بالإضافة إلى حديث أبي هريرة ؓ الذي فيه تسمية الأيام حيث قال ﷺ: (أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِي فَقَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ ﷻ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ وَخَلَقَ فِيهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ الثُّورَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَبَثَّ

(١) أميد: شمشك، ١٩٨٦، الانفجار الكبير أو مولد الكون، ترجمة أورشان محمد علي، بغداد مطبعة الشعب، ص ٥٣.



فِيهَا الدَّوَابُّ يَوْمَ الخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ ﷺ بَعْدَ العَصْرِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فِي آخِرِ الخَلْقِ فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ العَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ» (١).

فهذا الحديث يتبادر منه أن آدم ﷺ خلق بعد أن تم الخلق في الأيام الستة، فكيف يمكن توجيه الموضوع وفق دلالة الآيات والأحاديث مجتمعة؟

بعد الاتفاق على اعتبار الأيام الستة حقبةً زمنية غيبية الله أعلم بمقدارها، وبعد ملاحظة الفرق بين المقياس الزمني لوجود آدم ﷺ في البدء ثم إسكانه في الجنة في عالم الغيب، والمقياس الزمني بعد نزوله إلى الأرض في عالم الشهادة، ومن غير استبعاد كون اللحظات في الأيام المذكورة ربما توازي ملايين السنوات في حساباتنا، فيمكن الجمع بين الآيات والأحاديث من خلال توجيهين للموضوع:

الأول: أن الله ﷻ خلق الأرض في يومين كما قال: ﴿قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ وخلق ما عليها من الجبال ومتطلبات الإيجاد والإمداد في يومين فيكون المجموع أربعة كما قال: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكْنَا فِيهَا وَقَدَّرْنَا فِيهَا أَقْوَامَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءَ لِلسَّالِفِينَ﴾ [فصلت: ١٠].

وقد ظهرت السماوات كدخان ناتج عن عملية تكوين هذه المخلوقات ضمن الأيام الأربعة التي تمثل المرحلة الأولى من نشأة الكون، فالسماوات إذاً كانت دخاناً كائناً فوق الأرض، ثم خلق الله ﷻ الملائكة في المرحلة الأولى حيث كانت موجودة قبل وجود الإنسان كما تقدم، والمرحلة الثانية من نشأة الكون تمت بعد وجود الإنسان حيث ترتب تكوينها على قبوله للأمانة ورفض السماوات والأرض والجبال لها، وكذلك خلق الله الجن في الأرض التي كانت بوضعها الأول - الجبال غير مستقرة والأرض غير مدحوة - خلقهم للعبادة والابتلاء، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

(١) أخرجه مسلم في كتاب الزهد برقم ٢٧٨٩ (٤/٢١٤٩).

لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، فالجن أبناء الجان - إبليس على رأي الجمهور - خلقوا قبل وجود الإنسان، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمِئٍ مَسْنُونٍ ﴿٦٦﴾ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ ﴿٦٧﴾﴾ [الحجر: ٢٦، ٢٧].

ثم خلق الله آدم من تربة الأرض بين الملائكة كما تقدم^(١)، ولم يكن وقتها شيئاً مذكوراً^(٢)، ثم عرض عليه الأمانة بعد أن عرضها على السماوات والأرض والجبال، فرفض وأبين أن يحملنها وحملها الإنسان، فخير من رفض الأمانة في أن يكون مسخراً لمن قبلها ووافق على حملها، فقالتا أتينا طائعين، كل هذه الأحداث توالى في أعقاب المرحلة الأولى التي تمت في أربعة أيام سواء للسائلين، ثم استوى إلى السماء وهي دخان، فلما قالت السماوات والأرض: أتينا طائعين، فصل السماء عن الأرض ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾، بناها سبعاً طباقاً، ورفع سمكها فسواها، وجعل فيها الشمس والقمر تحديداً للزمن الذي يتعاقب على الإنسان، ثم ثنى بالأرض وبسطها ودحاها كما قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣١﴾ وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ﴿٣٢﴾﴾ [النازعات: ٣٠ - ٣٢]، لتستقر الأرض للإنسان متاعاً له ولأنعامه على وجه الابتلاء، كل ذلك في يومين آخرين تضاف إلى الأربعة السابقة، فيكون المجموع ستة أيام، ثم بعد ذلك استوى على العرش، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤].

الأمر الثاني: على اعتبار صحة ما ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه الذي فيه تسمية الأيام أو الحقب الزمنية من السبت إلى الخميس، والذي يدل على أن آدم عليه السلام وجد بعد أن تم الخلق في ستة أيام، فتوجيه

(١) ص ١٣٣.

(٢) الواحدي (٢/١١٥٧).



الموضوع إذا ثبت رفع هذا الحديث، لأن بعض العلماء يجعلونه من رواية أبي هريرة عن كعب الأحبار، كما قال ابن كثير: «وهذا الحديث من غرائب صحيح مسلم وقد تكلم عليه علي بن المديني والبخاري، وغير واحد من الحفاظ، وجعلوه من كلام كعب، وأن أبا هريرة إنما سمعه من كلام كعب الأحبار، وإنما اشتبه على بعض الرواة فجعلوه مرفوعاً، وقد حرر ذلك البيهقي»^(١).

ولكن على اعتبار ثبوت الحديث يمكن توجيه الموضوع والجمع بين الروايات بأن الله خلق الأرض في يومين، كما قال: ﴿قُلْ أَيُّكُمْ لَكَفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾، وخلق ما عليها من الجبال ومتطلبات الإيجاد والإمداد في أربعة أيام، ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رُوسًا مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٦﴾﴾، فيكون المجموع ستة أيام من يوم السبت إلى يوم الخميس كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقد ظهرت السماوات كدخان ناتج عن عملية تكوين المخلوقات ضمن هذه الأيام، ويكون قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]، يراد به المرحلة الأولى، وقد خلقت الملائكة في هذه المرحلة وكذلك الجن، ثم في المرحلة الثانية خلق آدم يوم الجمعة من تربة الأرض، ثم عرضت عليه الأمانة بعد عرضها على السماوات والأرض والجبال، فرفض وأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، فخير الله من رفض الأمانة في أن يكون مسخرًا لمن قبلها، فقالتا أتينا طائعين، كل ذلك بعد المرحلة الأولى التي تمت في ستة أيام، ثم لما قالت السماوات والأرض أتينا طائعين، فصل السماء عن الأرض ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ ثم ثنى بالأرض ويسطها ودحاها: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ﴿٣١﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣٢﴾﴾ [النازعات: ٣٠، ٣١]، لتستقر الأرض لاستخلاف الإنسان.

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٧٠/١).

ومهما كان توجيه الموضوع أو الاجتهاد في الجمع بين النصوص فإن الكون أعدّ بعناية خاصة من أجل الإنسان، فهو الوحيد المستفيد من كل ما على الأرض بنص القرآن، وكل ما فيها مخلوق لأجله هو ومن أجل استخلافه الذي كرمه الله به وميّزه عن غيره.

ولذلك فإن الله لما بيّن حال من رفض الأمانة فقال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩]، قال بعدها مباشرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، لبيّن ابتلاء الإنسان بمن قبل الأمانة من جهة ثم ابتلاؤه بمن لم تعرض عليه الأمانة - وهم الملائكة ومعهم إبليس - من جهة أخرى، فالله ﷻ منح الإنسان في معيشته على الأرض مقومات الخلافة من العلم والحرية والاستطاعة، وحوّله في ملكه وكلفه بأمره ليمثل لشعره في كل ما منحه وأعطاه، هل سيكون راعياً أميناً في دينه ودنياه؟ مُسْلِماً مُسْلِماً خاضعاً لأحكام الله؟ كما قال جل في علاه: ﴿إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الَّذِيُنَ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَةً قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الأعراف: ١٠].

وانظر إلى ما ورد في القرآن من تنبيه دائم لهذه المعاني، حيث يذكر الله كل إنسان بهذه النعم التي لا تحصى ولا تعد، والتي توجب الشكر بغير حد، فقال سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴿٣٢﴾﴾ [البقرة: ٣٢]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٣٣]، ﴿وَمَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطُلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾﴾ [إبراهيم: ٣٢ - ٣٤].

وقال في تسخير الأرض ومن عليها وتهيئة السماء بشمسها وقمرها ونجومها وكواكبها: ﴿وَالأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنهَا



تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ سُرِّحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِلْغِيهِ إِلَّا شِقَاقَ الْأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَالْغَيْثَ وَالْجَمَالَ لِيَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَّيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾ [النحل: ٥ - ٩].

فهذه الأنعام لما كانت مسخرة للإنسان تكريماً له إذ قبل الأمانة شرع لنا ربنا أن نتذكر خالقها ومالكها ونذكره بالعلو والتنزيه عند الاستواء على ظهورها، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ مِنْ أَفْئِكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ﴿١٢﴾ لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ﴿١٣﴾ وَإِنَّا إِلَهُ رَبِّنَا لَمُقْتَلِبُونَ ﴿١٤﴾﴾ [الزخرف: ١٢ - ١٤].

والله تعالى يذكر الإنسان في غير موضع من القرآن بعله وجود المخلوقات على هذه الحال، والنظر في نعمه التي توجب النظر والتفكير والشكر والتذكر والرجوع إلى الله بدوام الافتقار، كما قال رب العزة والجلال: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾﴾ ... إلى قوله: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٨﴾﴾ [النحل: ١٠ - ١٨].

ويلاحظ في منهج الآيات المماثلة أن الله يعدد نعمه وفضله على الإنسان بتهيئة الأسباب ثم يذكر بعدها إلتزامات التكليف والحساب، لأن هذه المخلوقات سخرها له وطوعها كأمانة استخلفه عليها وسوف يسأل عنها بالضرورة، والقرآن والسنة فيهما من هذا القبيل الكثير والكثير، فكل هذه المخلوقات مسخرات بأمر الله قائمات على خدمة الإنسان، فإذا انتهت دار الابتلاء والامتحان هيأ الله دار الحساب والجزاء، فتكورت الشمس وتبعثرت النجوم وسيرت الجبال وعطلت العشار وسجرت البحار وزلزلت الأرض زلزالها^(١).

(١) من أدلة ذلك ما ورد في سورة التكويد: ١ - ١٤، والانفطار ١ - ٥، والزلزلة: ١ - ٨، وغير ذلك من سور القرآن.

فالسماوات التي رفعها الله وفصلها عن الأرض من أجل الإنسان، سوف تتغير بعد انتهاء دورها وأداء وظيفتها في انقلاب كوني شامل لهذه الحياة يتناسب مع دار الجزاء، يقول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِّمِ وَيَنْزِلُ الْمَلَكُ تَنْزِيلًا ﴿٢٥﴾ الْمَلَكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا ﴿٢٦﴾ [الفرقان: ٢٥، ٢٦]، ويقول تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ ﴿٨٧﴾ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ لِذِي الْأَفْنَ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِمَّا مَتَّهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامُونَ ﴿٨٩﴾ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَيْتٌ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٠﴾ [النمل: ٨٧ - ٩٠].

كما أن الله تعالى أخفى عن الناس وقت قيام الساعة، لتظهر حكمته في ابتلاء الإنسان، ويرى سعيه في العبادة والإيمان، قال تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾ فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ ﴿١٦﴾ [طه: ١٥، ١٦]، وبذلك يحرص الإنسان دائماً على سعادته وأمنه في الآخرة قبل الدنيا، ويعلم أن سعادته في الدنيا مرهونة بالتزام تدبير الله الشرعي والاستعانة بتدبيره الكوني، فيرجع على الدوام إليه ويتوكل عليه ويخافه ويرجوه ويحبه ويدعوه، لعلمه أن الأمر يرجع إلى من كانت أزمة الأمور بيديه ومرجعها إليه، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، يقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ [العنكبوت: ١٩، ٢٠].

فانظر إلى الكون تراه في كمال الانضباط، كل يسير خاضعاً لأمر الله، لا الشمس تتأخر لحظة، ولا القمر يتخلف عن مواعده ليلة، ولا النجوم تترك مواقعها، يقول تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَلْبِغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الْبَلَدُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ [يس: ٤٠].

فلم يكن الكون على هذه الحال وبهذا الكمال، لمجرد انفجار مفاجئ



كما تقول نظرية الانفجار، بل بنى أركانه الواحد القهار وأمسكه بقدرته من التخبط والزوال كما بين ذلك للجميع فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكْتُهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: ٤١]، وقال أيضاً: ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحج: ٦٥]، فالكون في ثبات وأمان تتوالى أيامه على مر الزمان منذ أن رفع الله السماء وفتحها وبسط الأرض ومدّها كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الَّذِينَ أَلْقَيْتُمْ فَلَا تَظْلَمُوا فِيهِمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦].

ولم يكن هذا الإنسان يوماً خلية أولية ثم تطورت فأصبحت قردة برمائية ثم تطورت فكونت السلالة البشرية إلى غير ذلك من فكر دارون ودعاوى الماركسية، وعلى ذلك يمكن لكل عاقل أن يدرك سر خلق العالم على هذا الوضع الذي نراه، وهل سيبقى على ذلك أبد الأبدين؟ أم ليوم معلوم وأجل محتوم قدره الله؟ وهل هذا العالم الذي نعيش فيه على الأرض يحقق بالفعل تميزاً مخصوصاً للإنسان؟ وكثير من الأسئلة التي تتردد على الأذهان سوف يوجد لها الدليل والبرهان بإذن الله.

وهنا قضية هامة أثبت العلم صدقها، فالأرض مع كونها كوكباً صغيراً في مجموعة نجمية يطلق عليها المجموعة الشمسية، وهي كما تقول الدراسات الحديثة مجموعة صغيرة في مجرة متوسطة بين مائة ألف مليون من مختلف المجرات، إلا أنهم اكتشفوا أن هذا الكون باتساعه المستمر إنما جعل لثبات الأرض واستقرارها الزمني فترة مخصوصة تمثل زمن الحياة الدنيا.

هذا من خلال الدقة المتناهية في مدار الأرض حول الشمس ومدار الشمس حول مركز المجرة، ومركز المجرة يدور في فلك لا يعلم مساره إلا الله، بل يمكن القول إن هذا الكون هو أساس الاستقرار لجميع الكائنات

التي على الأرض والتي هيئت بالطبع من أجل استخلاف الإنسان، وقد ذكرنا في المقدمة ما أشار إليه العالم الفيزيائي النووي أمير شمشك من أن الفضاء والزمان مفهومان يشكلان توازناً متكاملًا في الكون لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فتقليص أحدهما يؤدي إلى تقليص الآخر وبنفس النسبة، فلو كان الكون عبارة عن مجرة درب التبانة فقط لتقلص بقاء الكون إلى شهرين فقط، وفي هذه الفترة القصيرة من الزمن لا يمكن وجود الإنسان وبقية الكائنات على الأرض بهذه الحال، فالكون ومن ضمنه مجموعتنا الشمسية وجدت بعناية خاصة لتهيئة كرتنا الأرضية، وجعلها صالحة لظهور مختلف أنواع الأحياء، وأخيراً لكي تكون صالحة لسكن الضيف العزيز المدعو بالإنسان^(١).



(١) أمير: شمشك، ١٩٨٦، ص ١١٠.



الإنسان بين عون الملائكة وكيد الشيطان

لما خلق الله الإنسان أبقاه حيناً من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً، ولا تعرف الكائنات له قدراً ولا شرفاً، كما قال تعالى: ﴿هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ [الإنسان: ١].

قال القرطبي: «الذكر بمعنى الخطر والشرف والقدر، تقول: فلان مذكور أي له شرف وقدر، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، أي قد أتى على الإنسان حين لم يكن له قدر عند الخليفة، ثم لما عرّف الله الملائكة أنه جعل آدم خليفة وحمله الأمانة التي عجزت عنها السماوات والأرض والجبال ظهر فضله على الكل، فصار مذكوراً»^(١)، ولما كانت الملائكة والجن من المخلوقات التي وجدت في السماوات والأرض على وضعها في سالف الزمان، وقت الرشق والدخان، فإن الله لما خلق الإنسان ابتلى به جميع الكائنات، فكان موقف المخلوقات منه على نوعين:

الأول: نوع شارك الإنسان في قبول الأمانة أو رفضها، ابتلاهم الله جميعهم بها فرفضتها السماوات والأرض والجبال وقبلها الإنسان، ثم خيّر الله من رفضها في الإتيان طوعاً أو كرهاً لخدمة الإنسان، فقبلت عن

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٩/١١٩).

حب و طاعة بلا عصيان، فسخرها الله بعدله وقدرته وهياها بأمره وحكمته استعداداً لرحلتها مع الإنسان وتمكينه من وضع معين يسمح بأداء الأمانة وتحقيق الامتحان، ثم رفعه الله وكرمه واستخلفه واستأمنه فأصبح الإنسان شيئاً مذكوراً مميزاً عن غيره بعد أن كان مجهولاً، وبهذا جعل الله من رفض الأمانة مسخراً لمن قبلها تحقيقاً لعدله وحكمته.

الثاني: موقف بقية المخلوقات التي وجدت قبل الإنسان ونالت أعلى درجات القرب والإيمان ولم تشاركه مع المخلوقات في حمل الأمانة وهؤلاء هم الملائكة ومعهم الجني إبليس الذي يمثل جنسه من الجن^(١).

إذا سأل سائل عن الحكمة أو العلة في قول الله ﷻ لملائكته ومعهم إبليس: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فالجواب والله أعلم أن الله ﷻ ابتلاهم جميعاً بالإنسان ليرى موقفهم ممن استخلفه دونهم، وبناء على رد فعلهم تجاه حكمة ربهم سوف يتحقق العدل والإنصاف كما تحقق للإنسان في قضية الاستخلاف.

● هل الملائكة في ردّها على ربها كانت مستفسرة أمر مستنكرة؟

كان رد فعل الملائكة أن قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ سَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، وقد

(١) إبليس على رأي جمهور المفسرين هو الجان أبو الجن، وقيل: من ذريته، قال الشوكاني في قوله تعالى: ﴿وَالْبَلَاءُ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السُّمُورِ﴾ الجن أبو الجن عند جمهور المفسرين، وقال عطاء والحسن وقتادة ومقاتل: هو إبليس وسمي جانا لتواريه عن الأعين، يقال: جن الشيء إذا ستره، فالجان يستر نفسه عن أعين بني آدم، ومعنى من قبل، من قبل خلق آدم فتح القدير (٣/١٣٠)، وقال ابن جرير: «عنى بالجان هاهنا إبليس أبا الجن، يقول تعالى ذكره: وإبليس خلقناه من قبل الإنسان من السموم، كما حدثنا بشر قال: حدثنا يزيد قال: حدثنا سعيد عن قتادة: والجان خلقناه من قبل، هو إبليس خلق قبل آدم» تفسير الطبري (١٤/٣٠)، وانظر في المسألة أيضاً: السيوطي: (٧٨/٥)، وأبو السعود: (١٧٩/٨)، وتفسير الثعالبي: (٤/٢٤٢).



كان الرد المتوقع من الملائكة ومعهم إبليس أن يكون بخلاف ما صدر منهم، كأن يقولوا مثلاً: أنت ربنا والكل عبيدك افعل بنا أو بغيرنا ما تشاء إنك أنت العليم الحكيم، أما قولهم: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ فهو تعميم لم يستثنوا فيه الرسل والأنبياء، وإن استعملوا القياس بين من سبق من الجن وسائر الناس^(١)، فالإفساد وسفك الدماء وجب أن يحمل على الظن لا على القطع، وقد ردَّ الله عليهم بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) وقال أيضاً بعد أن أثبت لهم أن الإنسان بأوصافه مناسب لقضية استخلافه لا سيما لو علمه الأسماء: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾^(٣) [البقرة: ٣٣]^(٢).

وقول الملائكة: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ فيه ذكر لأنفسهم بالفضل والعبودية، وفيه تلميح بالرغبة في تولي الخلافة بدلاً من الإنسان وتقليل من شأنه بإمكانية العصيان، ومعلوم أن الراسخين من العابدين إذا بلغ خضوعهم منتهاه كشأن النبي ﷺ عندما تورمت قدماه لا يذكرن عبادتهم لله بمدح وافتخار، بل على وجه الذل والافتقار والتقصير والانكسار، فمن حديث

(١) لم يرد دليل صريح يبين كيف علمت الملائكة أن الإنسان سيفسد في الأرض ويسفك الدماء؟ والأقرب من وجهة نظري إلى الصواب أن الملائكة علمت ذلك من معنى الاستخلاف، فالمستخلف في الشيء أمين عليه، فيمكن أن يؤديه إلى صاحبه، ويمكن أن يستحوذ عليه ويستأثر به لنفسه، ظلماً وكفراً بالحقوق، ولو أدى ذلك إلى القضاء على الآخرين، وخصوصاً إذا كانوا على ظلمه شاهدين، أو ذكروه أن يرجع إلى رب العالمين، فالملائكة علمت أن الإنسان يمكن أن يفعل ذلك لو استخلفه الله في الأرض، وهي عن نفسها ترى التعظيم المطلق لله، وهي أقدر على عدم العصيان، فكانها تقول لربها: إن أردت أن تستخلف فاستخلف من لا يعصيك، وهناك أقوال كثيرة للمفسرين، انظر تفصيلها في المراجع الآتية: ابن جرير: جامع البيان (٢٠١/١)، والشوكاني: فتح القدير (٦٣/١)، وابن الجوزي: زاد المسير (٥٩/١)، والواحدي: الوجيز (٩٨/١)، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢٧٤/١)، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٧١/١).

(٢) وانظر في معنى الآية: السيوطي (١١٣/١)، وابن كثير (٧١/١).

المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أنه قال: قَامَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى تَوَرَّمَتْ قَدَمَاهُ، فَقِيلَ لَهُ: غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، قَالَ: «أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟!»^(١).

فلم يكن ردهم على النحو المطلوب وليس هذا شأن المحب في سلوكه مع المحبوب، فسبحانه وتعالى علام الغيوب ومقلب القلوب، يتدارك بفضل من شاء من خلقه، ويذل من شاء بعدله في ملكه، وحكمته في خلقه تفوق التصور والحدود، ولهذا ابتلاههم الله جميعاً بالسجود فقال: ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾، أمرهم بذلك ليختبرهم، ويرى مدى صدقهم في قولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾.

لكن ما زال السؤال عالقاً بالأذهان: هل الملائكة كانت مستنكرة أم مستفسرة؟ لا شك أن الملائكة الذين خاطبهم الله بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ هم الذين خاطبهم بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾، لأن الله جمع الخطابين في موضع واحد فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَنْسُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُمْ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٥﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الحجر: ٢٨ - ٣١]، فإبليس بلا شك كان بين القائلين: ﴿أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٣٠].

ووجه الجمع بين هذه الأقوال، أن قولهم: ﴿أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، قول مشترك، لم يصدر من الملائكة الذين خلقوا من النور فقط، ولكن صدر أيضاً من إبليس الذي خلق من النار وله حكم الملائكة في الخطاب، فالاعتراض كان من إبليس لأن الله كشف عن سريرته وظهر حقه على آدم وذريته، وقد بين الله غروره واستكباره وتشكيكه في

(١) أخرجه البخاري في تفسير القرآن برقم ٤٥٥٦ (٤/١٨٣٠).



حكمة الله تعالى حيث رأى في نفسه أنه هو والملائكة أفضل لهذه المنزلة الرفيعة التي وصل إليها الإنسان.

أما الملائكة الذين خلقوا من نور فموقفهم كما ذكر ابن كثير: «إنما سؤالهم سؤال استعلام واستكشاف عن الحكمة في ذلك، يقولون: يا ربنا! ما الحكمة في خلق هؤلاء مع أن منهم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء؟ فإن كان المراد عبادتك فنحن نسبح بحمدك ونقدس لك، أي ولا يصدر منا شيء من ذلك، وهلا وقع الاقتصار علينا؟»^(١)، لكنهم بقولهم هذا كانوا يرغبون أن يكون الخليفة في الأرض على صفة الطاعة المطلقة لا يعصي الله أبداً، ولما كانت هذه صفتهم فهم أولى بهذا الوصف من الإنسان، ولذا قالوا ما معناه: لو أردت أن تستخلف استخلف من لا يعصيك، يعنون أنفسهم، ومهما كان المعنى إلا أن الملائكة كانوا يرون الاقتصار عليهم في مسألة الاستخلاف الطاعة خشية أن يعصي الإنسان ربه ويسفك الدماء، والله عظيم أجل من أن يعصى، وكان إبليس يرى أنه مع الملائكة أولى بهذه المنزلة الرفيعة التي سيميز بها الإنسان عن حوله من الكائنات.

فكان جواب الله لهم: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، فالله حكيم في فعله، والإنسان الذي خلقه الله ليستخلفه في الأرض سوف يعطيه إمكانية العلم بجميع الأشياء التي يتمكن بها من التمييز بين ما ينفعه وما يضره، ويزداد بزيادة العلم خشية من ربه، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، ومن هنا علم آدم أسماء الأشياء من حوله، وعرفه كيف يزداد بمعرفة خصائصها قربة من ربه، فيزداد بذلك خشية الله وتعظيماً، ليثبت لهم في الحال حكمة التدبير، فقال جل ذكره: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣) [البقرة: ٣١]، أي صادقين في أنه لا يعرف إلا القتل وسفك الدماء.

(١) ابن كثير: (٧٠/١).

قال ابن جرير الطبري في معنى الآية: «أنبئوني بأسماء من عرضته عليكم أيتها الملائكة القائلون: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء من غيرنا أم منا فنحن نسبح بحمدك ونقدس لك، إن كنتم صادقين في قيلكم أنني إن جعلت خليفتي في الأرض من غيركم عصاني وذريته، وأفسدوا وسفكوا الدماء، وإن جعلتكم فيها أطمعتموني واتبعتم أمري بالتعظيم والتقديس»^(١)، ثم يبين ابن جرير أن الله قال لهم: «فإنكم إن كنتم لا تعلمون أسماء هؤلاء الذين عرضتهم عليكم من خلقي، وهم مخلوقون موجودون ترونهم وتعاينونهم، وعلمه غيركم بتعليمي إياه، فأنتم بما هو غير موجود من الأمور الكائنة التي لم توجد بعد وبما هو مستتر عن أعينكم من الأمور الموجودة أخرى أن تكونوا غير عالمين، فلا تسألوني ما ليس لكم به علم فإني أعلم بما يصلحكم ويصلح خلقي ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾»، يعني بذلك: إني أعلم أن بعضكم فاتح المعاصي وخاتمها، وهو إبليس، منكرأ بذلك تعالى ذكره قولهم، ثم عرفهم موضع هفوتهم في قيلهم ما قالوا من ذلك، بتعريفهم قصور علمهم عما هم له شاهدون عياناً، فكيف بما لم يروه ولم يخبروا عنه بعرضه ما عرض عليهم من خلقه الموجودين يومئذ، وقيله لهم: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] أنكم إن استخلفتكم في أرضي سبحتموني وقدستموني، وإن استخلفت فيها غيركم عصاني ذريته وأفسدوا وسفكوا الدماء، فلما اتضح لهم موضع خطأ قيلهم وبدت لهم هفوة زلتهم أنابوا إلى الله بالتوبة، فقالوا: ﴿سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة: ٣٢]^(٢).

● لماذا أمر الله الملائكة بالسجود لآدم؟

السجود لغير الله شرك أكبر وظلم عظيم، يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِأَبْنَيْهِ وَهُوَ يُعْطِيهِ يَبْنَؤُ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، أما إن كان السجود لغير الله بأمر الله فهو من أعظم علامات المحبين

(١) ابن جرير، جامع البيان (١/٢١٨).

(٢) السابق (١/٢١٨، ٢١٩).



الصادقين، بل هو برهان الموحدين، لأن أحكام المحبة تقضي بتنفيذ أمر المحبوب دون استفسار أو سؤال، والتنفيذ يعطي العبودية معنى الكمال لما فيه من إذلال النفس لأمر معبودها وخلقها، ولذلك كانت الأحكام التعبدية من علامات الصدق في أداء العبودية، فتقبيل الحجارة والأعتاب والتمسح بالأضرحة والقباب شرك أكبر لا يغفر عند الحساب إلا بالتوبة الصادقة، لكن تقبيل الحجر بأمر الله أو الطواف سبعاً ببيت الله أو صلاة الظهر والعصر أربعاً بالتحديد على سنة رسول الله ﷺ من علامات الموحدين الصادقين في دعوى العبودية وإن كانوا يجهلون العلة في ذلك، كما ثبت عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أَنَّهُ جَاءَ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَقَبَّلَهُ، فَقَالَ: إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ، وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْبَلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ (١).

ومن ثم فإن أمر الله للملائكة وإبليس على وجه الخصوص بالسجود لآدم عليه السلام، له أسباب عديدة أظهرت الحكمة الإلهية في فعل الله سبحانه وتعالى، وقد تجلّى أبرزها فيما يلي:

أولاً: أن يعلم الإنسان مكانته عند الله وعظم المهمة التي كلفه بها، والتي من أجلها أسجد له ملائكته، فيدفعه ذلك إلى الطاعة والإيمان، ليتساءل العقلاء ويفكرون بأمعان، أبعد هذا الفضل والتكريم يتجرأ الإنسان على الكفر والعصيان؟ فبعد هذه المنزلة التي وصفه الله بها لو كفر الإنسان بربه واتبع سبيل الشيطان استحق أشد العذاب بعدل الله.

ثانياً: أن أمر الله بالسجود لآدم ابتلاء للملائكة واختبار لهم في إظهار صدقهم لما قالوا لربهم في وصف أنفسهم: ﴿وَحَنُّنٌ سَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ فكانت حقيقة الابتلاء في قول الله لهم: ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ﴾، وهو أمر تكليفي وحكم تعبدية حتى ولو كان الأمر بالسجود للإنسان، فمن سجد

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج برقم ١٥٢٠ (٢/٥٧٩).

منهم فقد صدق في قوله، ومن امتنع كان ادعاؤه للتسبيح والتقدیس كذباً وزوراً وعلواً واستكباراً وانطبق عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌُ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢٩].

ثالثاً: أن سجود الملائكة لآدم إقرار منهم بمنزلة الإنسان وتعظيم للدور الذي سيقوم به في دار الامتحان، وأنه خليفة الله في أرضه على وجه الابتلاء وأنه الوحيد الذي ميّزه الله عن الكائنات من حوله فهو القائم عليها بأمر الله وشرعه وهو المستفيد منها إلى قيام الساعة، فمن سجد لآدم أقر بذلك، ومن امتنع منهم كان معترضاً على فعل الله ومشككاً في حكمته.

رابعاً: أن أمر الله لملائكته بالسجود لآدم لا يدل فقط على مطالبتهم بالإقرار والتعظيم للإنسان الذي كرمه الله، ولكن سجودهم سيتبعه تكليف جديد يقومون من خلاله جميعاً بالقيام على تدبير الكون من أجل الإنسان وضبط أموره اللازمة لتحقيق استخلافه في الأرض، والقيام أيضاً على أمور الكائنات من حوله لكي تظل مسخرة للإنسان إلى يوم القيامة، وأنهم إذا سجدوا لن يعصوا الله أمراً في تدبير الكون وشؤونه، وهم في ذلك خاضعون غير مستكبرين، فأبدوا بذلك الاستعداد التام لأمر الله في تدبير شؤون الحياة، والله عَلَيْكُمْ له مطلق التدبير في ملكه، وقادر على ألا يجعل الملائكة أسباباً لتدبير خلقه، وأن يتركهم على وضعهم الأول قبل نزول الإنسان على أرضه، فمشيئة الله في خلقه مشيئة مطلقة يقول للشيء كن فيكون، وهو قادر على أن يسيّر الأشياء بالأسباب المعهودة المشهودة في ترابط العلل والمعلولات أو بدون أسباب كخوارق العادات، لكنه جعل الملائكة أسباباً غيبية لتدبير معيشة الإنسان كالأسباب المشهودة التي تراها العينان، وكلاهما عند الله في الابتلاء سيان، وتلك حكمة الله في أن يبتلي الملائكة بالإنسان ويبتليهم في ثاني ركن من أركان الإيمان، فانظر كيف أرسل الله جبريل بين الصحابة يسأل عن الإسلام والإيمان والإحسان، وانظر كيف قال للرسول ﷺ: فأخبرني عن الإيمان؟ فقال رسول الله: «الإيمان أن تؤمن بالله



وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنُ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ قَالَ: صَدَقَتْ (١).

فلما سجدوا لآدم وأقروا بمكانة الإنسان قسمهم الله ونوعهم وكلّفهم ووظفهم كل في وظيفة بالغة التخصص، فهم بأمر الله قائمون على شؤون الإنسان يدبرون أمره على نحو ما جاء في القرآن: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦]، وكما قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠] (٢).

والله ﷻ قد جعل من الملائكة فريقاً يبليخ كلام الله إلى الأنبياء والمرسلين وجعل على رأسهم الروح الأمين، وبهذا الوحي يذكر الله الإنسان بفطرته ويشرع لكل مستخلف منهجه في رعيته، وجعل منهم فريقاً للعدو والإحصاء سماهم كراماً كاتبين، وجعلهم على عمل الإنسان قائمين يسجلون ويدونون ويمحصون ويدققون لا يغادرون صغيرة وكبيرة من سعيه وكسبه، فالإنسان يحاسب على ما استرعاه من الأمانة، ويشعر المؤمن يوم القيامة بالعزة والكرامة، ويتقلب الكافر في الحسرة والندامة، حتى إذا جاء الكافر يوم القيامة تعجب من دقة حسابهم ومدى قدرتهم على تسجيل الأعمال كما قال رب العزة والجلال: ﴿وَوَضِعَ الْكِنُوزَ فَرَى الْمُجْرِمِينَ مُسْفِينًا مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهذا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩].

وجعل الله ﷻ منهم فريقاً يقوم بقبض الأرواح واستدعاء الإنسان من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وجعل على رأسهم ملك الموت، وجعل

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان برقم ٨ (٣٦/١).

(٢) وانظر أيضاً: حكمي، الشيخ حافظ بن أحمد، معارج القبول (٢/٦٣: ٥٣)، وقارن بين ما ذكره ابن أبي العز الحنفي في شرحه للعقيدة الطحاوية ص ٣٣٥، وما أورده ابن القيم في كتبه: إغاثة اللهفان (٢/١٢٥ - ١٣٢)، والتبيان في أقسام القرآن (١/٨٣)، والجواب الكافي (١/١٤٢)، ومفتاح دار السعادة (٢/١٨٦ - ١٩٣).

منهم خزنة الجنان، قائمين على أمور المؤمنين من بني الإنسان، وجعل منهم أيضاً الموكلين بالنيران، ملائكة غلاظ شداد على رأسهم خازنها مالك: ﴿وَأَدْوَا يَمَلِكُ لِيَقْضِ عَيْنَا رَبِّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَنَكُوتٌ ﴿٧٧﴾ لَقَدْ جِئْتَكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَذِبُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [الزخرف: ٧٧، ٧٨]، ﴿بِأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [التحریم: ٦].

وقد جعل الله منهم أيضاً أهل الإغاثة والنصر للقتال مع المؤمنين، وجعل منهم الموكل بالمطر والموكل بالجبال، والموكل بحضور مجالس الذكر، والموكل بالنطفة في الرحم، حتى حملة العرش ومن يطوفون حوله لهم صلة وثيقة بالمؤمنين، فهم بالإضافة إلى تسييحهم وعبادتهم لله يدعون للتائبين حتى بلغ الأمر أن الله كلّف ملكين كل يوم ينزلان من السماء، أحدهما يدعو لكل منفق، والآخر يدعو على كل ممسك، فمن حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «مَا مِنْ يَوْمٍ يُضْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ، فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا وَيَقُولُ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمْسِكًا تَلْفًا»^(١).

وتفاصيل ما ذكر عن الملائكة في القرآن والسنة يضيق المقام عن ذكره، لكن هذه الملائكة جميعها سجدت لآدم صلى الله عليه وآله، وكلهم قائمون على أمور الإنسان يدبرون العالم من أجله تنفيذاً لأمر الله، يقومون بواجبهم مقرّين بخالقهم مسلمين لحكمته سبحانه وتعالى فيما يدبرون: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [التحریم: ٦].

ونظراً لعظمة دورهم، وعدل الله في ابتلائهم، أقسم الله بهم، فقال في بيان وصفهم: ﴿وَالنَّزِيلَاتِ غَرَقًا ﴿١﴾ وَالنَّشْطَاتِ نَشْطًا ﴿٢﴾ وَالسَّيِّحَاتِ سَبًا ﴿٣﴾ فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا ﴿٤﴾﴾ [النازعات: ١ - ٥].

(١) أخرجه البخاري في الزكاة برقم ١٤٤٢.



وهكذا ظهرت حكمة الله في الأشياء من خلال معاني الابتلاء، فكل هذه الملائكة تقوم على تدبير شؤون الإنسان بعدل منه سبحانه عندما ابتلاهم بالسجود لآدم عليه السلام، كذلك استخلف الإنسان في الأرض وكرّمه، وسخر له من حوله بحكمته سبحانه وتعالى عندما ابتلاهم بعرض الأمانة فرفضتها السماوات والأرض والجبال وحملها الإنسان، والله يذكرنا بالملائكة أنه لو شاء استخلفهم في الأرض بدلاً منا لو أننا عصيناه، كما جاء ذلك في كتاب الله: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ﴾ [الزخرف: ٦٠].

يقول ابن جرير الطبري في معنى الآية: (ولو نشاء معشر بني آدم أهلكناكم فأفئنا جميعكم، وجعلنا بدلاً منكم في الأرض ملائكة، يخلقونكم فيها يعبدونني)^(١).

● ابتلاء الإنسان بالشیطان:

لما كان أمر الله للملائكة بالسجود لآدم لا يدل فقط على مطالبتهم بالإقرار لخلافة الإنسان في الأرض، بل سوف ينفذون أمر الله إذا كلفهم بتدبير شؤون الإنسان أو العالم من حوله، فإن إبليس أبى أن يكون مع الساجدين، وأن يدخل في جملة المقربين بهذه المنزلة العظيمة التي كرم الله بها الإنسان، فتملّكه العلو والاستكبار وأظهر الاعتراض والاستنكار حسداً وحقداً على آدم وذريته، كيف فضلهم الله بمنزلة أعلى من مكانته!

فلما لعنه الله وطرده من رحمته، وأيقن إبليس بهلاكه وشقوته وأنه لا محالة ممنوع من جنته، أراد أن يحقر من شأن الإنسان وأن يشكك في حكمة الرحمن، وكأنه يقول لربه: إن الذي استخلفته في الأرض ووضعتة في هذه المنزلة أقل وأحقر من ذلك، وكنت أنا والملائكة أولى بذلك، فدعني أحيأ إلى يوم القيامة أوسوس له فقط بالظلم والطغيان، ومكّني من دعوته إلى الكفر والفسوق والعصيان، وسوف ترى صدق كلامي وحقارة

(١) الطبري: جامع البيان (٩٨/٢٥).

الإنسان، فقال سبحانه وتعالى يصف ما ذكره الشيطان: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الحجر: ٣٦]، ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢]، فكان من عدل الله أنه أمهله، وجعله ابتلاء للخليفة الذي فضله، لأنه لو منع إبليس من هذه المسألة لصحت دعواه بوجه مقبول، ولكان للشيطان على سائر العقول حجة وسلطان، وقد أقام الله السماوات والأرض على الحق والميزان: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَحْنُهُمْ وَمَا هُمْ بِسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [٦١] وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُحْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١، ٢٢].

فظهر من أجل ذلك كمال عدل الله عندما أذن للشيطان بالبقاء في الحياة يوسوس للإنسان بالعصيان من غير إلزام ولا سلطان، وتوعد الله أتباعه بالعذاب والخسران، فقال سبحانه وتعالى مبتلياً للشيطان بالإنسان: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾ [٣٧] إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ [٣٨] [الحجر: ٣٧، ٣٨]، فازداد الشيطان حقداً على حقه السابق، وأكد أنه لن يسأم من إغوائه ودعوته إلى الشرك بالخالق: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [٣٩] إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [٤٠] قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ﴾ [٤١] إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [٤٢] وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [٤٣] لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ [٤٤] [الحجر: ٣٩ - ٤٤].

فلما نزل الخبيث إبليس وضع لنفسه عرشاً على الماء، يشبه استواءه باستواء الله على عرشه في السماء، وجعل نفسه إلهاً لأتباعه من العصاة، وحبب إلى نفسه من جنسه أسوأ الدعاة، وجلس على عرشه ليعث في الأرض سراياه، كما ورد عن جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «يُبْعَثُ الشَّيْطَانُ سَرَايَاهُ فَيَفْتِنُونَ النَّاسَ فَأَعْظَمُهُمْ عِنْدَهُ مَنْزِلَةٌ أَغْظَمُهُمْ فِتْنَةً»^(١).

(١) أخرجه مسلم في كتاب صفة القيامة برقم ٢٨١٣ (٤/٢١٦٧).



وفي رواية أخرى قال ﷺ: «إِنَّ إِبْلِيسَ يَضَعُ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ يَبْعَثُ سَرَايَاهُ، فَأَذْنَاهُمْ مِنْهُ مَنزَلَةً أَعْظَمُهُمْ فِتْنَةً، يَجِيءُ أَحَدَهُمْ فَيَقُولُ: فَعَلْتَ كَذَا وَكَذَا، فَيَقُولُ: مَا صَنَعْتَ شَيْئاً، قَالَ: ثُمَّ يَجِيءُ أَحَدَهُمْ فَيَقُولُ: مَا تَرَكْتَهُ حَتَّى فَرَّقْتُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ، قَالَ: فَيَذِيبُهُ مِنْهُ وَيَقُولُ: نِعْمَ أَنْتَ»^(١).

● الحلة في وجود قرنين يهتمان بلمتين:

لما لعن الله إبليس وطرده من رحمته وأيقن الملعون بهلاكه وشقوته وأنه لا محالة ممنوع من جنته، أراد أن يحقر من شأن الإنسان حقداً وانتقاماً وأن يشكك في حكمة الرحمن عناداً وإلزاماً، وأدعى أن الله استخلف الإنسان وهو لا يستحق هذه المنزلة، وأنه والملائكة أنسب منه لهذه المسألة، فطلب الحياة والبقاء إلى يوم القيامة يوسوس للإنسان بالظلم والطغيان ويدعوه إلى الكفر والفسوق والعصيان ليثبت صدق كلامه وحقارة الإنسان، فكان من عدل الله كما تقدم أنه أمهله.

وقد كان من عدل الله وحكمة التدبير أنه لما أوجد في كل إنسان منا نازعين نفسيين متقابلين ومتضادين وباعثين على أحد النجدين ليس لأحدهما غلبة على الآخر، نازع يدعو إلى الطاعة وفعل الخير وآخر يدعو إلى المعصية وفعل الشر، والإنسان حرٌّ بينهما في الاختيار كما قال رب العزة والجلال: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وقال: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ - ١٠]^(٢)، فإذا سمح الله للشيطان أيضاً أن يوسوس للإنسان بالعصيان واتفق الشيطان مع نازع الشر في الإنسان، كلاهما يدعوان إلى الكفر والعصيان ألا تكون دواعي الشر في الإنسان أقوى من دواعي الخير فيه؟ أليس للعاصي أن يحتج على الله يوم القيامة بأن نازع الخير فيه كان

(١) الموضوع السابق حديث رقم برقم ٢٨١٤.

(٢) انظر في معنى الآية: أبو السعود (١٦٤/٩)، وما رواه الحاكم برقم ٣٩٣٤.

وحيداً، وأن غلبة دواعي الشر كانت ظلماً شديداً، فاختلّ بذلك الميزان وأصبح لها ركنان أحدهما نازع الشر والآخر الشيطان، فهي بذلك أقوى في الإنسان من دواعي الخير والإيمان، من أجل ذلك يطالب ربه بإسقاط العذاب عنه. ومن هنا ظهرت في الإنسان حكمة الله وبلغ كمال العدل في الأشياء منتهاها، فجعل الله بنية الإنسان على مستوى الكمال وجعله ظاهراً وباطناً على قمة الاعتدال، فقال رب العزة والجلال: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ رَبِّكَ الْكَبِيرِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار: ٦ - ٨]، فكلف الله بكل إنسان ملكاً قريناً، وأمره أن يلازم الإنسان كملازمة الشيطان لا يفارقه إلا إذا فارق دار الامتحان، وأمره أيضاً أن يدعوه إلى الخير ويحضه عليه كما أن الشيطان يدعوه إلى الشر ويحضه عليه، فيستوي بذلك مقدار الدواعي في الإنسان، ولا يكون لأحد من أهل العصيان حجة على الله يوم القيامة، فالله ^{عَلَيْكَ} كما هداه النجدين وركب فيه نازعين نفسيين متقابلين ومتضادين ليس لأحدهما غلبة على الآخر، وكلّ بالإنسان أيضاً قرينين هاتفين مرغبين بلمتين ليس لأحدهما سلطان على إرادة الإنسان، فبات مقدراً لكل منا بحكمة الله وعدل الميزان قرينان داعيان هاتفان مرغبان إما في الخير وإما في الشر، ولم يستثن الله أحداً من ذلك حتى سيد ولد آدم ^ﷺ، فمن حديث عبدالله بن مسعود ^{رضي الله عنه} مرفوعاً: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وَكَّلَ بِهِ قَرِينَهُ مِنَ الْجِنَّ وَقَرِينَهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ»، قالوا: وَإِيَّاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «وَإِيَّايَ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَلَا يَأْمُرُنِي إِلَّا بِحَقٍّ»^(١).

وليس كل ما جعله الله للإنسان من عوامل الأمان ليحميه من كيد الشيطان أنه كلف ملكاً قريناً يهتف له بالإيمان في مقابل هتافه بالعصيان،

(١) أخرجه مسلم في كتاب صفة القيامة برقم ٢٨١٤، وانظر أيضاً ما رواه الترمذي عن عبدالله في تفسير القرآن برقم ٢٩٨٨ وحديث عائشة عند مسلم في صفة القيامة برقم ٢٨١٥، وما ذكر الله في شأن القرينين في سورة «ق»: ٢٣ - ٢٦، وتفسير ذلك عند ابن جرير (١٦٤/٢٦)، وابن الجوزي (١٥/٨)، والقرطبي (١٧/١٧).



ولكن الله حفظ الإنسان وأمنه من كيد الشيطان بأمر أخرى جاء نصها في القرآن والسنة:

الأمر الأول: أن الله فتح باب التوبة للإنسان مهما بلغ به كيد الشيطان ما لم تغرغر النفس أو تطلع الشمس من مغربها، فمن حديث أبي موسى مرفوعاً: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ يَنْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ وَيَنْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا»^(١)، وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ مَرْفُوعاً: «إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يُغْرَغِرْ»^(٢)، حتى لو اتبع الإنسان الشيطان وتمادى في الجرم والعصيان فقتل مائة نفس وأراد التوبة والغفران تاب الله عليه وقبل منه الطاعة والإيمان.

الأمر الثاني: أن الله كما وعد بقبول التوبة عند رجوع الإنسان عن العصيان، فإنه أيضاً سيبدل للتائبين عدد ما فات من السيئات بنفس أعدادها حسنات، دل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: ٧٠].

الأمر الثالث: أنه سيعامل المؤمنين بفضله والكافرين بعدله، والعدل أن يستوي العمل مع الجزاء، والفضل أن يفوق الجزاء العمل، فعن ابن عباس مرفوعاً عن رب العزة: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَّ ذَلِكَ، فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمَلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سِنِّ مِائَةٍ ضِعْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ، وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمَلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً»^(٣).

(١) مسلم في التوبة برقم ٢٧٥٩، وانظر ما كتبه النووي في شروط التوبة (٢٥/١٧).

(٢) الترمذي في الدعوات برقم ٣٥٣٧، وابن ماجه في التوبة برقم ٤٢٥٣، والحاكم برقم ٧٦٥٩ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٣) أخرجه البخاري في الرقاق برقم ٦١٢٦.

الأمر الرابع: أن الله سيفرح بتوبة عبده فرحاً شديداً ترغيباً للإنسان وتبكيماً للشيطان، فإن المذنب مخطئ في جنب الله، وعظم الذنب يقاس بعظم من أخطأت في حقه، فلو قبل الله توبة المذنب فإن مجرد القبول فقط كرم بالغ من الله عليه، فما بالناس وهو يقبل توبة المذنب بعفو جديد وفرح شديد، فمن حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «لَلَّهِ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ أَحَدِكُمْ مِنْ أَحَدِكُمْ بِضَالَّتِهِ إِذَا وَجَدَهَا»^(١)، وفي مقابل توبة الإنسان وسجوده لرب العالمين يبكي الشيطان بكاء النادمين، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ فَسَجَدَ اغْتَزَلَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي، يَقُولُ: يَا وَيْلَهُ - وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي كُرَيْبٍ: يَا وَيْلِي -، أَمَرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ وَأَمِرْتُ بِالسُّجُودِ فَأَبَيْتُ فَلِي النَّارُ»^(٢).

الأمر الخامس: أن الله تكفل بإيقاف الشيطان وإخناسه عند استعادة الإنسان من وسواسه فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يَزَعْنَكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(٣٦) [فصلت: ٣٦]، وكان يمكن أن يقال: إذا نزعك الشيطان فقاومه بما استطعت من أسلحتك الفكرية ودلالاتك العقلية لكن فضل الله على الإنسان كان عظيماً.

الأمر السادس: أن الله وعد الإنسان ألا يعذبه إلا إذا بعث له رسولاً يذكره بالشيطان وعداوته للإنسان فقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١٥) [الإسراء: ١٥]، ولو فرض أن إنساناً انقطعت به أسباب العلم بعداوة الشيطان وحقيقته ولم يعلم منهج الله في أرضه وأمانته ولم يسمع عن الإسلام ورسالته فإنه معذور عند الله بجهالته لاجتماع الأدلة على ذلك.

وكل هذا الفضل الذي منحه الله للإنسان ليحميه من كيد الشيطان يضاف إلى الملك القرين الذي يهتف في الجنان ويدعو بإذن الله إلى الخير والإيمان، فأى كمال أفضل من هذا البيان الذي جاء في القرآن!!

(١) أخرجه مسلم التوبة برقم ٢٦٧٥.

(٢) أخرجه مسلم الإيمان برقم ٨١.



خاتمة البحث

- من خلال ما سبق من المحاور في الحديث عن بداية الكون ودراستها دراسة تأصيلية للنصوص القرآنية والنبوية يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية:
- ١ - أن نظرية الحقل المتدرج وكذلك نظرية الانفجار العظيم إنما هي تعبير علمي قاصر عن المرحلة الأولى من بداية الكون وهي مرحلة الرتق والدخان، وكذلك المرحلة الثانية وهي مرحلة الفتق وتهيئة الكون للإنسان.
 - ٢ - أن الإنسان لم يتميز عن غيره بالنطق أو العقل أو الاجتماعية والحرية، وإنما تميز باستخلافه في الأرض، فهو خليفة عن الله على وجه الابتلاء والكمال.
 - ٣ - أن الله استخلف الإنسان في الأرض لأنه الوحيد الذي قبل الأمانة حين رفضتها الكائنات، وأنه سبحانه سخر من رفضها لمن قبلها واستخلفه فيها، وذلك بعد تخييرها في التسخير والإتيان طوعاً أو كرهاً تحقيقاً للعدل في الكون والرضا بحكمة الله في التدبير.
 - ٤ - أن استخلاف الإنسان في الأرض يشمل معنيين أساسيين: الأول أنه خليفة عن من سبق من الذرية عن نقص في الأوصاف البشرية، يخلف بعضهم بعضاً في تعاقب الأجيال، والثاني أنه خليفة لله في الأرض على وجه الابتلاء والكمال.
 - ٥ - أن الاستخلاف نتج عنه وجود عالمين على سبيل ابتلاء الإنسان، عالم الغيب وعالم الشهادة، وهما في العلم عند الله سيان، لكنهما مختلفان بالنسبة للإنسان.

- ٦ - أن الاستخلاف ظهر على إثره نوعان من توحيد الله: توحيد في العبودية، وتوحيد في الربوبية، فتوحيد العبودية أن يكون المستخلف مقيداً بالخضوع للتكليف وإظهار العبودية، والعمل في أرض الله بالإرادة الشرعية، وليس استخلاف الإنسان في الأرض نيابة عن الله في معنى من معاني الربوبية، أو تخويلاً لغيره في إرادته الكونية.
- ٧ - أن الكون مرّ في نشأته بمرحلتين، المرحلة الأولى بقيت مدة من الزمان تتضاءل بجوارها حسابات الإنسان، فربما تكون اللحظات فيها توازي في حساباتنا ملايين السنوات، وهذا لا يجعلنا في غرابة من طول الزمان الذي يذكره العلماء الآن في تقدير عمر الكون بعشرة آلاف مليون سنة تزيد إلى عشرين ألف مليون طالما أنهم يقدرّون ذلك بحسابنا المعهود.
- ٨ - أن المرحلة الثانية من نشأة الكون خلق الله فيها الإنسان وابتلاه بمن حوله من المخلوقات، فكان ابتلاؤه بالكائنات على نوعين: نوع شارك معه في قضية الأمانة وهي السماوات والأرض والجبال، وقد كانت النتيجة أن الله سخر من رفضها لمن قبلها واستخلفه عليها، والنوع الثاني من سبقه في الوجود ولم تعرض عليه الأمانة وهم الملائكة والجان، ابتلاه بهم من خلال امتحانهم في موقفهم من خلافته.
- ٩ - أن الكون بعد تمام المرحلة الأولى وتهيئته للإنسان استمر على هذه الحال فترة طويلة قد تساوي ملايين السنين، ولكن نقول الله أعلم بمقدارها، فقد كان آدم خلالها في جنة الابتلاء مع أمنا حواء، وهذه الفترة قد تفسر تنوع الحقب الزمنية التي مرت بها الأرض كحقب الحياة العتيقة والمتوسطة والحديثة وحقب الحياة الأخيرة التي نشأت فيها بعض المخلوقات كالديناصورات وكثير من الحيوانات.
- ١٠ - أن تكليف الملائكة بتدبير شؤون الإنسان إنما هو ابتلاء وامتحان وافقت عليه الملائكة بعد سجودها لآدم وامتناع الشيطان، وتلك حكمة الله في ابتلاء الملائكة بالإنسان وابتلائه بهم في ثاني ركن من أركان الإيمان.



١١ - أن الشيطان حقد على الإنسان لأنه كان يرغب أن يكون خليفة في الأرض بدلاً منه، فلا هو رضي بما ناله في وضعه الأول من دوام القرب ولا نال ما تمناه من استخلافه في الأرض، وهذا هو شأن الحاقدين الحاسدين، ومن ثم أبى أن يكون مع الساجدين وأن يدخل في جملة المقرّين بهذه المنزلة العظمى التي كرم الله بها الإنسان.

١٢ - أن الشيطان لما طلب الوسواس للإنسان ودعوته إلى الكفر والفسوق والعصيان، كان من عدل الله وفضله على الإنسان أنه جعل له أنواعاً من عوامل الأمان يتحصن بها من كيد الشيطان.



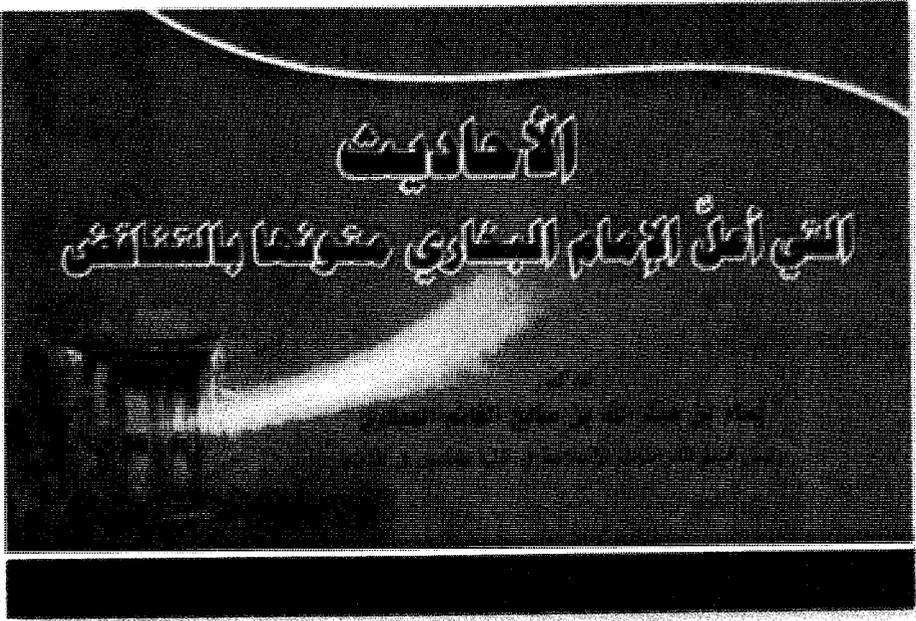
قائمة أبرز المراجع

- ابن تيمية: أبو العباس الحراني أحمد بن عبدالحليم:
 - درء تعارض العقل والنقل، ١٣٩١هـ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم - الرياض، دار الكنوز الأدبية.
 - دقائق التفسير، ١٤٠٤هـ، تحقيق: د. محمد السيد الجليند - دمشق، مؤسسة علوم القرآن.
 - الرد على المنطقيين - بيروت، دار المعرفة.
 - رسالة في الحقيقة والمجاز، ضمن مجموع الفتاوى.
 - رسالة في العقل والروح، ضمن مجموع الفتاوى.
 - فنون الأشياء كلها لله تعالى، ضمن جامع الرسائل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم.
 - منهاج السنة النبوية، ١٤٠٦هـ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة.
 - ابن الجوزي: عبدالرحمن بن علي بن محمد ١٤٠٤هـ، زاد المسير في علم التفسير - بيروت، المكتب الإسلامي.
 - ابن حزم: الأندلسي، المحلى، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي - بيروت، دار الآفاق الجديدة.
 - ابن حيدرة: أبو الحسن شيث بن إبراهيم، ١٤٠٥هـ، حز الغلاصم في إفحام المخاصم، تحقيق: عبدالله عمر البارودي - بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية.
- ابن قيم الجوزية: أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر:
 - اجتماع الجيوش الإسلامية، ١٤٠٤هـ - بيروت، دار الكتب العلمية.
 - الجواب الكافي - بيروت، دار الكتب العلمية.
 - شفاء العليل، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨، بيروت، دار الفكر.
 - الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله - الرياض، دار العاصمة.



- مدارج السالكين، تحقيق: محمد حامد الفقي - بيروت، دار الكتاب العربي.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة - بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل الدمشقي ١٤٠١هـ، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر.
- ابن المطرز: أبو الفتح ناصر الدين بن عبدالسيد بن علي ١٩٧٩م، المغرب في ترتيب المغرب، تحقيق: محمود فاخوري وعبدالحاميد مختار - حلب، مكتبة أسامة ابن زيد.
- ابن منظور: محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- أبو السعود: محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الأصفهاني: أبو القاسم، الحسين بن محمد الراغب، ١٣٢٤هـ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني - القاهرة، مصطفى البابي الحلبي.
- الثعالبي: عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، جواهر الحسان، بيروت، مؤسسة العالمي للمطبوعات.
- الجرجاني: علي بن محمد بن علي، ١٤٠٥هـ، التعريفات، بيروت، دار الكتاب العربي.
- الخراز: أبو سعيد أحمد بن عيسى، ١٩٧٥م، كتاب الصدق، تحقيق: د.عبدالحليم محمود - القاهرة، دار الكتب الحديثة.
- السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، ١٤١٤هـ، الدر المنثور، بيروت، دار الفكر.
- الشاطبي: إبراهيم بن موسى المالكي، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله دراز، بيروت، دار المعرفة.
- الشافعي: أبو عبدالله محمد بن إدريس، ١٣٩٣هـ، الأم، بيروت، دار المعرفة.
- شاهين: دكتور عبدالصبور، أبي آدم، نشر دار الاعتصام - القاهرة، سنة ١٩٩٨م.
- شخاشيرو: دكتور موفق، الكيمياء العامة واللاعضوية.
- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، بيروت، دار الفكر.

- الشيباني: أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم، ١٤٠٨هـ، الزهد، تحقيق: عبدالعلي حامد - القاهرة، دار الريان.
- الصنعاني: عبدالرزاق، ١٤١٠هـ، تفسير القرآن، تحقيق: د. مصطفى مسلم - الرياض، مكتبة الرشد.
- الطبري: ابن جرير ١٤٠٥هـ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر.
- الفراهيدي: أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، دار ومكتبة الهلال.
- القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد ١٣٧٢هـ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبدالعليم - القاهرة، دار الشعب.
- الماتريدي: أبو منصور، كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خلف - الإسكندرية، دار الجامعات المصرية.
- المحاسبي: الحارث بن أسد، ماهية العقل، تحقيق: حسين القوتلي، بيروت، دار الفكر.
- المروزي: أبو عبدالله محمد بن نصر بن الحجاج، ١٤٠٦هـ، تعظيم قدر الصلاة، تحقيق: د. عبدالرحمن عبدالجبار، المدينة المنورة، مكتبة الدار.
- المزي: أبو الحجاج، ١٤٠٠هـ، تهذيب الكمال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- المناوي: محمد عبدالرؤوف، ١٤١٠هـ، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د. محمد الراية، بيروت، دار الفكر.
- النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف، ١٣٩٢هـ، صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت، دار إحياء التراث.
- الهمداني: أبو شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي، ١٩٨٦م، الفردوس بمأثور الخطاب، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الهيثمي: علي بن أبي بكر، ١٤٠٧هـ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - القاهرة، دار الريان للتراث.
- الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد ١٤١٥هـ، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داودي - دمشق، والدار الشامية.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام.. الأتمان الأكلان على رسوله الأمين وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد :

فإن الله تعالى وعد بحفظ هذا الدين فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُمُ حَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقد صدق الله وعده، ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١١]، فحفظ لنا دينه، وأتم علينا نعمته. وإن مما حفظ الله به الدين أولئك العلماء الحفاظ الذين أفنوا أعمارهم، وبذلوا مهجهم وأموالهم لحفظ الدين وصيانة الشريعة. وإن من أعظم أولئك الأعلام الإمام أبا عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، المتوفى ليلة عيد الفطر سنة ست وخمسين ومائتين، صاحب «الصحیح» الذي هو أصح مصنف في الحديث. وثناء الأئمة على الإمام البخاري في دينه وفضله، وشهادتهم

برسوخه في العلم عموماً وفي الحديث خصوصاً كثير جداً، وهو مذكور في مظانّه المعروفة. قال النووي رحمته الله في أول شرحه على «صحيح البخاري»: واعلم أن وصف البخاري رضي الله تعالى عنه بارتفاع المحل والتقدم في هذا العلم على الأماثل والأقران متفق عليه فيما تأخر وتقدم من الأزمان، ويكفي في فضله أن معظم من أثنى عليه ونشر مناقبه شيوخه الأعلام المبرزون والحدائق المتقنون ... إلى أن قال: ويوضح لك ذلك ما أشرت إليه من أقوال أعلام أئمة المسلمين أولي الورع والدين والحفاظ النقاد المتقنين الذين لا يجازفون في العبارات بل يتأملونها، ويحررونها، ويحافظون على صيانتها أشد المحافظات^(١).

وقال ابن حجر رحمته الله بعد أن ذكر جملة من أقوال الأئمة المتقدمين في الثناء على الإمام البخاري: ولو فتحت باب ثناء الأئمة عليه ممن تأخر عن عصره لفني القرطاس، ونفدت الأنفاس؛ فذاك بحر لا ساحل له^(٢).

وهذا كله يبين ما لأحكام البخاري على الأحاديث من المنزلة الرفيعة والشأن العظيم والنصيب الأوفى من الصواب. قال ابن حجر: لا ريب في تقديم البخاري ثم مسلم على أهل عصرهما ومن بعده من أئمة هذا الفن في معرفة الصحيح والمعلل^(٣).

وقد أردت في هذا البحث أن أبرز أحد الأسس التي يقوم عليها منهج الإمام البخاري رحمته الله في نقد متن الحديث، وهو التحقق من سلامة معنى المتن من مناقضة الأمور الثابتة في الكتاب أو السنة ومخالفة الحقائق التاريخية والعقلية؛ إذ لا يمكن أن يكون الحديث صحيحاً مع وجود تلك المناقضة أو المخالفة في متنه. وقد جمعت من كتب الإمام البخاري

(١) شروح البخاري: ٥.

(٢) هدي الساري: ٤٨٥.

(٣) المصدر السابق: ٣٤٦.



الأحاديث والآثار التي أعلها مصرحاً بعله في متنها من جهة المعنى، تمنع من الحكم عليها بالصحة، لمناقضتها، ما ثبت في موضوع ذلك المتن.

وذكرت تلك الأحاديث في هذا البحث دون الأحاديث التي أعلها بعله في متنها، أشار إليها دون تصريح بها. فقد يعل البخاري حديثاً بعبارة مجملة يفهم منها أهل هذا العلم بحكم الخبرة والممارسة أن البخاري يشير إلى علة في المتن. وغالب الأحاديث التي أعلها البخاري من جهة متنها أعلها أيضاً من جهة سندها، وهذا يدل على ما بين صحة المتن وصحة السند من ملازمة، بمعنى أن وجود علة في المتن يقتضي وجود علة في السند، وقد تكون واضحة، وقد تكون خفية لا يفتن لها إلا الراسخون في هذا العلم. وذلك أن العلة في المتن لا بد لها من مصدر، ومصدرها لا بد أن يكون من رواية هذا المتن، ورواة المتن هم السند.

وقد جعلت الأحاديث التي أعلها البخاري خمسة أقسام، وهي :

القسم الأول : الأحاديث التي أعلها البخاري بمناقضة متونها السنة الصحيحة.

القسم الثاني : الأحاديث التي أعلها البخاري بمناقضة متونها ما صح من رواية أصحابها أنفسهم.

القسم الثالث : الأحاديث التي أعلها البخاري بمناقضة متونها عمل الصحابة.

القسم الرابع : الأحاديث التي أعلها البخاري بمناقضة متونها رأي من رواها ومذهبه.

القسم الخامس : الأحاديث التي أعلها البخاري بمناقضة متونها الواقع.

وخصصنا القسم السادس للآثار التي أعلها البخاري بمناقضة متونها ما ثبت عن أصحابها.

وقد خرّجت الأحاديث، وبيّنت وجه إعلال البخاري إياها، وذكرت
علل أسانيدها، ونقلت من كلام الأئمة في ذلك كله ما رأيت الحاجة داعية
إلى نقله لبيان مقصود البحث.

وأسال الله تعالى بأسمائه وصفاته أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه
نافعاً لخلقه.





القسم الأول:

الأحاديث التي أعلَّها البخاري بمناقضة متونها السنة الصحيحة

من المقاييس التي استعملها المحدثون في نقد المتن عرض المتن على السنة الصحيحة^(١)، فكانوا يستدلُّون على ضعف الخبر بمناقضة متنه السنة الصحيحة؛ لاستحالة وقوع التناقض في أخبار الله تعالى وأخبار رسوله ﷺ كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

قال الخطيب البغدادي: وكل خبرين علم أن النبي ﷺ تكلم بهما فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين؛ لأن معنى التعارض بين الخبرين والقرآن من أمر ونهي وغير ذلك أن يكون موجب أحدهما منافياً لموجب الآخر، وذلك يبطل التكليف إن كانا أمراً ونهياً وإباحة وحظراً، أو يوجب كون أحدهما صدقاً والآخر كذباً إن كانا خبرين، والنبي ﷺ منزه عن ذلك أجمع معصوم منه باتفاق الأمة^(٢). وقال أيضاً: وكل خبر واحد دل العقل أو نص الكتاب أو الثابت من الأخبار أو الإجماع أو الأدلة الثابتة المعلومة على صحته وجد خبر آخر يعارضه فإنه يجب اطراح ذلك المعارض، والعمل بالثابت الصحيح اللازم؛ لأن العمل بالمعلوم واجب على كل حال^(٣).

(١) انظر مقاييس نقد متون السنة للدميني: ١٦٣.

(٢) الكفاية في علم الرواية: ٤٣٣.

(٣) المصدر السابق: ٤٣٤.

وقد أعلَّ البخاري رحمه الله تعالى أحاديث كثيرة بهذه العلة، وإن كان أكثرها ضعيفاً من جهة الإسناد أيضاً:

١ - فقد ذكر البخاري في كتابه «الضعفاء الصغير»^(١) في ترجمة حشر بن نباتة أنه سمع سعيد بن جمهان عن سفينة أن النبي ﷺ قال لأبي بكر وعمر وعثمان: «هؤلاء الخلفاء بعدي»، ثم قال البخاري: وهذا حديث لم يتابع عليه؛ لأن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب قالا: لم يستخلف النبي ﷺ. وذكر البخاري هذا أيضاً في «تاريخه الكبير»^(٢)، وفي «تاريخه الأوسط»^(٣).

فقد أعلَّ البخاري الحديث بمناقضته الأحاديث الصحيحة التي تنفي أن يكون النبي ﷺ نص على تعيين أحد للخلافة بعده.

فقد روى الشيخان في صحيحيهما^(٤) عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: قيل لعمر: ألا تستخلف؟ قال: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني: أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني: رسول الله ﷺ.

وروى البخاري^(٥) عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه خرج من عند رسول الله ﷺ في وجعه الذي توفي فيه فقال للناس: يا أبا حسن، كيف أصبح رسول الله ﷺ؟ فقال: أصبح بحمد الله بارئاً. فأخذ بيده عباس بن عبد المطلب فقال له: أنت والله بعد ثلاث عبد العصاة^(٦)، وإني والله لأرى رسول الله ﷺ سوف يتوفى من وجعه هذا؛ إني

(١) ص ٧٩ برقم ٩٩.

(٢) (١١٧/٣).

(٣) (٣٣٦/١).

(٤) صحيح البخاري - كتاب الأحكام - باب الاستخلاف: ٦٠٢ ح ٧٢١٨، وصحيح

مسلم، كتاب الإمارة - باب الاستخلاف وتركه: ١٠٠٥ ح ١٨٢٣.

(٥) في كتاب المغازي - باب مرض النبي ﷺ ووفاته: ٣٦٥ ح ٤٤٤٧.

(٦) هو كناية عن من يصير تابعاً لغيره، والمعنى أنه يموت بعد ثلاث، وتصير أنت مأموراً

عليك. وهذا من قوة فراسة العباس رضي الله عنه. فتح الباري (١٤٣/٨).



لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت. اذهب بنا إلى رسول الله ﷺ فلنسأله فيمن هذا الأمر، إن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا علمناه فأوصى بنا. فقال علي: إنا والله لئن سألناها رسول الله ﷺ فمنعناها لا يعطيناها الناس بعده، وإني والله لا أسألها رسول الله ﷺ.

قال البيهقي في سننه^(١): وفي هذا دلالة على أن النبي ﷺ لم يستخلف أحداً بالنص عليه.

وروى أحمد في مسنده^(٢) حديثاً عن عبدالله بن سبع عن علي ﷺ، وفيه أنهم قالوا له: فاستخلف علينا. قال: لا، ولكن أترككم إلى ما ترككم إليه رسول الله ﷺ.

وروى ابن أبي عاصم في «السنة»^(٣) عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال: قيل لعلي ﷺ: استخلف علينا. فقال: ما استخلف رسول الله ﷺ، ولكن إن يرد الله بالناس خيراً سيجمعهم على خيرهم، كما جمعهم بعد نبيهم ﷺ على خيرهم.

وروى أحمد^(٤) بسنده عن رجل عن علي ﷺ أنه قال يوم الجمل: «إن رسول الله ﷺ لم يعهد إلينا عهداً نأخذ به في الإمارة، ولكنه شيء رأيناه من قبل أنفسنا...» الحديث^(٥).

(١) (١٤٩/٨).

(٢) (٣٢٥/٢) ح ١٠٧٨.

(٣) (٥٥١/٢) ح ١١٨٥.

(٤) المسند (٢٤٤/٢) ح ٩٢١.

(٥) هذه الروايات الثلاث، وكذلك الروايات الأخرى التي في معناها لا تخلو من ضعف في أسانيدها لكنها تقوى ببعضها، وهي تفيد نفي علي ﷺ أن يكون النبي ﷺ نص على تعيين أحد للخلافة بعده.

انظر الكلام على هذه الروايات وأسانيدها في تعليق الألباني على كتاب «السنة» لابن أبي عاصم (٥٥١/٢)، و«المطالب العالية» مع حاشية تحقيقه (٥٦٩/٩).

وحديث سفينة الذي أعلّه البخاري هنا رواه ابن أبي عاصم في «السنة»^(١)، وأبو يعلى الموصلي في مسنده^(٢)، والحاثر بن أبي أسامة في مسنده^(٣)، وابن حبان في «المجروحين»^(٤) وابن عدي في «الكامل»^(٥) كلهم من طريق حشر بن نباتة عن سعيد بن جمهان عن سفينة قال: بنى رسول الله ﷺ مسجداً، فقال لأبي بكر: «ضع حجراً إلى جنب حجري»، ثم قال لعمر: «ضع حجراً إلى جنب حجر أبي بكر»، ثم قال لعثمان: «ضع حجرك إلى جنب حجر عمر»، ثم قال: «هؤلاء الخلفاء من بعدي».

وقد تفرد حشر بن نباتة بهذا الحديث. وحشر قال فيه ابن حجر: صدوق بهم .

وهذا الحديث من أوهامه التي أنكرت عليه^(٦). فهذا الحديث يناقض الأحاديث الصحيحة التي تنفي أن يكون النبي ﷺ نص على تعيين أحد للخلافة بعده، ويناقض عمل الصحابة في اختيارهم أبا بكر وعمر وعثمان ﷺ للخلافة؛ إذ لم يذكر أحد منهم وقت الاختيار أن النبي ﷺ نص على أحد.

وقد سئلت عائشة رضي الله عنها: من كان رسول الله ﷺ مستخلفاً لو استخلفه؟ قالت: أبو بكر. فقيل لها: ثم من بعد أبي بكر؟ قالت: عمر.

(١) (٢/٥٥٠) ح ١١٥٧.

(٢) (٨/٢٩٥) ح ٤٨٨٤.

(٣) كما في بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث للهيتمي: ١٨٥ ح ٥٩١.

(٤) (١/٢٧٧).

(٥) (٢/٤٣٩).

(٦) تقريب التهذيب: ٢٥٢.

(٧) انظر الضعفاء للبخاري: ٧٩، الضعفاء الكبير للعقيلي (١/٢٩٧)، كتاب المجروحين لابن حبان (١/٢٧٧). العلل المتناهية لابن الجوزي (١/٢١٠)، ميزان الاعتدال للذهبي (٢/٣١٠).



ثم قيل لها : من بعد عمر؟. قالت : أبو عبيدة بن الجراح. ثم انتهت إلى هذا^(١).

قال النووي : وفيه دلالة لأهل السنة أن خلافة أبي بكر ليست بنص من النبي ﷺ على خلافته صريحاً، بل أجمعت الصحابة على عقد الخلافة له وتقديمه؛ لفضيلته. ولو كان هناك نص عليه أو على غيره لم تقع المنازعة من الأنصار وغيرهم أولاً، ولذكر حافظ النص ما معه، ولرجعوا إليه؛ لكن تنازعوا أولاً ولم يكن هناك نص، ثم اتفقوا على أبي بكر واستقرّ الأمر^(٢).

٢ - وروى البخاري في «التاريخ الأوسط»^(٣) قال : حدثنا آدم قال : حدثنا شعبة عن الحكم قلت لمقسم : إني أوتر بثلاث؟ فقال : لا إلا بخمس أو سبع. فقلت : عمن؟ قال : عن الثقة عن عائشة وميمونة عن النبي ﷺ. وقال سفيان : عن منصور عن الحكم عن مقسم عن أم سلمة عن النبي ﷺ. ثم قال البخاري مضعفاً هذا الحديث : ولا يعرف لمقسم سماع من أم سلمة، ولا ميمونة، ولا عائشة. وقال ابن عمر عن النبي ﷺ : «صلاة الليل مثني مثني، والوتر ركعة من آخر الليل». وحديث ابن عمر أثبت، وقول النبي ﷺ ألزم. حدثنا عبدالله بن يوسف قال : أخبرنا مالك عن نافع وعبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن صلاة الليل، فقال : «مثني مثني، فإذا خشى أحدكم الصبح صلّى ركعة توتر له ما قد صلّى».

فقد أعلّ البخاري حديث مقسم الذي يمنع من الوتر بثلاث بانقطاع سنده، وبمخالفة متنه السنة الصحيحة التي تصرح بجواز ذلك.

وحديث مقسم رواه أحمد في مسنده^(٤) قال : حدثنا يحيى عن شعبة

(١) رواه مسلم في فضائل الصحابة - باب من فضائل أبي بكر الصديق: ١٠٩٨ ح ٢٣٨٥.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (١٥٤/١٥).

(٣) (٤٣٨/١) برقم ٩٨٤.

(٤) (٣٩٤/٤٢) ح ٢٥٦١٦.

قال: حدثني الحكم قال: قلت لمقسم: أوتر بثلاث، ثم أخرج إلى الصلاة؛ مخافة أن تفوتني؟ قال: لا وتر إلا بخمس أو سبع. قال: فذكرت ذلك ليحيى بن الجزار ومجاهد، فقالا لي: سله عن؟ فقلت له، فقال: عن الثقة عن عائشة وميمونة عن النبي ﷺ.

وأخرجه النسائي^(١) من طريق سفيان بن الحسين عن الحكم عن مقسم قال: الوتر سبع فلا أقل من خمس. فذكرت ذلك لإبراهيم فقال: عمن ذكره؟ قلت: لا أدري. قال الحكم: فحججت فلقيت مقسماً، فقلت له: عمن؟ قال: عن الثقة عن عائشة وعن ميمونة.

وهذا سند ضعيف، بسبب الرجل المبهم الذي وصفه الحكم بأنه ثقة. وحديث المبهم لا يقبل ولو أبهم بلفظ التعديل كما هو موضح في كتب علوم الحديث^(٢).

٣ - وذكر البخاري في «التاريخ الأوسط»^(٣) حديث الحكم عن مقسم عن ابن عباس: وقف النبي ﷺ، وردفه الفضل بعرفة، ثم أفاض فلم أرها^(٤) رافعة يدها عادية حتى أتى جمعاً^(٥)، قال أسامة: ثم أردفني، ووقف جمعاً وردفه أسامة، ثم أفاض يبادر طلوع الشمس فلم أرها رافعة يدها حتى أتى منى، قال: ونحن على حمرات لنا، فجعل يضرب أفخاذنا، ويقول: «بني، أفيضوا، ولا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس».

وهذا الحديث رواه أحمد في مسنده^(٦) عن عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن الأعمش عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس به بنحوه.

(١) في كتاب قيام الليل - باب كيف الوتر بخمس: ٢٢٠١ ح ١٧١٧.

(٢) انظر معرفة أنواع علم الحديث لابن الصلاح: ٢٢٠، نزهة النظر لابن حجر: ١٢٥.

(٣) (٤٣٩/١).

(٤) في رواية أحمد (٢٤٩/٤) ح ٢٤٢٧: فما رأيت ناقة رافعة يدها.

(٥) يعني مزدلفة.

(٦) (٣٠٥/٤) ح ٢٥٠٧.



ثم قال البخاري مضعفاً هذا الحديث : والمستفيض عن ابن عباس أن النبي ﷺ أردف أسامة من عرفة إلى جمع. وكذلك قال أسامة : أردفني النبي ﷺ، فقلت : الصلاة. فقال : «الصلاة أمامك»، ثم أردف الفضل من جمع إلى منى^(١).

ثم قال البخاري : وحديث الحكم هذا عن مقسم مضطرب؛ لما وصفنا. ولا يدرى الحكم سمع هذا من مقسم أم لا؟

ثم ذكر البخاري خمسة أحاديث ثبت أنهم رموا الجمرة قبل طلوع الشمس:

حديث شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس: بعثني النبي ﷺ مع أهله إلى منى يوم النحر فرمينا الجمرة مع طلوع الفجر^(٢).

وحديث عائشة بنت طلحة عن خالتها عائشة أم المؤمنين أن النبي ﷺ أمر إحدى نسائه، وهي سودة، أن تنفر من جمع ليلة جمع، فتأتي جمرة العقبة، فترميها، فتصبح في منزلها^(٣). وحديث عبدالله مولى أسماء أنها ارتحلت من جمع حين غاب القمر، فمضينا حتى رمت الجمرة، ثم رجعت، فصلت الصبح، فقلت لها، فقالت: إن رسول الله ﷺ أذن للظعن^(٤).

وحديث سالم عن ابن عمر قال: فمنهم من تقدم منى ليلاً ومنهم من

(١) رواه البخاري في كتاب الحج - باب النزول بين عرفة وجمع: ١٣١ ح ١٦٦٩، ومسلم في كتاب الحج - باب الإفاضة من عرفات: ٨٩١ ح ٣١٠٢ من طريق كريب عن أسامة بن زيد به.

(٢) رواه أحمد في مسنده (٣٣١/٥) ح ٣٣٠٤.

(٣) رواه النسائي في كتاب المناسك - باب الرخصة في ذلك للنساء (يعني رمي جمرة العقبة قبل طلوع الشمس) ص ٢٢٨٤ ح ٣٠٦٨.

(٤) رواه البخاري في كتاب الحج - باب من قدم ضعفاً أهله بليل: ١٣٢ ح ١٦٧٩، ومسلم في كتاب الحج - باب استحباب تقديم دفع الضعفة من النساء وغيرهن: ٨٩٢ ح ٣١٢٢.

تقدم بعد ذلك، فإذا قدموا رموا الجمرة. وكان ابن عمر يقول: أرخص في أولئك رسول الله ﷺ^(١).

وحديث أم سلمة رضي الله عنها أنها فعلت ذلك^(٢).

قال البخاري: وحديث هؤلاء أكثر في الرمي قبل طلوع الشمس وأصح. فقد أعلَّ البخاري حديث مقسم بمخالفة متنه الأحاديث الصحيحة التي ثبت أن رديف النبي ﷺ من عرفة إلى مزدلفة كان أسامة بن زيد وليس الفضل، وأن الذين رخص لهم في الانصراف من مزدلفة بليل قد رموا جمره العقبة قبل طلوع الشمس.

٤ - وذكر البخاري في «التاريخ الأوسط»^(٣) حديث عبدالرحمن بن مغراء عن رشدين بن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس رفعه قال: «لا تصلوا إلى قبر، ولا على قبر». ثم روى حديثاً أعلَّ به هذا الحديث فقال: حدثنا أبو عاصم عن سفيان عن الشيباني عن الشعبي عن ابن عباس عن النبي ﷺ صلى على قبر^(٤). ثم قال البخاري: وهذا أصح. وروى أبو هريرة^(٥) وغير واحد^(٦) أن النبي ﷺ صلى على قبر.

(١) رواه البخاري في كتاب الحج - باب من قدم ضعفة أهله بليل: ١٣٢ ح ١٦٧٦، ومسلم في كتاب الحج - باب استحباب تقديم دفع الضعفة من النساء وغيرهن: ٨٩٣ ح ٣١٣٠.
(٢) رواه أبو داود في كتاب المناسك - باب التعجيل من جمع: ١٣٦٧ ح ١٩٤٢ من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنها قالت: أرسل النبي ﷺ بأم سلمة ليلة النحر فرمت الجمره قبل الفجر ثم مضت فأفاضت، وكان ذلك اليوم الذي يكون رسول الله ﷺ، تعني عندها.

(٣) (٤٦/٢).

(٤) رواه البخاري في كتاب الأذان - باب وضوء الصبيان ٦٨ ح ٨٥٧، ومسلم في كتاب الجنائز - باب الصلاة على القبر: ٨٢٨ ح ٢٢١١.
(٥) رواه البخاري في كتاب الصلاة - باب كنس المسجد: ٣٩ ح ٤٥٨، ومسلم في كتاب الجنائز - باب الصلاة على القبر: ٨٢٨ ح ٢٢١٦.
(٦) منهم أنس رضي الله عنه، وأخرج حديثه مسلم في كتاب الجنائز - باب الصلاة على القبر: ٨٢٨ ح ٢٢١٤.



فقد أعلّ البخاري حديث رشدين الذي ينهى عن الصلاة على القبر، بمخالفته السنة الصحيحة التي تثبت أن النبي ﷺ صَلَّى عَلَى قَبْرِ.

وحديث رشدين رواه الطبراني^(١) قال: حدثنا جعفر بن محمد الفريابي حدثنا سليمان بن عبدالرحمن الدمشقي حدثنا عبدالرحمن بن مغراء حدثنا رشدين بن كريب عن أبيه عن ابن عباس أن النبي ﷺ قَالَ: «لا يصلّى إلى قبر، ولا على قبر».

وهذا سند ضعيف لأجل رشدين بن كريب فإنه ضعيف، ويروي مناكير^(٢).

٥ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٣) حديث عبدالواحد بن نافع عن عبدالرحمن بن رافع بن خديج عن أبيه أنه كان يسمع النبي ﷺ يأمر بتأخير العصر. قال البخاري: ولا يتابع عليه. ثم روى حديثاً صحيحاً يخالف هذا الحديث، وهو حديث أبي النجاشي عن رافع بن خديج أنه قال: كنا نصلّي مع النبي ﷺ العصر، ثم نحر الجزور فنقسم عشر قسم، ثم نطبخ، فنأكل لحمًا نضيجاً قبل أن تغرب الشمس^(٤). قال البخاري: وهذا أصح.

وقد ذكر البخاري حديث عبدالواحد بن نافع هذا في «التاريخ الأوسط»^(٥) أيضاً ثم أعلّه بقوله: وعبدالواحد لم يتبين أمره. ويروى عن النبي ﷺ من وجوه أنه كان يعجل العصر. ثم ذكر حديث أبي النجاشي عن رافع بن خديج السابق، وحديث أنس رضي الله عنه قال: كنا نصلّي مع النبي ﷺ العصر،

(١) في المعجم الكبير (٤١١/١١) ح ١٢١٦٨.

(٢) انظر تهذيب الكمال (١٩٧/٩).

(٣) (٨٩/٥).

(٤) رواه البخاري في كتاب الشركة - باب الشركة في الطعام: ١٩٦ ح ٢٤٨٥، ومسلم في كتاب المساجد - باب استحباب التبكير بالعصر: ٧٧٥ ح ١٤١٥.

(٥) (٤٨/٢).

فيسير الراكب ستة أميال، قبل أن تغيب الشمس^(١)، وحديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلّي العصر، والشمس طالعة في حجرتي قبل أن يظهر الفجر^(٢).

فقد أعلّ البخاري حديث عبدالواحد بن نافع بمخالفته الأحاديث الصحيحة وما روي في معناها، والتي تثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعجل صلاة العصر.

وحديث عبدالواحد أخرجه الدارقطني في «سننه»^(٣) من طريق أبي سلمة، والطبراني في «معجمه الكبير»^(٤) من طريق حرمي بن عمارة، عن عبدالواحد به بنحوه.

وقد تابع البخاري في إعلال هذا الحديث بالعلة نفسها الدارقطني، فقال: وهذا حديث ضعيف الإسناد من جهة عبدالواحد هذا؛ لأنه لم يروه عن ابن رافع بن خديج غيره. وقد اختلف في اسم ابن رافع هذا. ولا يصح هذا الحديث عن رافع ولا عن غيره من الصحابة. والصحيح عن رافع بن خديج وعن غير واحد من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم غير هذا، وهو التعجيل بصلاة العصر والتبكير بها^(٥).

وعبدالواحد ذكره ابن حبان في المجروحين^(٦) فقال: عبدالواحد بن نافع الكلاعي أبو الرماح شيخ يروي عن أهل الحجاز المقلوبات، وعن أهل

(١) رواه الدارقطني في سننه (٤٧٩/١) ح ١٠٠٢، وفي سننه عبدالله بن شبيب، قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٤٣٨/٢): أخباري علامة لكنه واه.

(٢) رواه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة - باب وقت العصر: ٤٥ ح ٥٤٥، ومسلم في كتاب المساجد - باب أوقات الصلوات الخمس: ٧٧٢ ح ١٣٨٢.

(٣) (٤٧٢/١) ح ٩٩٠.

(٤) (٢٦٧/٤) ح ٤٣٧٦.

(٥) سنن الدارقطني (٤٧٢/١).

(٦) (١٥٤/٢).



الشام الموضوعات، لا يحلُّ ذكره في الكتب إلا على سبيل القدح فيه. وهو الذي روى عن عبدالله بن رافع بن خديج عن أبيه أن النبي ﷺ كان يأمر بتأخير العصر.

٦ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(١) حديث حرب بن عبيدالله عن خالٍ له عن النبي ﷺ قال: «ليس على المسلمين عشور، إنما العشور على اليهود والنصارى». ثم قال البخاري معاً هذا الحديث: وقد فرض النبي ﷺ العشر فيما أخرجت الأرض في خمسة أوسق.

فقد رأى البخاري حديث حرب الذي ينفي أن يكون على المسلمين عشور مخالفاً للأحاديث الصحيحة التي توجب إخراج العشر في زكاة الخارج من الأرض من الحبوب والثمار إذا بلغت النصاب، وهو خمسة أوسق، وكان مما يسقى بلا مؤونة.

ومن هذه الأحاديث الصحيحة حديث جابر بن عبدالله ﷺ أنه سمع النبي ﷺ قال: «فيما سقت الأنهار والغيم العشور، وفيما سقي بالسانية نصف العشر». رواه مسلم^(٢).

وحديث ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ قال: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عشرياً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر». رواه البخاري^(٣).

وأما حديث حرب فأخرجه أبو داود^(٤) قال: حدثنا مسدد حدثنا أبو الأحوص حدثنا عطاء بن السائب عن حرب بن عبيدالله عن جده أبي أمه

(١) (٦٠/٣).

(٢) كتاب الزكاة - باب ما فيه العشر أو نصف العشر: ٨٣٢ ح ٢٢٧٢.

(٣) في كتاب الزكاة - باب العشر فيما يسقى من ماء السماء والماء الجاري: ١١٧ ح ١٤٨٣.

(٤) في كتاب الخراج - باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارة: ١٤٥٢ ح ٣٠٤٦.

عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما العشور على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين عشور».

وهذا حديث ضعيف؛ فحرب بن عبيدالله قال فيه ابن حجر: لين الحديث^(١). وقد وقع في إسناد هذا الحديث اضطراب كثير^(٢).

وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فقال: هذا حديث فيه اضطراب. ولا يصح هذا الحديث^(٣).

وقال عبدالحق الإشبيلي: هو حديث في إسناده اختلاف، ولا أعلمه من طريق يحتج به^(٤).

٧ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٥) حديث الأخنسي عن جدته حكيمة بنت أمية عن أم سلمة أنها سمعت النبي ﷺ يقول: «من أهل بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه». ثم أعلَّ البخاري هذا الحديث فقال: ولا يتابع في هذا الحديث؛ لما وقت النبي ﷺ ذا الحليفة والجحفة، واختار أن أهل النبي ﷺ من ذي الحليفة.

فقد رأى البخاري حديث الأخنسي الذي فيه الترغيب في الإهلال بالحج أو العمرة من المسجد الأقصى يناقض أحاديث المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ، وأمر بالإحرام منها، وأحرم هو ﷺ من ذي الحليفة ميقات أهل المدينة، فلو كان الإحرام من المسجد الأقصى أفضل لفعله النبي ﷺ. وقد بَوَّب البخاري على ذلك في كتاب الحج من صحيحه فقال: باب

(١) تقريب التهذيب: ٢٢٨.

(٢) انظر أوجه هذا الاضطراب في تهذيب الكمال (٥/٥٢٨)، وحاشية تحقيق مسند أحمد طبعة الرسالة (٢٥/٢٣٠).

(٣) علل الترمذي: ١٠٣.

(٤) الأحكام الوسطى (٣/١١٧).

(٥) (١/١٦٠).



ميقات أهل المدينة ولا يهلّون قبل ذي الحليفة. وروى بسنده عن عبدالله بن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يهلُّ أهل المدينة من ذي الحليفة، ويهلُّ أهل الشام من الجحفة، وأهل نجد من قرن»^(١). ثم روى بعد ذلك في باب الإهلال عند مسجد ذي الحليفة^(٢) بسنده عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: ما أهلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد، يعني مسجد ذي الحليفة.

أما حديث الأخنسي فرواه أبو داود^(٣) قال: حدثنا أحمد بن صالح حدثنا ابن أبي فديك عن عبدالله بن عبدالرحمن بن يحسن عن يحيى بن أبي سفيان الأخنسي عن جدته حكيمة عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من أهلَّ بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر» أو «وجبت له الجنة» شك عبدالله أيتهما.

ورواه ابن ماجه^(٤) من طريق محمد بن إسحاق عن يحيى بن أبي سفيان عن أمه أم حكيم بنت أمية عن أم سلمة به بلفظ: «من أهلَّ بعمرة من بيت المقدس كانت له كفارة لما قبلها من الذنوب».

وهذا سند ضعيف. قال ابن حزم: أما هذان الأثران فلا يشتغل بهما من له أدنى علم بالحديث؛ لأن يحيى بن أبي سفيان الأخنسي وجدته حكيمة وأم حكيم بنت أمية لا يدري من هم من الناس. ولا يجوز مخالفة ما صحَّ بيقين بمثل هذه المجهولات التي لا تصح قط^(٥).

(١) في كتاب الحج - باب ميقات أهل المدينة ولا يهلّون قبل ذي الحليفة: ١٢٠ ح ١٥٢٥.

(٢) صحيح البخاري: ١٢١ ح ١٥٤١.

(٣) في كتاب المناسك - باب في المواقيت: ١٣٥٢ ح ١٧٤١.

(٤) في كتاب المناسك - باب من أهلَّ بعمرة من بيت المقدس: ٢٦٥٨ ح ٣٠٠٢.

(٥) المحلي (٧/٧٦).

وقال المنذري : قد اختلف الرواة في متنه وإسناده اختلافاً كبيراً^(١).

٨ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٢) حديث الحارث بن عمرو السهمي قال : شهدت مع النبي ﷺ حجة الوداع قال : «من شاء عتر، ومن شاء لم يعتر». ثم أشار البخاري إلى ضعفه فقال : وقال أبو هريرة عن النبي ﷺ : «لا فرع ولا عتيرة»، وهذا أصح.

فقد أعلّ البخاري حديث الحارث الذي يرخص في العتيرة بالحديث الصحيح الذي يمنع من ذلك، وهو حديث أبي هريرة الذي أخرجه البخاري^(٣)، ومسلم^(٤) من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «لا فرع ولا عتيرة». والفرع أول النتاج كانوا يذبحونه لطواغيتهم، والعتيرة في رجب.

وأما حديث الحارث فقد أخرجه النسائي^(٥) قال :

أخبرنا سويد بن نصر قال : أنبأنا عبدالله يعني ابن المبارك عن يحيى وهو ابن زرارة بن كريم بن الحارث بن عمرو الباهلي قال : سمعت أبي يذكر أنه سمع جده الحارث بن عمرو يحدث أنه لقي رسول الله ﷺ في حجة الوداع، وهو على ناقته العضباء، فأتيته من أحد شقّيه فقلت : يا رسول الله بأبي أنت وأمي استغفر لي، فقال : «غفر الله لكم». ثم أتته من الشق الآخر أرجو أن يخصّني دونهم، فقلت : يا رسول الله استغفر لي، فقال بيده : «غفر الله لكم». فقال رجل من الناس : يا رسول الله، العتائر والفرائع؟ قال : «من شاء عتر، ومن شاء لم يعتر. ومن شاء فرع، ومن شاء لم يفرع. في الغنم أضحيتها» وقبض أصابعه إلا واحدة.

(١) مختصر سنن أبي داود (٢/٢٨٥).

(٢) (٢/٢٥٩).

(٣) في كتاب العقيقة - باب الفرع : ٤٧١ ح ٥٤٧٣.

(٤) في كتاب الأضاحي - باب الفرع والعتيرة : ١٠٣٠ ح ٥١١٦.

(٥) في كتاب الفرع والعتيرة - باب لا فرع ولا عتيرة : ٢٣٦٤ ح ٤٢٣١.

وهذا سند ضعيف؛ وقد ضعفه عبدالحق الإشبيلي وقال: زرارة هذا لا يحتج بحديثه. قال ابن القطان: يعني بذلك أنه لا تعرف حاله. ثم ذكر ابن القطان أن ابنه يحيى أيضاً لا تعرف حاله^(١).

٩ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٢) حديث زيد بن وهب عن ثابت بن وديعة الأنصاري في أكل الضب. وهو حديث رواه أبو داود^(٣) قال: حدثنا عمرو بن عون أخبرنا خالد عن حصين عن زيد بن وهب عن ثابت بن وديعة قال: كنا مع رسول الله ﷺ في جيش فأصبنا ضباباً. قال: فشويت منها ضباً، فأتيت رسول الله ﷺ، فوضعت بين يديه. قال: فأخذ عوداً، فعدّ به أصابعه، ثم قال: «إن أمة من بني إسرائيل مسخت دواب في الأرض، وإني لا أدري أي الدواب هي». قال: فلم يأكل ولم يته.

وقد تابع حصين بن عبدالرحمن كل من عدي بن ثابت ويزيد بن أبي زياد عن زيد بن وهب عن ثابت بن وديعة عن النبي ﷺ به، وخالفهم الأعمش فرواه عن زيد بن وهب عن عبدالرحمن بن حسنة عن النبي ﷺ^(٤).

وحديث الأعمش أخرجه أحمد في مسنده^(٥) قال: حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش عن زيد بن وهب عن عبدالرحمن بن حسنة قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر، فنزلنا أرضاً كثيرة الضباب. قال: فأصبنا منها وذبحنا. قال: فبينما القدور تغلي بها؛ إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «إن أمة من بني إسرائيل فقدت، وإني أخاف أن تكون هي فأكفثوها»، فأكفأناها.

(١) بيان الوهم والإيهام (٣/٢٦٤).

(٢) (١٧٠/٢).

(٣) في كتاب الأطعمة - باب في أكل الضب: ١٥٠٣ ح ٣٧٩٥.

(٤) انظر تفصيل هذا الاختلاف في علل الترمذي: ٢٩٦، وحاشية تحقيق المطالب العالية (١٠/٥٤٣).

(٥) (٢٩٢/٢٩) ح ١٧٧٥٧.

قال البخاري: ولم يعرف أن أحداً روى هذا غير الأعمش^(١).
وحديث ثابت أصح، وفي نفس الحديث نظر. قال ابن عمر عن النبي ﷺ:
«لا آكله ولا أحرمه». وقال ابن عباس: لو كان حراماً لم يؤكل في مائدة
النبي ﷺ^(٢).

فالبخاري رجح هنا أن الحديث حديث ثابت بن وداعة كما رواه
الأكثر عن زيد بن وهب وليس حديث عبدالرحمن بن حسنة كما رواه
الأعمش مخالفاً لهم في السند، وفي المتن أيضاً. ولهذا قال البخاري: وفي
نفس الحديث نظر. يعني الأمر بإكفاء القدور الذي في رواية الأعمش فإنه
يخالف ما جاء في الروايات الصحيحة الأخرى من أن النبي ﷺ لم يحرم
الضب، ولم ينه عنه. كحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «الضب
لست آكله ولا أحرمه» متفق عليه^(٣). وحديث ابن عباس رضي الله عنهما أن خالته
أهدت إلى النبي ﷺ أقطاً وسمناً وضباً، فأكل النبي ﷺ من الأقط والسمن،
وترك الضب تقذراً. قال ابن عباس: فأكل على مائدة رسول الله ﷺ، ولو
كان حراماً ما أكل على مائدة رسول الله ﷺ. متفق عليه^(٤).

١٠ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٥) في ترجمة عبدالله بن هانئ
أبي الزعراء الكوفي أنه روى عن ابن مسعود رضي الله عنه في الشفاعة: «ثم يقوم
نبيكم رابعهم»، ثم قال البخاري معاً هذا الحديث: والمعروف عن
النبي ﷺ: «أنا أول شافع». قال: ولا يتابع في حديثه.

(١) علل الترمذي: ٢٩٦.

(٢) التاريخ الكبير (١٧٠/٢).

(٣) رواه البخاري في كتاب الذبائح والصيد - باب الضب: ٤٧٦ ح ٥٥٣٦، ومسلم في
كتاب الصيد - باب إباحة الضب: ١٠٢٥ ح ٢٠٢٧.

(٤) رواه البخاري في كتاب الهبة - باب قبول الهدية: ٢٠٣ ح ٢٥٧٥، ومسلم في كتاب
الصيد - باب إباحة الضب: ١٠٢٦ ح ٥٠٣٩.

(٥) (٢٢١/٥).



وحديث أبي الزعراء أخرجه النسائي في «سننه الكبرى»^(١) من طريق شعبة عن سلمة بن كهيل قال: سمعت أبا الزعراء قال عن عبدالله في قصة ذكرها قال: أول شافع يوم القيامة جبرائيل عليه السلام روح القدس، ثم إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام، ثم موسى أو عيسى - قال أبو الزعراء: لا أدري أيهما - قال: قال: ثم يقوم نبيكم عليه السلام رابعاً فلا يشفع أحد بمثل شفاعته، وهو وعده المحمود الذي وعده.

وهذا سند ضعيف لأجل أبي الزعراء عبدالله بن هانيء فإنه لم يرو عنه سوى سلمة بن كهيل، ولم يوثقه معتبر، وفي رواياته ما يستنكر^(٢)، ومنها هذا الحديث، فقد أعلّ البخاري بأن منته يناقض الأحاديث الصحيحة التي تصرح بأن النبي عليه السلام أول شافع يوم القيامة. ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله عليه السلام قال: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع، وأول مشفع» رواه مسلم^(٣).

وقد ذكر العقيلي في ترجمة أبي الزعراء أن في حديثه ما ليس في حديث الناس، يعني حديثه في الشفاعة^(٤).

وممن نبّه على هذا أيضاً الهيثمي^(٥) فقد قال: وهو موقوف مخالف للحديث الصحيح، وقول النبي عليه السلام: «أنا أول شافع».

وقال ابن كثير: حديث غريب جداً^(٦).

١١ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير» حديث صفية بنت شيبة أنها

(١) (٣٨٢/٦).

(٢) انظر: تهذيب الكمال (١٦/٢٤٠).

(٣) في كتاب الفضائل - باب تفضيل نبينا عليه السلام: ١٠٨١ ح ٥٩٤٠.

(٤) انظر: الضعفاء الكبير للعقيلي (٢/٣١٤).

(٥) في مجمع الزوائد (١٠/٣٣٠).

(٦) البداية والنهاية (٢٠/٢٣٠).

قالت : ولد لي، فأسميته محمداً، وأكنيته أبا القاسم، فسألت عائشة، فقالت : جاءت امرأة رجل من الأنصار فقالت : يا رسول الله، ولد لي غلام، فسميته محمداً وأكنيته أبا القاسم، فبلغني أنك تكرهه؟ فقال: «ما أحل اسمي وحرم كنيتي» أو «أحل كنيتي وحرم اسمي».

ثم قال البخاري معللاً هذا الحديث: تلك الأحاديث أصح : «سموا باسمي، ولا تكتنوا بكنيتي».

فالبخاري رأى حديث صفية بنت شيبة الذي فيه إقرار التكنية بأبي القاسم، والتعجب من تحريمها، يناقض الأحاديث الصحيحة التي فيها النهي عن ذلك.

ومن هذه الأحاديث الصحيحة حديث أنس رضي الله عنه قال: دعا رجل بالبيع: يا أبا القاسم! فالتفت إليه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: لم أعنك. قال: «سموا باسمي، ولا تكتنوا بكنيتي» متفق عليه^(١). وحديث جابر رضي الله عنه قال: ولد لرجل منا غلام، فسماه القاسم، فقالوا: لا نكنيه حتى نسأل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «سموا باسمي ولا تكتنوا بكنيتي» متفق عليه^(٢).

أما حديث صفية بنت شيبة فقد أخرجه أبو داود^(٣) قال: حدثنا النفيلي حدثنا محمد بن عمران الحجبي عن جدته صفية بنت شيبة عن عائشة رضي الله عنها قالت: جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، إنني قد ولدت غلاماً، فسميته محمداً وكنيته أبا القاسم، فذكر لي أنك تكره ذلك، فقال: «ما الذي أحل اسمي وحرم كنيتي» أو «ما الذي حرم كنيتي وأحل اسمي».

(١) رواه البخاري في كتاب البيوع - باب ما ذكر في الأسواق: ١٦٦ ح ٢١٢١، ومسلم في كتاب الآداب - باب النهي عن التكني بأبي القاسم: ١٠٥٨ ح ٥٥٨٦.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأدب - باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «سموا باسمي، ولا تكتنوا بكنيتي»: ٥٢١ ح ٦١٨٧ ومسلم في كتاب الأدب - باب النهي عن التكني بأبي القاسم: ١٠٥٩ ح ٥٥٨٨.

(٣) في كتاب الأدب - باب الرخصة في الجمع بينهما: ١٥٨٧ ح ٤٩٦٨.

وهذا سند ضعيف، فمحمد بن عمران الحجبي مجهول كما قال ابن حجر^(١)، وقد استنكر حديثه هذا. قال الذهبي: له حديث، وهو منكر، وما رأيت لهم فيه جرحاً ولا تعديلاً^(٢).

١٢ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٣) حديث أبي موسى رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن أمتي أمة مرحومة، جعل عذابها بأيديها في الدنيا»، ثم ذكر طرق هذا الحديث، ثم قال معللاً هذا الحديث: والخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشفاعة، وأن قوماً يعذبون ثم يخرجون أكثر وأبين وأشهر. وقال مثل هذا في «التاريخ الأوسط»^(٤).

وحديث أبي موسى أخرجه أبو داود^(٥) قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا كثير بن هشام حدثنا المسعودي عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمتي هذه أمة مرحومة ليس عليها عذاب في الآخرة، عذابها في الدنيا الفتن والزلازل والقتل». ورواه عبد بن حميد في مسنده^(٦) من طريق طلحة بن يحيى عن أبي بردة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن هذه الأمة أمة مرحومة عذابها بأيديها».

وسند أبي داود ضعيف لأجل المسعودي عبدالرحمن بن عبدالله فقد اختلط، وكثير بن هشام ممن روى عنه بعد الاختلاط فيما يفهم من كلام الأئمة في ترجمة المسعودي^(٧).

والحديث ضعيف لاضطراب أسانيده^(٨) كما أشار إليه البخاري في

(١) فتح الباري (١٠/٥٧٤).

(٢) ميزان الاعتدال (٣/٦٧٢).

(٣) (٣٨/١).

(٤) (٣٩٦/١).

(٥) في كتاب الفتن - باب ما يرجى في القتل: ١٥٣٤ ح ٤٢٧٨.

(٦) ص ١٩٠.

(٧) انظر: الكواكب النيرات ٢٩٣، تهذيب الكمال (٢٤/١٦٣).

(٨) انظر: حاشية تحقيق مسند أحمد طبعة الرسالة (٣٢/٤٥٤) ح ١٩٦٧٨.

«التاريخ الكبير»^(١). وذكر في «التاريخ الأوسط»^(٢) جملة من طرقه وقال:
وفي أسانيدنا نظر.

ومتنه يناقض الأحاديث الصحيحة الكثيرة في الشفاعة وإخراج
الموحدين من النار كما نبّه عليه البخاري. ومن هذه الأحاديث حديث أبي
سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

«يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى: أخرجوا
من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها قد
اسودوا، فيلقون في نهر الحيا أو الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في جانب
السييل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية» متفق عليه^(٣).

وفي إحدى روايات مسلم^(٤) لهذا الحديث: «حتى إذا خلص المؤمنون
من النار، فوالذي نفسي بيده! ما من أحد منكم بأشد مناشدة لله في استيفاء
الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار يقولون: ربنا
كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون. فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم،
فتحرم صورهم على النار، فيخرجون خلقاً كثيراً قد أخذت النار إلى نصف
ساقيه وإلى ركبتيه. ثم يقولون: ربنا ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به،
فيقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه،
فيخرجون خلقاً كثيراً. ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها أحداً ممن أمرتنا. ثم
يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه،
فيخرجون خلقاً كثيراً. ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها ممن أمرتنا أحداً. ثم

(١) انظر: التاريخ الكبير: ٣٨.

(٢) (٣٩٦/١).

(٣) رواه البخاري في كتاب الإيمان - باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال: ٣ ح ٢٢،
ومسلم في كتاب الإيمان - باب إثبات الشفاعة وإخراج الوحدين من النار: ٧١١
ح ٤٥٧.

(٤) برقم ٤٥٤.



يقول : ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقاً كثيراً ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها خيراً» الحديث.

والأحاديث في إخراج الموحدين من النار بعد دخولهم فيها متواترة كما صرح بذلك جمع من العلماء^(١). وهذا ما جعل البخاري يعلُّ حديث أبي موسى : «أمي هذه أمة مرحومة ليس عليها عذاب في الآخرة» لمخالفة متنه ما في تلك الأحاديث المتواترة من إثبات دخول بعض المسلمين النار.

١٣ - وقال البخاري في «التاريخ الكبير»^(٢) : قال لي عبدالله بن محمد : حدثنا هشام قال : حدثنا معمر عن ابن أبي ذئب عن الزهري أن رسول الله ﷺ قال : «ما أدري أعزير نبياً كان أم لا، وتبع لعيناً كان أم لا، والحدود كفارات لأهلها أم لا»، ثم قال :

وقال عبدالرزاق : عن معمر عن ابن أبي ذئب عن سعيد عن أبي هريرة عن النبي ﷺ والأول أصح. ولا يثبت هذا عن النبي ﷺ؛ لأن النبي ﷺ قال : «الحدود كفارة».

والرواية الموصولة التي أشار إليها البخاري رواها أبو داود^(٣) قال : حدثنا محمد بن المتوكل العسقلاني ومخلد بن خالد الشعيري، المعنى، قال : حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن ابن أبي ذئب عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «ما أدري أتبع لعين هو أم لا، وما أدري أعزير نبي هو أم لا».

ورواه الحاكم في «مستدرکه»^(٤) من طريق أحمد بن حنبل ومحمد بن رافع ومحمد بن يحيى ثلاثهم عن عبدالرزاق به بلفظ : «ما أدري تبع أنبياً

(١) انظر : إكمال المعلم (١/٥٦٥)؛ فتح الباري (١١/٤٢٦)، الشفاعة للوادعي : ١٣٠.

(٢) (١/١٥٢).

(٣) في كتاب السنة - باب في التخيير بين الأنبياء ﷺ : ١٥٦٦ ح ٤٦٧٢.

(٤) (١/٩٢) ح ١٠٤.

كان أم لا، وما أدري ذا القرنين أنبيأ كان أم لا، وما أدري الحدود كفارات لأهلها أم لا».

وقد رجح غير واحد من الأئمة الوجه المرسل الذي رواه هشام بن يوسف الصنعاني عن معمر، على الوجه الموصول الذي رواه عبدالرزاق عن معمر؛ تقديماً لهشام على عبدالرزاق. وقد سئل أبو زرعة الرازي عن هشام وعبدالرزاق ومحمد بن ثور فقال: كان هشام أكبرهم وأحفظهم وأتقن^(١). وذكر الذهبي في ترجمة هشام أنه من أقران عبدالرزاق لكنه أجل وأتقن^(٢). ولهذا رجح البخاري هنا الوجه المرسل. وممن رجح الإرسال أيضاً الحنائي في «فوائده»^(٣).

فالحديث ضعيف لإرساله؛ ولمخالفة متنه الحديث الصحيح حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط فقال: «أبايعكم على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوني في معروف. فمن وفى منكم فأجره على الله. ومن أصاب من ذلك شيئاً فأخذ به في الدنيا فهو كفارة له وطهور. ومن ستره الله فذلك إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له» متفق عليه^(٤).

فقد أفاد هذا الحديث أن الحدود كفارة. وقد جزم كثير من العلماء بأن حديث عبادة هذا كان بمكة ليلة العقبة لما بايع الأنصار رسول الله صلى الله عليه وسلم البيعة الأولى بمنى، وأبو هريرة إنما أسلم بعد ذلك بسبع سنين عام خيبر، فكيف ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم نفيه العلم بأن الحدود كفارة؟!^(٥)

(١) الجرح والتعديل (٧١/٩).

(٢) سير أعلام النبلاء (٥٨٠/٩).

(٣) الجزء الأول ح ٢٦.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحدود - باب توبة السارق: ٥٦٧ ح ٦٨٠١، ومسلم في كتاب الأقضية - باب الحدود كفارات لأهلها: ٩٨٠ ح ٤٤٦١.

(٥) انظر: فتح الباري (١/ ٦٦).



وممن أعلّ الحديث بحديث عبادة ابن عبد البر فقال: حديث عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ فيه أن الحدود كفارة، وهو أثبت وأصح إسناداً من حديث أبي هريرة هذا^(١).

١٤ - وروى البخاري في «التاريخ الكبير»^(٢) في ترجمة عائذ بن حبيب قال: حدثني يوسف بن راشد حدثنا عائذ بن حبيب بياح الهروي حدثنا حميد عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ رأى نخامة في المسجد، فاحمرَّ وجهه، فحككتها امرأة، وجعلت خلوقاً، فقال: «ما أحسن هذا!». ثم قال البخاري: وروى إسماعيل بن جعفر وحفص عن حميد ولم يقولوا «الخلوق»، وقالوا: «حكه النبي ﷺ بيده». وهذا أصح.

فرأى البخاري أن رواية عائذ بن حبيب عن حميد تخالف رواية بقية الرواة عن حميد، ففي رواية عائذ أن امرأة هي التي حكّت النخامة، وأنها جعلت مكانها خلوقاً، وفي رواية بقية الرواة عن حميد أن الذي حكّ النخامة هو النبي ﷺ، ولم يذكروا الخلوق. والحديث مخرجه واحد، ولا يمكن قبول هاتين الروايتين معاً لما فيهما من التعارض، ولهذا رجح البخاري رواية الأكثر على رواية عائذ.

ورواية عائذ أخرجها النسائي^(٣) قال: أخبرنا إسحق بن إبراهيم قال: حدثنا عائذ بن حبيب قال: حدثنا حميد الطويل عن أنس بن مالك قال: رأى رسول الله ﷺ نخامة في قبلة المسجد، فغضب حتى احمرَّ وجهه، فقامت امرأة من الأنصار، فحككتها وجعلت مكانها خلوقاً، فقال رسول الله ﷺ: «ما أحسن هذا!».

وأخرجها ابن ماجه^(٤) عن محمد بن طريف عن عائذ به.

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/٨٢٨).

(٢) (٦٠/٧).

(٣) في كتاب المساجد - باب تخليق المساجد: ٢١٣٤ ح ٧٢٩.

(٤) في كتاب المساجد - باب كراهية النخامة في المسجد: ٢٥٢٢ ح ٧٦٢.

وأما رواية بقية الرواة عن حميد فرواية إسماعيل بن جعفر عن حميد رواها البخاري^(١) قال: حدثنا قتيبة قال: حدثنا إسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس أن النبي ﷺ رأى نخامة في القبلة، فسق ذلك عليه حتى روي في وجهه، فقام فحكه بيده، فقال: «إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه أو إن ربه بينه وبين القبلة فلا يبزقن أحدكم قِبَلْ قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدميه»، ثم أخذ طرف رداءه فبصق فيه، ثم ردَّ بعضه على بعض، فقال: «أو يفعل هكذا».

وتابع إسماعيل بن جعفر في روايته هذا عن حميد كل من :

حفص بن غياث عند ابن أبي شيبه^(٢)، وزهير بن معاوية عند البخاري^(٣)، وسفيان عند البخاري والحميدي، ويزيد بن هارون عند أحمد والدارمي، ومحمد بن عبدالله بن المثنى عند أحمد، وحماد بن سلمة عند أبي داود^(٤).

ولا شك أن رواية هؤلاء وهم أكثر عدداً وحفظاً مقدمة على رواية عائذ بن حبيب عند الاختلاف، وقد قال ابن حجر فيه : صدوق^(٥).



(١) في كتاب الصلاة - باب حك البزاق باليد من المسجد: ٣٥ ح ٤٠٥.

(٢) في مصنفه - كتاب الصلاة - باب من كره أن يبزق تجاه المسجد (٣/٣٤٨) ح ٧٥٢١.

(٣) في كتاب الصلاة - باب إذا بدره البزاق فليأخذ بطرف ثوبه: ٣٥ ح ٤١٧.

(٤) انظر رواياتهم في المسند الجامع (١/٢٥٠).

(٥) تقريب التهذيب: ٤٧٩.



(القسم الثاني) :

الأحاديث التي أهلها البخاري بمناقضة متونها ما صح من رواية أصحابها أنفسهم

وإعلال الحديث بهذه العلة من قواعد المحدثين. قال ابن رجب :
قاعدة في تضعيف أحاديث رويت عن بعض الصحابة، والصحيح عنهم رواية
ما يخالفها، ثم ذكر أمثلة على هذه القاعدة^(١).

وقد عمل البخاري بهذه القاعدة.

١ - فقد روى في «التاريخ الكبير»^(٢) حديثاً من طريق أفلت بن خليفة
عن جصرة بنت دجاجة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا أحلُّ
المسجد لحائض ولا لجنب إلا لمحمد وآل محمد». ثم أشار إلى ضعف هذا
الحديث لمخالفته حديث عائشة الآخر عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: وقال عروة
وعباد بن عبدالله عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم: «سدوا هذه الأبواب إلا باب أبي
بكر». ثم قال البخاري: وهذا أصح.

وحديث جصرة أخرجه إسحاق بن راهويه في «مسنده»^(٣) قال: أخبرنا
أبو هشام المخزومي حدثنا عبدالواحد بن زياد حدثنا أفلت بن خليفة قال:

(١) انظر: شرح علل الترمذي (٢/٨٠٢).

(٢) (٢/٦٧).

(٣) (٣/١٠٣٢) ح ١٧٨٣.

حدثتني جسرة بنت دجاجة قالت : سمعت أم المؤمنين تقول : قام رسول الله ﷺ فينا، ووجوه بيت أصحابه إلى المسجد فقال: «وجَّهوا هذه البيوت عن المسجد». قال: ثم دخل فمكث ما شاء الله أن يمكث فلم يوجَّهوها؛ رجاء أن يقول لهم رخصاً. قالت: ثم خرج رسول الله ﷺ فنأدى بصوته: «وجَّهوا هذه البيوت عن المسجد؛ فإنني لا أحلُّ المسجد لحائض ولا جنب إلا لمحمد وآل محمد ﷺ».

فالبخاري رأى حديث جسرة الذي يستثني محمداً ﷺ وآله ولم يستثن أباً بكر مخالفاً حديث عائشة الآخر الذي يستثني أباً بكر وحده. وكلا الحديثين مروى عن عائشة، فلو أنها روت الحديثين بالفعل لبينت حين ذكرت أحدهما المستثنى الآخر الذي جاء في حديثها الآخر؛ لكنها لم تفعل فدل ذلك على أنها لم ترو حديث جسرة.

فأما حديث عروة عن عائشة الذي ذكره البخاري فقد رواه الترمذي^(١)، والدارمي^(٢)، وعبدالله بن أحمد^(٣) واللفظ له، وابن حبان في «صحيحه»^(٤)، وابن عساكر في «تاريخه»^(٥) من طرق عن عروة عن عائشة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «سدُّوا هذه الأبواب الشوارع في المسجد إلا باب أبي بكر».

وأما حديث عباد بن عبدالله عن عائشة الذي ذكره البخاري هنا فقد ذكره البخاري بسنده ومثته في ترجمة أيوب بن بشير الأنصاري في «التاريخ الكبير»^(٦) فقال: وقال إسحاق: حدثنا عمرو بن الحارث عن عبدالله بن

(١) في كتاب المناقب - باب أمره ﷺ بسد الأبواب إلا باب أبي بكر: ٢٠٣٠ ح ٣٦٧٨.

(٢) في كتاب علامات النبوة - باب في وفاة النبي ﷺ (٢١٩/١) ح ٨٢.

(٣) في فضائل الصحابة (٨٢/١) ح ٣٣.

(٤) الإحسان (٢٧٢/١٥) ح ٦٨٥٧.

(٥) تاريخ دمشق (٢٥٣/٣٠).

(٦) (٤٠٧/١).



سالم عن الزبيدي عن الزهري عن أيوب بن بشير الأنصاري عن عباد بن عبدالله بن الزبير عن عائشة أن النبي ﷺ قال - واشتد وجعه -: «أهريقوا عليّ من سبع قرب لم تحلل أوكيتهن؛ لعليّ أعهد إلى الناس. وسدّوا هذه الأبواب إلا باب أبي بكر».

وحديث سد الأبواب غير باب أبي بكر أخرجه البخاري في صحيحه^(١) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه، وأخرجه بعده مباشرة من حديث ابن عباس، وكلّ من الحديثين أصح من حديث عائشة؛ لكنه لم يذكر هنا حديث أبي سعيد ولا حديث ابن عباس، وإنما ذكر حديث عائشة ليعلّ به حديث جسة التي ترويه عن عائشة أيضاً بإظهار ما بينهما من تناقض لا يصدر عادة من الراوي الثقة.

وحديث جسة مختلف في ثبوته، فضعّفه جمع من العلماء، ومن هؤلاء من ضعّفه لأجل أفلت بن خليفة راويه عن جسة^(٢)، ومنهم من ضعّفه لأجل جسة^(٣).

وقد روى البيهقي^(٤) أن البخاري قال في هذا الحديث: ولا يصح هذا عن النبي ﷺ.

والذي يعنينا هنا هو حكم هذا الحديث عند البخاري، وسببه. ولم أجد أحداً من العلماء أعلّ حديث جسة من حيث المتن سوى البخاري. وهذا يدلّ دلالة واضحة على عنايته الكبيرة بنقد المتن.

٢ - وروى البخاري في «التاريخ الكبير»^(٥) قال: حدثني محمد بن

(١) في كتاب الصلاة - باب الخوخة والممر في المسجد: ٣٩ ح ٤٦٦.

(٢) انظر: معالم السنن للخطابي (٧٨/١).

(٣) انظر تفصيل هذا في كتاب الحيض والنفاس لديان الديان (٧٠٠/٢).

(٤) في سننه الكبرى (٦٥/٧).

(٥) (٢٩٣/١).

عبدالله القطعي قال: حدثني إبراهيم بن صالح بن درهم عن مسلمة بن سالم - ثم لقيت مسلمة - عن صالح بن درهم عن أبي سعيد الخدري قال: قال النبي ﷺ: «إذا قال المؤذن الله أكبر؛ فقلت: أنا أشهد أن محمداً رسول الله؛ حرمك الله على النار». ثم قال البخاري: وفيه نظر. حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عطاء بن يزيد عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن». هذا أصح.

وهذا سند ضعيف أعني حديث صالح بن درهم عن أبي سعيد؛ فإبراهيم بن صالح بن درهم ضعيف^(١)، ومسلمة بن سالم ضعيف^(٢).

وبيّن البخاري أن متن هذا الحديث يخالف حديث أبي سعيد الذي رواه في «صحيحه»^(٣) ففيه أمر سامع المؤذن بأن يقول مثل ما يقول، أما حديث صالح بن درهم عن أبي سعيد ففيه أن السامع يقول غير ما يقوله المؤذن، فإذا قال المؤذن: الله أكبر قال السامع: أنا أشهد أن محمداً رسول الله. وكلا الحديثين مروى عن الصحابي نفسه، ولهذا أعلّ البخاري الحديث بمناقضة متنه من الحديث الصحيح.

٣ - وذكر البخاري في «التاريخ الأوسط»^(٤) في ترجمة عبدالواحد بن ميمون أنه منكر الحديث يروي عن عائشة مرفوعاً: «الغسل يوم الجمعة واجب». قال البخاري: والمعروف عن عروة وعمرة عن عائشة: كان الناس عمال أنفسهم، ف قيل لهم: «لو اغتسلتم».

(١) انظر: تهذيب التهذيب (١/١١١).

(٢) تقريب التهذيب: ٩٣٨.

(٣) كتاب الأذان - باب ما يقول إذا سمع المنادي: ٥٠ ح ٦١١، ورواه مسلم في كتاب الصلاة - باب استحباب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه: ٧٣٨ ح ٨٤٨.

(٤) (٤٧/٢).



وحديث عائشة أخرجه البزار^(١) قال: حدثنا محمد بن المثنى حدثنا أبو عامر عبدالملك بن عمرو حدثنا عبدالواحد بن ميمون - وهو رجل من أهل المدينة يكنى أبا حمزة - عن عروة عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «من أتى الجمعة فليغتسل».

ورواه العقيلي^(٢) من طريق أحمد بن سعيد الدارمي عن أبي عامر العقدي به بلفظ: «الغسل يوم الجمعة على من شهد الجمعة»، وقال العقيلي عقبه: لا يحفظ هذا اللفظ إلا في هذا الحديث. وفي غسل الجمعة أحاديث ثابتة صحاح بألفاظ مختلفة.

ورواه أبو نعيم^(٣) من طريق العباس بن يزيد عن أبي عامر العقدي به بلفظ: «من لزمته الجمعة فليغتسل. والجمعة على من آواه الليل».

وهذا الحديث ضعيف جداً لأجل عبدالواحد بن ميمون فإنه شديد الضعف. قال ابن حبان^(٤): يروي الموضوعات عن الأثبات، يحدث عن عروة بن الزبير بما ليس من حديثه فبطل الاحتجاج بروايته. وقال الدارقطني: متروك، صاحب مناكير^(٥).

وهذا الحديث من مناكيره. ومما يدل على أن هذا الحديث ليس له أصل عن عائشة ﷺ أنه يخالف ما ثبت من روايتها عن رسول الله ﷺ في ذلك ما لا يدل على الوجوب كما بيّن البخاري ﷺ. ففي الصحيحين^(٦) من طريق عروة قال: قالت عائشة ﷺ: كان أصحاب رسول الله ﷺ

(١) كما في مختصر زوائد مسند البزار لابن حجر (٢٨٩/١) ح ٤٣٦.

(٢) في الضعفاء الكبير (٥١/٣).

(٣) في ذكر أخبار أصبهان (١٤٠/٢).

(٤) في المجروحين (١٥٥/٢).

(٥) سؤالات البرقاني للدارقطني: ٤٥.

(٦) صحيح البخاري - كتاب البيوع - باب كسب الرجل وعمله بيده: ١٦٢ ح ٢٠٧١، وصحيح مسلم - كتاب الجمعة - باب وجوب غسل الجمعة: ٨١٠ ح ١٦٥٨.

عمال أنفسهم، وكان يكون لهم أرواح^(١) فقيل لهم: «لو اغتسلتم». وفي الصحيحين^(٢) أيضاً من طريق يحيى بن سعيد أنه سأل عمرة عن الغسل يوم الجمعة، فقالت: قالت عائشة رضي الله عنها: كان الناس مهنة أنفسهم، وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا في هيتهم، فقيل لهم: «لو اغتسلتم».

٤- وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٣) حديث محمد بن سعد الأنصاري عن أبيه أنه رأى أنساً يمسح على خفيه، وقال: خدمت النبي ﷺ تسع سنين، ففعله. ثم أعلَّ البخاري هذا الحديث بحديث يحيى بن أبي إسحاق أنه سمع أنساً يقول: لم أرَ النبي ﷺ يمسح، حدَّثوني عنه. قال البخاري: وهذا أصح.

أما حديث الأنصاري فأخرجه ابن أبي شيبة^(٤) قال: حدثنا مالك بن إسماعيل حدثنا زهير حدثنا وهب بن عُقبة عن محمد بن سعد الأنصاري عن أبيه عن أنس رضي الله عنه أنه أتى المهراس^(٥)، فبال قائماً، ثم تَوَضَّأَ ومسح على خفيه، ثم توجَّه إلى المسجد. فقلت له: لقد فعلت شيئاً يُكرهه!. فقال: خدمتُ رسولَ الله تسعَ سنينَ يفعلُ ذلك.

وأخرجه الضياء المقدسي في «الأحاديث المختارة»^(٦) من طريق سمويه عن مالك به.

وهذا سند ضعيف لجهالة الراوي عن أنس. وهو يخالف ما ثبت عن أنس أنه لم ير النبي ﷺ يمسح على خفيه، وأن أصحابه هم الذين أخبروه بذلك كما بيَّن البخاري.

(١) أرواح، جمع ريح. النهاية: ٣٨٠.

(٢) صحيح البخاري - كتاب الجمعة - باب وقت الجمعة: ٧١ ح ٩٠٣، وصحيح مسلم - كتاب الجمعة - باب وجوب غسل الجمعة ٨١٠ ح ١٦٥٩.

(٣) (٦٧/٤).

(٤) كما في المطالب العالية (١٧٥/٢) ح ٤٣.

(٥) صخرة منقورة تسع كثيراً من الماء، وقد يعمل منه حياض للماء. النهاية ١٠٠٦.

(٦) (١٤٤/٦) ح ٢١٣٩.



فقد روى ابن أبي شيبة^(١) قال: حدثنا ابن عليّ عن يحيى بن أبي إسحاق أنه سمع أنس بن مالك سئل عن المسح على الخفين، فقال: امسح عليهما. فقالوا له: أسمعته من النبي ﷺ؟ قال: لا، ولكني سمعته ممن لا يتهم من أصحابنا، يقولون: المسح على الخفين وإن صنع كذا وكذا، لا يكتني.

وأخرجه أحمد بن منيع في مسنده^(٢) عن ابن عليّ به بنحوه.

وهذا سند صحيح عن أنس ﷺ، فابن عليّ هو إسماعيل بن إبراهيم ثقة حافظ^(٣)، ويحيى بن أبي إسحاق هو النحوي الحضرمي ثقة صاحب قرآن وعربية^(٤).

وبهذا الحديث الثابت عن أنس أعلّ البخاري أيضاً حديث زياد بن عبيدة أنه سمع أنساً يقول: رأيت النبي ﷺ يمسخ. قال البخاري عقبه: ولا يصح؛ قال يحيى بن أبي إسحاق عن أنس: لم أر النبي ﷺ يمسخ^(٥).

وحديث زياد أخرجه أحمد بن منيع في مسنده^(٦) قال: حدثنا مروان بن معاوية حدثنا زياد بن عبيدة أو عبيدة - شك أحمد بن منيع - أخبرنا أنس بن مالك ﷺ قال: كنت مع رسول الله ﷺ في مسير فقام بالجلس، وقال: «يا أنس، في إداوتك ماء؟». قلت: نعم. قال: فتنحى فبال، وصببت عليه الماء فتوضأ، فلما أراد أن يمسخ طأطأت ظهري لأنظر ما يصنع، فقال: «هو ما ترى»، ومسح على خفيه.

(١) في مصنفه (٣٣٢/١) ح ١٩٢٤.

(٢) كما في المطالب العالية (٣٢٤/٢).

(٣) تقريب التهذيب: ١٣٦.

(٤) الكاشف: ٣٦١.

(٥) التاريخ الكبير (٣٦١/٣).

(٦) كما في المطالب العالية (٣٢٥/٢).

وهذا سند ضعيف لأجل زياد بن عبيدة؛ فإنه مجهول. قال أبو حاتم الرازي: هو مجهول والحديث الذي رواه باطل^(١).

وبذلك الحديث الثابت عن أنس أعلل البخاري أيضاً حديث عبدالعزيز بن مسلم فقد ذكر في ترجمته في «التاريخ الكبير»^(٢) ما حدث به ابن وهب عن معاوية عن عبدالعزيز بن مسلم عن أبي معقل عن أنس رضي الله عنه: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مسح. قال البخاري: وقال يحيى بن أبي إسحاق عن أنس رضي الله عنه: لم أر النبي صلى الله عليه وسلم مسح. وهذا أصح. ثم قال البخاري في الترجمة التي تلي السابقة^(٣): قال نعيم حدثنا ابن وهب عن معاوية بن صالح عن عبدالعزيز بن مسلم عن أبي معقل عن أنس رضي الله عنه: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه. ولم يصح.

ولم أجد من أخرج رواية أبي معقل عن أنس في المسح على الخفين، وإنما وجدت من أخرج من هذه الطريق نفسها حديث مسح مقدم الرأس من تحت العمامة.

وهذا الحديث أخرجه أبو داود^(٤) قال: حدثنا أحمد بن صالح حدثنا ابن وهب حدثني معاوية بن صالح عن عبدالعزيز بن مسلم عن أبي معقل عن أنس بن مالك قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ، وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده من تحت العمامة، فمسح مقدم رأسه، ولم ينقض العمامة.

وأخرجه ابن ماجه^(٥) عن أحمد بن عمرو بن السرح عن عبدالله بن وهب به.

(١) الجرح والتعديل (٣/٥٣٩).

(٢) (٢٧/٦).

(٣) التاريخ الكبير (٦/٢٨) برقم ١٥٨٠.

(٤) في كتاب الطهارة - باب المسح على العمامة: ١٢٣٢ ح ١٤٧.

(٥) في كتاب الطهارة - باب ما جاء في المسح على العمامة: ٢٥١٠ ح ٥٦٤.



وهذا سند ضعيف؛ فأبو معقل مجهول^(١)، وكذلك الراوي عنه^(٢).

٥ - وقال البخاري في «التاريخ الكبير»^(٣) في ترجمة صالح بن محمد بن زائدة: منكر الحديث يروي عن سالم عن ابن عمر عن عمر رفعه: «من غلّ فأحرقوا متاعه». وقال ابن عباس عن عمر عن النبي ﷺ في الغلول، ولم يحرق.

وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فقال: إنما روى هذا صالح بن محمد بن زائدة، وهو أبو واقد الليثي، وهو منكر الحديث. قال محمد يعني البخاري: وقد روي في غير حديث عن النبي ﷺ في الغال، فلم يأمر فيه بحرق متاعه.

فالبخاري أعلّ حديث صالح الذي فيه الأمر بتحريق متاع الغال بمخالفته الحديث الصحيح في تحريم الغلول وبيان شدة قبحه؛ إذ ليس فيه ذكر تحريق متاع الغال، وهو من رواية عمر ؓ نفسه الذي روى عنه حديث التحريق.

وحديث عمر الذي أشار إليه البخاري رواه مسلم^(٤) من طريق أبي زميل الحنفي قال: حدثني عبدالله بن عباس قال: حدثني عمر بن الخطاب قال: لما كان يوم خيبر أقبل نفر من صحابة النبي ﷺ، فقالوا: فلان شهيد، فلان شهيد، حتى مروا على رجل فقالوا: فلان شهيد. فقال رسول الله ﷺ: «كلا، إني رأيته في النار؛ في بردة غلّها أو عباءة». ثم قال رسول الله ﷺ: «يا ابن الخطاب، اذهب فناد في الناس أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون». قال: فخرجت، فناديت: ألا إنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون.

(١) تقريب التهذيب: ١٢٠٨.

(٢) انظر: ميزان الاعتدال (٢/٦٣٥).

(٣) (٤/٢٩١)، ونحوه في التاريخ الأوسط (٢/٨١).

(٤) في كتاب الإيمان - باب غلظ تحريم الغلول: ٦٩٧ ح ٣٠٩.

وأما حديث صالح الذي أعلّهُ البخاري هنا فقد رواه أبو داود^(١)، والترمذي^(٢) واللفظ له من طريق عبدالعزيز بن محمد عن صالح بن محمد بن زائدة عن سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر عن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من وجدتموه غلّ في سبيل الله فأحرقوا متاعه». قال صالح: فدخلت على مسلمة، ومعه سالم بن عبدالله، فوجد رجلاً قد غلّ فحدّث سالم بهذا الحديث، فأمر به فأحرق متاعه، فوجد في متاعه مصحف، فقال سالم: بع هذا، وتصدق بثمنه.

وهذا سند ضعيف لأجل صالح بن محمد بن زائدة فإنه ضعيف^(٣)، وعدّ العلماء هذا الحديث من منكراته، ومنهم البخاري كما تقدم. قال الدارقطني: أنكروا هذا الحديث على صالح بن محمد، وهذا حديث لم يتابع عليه، ولا أصل لهذا الحديث عن رسول الله ﷺ^(٤).

٦ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٥) حديث الزبير بن الشعشاع عن أبيه أنه سمع علياً يقول: كل لحوم الحمر الأهلية. ثم قال البخاري: ولا يصح؛ لأن علياً روى أن النبي ﷺ نهى عنه.

وقد روى حديث الزبير بن الشعشاع العقيلي^(٦) فقال: حدثنا بهذا الحديث محمد بن إسماعيل الصايغ قال: حدثنا مسلم بن إبراهيم قال: حدثنا طلحة بن الحسين العبدي قال: حدثنا الزبير بن الشعشاع أبو خثرم الشني عن أبيه قال: سألت علياً عن أكل لحوم الحمر الأهلية فقال علي: كلها، هكذا وهكذا وهكذا.

(١) في كتاب الجهاد - باب في عقوبة الغال: ١٤٢٥ ح ٢٧١٣.

(٢) في كتاب الحدود - باب ما جاء في الغال ما يصنع به: ١٨٠١ ح ١٤٦١.

(٣) انظر: تهذيب الكمال (٨٦/١٣).

(٤) التحقيق لابن الجوزي (٣٤٩/٢). وانظر: تاريخ دمشق (٣٧٣/٢٣).

(٥) (٤١٧/٣).

(٦) في الضعفاء الكبير (٩٠/٢).



وهذا سند ضعيف، فالزبير بن الشعشاع مجهول الحال، ذكره البخاري وابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً^(١)، وذكره العقيلي في ضعفائه^(٢). وأبوه مجهول أيضاً.

قال ابن حجر منتقداً الذهبي في عدم ذكره الشعشاع في «ميزانه»: ذكر الشعشاع في الضعفاء أولى^(٣) يعني من ذكر ابنه. وطلحة بن الحسين العبدي لم أجد له ترجمة.

وقد أعلّ البخاري الحديث بمخالفته ما ثبت عن علي رضي الله عنه من روايته تحريم لحوم الحمر الأهلية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وما كان علي ليخالف نهي النبي صلى الله عليه وسلم عنها ويفتي بخلافه.

ففي الصحيحين^(٤) من طريق محمد بن علي أن علياً رضي الله عنه قال لابن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة، وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خبير.

٧ - وأعلّ البخاري حديث مجاهد عن ابن عمر الذي أخرجه ابن أبي شيبه في «مصنفه»^(٥) فقال: حدثنا أبو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال: ما رأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتتح.

وهذا سند ضعيف؛ لأن أبا بكر بن عياش راويه ساء حفظه بأخرة كما قال ابن حجر^(٦).

(١) انظر: التاريخ الكبير (٣/٤١٧)، والجرح والتعديل (٣/٥٣٨).

(٢) الضعفاء الكبير (٢/٩٠).

(٣) لسان الميزان (٣/٤٩٣).

(٤) صحيح البخاري - كتاب النكاح - باب نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً: ٤٤٢ ح ٥١١٢، وصحيح مسلم - كتاب النكاح - باب نكاح المتعة: ٩١٢ ح ٣٤٣٤.

(٥) (٢/٦٦) ح ٢٤٦٤.

(٦) فتح الباري (٢/٢٢٠).

وقد ضَعَّف الحديث بهذه العلة صدقة بن الفضل شيخ البخاري فيما نقله عنه البخاري موافقاً إياه فيه ^(١).

وممن ضَعَّف هذا الحديث البيهقي، وذكر أن أبا بكر بن عياش كان يرويه في القديم عن حصين عن إبراهيم عن ابن مسعود مرسلًا وموقوفًا، ثم اختلط عليه حين ساء حفظه فصار يرويه عن حصين عن مجاهد عن ابن عمر مخالفًا فيه الصواب ^(٢).

قال البخاري في جزء رفع اليدين في الصلاة ^(٣) بعد أن روى عن نافع أن ابن عمر كان إذا رأى رجلاً لا يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رماه بالحصى قال: ألا ترى أن ابن عمر رضي الله عنه كان يرمي من لا يرفع يديه بالحصى، فكيف يترك ابن عمر شيئاً يأمر به غيره وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم فعله. ثم نقل البخاري عن يحيى بن معين قوله: حديث أبي بكر عن حصين إنما هو توهم لا أصل له.

وقال البخاري أيضاً: ولو تحقق حديث مجاهد أنه لم ير ابن عمر رفع يديه لكان حديث طاوس، وسالم، ونافع، ومحارب بن دثار، وأبي الزبير حين رأوه أولى؛ لأن ابن عمر رضي الله عنه رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يكن يخالف الرسول صلى الله عليه وسلم مع ما رواه أهل مكة والمدينة واليمن والعراق أنه كان يرفع يديه ^(٤).

فمما أعلَّ به البخاري حديث مجاهد عن ابن عمر مناقضة متنه ما ثبت عن ابن عمر من وجوه كثيرة صحيحة تثبت عن ابن عمر ما نفاه حديث مجاهد عنه. وهو أيضاً يخالف ما رواه ابن عمر نفسه عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، وما كان ابن عمر ليخالف سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي يرويه ويأمر بها.

(١) انظر: رفع اليدين في الصلاة للبخاري: ١٥٠.

(٢) انظر: معرفة السنن والآثار (١/٥٥٦).

(٣) ص ٥٤.

(٤) رفع اليدين في الصلاة: ٧٥.



ففي الصحيحين^(١) عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا كَبَّرَ للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضاً وقال: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد. وكان لا يفعل ذلك في السجود.



(١) صحيح البخاري - كتاب الأذان - باب رفع اليدين: ٥٨ ح ٧٣٥، وصحيح مسلم - كتاب الصلاة - باب استحباب رفع اليدين: ٧٣٩ ح ٨٦١.

القسم الثالث :

الأحاديث التي أعلها البخاري بمناقضة متونها عمل الصحابة

لا يتصور أن يوجد حديث صحيح عن النبي ﷺ يترك الصحابة جميعاً العمل به، وهم مخاطبون به، فالأمة وفي مقدمتهم الصحابة لا تجتمع على ضلالة، فإذا روي حديث بهذه الصفة فهو حديث لا أصل له. وقد استعمل البخاري هذه القاعدة في ردّ بعض الأحاديث.

فقد قال في «التاريخ الأوسط»^(١): وروى حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي نضرة أن معاوية لما خطب على المنبر، فقام رجل، فقال - قال ورفع - : «إذا رأيتموه على المنبر فاقتلوه». وقال آخر: اكتبوا إلى عمر، فكتبوا، فإذا عمر قد قتل.

وهذا مرسل^(٢)؛ لم يشهد أبو نضرة تلك الأيام.

ثم قال البخاري مضعفاً هذا الحديث: وقد أدرك أصحاب النبي ﷺ معاوية أميراً في زمان عمر، وبعد ذلك عشرين سنة، فلم يقم إليه أحد، فيقتله. وهذا مما يدل على أن هذه الأحاديث ليس لها أصول، ولا يثبت عن

(١) (٢/٢٥٥).

(٢) لم أجد من أخرج الوجه المرسل الذي ذكره البخاري، وإنما وقفت عليه موصولاً بذكر أبي سعيد رضي الله عنه كما سيأتي قريباً.



النبي ﷺ خبر على هذا النحو في أحد من أصحاب النبي ﷺ، إنما يقوله أهل الضعف بعضهم في بعض إلا ما يذكر أنهم ذكروا في الجاهلية، ثم أسلموا، فمحا الإسلام ما كان قبله.

فقد عرض البخاري الحديث على عمل الصحابة، فلم يجد أحداً منهم عمل به، فاستدل بذلك على بطلان الخبر؛ إذ لو كان ثابتاً عندهم لبادروا إلى تنفيذه.

وقد سبقه إلى هذا الاستدلال الأوزاعي؛ فقد قال: أدركت خلافة معاوية عدة من أصحاب رسول الله ﷺ، منهم سعد، وأسامة، وجابر، وابن عمر، وزيد بن ثابت، ومسلمة بن مخلد، وأبو سعيد، ورافع بن خديج، وأبو أمامة، وأنس بن مالك، ورجال أكثر ممن سمينا بأضعاف مضاعفة، كانوا مصابيح الهدى وأوعية العلم، حضروا من الكتاب تنزيهه، وأخذوا عن رسول الله ﷺ تأويله، ومن التابعين لهم بإحسان إن شاء الله منهم المسور بن مخرمة وعبدالرحمن بن الأسود بن عبد يغوث، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير وعبدالله بن محيريز، في أشباه لهم، لم ينزعوا يداً عن مجامعة في أمة محمد ﷺ^(١).

وقال ابن كثير: وهذا الحديث كذب بلا شك. ولو كان صحيحاً لبادر الصحابة إلى فعل ذلك؛ لأنهم كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن قرر أن هذا الحديث عند أهل المعرفة بالحديث كذب موضوع مختلق على النبي ﷺ: ومما يبين كذبه أن منبر النبي ﷺ قد صعد عليه بعد معاوية من كان معاوية خيراً منه باتفاق المسلمين، فإن كان يجب قتل من صعد عليه لمجرد الصعود على المنبر وجب قتل هؤلاء كلهم. ثم هذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين

(١) تاريخ أبي زرعة الدمشقي (١٩٠/١)، تاريخ مدينة دمشق لابن عساکر (١٥٨/٥٩).

(٢) البداية والنهاية (٤٣٤/١١).

الإسلام ؛ فإن مجرد صعود المنبر لا يبيح قتل مسلم. وإن أمر بقتله لكونه تولى الأمر وهو لا يصلح فيجب قتل كل من تولى الأمر بعد معاوية ممن معاوية أفضل منه. وهذا خلاف ما تواترت به السنن عن النبي ﷺ من نهيه عن قتل ولاة الأمور وقتالهم. ثم الأمة متفقة على خلاف هذا ؛ فإنها لم تقتل كل من تولى أمرها، ولا استحلت ذلك. ثم هذا يوجب من الفساد والهرج ما هو أعظم من ولاية كل ظالم، فكيف يأمر النبي ﷺ بشيء يكون فعله أعظم فساداً من تركه؟! (١).

والحديث رواه ابن عدي (٢) من طريق حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «إذا رأيتم معاوية على هذه الأعواد فاقتلوه» فقام إليه رجل من الأنصار، وهو يخطب، بالسيف، فقال أبو سعيد: ما تصنع؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا رأيتم معاوية يخطب على الأعواد فاقتلوه». فقال له أبو سعيد: إنا قد سمعنا ما سمعت، ولكننا نكره أن نسلّ السيف على عهد عمر حتى نستأمره. فكتبوا إلى عمر ذلك، فجاء موته قبل أن يجيء جوابه.

وقد رواه جماعة عن علي بن زيد به، كما ذكر الذهبي (٣).

وأفة هذا الإسناد علي بن زيد بن جدعان فقد صرح جمهور النقاد بأنه ضعيف (٤). وذكر ابن عدي أنه كان يغالي في التشيع (٥). وهذا الحديث يؤيد بدعته، وهو من منكراته التي أنكرها عليه الأئمة (٦)، بل ذكر بعض النقاد أن

(١) منهاج السنة النبوية (٤/٣٨٠).

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال (٥/٢٠٠).

(٣) في سير أعلام النبلاء (٣/١٤٩)، وانظر: الكامل لابن عدي (٥/٣١٤).

(٤) انظر: تهذيب الكمال (٢٠/٤٣٤ - ٤٤٥).

(٥) الكامل في ضعفاء الرجال (٥/٢٠٠).

(٦) انظر: الكامل لابن عدي (٥/٢٠٠).



هذا الحديث هو أنكر ما رواه^(١). وقد حكم كثير من العلماء على هذا الحديث بأنه موضوع، منهم غير من تقدم الجورقاني فقد قال: هذا حديث موضوع باطل لا أصل له في الأحاديث. وليس هذا إلا من فعل المبتدعة الوضّاعين، خذلهم الله في الدارين. من اعتقد هذا وأمثاله أو خطر بباله أن هذا مما جرى على لسان رسول الله ﷺ فهو زنديق، خارج من الدين^(٢).

ومنهم ابن الجوزي في «الموضوعات»^(٣)، وابن القيم إذ ذكر أن كل حديث في ذم معاوية كذب^(٤)، والسيوطي^(٥)، وابن عراق فقد ذكره في الأحاديث التي لم يخالف ابن الجوزي في الحكم عليها بالوضع^(٦)، والشوكاني^(٧)، والألباني^(٨).



(١) انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر (٧/٢٨٤).

(٢) الأباطيل والمناكير للجورقاني (١/٢٠٠).

(٣) (٢/٢٦٤).

(٤) المنار المنيف: ١١٧.

(٥) انظر: اللآلئ المصنوعة (١/٤٢٤).

(٦) انظر: تنزيه الشريعة المرفوعة (٢/٨).

(٧) انظر: الفوائد المجموعة: ٤٠٧.

(٨) انظر: دفاع عن الحديث النبوي: ١١٢.

(القسم الرابع) :

الأحاديث التي أعلها البخاري بمناقضة متونها رأي من رواها ومذهبه

إن إعلال الحديث بهذه العلة قاعدة سار عليها كثير من الأئمة النقاد. قال ابن رجب : قاعدة في تضعيف حديث الراوي إذا روى ما يخالف رأيه، قد ضعف الإمام أحمد وأكثر الحفاظ أحاديث كثيرة بمثل هذا. ثم ذكر أمثلة هذه القاعدة^(١).

وقد عمل البخاري بهذه القاعدة.

١ - فقد روى في «التاريخ الأوسط»^(٢) قال : حدثنا عبدالله قال : حدثني الليث عن يونس عن الزهري : سمعت ابن أكيمة يحدث عن سعيد بن المسيب يقول : سمعت أبا هريرة يقول : صَلَّى لَنَا النَّبِيُّ ﷺ صَلَاةَ جَهْرٍ فِيهَا، قَالَ : «مَا لِي أَنْزَعُ الْقُرْآنَ»، فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِيمَا جَهَرَ الْإِمَامُ. قَالَ الْبُخَارِيُّ : وَقَوْلُهُ : «فَانْتَهَى» هُوَ مِنْ كَلَامِ الزَّهْرِيِّ.

ثم روى من طريق الأوزاعي عن الزهري : فَاتَّعَظَ النَّاسُ بِذَلِكَ، فَلَمْ يَكُونُوا يَقْرَءُونَ فِيمَا جَهَرَ. قَالَ الْبُخَارِيُّ : وَأَدْرَجُوهُ فِي حَدِيثِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَيْسَ هُوَ فِي حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ. وَالْمَعْرُوفُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يَأْمُرُ

(١) شرح علل الترمذي (١/١٥٨).

(٢) (٣١١/١) برقم ٦١٦.



بالقراءة. ثم ذكر البخاري قول أبي السائب: قال لي أبو هريرة: اقرأ بها في نفسك يا فارسي.

فالبخاري رجح الوجه الذي يفيد أن هذه الجملة مدرجة في الحديث، وليست منه، بمخالفتها مذهب أبي هريرة راوي الحديث^(١)، فقد كان يرى وجوب قراءة الفاتحة على المأموم في الصلاة ولو كانت جهرية. فقد أخرج مسلم في صحيحه^(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج - ثلاثاً - غير تمام». فقيل لأبي هريرة: إنا نكون وراء الإمام! فقال: اقرأ بها في نفسك.

ورواه ابن ماجه^(٣) من طريق أبي السائب عن أبي هريرة به، وفيه قول أبي السائب: فقلت: يا أبا هريرة، إني أكون أحياناً وراء الإمام؟ فغمز ذراعي، وقال: يا فارسي اقرأ بها في نفسك.

فيستبعد أن يروي أبو هريرة رضي الله عنه أن الناس انتهوا عن القراءة خلف الإمام فيما جهر به، وهو يفتي بوجوبها. وهذا مما جعل البخاري يرجح الطريق الأخرى التي بيّنت أن تلك الجملة من كلام الزهري، لا أبي هريرة.

والحديث أخرجه مالك في «الموطأ»^(٤) عن ابن شهاب عن ابن أكيمة الليثي عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة، فقال: «هل قرأ معي منكم أحد أنفاً؟». فقال رجل: نعم، أنا يا رسول الله.

(١) وقد عارض الترجيح بهذا جماعة من العلماء كابن الترمذاني في «الجوهر النقي» المطبوع في ذيل سنن البيهقي (١٥٩/٧)، وابن القيم في «تهذيب السنن» (٣٩٢/١). وليس المقصود هنا التفصيل في هذه المسألة، وإنما المقصود معرفة حكم هذا الحديث عند البخاري وعلته، وبيان عناية البخاري بنقد المتن.

(٢) كتاب الصلاة - باب وجوب قراءة الفاتحة: ٧٤٠ ح ٣٩٥.

(٣) في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها - باب القراءة خلف الإمام: ٢٥٢٦ ح ٨٣٨.

(٤) كتاب الصلاة - باب ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر فيه (٩٤/١) ح ٤٤.

قال: فقال رسول الله ﷺ: «إني أقول ما لي أنزع القرآن». فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه رسول الله ﷺ بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ. ومن طريق مالك أخرجه أبو داود^(١)، والترمذي^(٢)، والنسائي^(٣).

وأما الرواية التي تبين الإدراج فقد أخرجها البيهقي في سننه^(٤) من طريق الأوزاعي: حدثني الزهري عن سعيد بن المسيب أنه سمع أبا هريرة يقول: قرأ ناس مع رسول الله ﷺ في صلاة يجهر فيها بالقراءة، فلما قضى رسول الله ﷺ أقبل عليهم، فقال: «هل قرأ معي منكم أحد؟». فقالوا: نعم يا رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: «إني أقول ما لي أنزع القرآن»، قال الزهري: فاتعظ المسلمون بذلك، فلم يكونوا يقرؤون.

قال ابن عبد البر: وأما قوله في هذا الحديث: «فانتهى الناس عن القراءة» إلى آخر الحديث فأكثر رواة ابن شهاب عنه لهذا الحديث يجعلونه كلام ابن شهاب، ومنهم من يجعله كلام أبي هريرة^(٥).

وقال النووي: الحفاظ من المتقدمين والمتأخرين يتفقون على أن هذه الزيادة وهي قوله: «فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه» ليست من كلام أبي هريرة بل هي من كلام الزهري مدرجة في الحديث. وهذا لا خلاف فيه بينهم. قال ذلك الأوزاعي ومحمد بن يحيى الذهلي شيخ البخاري وإمام أهل نيسابور، وقاله البخاري في تاريخه، وأبو داود في سننه، والخطابي، والبيهقي، وغيرهم^(٦).

(١) في كتاب الصلاة - باب من رأى القراءة إذا لم يجهر: ١٢٨٤ ح ٨٢٦.

(٢) في كتاب الصلاة - باب ما جاء في ترك القراءة خلف الإمام إذا جهر: ١٦٧٠ ح ٣١٢.

(٣) في كتاب الافتتاح - باب ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر به: ٢١٤٦ ح ٩٢٠.

(٤) (١٥٨/٢).

(٥) الاستذكار (١/٤٦٤).

(٦) المجموع (٣/٣٦٨).



٢ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(١) حديث حسين بن عطاء عن زيد بن أسلم عن ابن عمر عن أبي ذر رفعه في صلاة الضحى. ثم قال معللاً هذا الحديث: وقال الشعبي عن ابن عمر: صلاة الضحى بدعة، ونعمت البدعة. وهذا أصح.

وحديث حسين بن عطاء أخرجه البزار في مسنده^(٢) قال: حدثنا عمرو بن علي ومحمد بن المثنى وإبراهيم بن هانئ قالوا: حدثنا أبو عاصم قال: حدثنا عبدالحميد بن جعفر قال: حدثنا حسين بن عطاء عن زيد بن أسلم عن ابن عمر قال: قلت لأبي ذر: يا عماه أوصني. قال: سألتني كما سألت رسول الله ﷺ، فقال: «إن صلّيت الضحى ركعتين لم تكتب من الغافلين، وإن صلّيت أربعاً كنت من العابدين، وإن صلّيت ستاً لم يلحقك ذنب، وإن صلّيت ثمانياً كتبت من القانتين، وإن صلّيت ثنتي عشرة بنى لك بيتاً في الجنة. وما من يوم ولا ليلة ولا ساعة إلا والله فيها صدقة يمنُّ بها على من يشاء من عباده، وما منَّ على عبد بمثل أن يلهمه ذكره».

قال البزار: وهذا الكلام لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه، ولا نعلم روى ابن عمر عن أبي ذر حديثاً مسنداً إلا هذا الحديث.

وهذا سند ضعيف جداً، فالحسين بن عطاء قال فيه أبو حاتم الرازي: شيخ منكر الحديث وهو قليل الحديث، وما حدّث به فمنكر^(٣). وقال أبو داود: ليس هو بشيء.

وقال ابن الجارود: كذاب^(٤). وقد قال أبو حاتم الرازي حين سأله

(١) (٢/٣٩٢).

(٢) البحر الزخار (٩/٢٣٥).

(٣) الجرح والتعديل (٣/٦١).

(٤) لسان الميزان (٣/١٨٨).

ولده عن هذه الطريق وطريق أخرى لهذا الحديث: أيهما أشبه؟ فقال: جميعاً مضطربين ليس لهما في الرواية معنى^(١).

ومما يدلُّ على أن هذا الحديث ليس له أصل عن ابن عمر أن ابن عمر ثبت عنه أنه حين سئل عن صلاة الضحى أجاب بأنها بدعة، فلو كان روى عن أبي ذر هذا الحديث في صلاة الضحى لم يحكم عليها بأنها بدعة، وهذا ما نبه عليه البخاري رحمته الله.

روى الشيخان في صحيحيهما^(٢) من طريق جرير عن منصور عن مجاهد قال: دخلت أنا وعروة بن الزبير المسجد، فإذا عبدالله بن عمر رضي الله عنه جالس إلى حجرة عائشة وإذا ناس يصلُّون في المسجد صلاة الضحى. قال: فسألناه عن صلاتهم، فقال: بدعة.

وروى البخاري^(٣) من طريق توبة عن مورق قال: قلت لابن عمر رضي الله عنه: أتصلي الضحى؟ قال: لا. قلت: فعمرك؟ قال: لا. قلت: فأبو بكر؟ قال: لا، قلت: فالنبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: لا إخاله.

وروى ابن أبي شيبه في مصنفه^(٤) عن ابن عليه عن الجريري عن الحكم بن الأعرج قال: سألت ابن عمر عن صلاة الضحى، وهو مسند ظهره إلى حجرة النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: بدعة ونعمت البدعة.

وهذا سند صحيح عن ابن عمر رضي الله عنه، رجاله كلهم ثقات.

٣ - وقال البخاري في «التاريخ الكبير»^(٥): وقال لي مسدد: حدثنا

(١) علل الحديث (١/١٣٤).

(٢) صحيح البخاري - كتاب العمرة - باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم: ١٣٩ ح ١٧٧٥، وصحيح

مسلم - كتاب الحج - باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانهن: ٨٨٧ ح ٣٠٣٧.

(٣) في كتاب التهجد - باب صلاة الضحى في السفر: ٩١ ح ١١٧٥.

(٤) (٤١٣/٣) ح ٧٨٥١.

(٥) (٩١/١).



عيسى بن يونس عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «من استقاء فعليه القضاء». ثم قال البخاري: ولم يصح. ثم ذكر ما يؤيد عدم صحته، وهو ما رواه عمر بن حكيم بن ثوبان أنه سمع أبا هريرة قال: إذا قاء أحدكم فلا يفطر؛ فإنما يخرج ولا يولج.

أما الحديث المرفوع فأخرجه أبو داود^(١) قال: حدثنا مسدد حدثنا عيسى بن يونس حدثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من ذرعه قيء وهو صائم فليس عليه قضاء، وإن استقاء فليقض».

وأخرجه الترمذي^(٢) عن علي بن حجر عن عيسى بن يونس به. وأخرجه ابن ماجه^(٣) من طريق الحكم بن موسى عن عيسى عن هشام به، ومن طريق حفص بن غياث عن هشام به.

وسند هذا الحديث ظاهره الصحة لكن الأئمة ضعفوه، وعدّوه من أوهام هشام بن حسان.

قال عيسى بن يونس: زعم أهل البصرة أن هشاماً وهم فيه^(٤). وقال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل يقول: ليس من ذا شيء. قال الخطابي: يريد أن الحديث غير محفوظ^(٥).

ونقل الترمذي عن البخاري قوله في هذا الحديث: لا أراه محفوظاً^(٦).

- (١) في كتاب الصيام - باب الصائم يستقيء عمداً: ١٣٩٩ ح ٢٣٨٠.
- (٢) في كتاب الصوم - باب ما جاء فيمن استقاء عمداً: ١٧١٨ ح ٧٢٠.
- (٣) في كتاب الصيام - باب ما جاء في الصائم يقيء: ٢٥٧٧ ح ١٦٧٦.
- (٤) مسند الدارمي (١٠٧٩/٢).
- (٥) معالم السنن (١١٢/٢).
- (٦) علل الترمذي الكبير: ٣١٣.

وقال الترمذي : وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، ولا يصح إسناده^(١).

ومما استدل به البخاري على أن هذا الحديث ليس له أصل عن أبي هريرة أنه يخالف ما ثبت عنه من القول بعدم الفطر بالقيء، فقد روى البخاري في صحيحه^(٢) عن يحيى بن صالح قال: حدثنا معاوية بن سلام حدثنا يحيى عن عمر بن الحكم بن ثوبان سمع أبا هريرة ﷺ: إذا قاء فلا يفطر؛ إنما يُخرج ولا يولج. فلو كان أبو هريرة ﷺ روى حديث «من استقاء فليقض» لم يفت بخلافه.

٤ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٣) بعض طرق حديث «أفطر الحاجم والمحجوم».

ثم ذكر أنه رواه ليث عن عطاء عن عائشة عن النبي ﷺ. قال البخاري : ولا يصح.

ثم ذكر ما يؤيد عدم صحته عن عائشة فقال: حدثني يحيى بن سليمان قال: حدثنا ابن وهب أخبرنا مخرمة عن أبيه عن أم علقمة : كنا نحتجم عند عائشة ونحن صيام وبنو أخي عائشة فلا تنهاهم. يريد أنه لو كانت عائشة ﷺ روت حديث: «أفطر الحاجم والمحجوم» لنهاهم من احتجم عندها عن ذلك أو ذكرت لهم الحديث. وسند هذا الأثر حسن، وقد علّقه البخاري في صحيحه^(٤) جازماً به.

وحديث عائشة أخرجه أحمد في مسنده^(٥) قال: حدثنا أبو النضر

(١) سنن الترمذي: ١٧١٨.

(٢) في كتاب الصوم - باب الحجامة والقيء للصائم: ١٥١.

(٣) (١٧٩/٢).

(٤) في كتاب الصوم - باب الحجامة والقيء للصائم: ١٥١.

(٥) (١٣٧/٤٢) ح ٢٥٢٤٢.



حدثنا أبو معاوية يعني شيبان عن ليث عن عطاء عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ : «أفطر الحاجم والمحجوم» .

وهذا سند ضعيف؛ فليث هو ابن أبي سليم قال فيه ابن حجر : صدوق اختلط جداً، ولم يتميز حديثه فترك^(١) . وقد اضطرب في هذا الحديث فرواه على أوجه مختلفة^(٢) .

فالحديث لا يصح عن عائشة رضي الله عنها ، وإن كان صحيحاً من رواية جمع من الصحابة رضي الله عنهم ، بل جزم السيوطي بأنه متواتر^(٣) ، وكذلك قال غير واحد من الحفاظ^(٤) .

٥ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٥) حديث كريب عن ابن عباس أن امرأة رفعت صبياً لها إلى النبي ﷺ ، فقالت : ألهذا حج ؟ قال : «نعم، ولك أجر» ، وبعد أن ذكر طرق هذا الحديث قال : أخشى أن يكون هذا الحديث مرسلأ في الأصل . قال أبو عبدالله (يعني نفسه) : وقال أبو ظبيان وأبو السفر عن ابن عباس : «أیما صبي حج ثم أدرك فعليه الحج» . وهذا المعروف عن ابن عباس .

وحديث كريب أخرجه مسلم في صحيحه^(٦) قال :

حدثني محمد بن المثنى حدثنا عبدالرحمن حدثنا سفيان عن إبراهيم بن عقبة عن كريب أن امرأة رفعت صبياً ، فقالت : يا رسول الله ، ألهذا حج ؟ قال : «نعم، ولك أجر» .

(١) تقريب التهذيب : ٨١٨ .

(٢) انظر هذه الأوجه في حاشية تحقيق المسند (١٣٨/٤٢) .

(٣) انظر : الجامع الصغير (١/٢٨٢) ح ١٣٠٩ .

(٤) انظر : تنقيح التحقيق (٢/٣٢٧، ٤٨١) ، وحاشية تحقيق المسند (١٤/٣٧٣) .

(٥) (١/١٩٨) .

(٦) كتاب الحج - باب صحة حج الصبي : ٩٠١ ح ٣٢٥٣ .

وقد اختلف الرواة في رواية هذا الحديث، فمنهم من رواه موصولاً: عن كريب عن ابن عباس عن النبي ﷺ، كما رواه مسلم في صحيحه، ومنهم من رواه مراسلاً: عن كريب عن النبي ﷺ. والراجح الوصل كما ذهب إليه أحمد، ومسلم، وغيرهما^(١).

قال ابن عبدالبر: ومن وصل هذا الحديث وأسنده فقوله أولى. والحديث صحيح مسند ثابت الاتصال، لا يضره تقصير من قصر به؛ لأن الذين أسندوه حفاظ ثقات^(٢).

والبخاري ذكر هنا ما يؤيد الوجه المرسل، وهو ما رواه ابن أبي شيبه^(٣) قال:

حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال: «احفظوا عني ولا تقولوا قال ابن عباس»، أيما عبد حج به أهله ثم أعتق؛ فعليه الحج. وأيما صبي حج به أهله صبياً ثم أدرك؛ فعليه حجة الرجل. وأيما أعرابي حج أعرابياً ثم هاجر فعليه حجة المهاجرين».

وهذا سند صحيح عن ابن عباس رضي الله عنه. أبو ظبيان هو حصين بن جندب الجنبي الكوفي ثقة من رجال الجماعة^(٤).

وما رواه الشافعي في «الأم»^(٥) قال: أخبرنا سعيد عن مالك بن مغول عن أبي السفر قال: قال ابن عباس: «أيها الناس أسمعوني ما تقولون، وافهموا ما أقول لكم: أيما مملوك حج به أهله فمات قبل أن يعتق؛ فقد

(١) انظر بين الإمامين مسلم والدارقطني: ٢٤٧، التتبع للدارقطني: ٤٨٢، بيان من أخطأ على الشافعي: ٢٢٧.

(٢) التمهيد لابن عبدالبر (١/١٠٠).

(٣) في مصنفه (٥/٥٢٠) ح ١٥٠٨٨.

(٤) انظر: تقريب التهذيب: ٢٥٣.

(٥) الأم (٢/١٧٧).



قضى حجه، وإن عتق قبل أن يموت فليحجج. وأيما غلام حج به أهله، فمات قبل أن يدرك فقد قضى عنه حجه، وإن بلغ فليحجج».

وهذا سند حسن. سالم هو ابن سعيد القداح صدوق حسن الحديث^(١). ومالك بن مغول ثقة ثبت^(٢)، وأبو السفر هو سعيد بن يحمّد الهمداني ثقة^(٣). فرأى البخاري أن حديث ابن عباس المرفوع الذي فيه أن للصبي حجاً يخالف ما أفتى به من أن على الصبي الذي حج حجة أخرى إذا بلغ، فلو كان ابن عباس قد روى ذلك الحديث ما أفتى بخلافه.

وقد ذكر ابن رجب أن البخاري رد حديث ابن عباس المرفوع بأن ابن عباس كان يقول: «أيما صبي حج به ثم أدرك فعليه الحج»^(٤).

والصواب أنه يمكن الجمع بين الحديثين بلا أدنى تكلف. قال الطحاوي:

هذا الحديث إنما فيه أن رسول الله ﷺ أخبر أن للصبي حجاً وهذا مما قد أجمع الناس جميعاً عليه، ولم يختلفوا أن للصبي حجاً كما أن له صلاة، وليست تلك الصلاة بفريضة عليه، فكذلك أيضاً قد يجوز أن يكون له حج، وليس ذلك الحج بفريضة عليه، وإنما هذا الحديث حجة على من زعم أنه لا حج للصبي، فأما من يقول: إن له حجاً وإنه غير فريضة فلم يخالف شيئاً من هذا الحديث... وهذا ابن عباس رضي الله عنه هو الذي روى هذا الحديث عن رسول الله ﷺ ثم قد صرف هو حج الصبي إلى غير الفريضة، وأنه لا يجزيه بعد بلوغه من حجة الإسلام. ثم ذكر ما هو مقرر عند أهل العلم من أن راوي الحديث أعلم بتأويله^(٥).

(١) انظر: تهذيب الكمال (٤٥٦/١٠)، تحرير تقريب التهذيب (٣٠/٢).

(٢) تقريب التهذيب: ٩١٧.

(٣) المصدر السابق: ٣٩٠.

(٤) شرح علل الترمذي (١٩١/٢).

(٥) شرح معاني الآثار (٢٥٦/٢).

٦ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(١) حديث سالم البراد عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ في أجر الصلاة على الجنابة. وقال البخاري عقبه: وهذا لا يصح؛ لأن الزهري قال: عن سالم أن ابن عمر أنكر على أبي هريرة حتى سأله عائشة.

وقال الترمذي: سألت محمداً عن حديث سالم البراد عن ابن عمر فقال: رواه عبدالملك ابن عمير عن سالم البراد عن أبي هريرة، وهو الصحيح. وحديث ابن عمر ليس بشيء؛ ابن عمر أنكر على أبي هريرة حديثه^(٢).

وقال ابن حجر بعد أن ذكر أن البخاري أعلل هذا الحديث: وقد راج هذا السند على الحافظ الضياء فأخرج هذا الحديث في «المختارة»، وهو معلول كما ترى^(٣).

أما حديث البراد فأخرجه أحمد في مسنده^(٤) قال: حدثنا يحيى عن إسماعيل حدثني سالم أبو عبدالله عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ قال: «من تبع جنازة حتى يصلّي عليها؛ فإن له قيراطاً»، فسئل رسول الله ﷺ عن القيراط، فقال: «مثل أحد».

وهذا سند ظاهره الصحة فرجاله ثقات من رجال الشيخين سوى سالم البراد فمن رجال أبي داود والنسائي، وهو ثقة^(٥)؛ لكن البخاري أعلله بما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما من أنه لم يكن يعرف فضل الصلاة على الجنابة واتباعها حتى أخبره أبو هريرة، ووافقتة عائشة، ولو كان ابن عمر روى عن النبي ﷺ ذلك ما أنكره على أبي هريرة أولاً.

(١) (٢٧٤/٢)

(٢) علل الترمذي الكبير: ١٤٩.

(٣) أطراف مسند الإمام أحمد لابن حجر (٣/٣٩٧).

(٤) (٢٧٣/٨) ح ٤٦٥٠.

(٥) تقريب التهذيب: ٣٦١.

ففي الصحيحين^(١) من طريق جرير بن حازم بن قال: سمعت نافعاً يقول: حَدَّث ابن عمر أن أبا هريرة رضي الله عنه يقول: «من تبع جنازة فله قيراط» فقال: أكثر أبو هريرة علينا. فصدقت - يعني عائشة - أبا هريرة، وقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله. فقال ابن عمر رضي الله عنه: لقد فرطنا في قراريط كثيرة.

وفي لفظ مسلم أن ابن عمر بعث إلى عائشة فسألها، فصدقت أبا هريرة.

وروى مسلم^(٢) عن ابن شهاب الزهري أنه قال: قال سالم بن عبدالله بن عمر: وكان ابن عمر يصلّي عليها ثم ينصرف، فلما بلغه حديث أبي هريرة قال: لقد ضيّعنا قراريط كثيرة.

وحديث إسماعيل بن أبي خالد عن سالم البراد عن ابن عمر الذي أعلّ البخاري رواه عبدالملك بن عمير والقاسم بن أبي بزة عن سالم البراد عن أبي هريرة. وهذا الوجه هو الذي صححه البخاري كما تقدم في كلام الترمذي، وذكر الدارقطني أنه المعروف^(٣).

وهذا الوجه أخرجه أحمد في مسنده^(٤) قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا شعبة عن عبدالملك بن عمير قال: سمعت سالم البراد أبا عبدالله قال: سمعت أبا هريرة قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «من تبع جنازة فصلّي عليها - أو قال: من صلّى عليها. شعبة شك - فله قيراط. فإن شهد دفنها فله قيراطان، القيراط مثل أحد».

(١) صحيح البخاري - كتاب الجنائز - باب فضل اتباع الجنائز: ١٠٣ ح ١٣٢٣، وصحيح مسلم - كتاب الجنائز - باب فضل الصلاة على الجنازة واتباعها: ٨٢٦ ح ٢١٩٣.
(٢) في كتاب الجنائز - باب فضل الصلاة على الجنازة واتباعها: ٨٢٦ ح ٢١٨٩.
(٣) العلل للدارقطني (١١/١٦).
(٤) (٨/١٦) ح ٩٩٠٤.

وأخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده^(١) عن وهب بن جرير عن شعبة به بنحوه.

وهذا إسناد صحيح.

وقد سئل الدارقطني عن حديث إسماعيل بن أبي خالد الذي أعلّنه البخاري هنا فقال: هو محفوظ^(٢). فيبدو أن الوهم من سالم البراد، وليس من الرواة عنه.

وذهب بعض العلماء إلى تصحيح الوجهين، وأن البراد سمعه من ابن عمر، ومن أبي هريرة، وأن ابن عمر بعد أن أخذ الحديث من أبي هريرة وعائشة صار يرويه عن النبي ﷺ مباشرة بلا ذكر للواسطة، فيكون من مراسيل الصحابة، وهي مقبولة عند العلماء^(٣).

قال أحمد شاكر: هذا الحديث من مراسيل الصحابة يقيناً؛ فإن عبدالله بن عمر إنما سمعه من أبي هريرة، ومن عائشة حين صدقت أبا هريرة، وكانوا يصدق بعضهم بعضاً فيروي أحدهم ما سمع من أخيه، ثقة به وتصديقاً^(٤).

وما ذكره احتمال يردّه أو يبعده أنه لم يرو هذا الحديث عن ابن عمر غير سالم البراد دون سائر أصحاب ابن عمر المعروفين بالرواية عنه. وسالم البراد ليس له عن ابن عمر في الكتب التسعة سوى هذا الحديث، وهو مقل من الحديث فأحاديثه في الكتب التسعة ثلاثة هذا أحدها، والآخر عن أبي هريرة الذي هو الوجه الآخر من وجهي هذا الحديث. وهذا يؤيد أن ذكر ابن عمر وهم من سالم، وأن الحديث حديث أبي هريرة كما صححه البخاري.

(١) (٣٩٦/١) ح ٤٣٤.

(٢) العلل (١٦/١١).

(٣) انظر: حاشية تحقيق شرح علل الترمذي (٨٠٠/٢)، وحاشية تحقيق المسند (٢٧٤/٨).

(٤) من تعليقه على المسند (٢٩٦/٦) ح ٤٦٥٠.



قال ابن المديني: والحديث عندي حديث أبي هريرة، وحديث ابن أبي خالد وهم^(١).

٧ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٢) حديث سالم بن رزين عن سالم بن عبدالله عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحلُّ له حتى يذوق العسيلة». ثم ذكر الاختلاف في إسناده ثم قال: وقال لي إبراهيم بن المنذر: حدثنا أنس بن عياض سمع موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر قال: لو فعله أحد، وعمر حي؛ لرجمهما.

قال البخاري عقبه: وهذا أشهر. ولا تقوم الحجة بسالم بن رزين، ولا برزين؛ لأنه لا يدرى سماعه من سالم، ولا من ابن عمر.

وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث، فذكر البخاري الاختلاف فيه ثم قال: ويروى عن سعيد بن المسيب خلاف هذا^(٣).

والحديث أخرجه النسائي^(٤) أخبرنا عمرو بن علي قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا شعبة عن علقمة بن مرثد قال: سمعت سالم بن رزين يحدث عن سالم بن عبدالله عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن النبي ﷺ في الرجل تكون له المرأة يطلقها، ثم يتزوجها رجل آخر فيطلقها قبل أن يدخل بها، فترجع إلى زوجها الأول، قال: «لا، حتى تذوق العسيلة».

وأخرجه ابن ماجه^(٥) عن محمد بن بشار عن محمد بن جعفر به

بنحوه.

(١) العلل لابن المديني: ١٦٧.

(٢) (١٣/٤).

(٣) علل الترمذي الكبير: ١٦٠.

(٤) في كتاب الطلاق - باب إحلال المطلقة ثلاثاً والنكاح الذي يحلها به: ٢٣١١

ح ٣٤٤٣.

(٥) في كتاب النكاح - باب الرجل يطلق امرأته ثلاثاً: ٢٥٩٢ ح ١٩٣٢.

وهذا سند ضعيف، فسالم بن رزين، ويقال: رزين بن سالم مجهول^(١).

ومما يؤيد أن هذا الحديث ليس له أصل عن سعيد بن المسيب أنه يخالف مذهبه في هذه المسألة. فقد روى سعيد بن منصور في «سننه»^(٢) قال: حدثنا هشيم أخبرنا داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال: أما الناس فيقولون: حتى يجامعها، وأما أنا فإنني أقول: إذا تزوجها تزويجاً صحيحاً لا يريد بذلك إحلالاً لها فلا بأس أن يتزوجها الأول.

وهذا سند صحيح عن سعيد بن المسيب. وقد ذكر ابن حجر أن ابن المنذر أخرجه بسند صحيح. ثم قال: وهكذا أخرجه ابن أبي شيبة وسعيد بن منصور. وفيه تعقب على من استبعد صحته عن سعيد. وفيه دلالة على ضعف الخبر الوارد في ذلك، ثم ذكر هذا الحديث حديث سالم بن رزين، وقال: الحديث لو كان عند سعيد بن المسيب عن ابن عمر مرفوعاً ما نسبه إلى مقالة الناس الذين خالفهم^(٣).

ومما يؤيد أن هذا الحديث ليس له أصل عن ابن عمر الأثر الذي ذكره البخاري عن ابن عمر، وهو ما رواه عبدالرزاق في «مصنفه»^(٤) عن ابن جريج عن موسى بن عقبة عن نافع أن ابن عمر قال: لو أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً، ثم نكحها رجل بعده، ثم طلقها قبل أن يجامعها، ثم ينكحها زوجها الأول، فيفعل ذلك، وعمر حي؛ إذن لرجمها^(٥).

وهذا سند صحيح عن ابن عمر. قال البخاري: وهذا أشهر. يريد أن

(١) تقريب التهذيب: ٣٢٦.

(٢) (٤٥/٢) ح ١٩٨٩.

(٣) فتح الباري (٩/٤٦٧).

(٤) (٣٤٨/٦) ح ١١١٣٨.

(٥) كذا في المطبوع: والصواب لرجمها كما في رواية البخاري التي سبق ذكرها.

الذي ثبت عن ابن عمر في هذه المسألة هو هذا الحديث الموقوف. وابن عمر هنا علّل الأمر بمخالفة عمر، فلو كان روى الحديث المرفوع لعلّله بمخالفة أمر النبي ﷺ.

٨ - وروى البخاري في «التاريخ الكبير»^(١) قال: حدثني بشر بن آدم قال: حدثنا روح بن عبادة قال: حدثنا عثمان بن غياث عن برد بن عرين عن عمته زينب بنت منجل: سألتنا عائشة عن الجراد فقالت: زجر النبي ﷺ صبياننا، وكانوا يأكلونه.

ثم روى البخاري بعده ما يدل على ضعفه فقال: حدثني عبد الأعلى قال: حدثنا أبو عوانة عن السدي عن عبد الله البهي: رأيت عائشة تأكل الجراد.

تابعه عبيد الله عن إسرائيل عن السدي نحوه.

حدثني محمود قال: حدثنا أبو النضر قال: حدثنا شيبان عن زياد عن حسان بن أنس الثعلبي: كنت عند ابن أخت عائشة، فأرسلت إليه بجراد.

ثم قال البخاري: وهذا أكثر، وهذا أصح. حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن أبي يعفور قال: سمعت عبد الله بن أبي أوفى يقول: غزوت مع النبي ﷺ سبع غزوات أو ست غزوات نأكل الجراد.

وحديث زينب بنت منجل عن عائشة في النهي عن الجراد ضعيف؛ فبرد بن عرين وعمته مجهولان. وهو حديث منكر كما قال الذهبي^(٢)؛ لمخالفته الأحاديث الثابتة في هذا الباب عن عائشة، وعن غيرها كما بيّن البخاري.

(١) (٢/١٣٥).

(٢) في ميزان الاعتدال (١/٣٠٣).

وحديث ابن أبي أوفى أخرجه البخاري في «صحيحه»^(١) قال: حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن أبي يعفور قال: سمعت ابن أبي أوفى رضي الله عنه قال: غزونا مع النبي ﷺ سبع غزوات أو ستاً، كنا نأكل معه الجراد. وأخرجه مسلم^(٢) من طريق أبي عوانة وابن عيينة وشعبة عن أبي يعفور به بنحوه.

٩ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(٣) حديث أبي سفيان طريف بن شهاب عن أبي نضرة عن أبي سعيد أنه قال: أمرنا النبي ﷺ أن نقرأ فاتحة الكتاب وما تيسر.

ثم روى ما أعلل به هذا الحديث فقال: حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن العوام بن حمزة حدثنا أبو نضرة: سألت أبا سعيد عن القراءة خلف الإمام، قال: فاتحة الكتاب.

ثم قال البخاري: وهذا أولى؛ لأن أبا هريرة وغير واحد ذكروا عن النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وقال أبو هريرة: إن زدت فهو خير، وإن لم تفعل أجزأك.

وحديث أبي سفيان أخرجه ابن ماجه^(٤) قال: حدثنا أبو كريب حدثنا محمد بن الفضيل ح وحدثنا سويد بن سعيد حدثنا علي بن مسهر جميعاً عن أبي سفيان السعدي عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة في فريضة أو غيرها».

وأخرجه الترمذي^(٥) عن سفيان بن وكيع عن محمد بن الفضيل به بزيادة في أوله.

(١) كتاب الذبائح والصيد - باب أكل الجراد: ٤٧٣ ح ٥٤٩٥.

(٢) في كتاب الصيد - باب إباحة الجراد: ١٠٢٦ ح ٥٠٤٥ - ٥٠٤٧.

(٣) (٣٥٧/٤).

(٤) في كتاب إقامة الصلوات - باب القراءة خلف الإمام: ٢٥٢٦ ح ٨٣٩.

(٥) في كتاب الصلاة - باب ما جاء في تحريم الصلاة وتحليلها: ١٦٦١ ح ٢٣٨.



وهذا سند ضعيف ؛ لأجل طريف بن شهاب فإنه ضعيف^(١) . ومثنته يخالف ما ثبت عن أبي نضرة أنه سأل أبا سعيد عن القراءة خلف الإمام، قال: فاتحة الكتاب. وقد رواه البخاري كما تقدم بسند حسن. ورواه في جزء القراءة خلف الإمام^(٢) بالإسناد نفسه.

ورواه البيهقي^(٣) من طريق محمد بن عبدالله بن المثنى عن العوام بن حمزة به. وهذا يدل على أن حديث أبي سفيان طريف بن شهاب ليس له أصل عن أبي سعيد؛ إذ لو كان أبو سعيد رواه ما خالفه بفتواه.

ونبه البخاري أن حديث طريف يخالف الأحاديث الصحيحة التي فيها أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، ولم توجب زيادة عليها. ففي الصحيحين^(٤) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». وفي الصحيحين^(٥) أيضاً من حديث عطاء أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول: في كل صلاة يقرأ فما أسمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أسمعناكم، وما أخفى عنا أخفينا عنكم. وإن لم تزد على أم القرآن أجزاء، وإن زدت فهو خير. وفي إحدى روايات مسلم أن رجلاً قال لأبي هريرة: إن لم أزد على أم القرآن؟ فقال: إن زدت عليها فهو خير، وإن انتهيت إليها أجزاء عنك.

١٠ - وروى البخاري في «التاريخ الأوسط»^(٦) حديثاً فقال: حدثنا

(١) تقريب التهذيب: ٤٦٣.

(٢) ص ٢٩ ح ١٠٦.

(٣) في السنن الكبرى (١٧٠/٢).

(٤) صحيح البخاري - كتاب الأذان - باب وجوب القراءة للإمام والمأموم: ٦٠، وصحيح مسلم - كتاب الصلاة - باب وجوب قراءة الفاتحة: ٧٤٠ ح ٨٧٤.

(٥) صحيح البخاري - كتاب الأذان - باب القراءة في الفجر: ٦١ ح ٧٧٢، وصحيح مسلم - كتاب الصلاة - باب وجوب قراءة الفاتحة: ٧٤٠ ح ٨٨٢.

(٦) (٨٠/٢) برقم ١١٩٨.

أبو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن أسلم عن القاسم عن عائشة رفعه: «طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان» قال أبو عاصم: ثم لقيت مظاهراً فحدثني به. وكان أبو عاصم يضعف مظاهراً.

ثم روى البخاري ما أعلّ به حديث مظاهر فقال: حدثني يحيى بن سليمان قال: حدثني ابن وهب قال: حدثني أسامة بن زيد عن أبيه عن القاسم وسالم: عدة الأمة حيضتان وطلاق الحر الأمة ثلاث، وطلاق العبد الحرة تطليقتان. وقالوا: ليس هذا في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ، ولكن عمل بها المسلمون. قال البخاري: وهذا يردُّ حديث مظاهر.

ففي حديث مظاهر عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ جعل عدة الأمة حيضتين، وهذا يخالف ما ثبت عن القاسم أنه نفى أن يكون هذا الحكم قد نص عليه في الكتاب أو السنة، وهذا يدل على أنه لم يرو الحديث الذي حدّث به عنه مظاهر. ولهذا أعلّ البخاري الحديث.

وحديث مظاهر أخرجه أبو داود^(١)، والترمذي^(٢)، وابن ماجه^(٣) كلهم من طريق أبي عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن أسلم عن القاسم عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان»، وهذا لفظ الترمذي.

وهذا سند ضعيف؛ لأجل مظاهر بن أسلم؛ فإنه ضعيف^(٤)، وعدّ العلماء هذا الحديث من منكراته^(٥). قال أبو عاصم النبيل راوي الحديث عن مظاهر: ليس بالبصرة حديث أنكر من حديث مظاهر هذا^(٦).

(١) في كتاب الطلاق - باب في سنة طلاق العبد: ١٣٨٤ ح ٢١٨١.

(٢) في كتاب الطلاق واللعان - باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان: ١٧٦٩ ح ١١٨٢.

(٣) في كتاب الطلاق - باب في طلاق الأمة وعدتها: ٢٦٠١ ح ٢٠٨٠.

(٤) انظر: تهذيب الكمال (٩٦/٢٨).

(٥) انظر: الضعفاء الكبير للعقيلي (١٤١/٢)، الكامل لابن عدي (٤٤٩/٦).

(٦) سنن الدارقطني (٧٢/٥).



وأما الروايات التي تفيد أن القاسم نفى أن تكون هذه المسألة قد نص على حكمها الكتاب أو السنة، فقد ذكر البخاري إحداها، وهي رواية أسامة بن زيد بن أسلم عن القاسم بذلك.

وروى الدارقطني في «سننه»^(١) من طريق الليث عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم قال: سئل القاسم عن الأمة كم تطلق؟ قال: طلاقها اثنتان، وعدتها حيضتان. قال: فقيل له: أبلغك عن النبي ﷺ في هذا؟ قال: لا.

وروى عقبه من طريق أبي عامر عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم قال: سئل القاسم عن عدة الأمة، فقال: الناس يقولون: حيضتان. وأنا لا نعلم ذلك، أو قال: لا نجد ذلك في كتاب الله تعالى، ولا في سنة نبيه ﷺ. قال ابن حجر: إسناده صحيح^(٢).

وممن صحح هذا الخبر عن القاسم أبو بكر النيسابوري^(٣).



(١) (٧٢/٥).

(٢) الدراية (٧٠/٢).

(٣) انظر: سنن الدارقطني (٧٢/٥).

القسم الخامس :

الأحاديث التي أعلها البخاري بمناقضة متونها الواقع

من المقاييس التي استعملها المحدثون في نقد المتن عرض المتن على الواقع^(١)، فكانوا يردون الخبر إذا كان مخالفاً للحقائق المعروفة والأحداث التاريخية المعلومة. قال ابن حجر: مما يستدل به على وضع الحديث مخالفة الواقع^(٢)؛ إذ يستحيل أن يناقض قول الله أو قول رسوله الواقع. وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]. وقال عن نبيه ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤، ٣]. وانتفاء مخالفة الواقع ليس شرطاً في الحديث المرفوع فحسب؛ بل كل خبر صحيح لا بد أن يكون موافقاً الواقع؛ لأن الذي يخالف الواقع هو الكذب، وهو ينافي الصحة.

وقد أعل البخاري عدة أحاديث بمناقضة متنها الواقع.

١ - فقد روى في «التاريخ الأوسط»^(٣) عن عبد الوهاب بن عبد المجيد قال: حدثنا عوف عن المهاجر بن أبي مخلد حدثنا أبو العالية قال: حدثني

(١) انظر: مقاييس نقد متون السنة: ١٨٣.

(٢) القول المسدد: ٩.

(٣) (١٢٧/١) برقم ١٣٠.



أبو مسلم قال: كان أبو ذر بالشام وعليها يزيد بن أبي سفيان، فغزا الناس فغنموا. ثم قال البخاري مضعفاً هذه الرواية: والمعروف أن أبا ذر كان بالشام زمن عثمان رضي الله عنه، وعليها معاوية رضي الله عنه، ومات يزيد في زمن عمر رضي الله عنه، ولا يعرف لأبي ذر رضي الله عنه قدوم الشام زمن عمر رضي الله عنه.

فالبخاري أعلّ الحديث هنا بمناقضته الواقع التاريخي الذي ينفي وجود أبي ذر في الشام زمن الحادثة المذكورة في الحديث. فقد جاء في روايات متعددة أن أبا ذر رضي الله عنه انتقل من المدينة إلى الشام في خلافة عثمان رضي الله عنه، حين كان معاوية رضي الله عنه أميراً عليها^(١).

والحديث أخرجه أبو يعلى^(٢)، وابن خزيمة^(٣)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»^(٤) واللفظ له، ثلاثهم من طريق عبد الوهاب بن عبد المجيد عن عوف بن أبي جميلة عن مهاجر بن مخلد أبي مخلد عن أبي العالية عن أبي مسلم قال: غزا يزيد بن أبي سفيان بالناس فغنموا، ف وقعت جارية نفيسة في سهم رجل، فاغتصبها يزيد، فأتى الرجل أبا ذر فاستعان به عليه فقال له: ردّ على الرجل جاريته، فتلكأ عليه ثلاثاً، فقال: إني^(٥) فعلت ذلك؛ لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «أول من يبذل سنتي رجل من بني أمية، يقال له يزيد»، فقال له يزيد بن أبي سفيان: نشدتك بالله أنا منهم؟ قال: «لا». قال: فردّ على الرجل جاريته.

وهذا الإسناد ضعيف؛ لضعف مهاجر بن مخلد^(٦).

(١) انظر: الطبقات الكبرى (٢٢٦/٤)، المستدرک للحاكم (٣٨٧/٣) ح ٥٤٦٨، تاريخ دمشق (١٩٨/٦٦)، سير أعلام النبلاء (٦٣/٢)، فتح الباري (٢٧٤/٣).

(٢) كما في المطالب العالية (٢٧٨/١٨) ح ٤٤٦٣.

(٣) كما في البداية والنهاية (٣٤٨/١١).

(٤) (٢٥٠/٦٥).

(٥) كذا في المطبوع، ولعل صوابها: لئن، كما في الرواية التي ذكرها ابن عساكر عقب هذه الرواية.

(٦) انظر: تهذيب الكمال (٥٨٠/٢٨)، تقريب التهذيب: ٩٧٥.

٢ - وذكر البخاري في «التاريخ الأوسط»^(١) حديث عبدالله بن سلمة عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: كنت مع النبي ﷺ ليلة الجن. ثم قال البخاري: ولا يصح. ثم ذكر روايات تنفي وجود ابن مسعود مع النبي ﷺ ليلة الجن.

فالبخاري أعلَّ الحديث الذي فيه أن ابن مسعود كان مع النبي ﷺ ليلة الجن بمخالفته الواقع التاريخي الذي ينفي ذلك.

أما حديث عبدالله بن سلمة فأخرجه ابن المظفر في حديث شعبة^(٢) من طريق مسكين بن بكير عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبدالله بن سلمة عن عبدالله بن مسعود أنه كان مع رسول الله ﷺ ليلة الجن. ومن طريق ابن المظفر رواه ابن دقيق العيد في كتابه «الإمام»^(٣).

وعبدالله بن سلمة المرادي الكوفي فيه ضعف. وقد قال عمرو بن مرة راوي هذا الحديث عنه: كان عبدالله بن سلمة يحدثنا فنعرف وننكر، كان قد كبر^(٤). وهذا الحديث من منكراته؛ لأن متنه يخالف الواقع التاريخي الذي تعددت الروايات الصحيحة في إثباته.

ومن هذه الروايات التي ذكرها البخاري في هذا الموضع حديث داود عن عامر قال: سألت علقمة: هل كان ابن مسعود شهد مع رسول الله ﷺ ليلة الجن؟ قال: فقال علقمة: أنا سألت ابن مسعود، فقلت: هل شهد أحد منكم مع رسول الله ﷺ ليلة الجن؟ قال: لا، ولكننا كنا مع رسول الله ذات ليلة ففقدها، فالتمسناه في الأودية والشعاب، فقلنا: استطير أو اغتيل، قال: فبتنا بشر ليلة بات بها قوم، فلما أصبحنا إذا هو جاء من قبل

(١) (٣٤٣/١). وذكر نحوه في التاريخ الكبير (٢٠١/٢).

(٢) ص ١٣١ ح ١٩٠ بتحقيق صالح اللحام.

(٣) (١٧٨/١).

(٤) الكامل لابن عدي (١٦٩/٢)، تهذيب الكمال (٥٢/١٥).



حراء... الحديث، رواه مسلم^(١). ورواه عقبه من طريق إبراهيم عن علقمة عن عبدالله بن مسعود قال: لم أكن ليلة الجن مع النبي ﷺ، ووددت أنني كنت معه.

ومن الروايات التي ذكرها البخاري قول عمرو بن مرة: سألت أبا عبيدة^(٢): أكان أبوك مع النبي ﷺ ليلة الجن؟ فقال: لا، ما كان ذلك. رواه أحمد في «العلل»^(٣) من طريق شعبة عن عمرو به.

٣ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير» في ترجمة أسماء بن الحكم الفزاري حديثه عن علي أنه قال: كنت إذا حدثني رجل عن النبي ﷺ حلفته، فإذا حلف لي صدقته. ثم قال البخاري: ولم يرو عن أسماء بن الحكم إلا هذا الواحد وحديث آخر، ولم يتابع عليه. وقد روى أصحاب النبي ﷺ بعضهم عن بعض، فلم يحلف بعضهم بعضاً.

ونقل العقيلي^(٤) هذا النص عن البخاري، وزاد فيه: وقد روى علي عن عمر، ولم يستحلفه.

وحديث أسماء أخرجه أبو داود^(٥) قال: حدثنا مسدد حدثنا أبو عوانة عن عثمان بن المغيرة الثقفي عن علي بن ربيعة الأسدي عن أسماء بن الحكم الفزاري قال: سمعت علياً ﷺ يقول: كنت رجلاً إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً فنعني الله منه بما شاء أن ينفعني وإذا حدثني أحد من أصحابه استحلفته، فإذا حلف لي صدقته. قال: وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر ﷺ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من عبد يذنب ذنباً

(١) في كتاب الصلاة - باب الجهر بالقراءة في الصبح: ٧٤٩ ح ١٠٠٧.

(٢) يعني ابن عبدالله بن مسعود.

(٣) العلل ومعرفة الرجال (١١٥/٢).

(٤) في الضعفاء الكبير (١٠٧/١).

(٥) في كتاب الوتر - باب في الاستغفار: ١٣٣٥ ح ١٥٢١.

فيحسن الطهور، ثم يقوم فيصلِّي ركعتين ثم يستغفر الله إلا غفر الله له» ثم قرأ هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا﴾ [آل عمران: ١٣٥] إلى آخر الآية.

وأخرجه الترمذي^(١) عن قتيبة عن أبي عوانة به بنحوه.

وأخرجه ابن ماجه^(٢) من طريق مسعر وسفيان عن عثمان به بنحوه.

وهذا سند ضعيف، فأسماء بن الحكم الفزاري مجهول لم يرو عنه سوى علي بن ربيعة الأسدي^(٣). وقال الترمذي بعد روايته حديثه: ولا نعرف لأسماء بن الحكم حديثاً مرفوعاً إلا هذا. وقال البزار في مسنده^(٤): وقول علي: «كنت امرأة إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً» إنما رواه أسماء بن الحكم، وأسماء مجهول، لم يحدث بغير هذا الحديث، ولم يحدث عنه إلا علي بن ربيعة، فلم يرو عن علي إلا من هذا الوجه.

وأعلَّ البخاري متنه بأنه يناقض واقع الصحابة ﷺ؛ إذ كان يروي بعضهم عن بعض، فلم يحلّف بعضهم بعضاً.

روى ابن سعد^(٥) بسنده عن حميد عن أنس بن مالك أنه حدث بحديث عن رسول الله ﷺ فقال له رجل: أنت سمعته من رسول الله ﷺ؟ فغضب غضباً شديداً، وقال: لا والله، ما كل ما نحدثكم سمعنا من رسول الله ﷺ، ولكننا لا يتهم بعضنا بعضاً. ورواه الحاكم في «المستدرک»^(٦) وفيه: ولكن كان يحدث بعضنا بعضاً، ولا يتهم بعضنا بعضاً.

(١) في كتاب الصلاة - باب ما جاء في الصلاة عند التوبة: ١٦٨٢ ح ٤٠٦

(٢) في كتاب الصلوات - باب ما جاء في أن الصلاة كفارة: ٢٥٦٠ ح ١٣٩٥.

(٣) انظر: تهذيب الكمال (٥٣٣/٢)؛ تحرير تقريب التهذيب (١/١٢٧).

(٤) البحر الزخار (١/٦٤).

(٥) في الطبقات الكبرى (٧/٢١).

(٦) (٣/٦٦٥).



وروى الفريابي في كتاب «الصيام»^(١) بسنده عن البراء بن عازب قال: ما كل ما نحدّثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه، منه ما سمعناه ومنه ما حدّثنا عنه أصحابه، ونحن لا نكذب.

وقد ناقش المزي البخاري في إعلاله الحديث بهذه العلة فقال:

وأما ما أنكره من الاستحلاف فليس فيه أن كل واحد من الصحابة كان يستحلف من حدّثه عن النبي ﷺ، بل فيه أن علياً ﷺ كان يفعل ذلك، وليس ذلك بمنكر أن يحتاط في حديث النبي ﷺ كما فعل عمر ﷺ في سؤاله البيّنة بعض من كان يروي له شيئاً عن النبي ﷺ كما هو مشهور عنه، والاستحلاف أيسر من سؤال البيّنة^(٢).

والجواب أن عمر ﷺ ثبت ذلك عنه في حادثة معينة^(٣)، ولم يرد أنه كان يفعل ذلك في كل حديث يأخذه عن غيره من الصحابة، وأما علي ﷺ فلم يرد عنه في غير هذا الحديث أنه استحلف أحداً من الصحابة على شيء حدّثه به عن النبي ﷺ مع أن هذا الحديث يفيد أن الاستحلاف عادة علي ﷺ مع كل من يحدثه عن النبي ﷺ. وهو في هذا الحديث الذي حدّثه به أبو بكر الصديق ﷺ لم يستحلف أباً بكر. وذكر البخاري أيضاً أن علياً روى عن عمر، ولم يستحلفه. وقال علي ﷺ: أرسلنا المقداد بن الأسود إلى رسول الله ﷺ، فسأله عن المذي يخرج من الإنسان، كيف يفعل به؟ فقال رسول الله ﷺ: «توضأ وانضح فرجك»، متفق عليه، وهذا لفظ مسلم^(٤)، ورواه النسائي^(٥) من طريق عطاء عن ابن عباس قال: تذاكر علي

(١) ص ١٦٤.

(٢) تهذيب الكمال (٢/٥٣٤).

(٣) انظر: صحيح البخاري - كتاب الاستئذان - باب التسليم والاستئذان ثلاثاً: ٥٢٦ ح ٦٢٤٥، وصحيح مسلم - كتاب الآداب - باب الاستئذان: ١٠٦١ ح ٥٦٢٦.

(٤) في كتاب الحيض - باب المذي: ٧٢٩ ح ٦٩٧، ورواه البخاري في كتاب الغسل - باب غسل المذي والوضوء منه: ٢٤ ح ٢٦٩.

(٥) في كتاب الغسل والتميم - باب الوضوء من المذي: ٢١١٤ ح ٤٣٦.

والمقداد وعمار، فقال علي : إني امرؤ مذءاء، وإني أستحيي أن أسأل رسول الله ﷺ؛ لمكان ابنته مني، فيسأله أحدكما، فذكر لي أن أحدهما ونسيته سأله فقال النبي ﷺ : «ذاك المذي، إذا وجده أحدكم فليغسل ذلك منه، وليتوضأ وضوءه للصلاة» أو «كوضوء الصلاة»، ولم يذكر أنه استحلفه.

٤ - وقال الترمذي : سألت محمداً (يعني البخاري) عن حديث الحسن : خطبنا ابن عباس فقال : «إن رسول الله ﷺ فرض صدقة الفطر»، فقال : روى غير يزيد بن هارون عن حميد عن الحسن قال : خطب ابن عباس - وكأنه رأى هذا أصح - وإنما قال محمد هذا لأن ابن عباس كان بالبصرة في أيام علي، والحسن البصري في أيام عثمان وعلي كان بالمدينة^(١).

أما حديث الحسن بلفظ «خطبنا ابن عباس» الذي لم يرجحه البخاري لمناقضته الواقع التاريخي؛ فقد أخرجه البزار^(٢) قال : حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا حميد عن الحسن قال : خطبنا ابن عباس بالبصرة، فذكر الحديث.

قال البزار : لا نعلم روى الحسن عن ابن عباس غير هذا. وقوله «خطبنا ابن عباس» فإنما خطب أهل البصرة، وكان وقت خطبة ابن عباس بالبصرة، ولم يكن شاهداً، ولا دخل البصرة بعد؛ لأن ابن عباس خطب يوم الجمل، ودخل الحسن أيام صفين، ولم يسمع الحسن من ابن عباس.

وأما بلفظ «خطب ابن عباس» الذي رجحه البخاري فرواه أبو داود^(٣) قال :

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا سهل بن يوسف قال حميد : أخبرنا عن الحسن قال : خطب ابن عباس ﷺ في آخر رمضان، على منبر البصرة،

(١) علل الترمذي الكبير : ١٠٩.

(٢) كما في مختصر زوائد مسند البزار لابن حجر (١/٣٩٩) ح ٦٦٠.

(٣) في كتاب الزكاة - باب من روى نصف صاع من قمح : ١٣٤٤ ح ١٦٢٢.



فقال: «أخرجوا صدقة صومكم...» الحديث. وأخرجه النسائي^(١) قال: أخبرنا علي بن حجر قال: حدثنا يزيد وهو ابن هارون قال: أنبأنا حميد عن الحسن أن ابن عباس خطب بالبصرة فقال: «أدوا زكاة صومكم...» الحديث.

وعلى كل حال فإن السند منقطع؛ لأن الحسن لم يسمع من ابن عباس كما قال جمع من الأئمة^(٢).

٥ - وروى البخاري في «التاريخ الأوسط»^(٣) عن عبدالله عن الليث عن يونس عن ابن شهاب قال: أخبرني إبراهيم بن عبدالرحمن: استسقى بهم النبي ﷺ. ورأى بعضهم في كتاب أن النبي ﷺ استسقى بهم، ولا أراه يصح؛ لأن أم كلثوم زوّجها الوليد، وأسلم الوليد يوم الفتح. وكان البخاري قد ذكر قبل هذا أن أم إبراهيم بن عبدالرحمن بن عوف هي أم كلثوم بنت عقبة.

وقول البخاري: «أم كلثوم زوّجها أخوها الوليد» قال ابن حجر: يعني لعبدالرحمن بن عوف أيام الفتح^(٤).

فالبخاري أعلّ حديث إبراهيم الذي فيه أن النبي ﷺ استسقى بهم بمناقضته الواقع التاريخي الذي يدل على أن إبراهيم راوي هذا الحديث كان عمره حين توفي النبي ﷺ دون السنتين على أقل التقديرات؛ لأن أباه تزوج أمه في فتح مكة أي في رمضان في السنة الثامنة، فتكون ولادته في السنة التاسعة على أقل التقديرات، فيكون عمره عند وفاة النبي ﷺ دون السنتين، فلا يتصور أن يقول: إن النبي ﷺ استسقى بهم؛ مما يدل على عدم صحة

(١) في كتاب صلاة العيدين - باب حث الإمام على الصدقة في الخطبة: ٢١٩٣ ح ١٥٨١.

(٢) انظر: المراسيل لابن أبي حاتم: ٣٤.

(٣) (٣٤٥/١) برقم ٧٤٣.

(٤) تهذيب التهذيب (١/١٢١).

هذه الرواية. وقد جزم ابن حجر بأن مولد إبراهيم كان قبل وفاة النبي^(١). وليس له رواية عن النبي ﷺ، وإنما يروي عن الصحابة^(٢). وقد ذكره ابن سعد، ويعقوب بن سفيان، ويعقوب بن شيبة في التابعين^(٣).

٦ - وروى البخاري في «التاريخ الأوسط»^(٤) قال: حدثنا ابن الأصبهاني حدثنا المحاربي عن ليث عن مجاهد قال لي أبو هريرة: يا فارسي أشكم درد. قال ابن الأصبهاني: ورفعته ذواد. وليس له أصل؛ أبو هريرة لم يكن فارسياً، إنما مجاهد فارسي.

فقد ردَّ البخاري الرواية المرفوعة لمخالفة متنها الواقع؛ إذ إن أبا هريرة رضي الله عنه عربي دوسي^(٥) فلا يمكن أن يقول له النبي ﷺ: يا فارسي، ويخاطبه بالفارسية أيضاً. ثم أشار البخاري إلى إمكان ترجيح الرواية الموقوفة، فيكون أبو هريرة رضي الله عنه هو الذي خاطب مجاهداً بذلك، فمجاهد لم يكن عربياً، وإنما كان مولى لأحد بني مخزوم^(٦). قال ابن الجوزي بعد أن ذكر الرواية الموقوفة: فقد بان بهذا أن المتكلم بالفارسية أبو هريرة لا رسول الله ﷺ، وإنما الذي رفعه وهم^(٧).

والرواية المرفوعة أخرجها ابن ماجه^(٨) قال: حدثنا جعفر بن مسافر حدثنا السري بن مسكين حدثنا ذواد بن علبه عن ليث عن مجاهد عن أبي هريرة قال: هجر النبي ﷺ فهجرت فصليت، ثم جلست، فالتفت إلي

(١) انظر: الإصابة (١/١٧٧).

(٢) انظر: تهذيب الكمال (٢/١٣٤).

(٣) انظر: الطبقات الكبرى (٥/٦٥)، المعرفة والتاريخ (١/٣٦٧)، تهذيب الكمال (٢/١٣٥).

(٤) (٢/١٨٥) برقم ١٤٠٩.

(٥) انظر: الاستيعاب (٤/١٧٦٨)، الإصابة (٧/٤٢٥).

(٦) انظر: الطبقات لخليفة: ٢٤٠، الطبقات الكبرى لابن سعد (٥/٤٦٦).

(٧) العلل المتناهية (١/١٧٣).

(٨) في كتاب الطب - باب الصلاة شفاء: ٢٦٨٥ ح ٣٤٥٨.



النبي ﷺ فقال: «اشكمت درد؟» قلت: نعم يا رسول الله. قال: «قم فصل؛ فإن في الصلاة شفاء».

ثم رواه أبو الحسن القطان راوي سنن ابن ماجه عقبه من طريق أخرى فيها تفسير الكلمة المذكورة فقال: اشكمت درد يعني: تشتكي بطنك، بالفارسية.

ولم أجد من ذكر في الرواية المرفوعة لفظة «يا فارسي».

وهذا سند ضعيف لأجل ذواد بن علبة فهو ضعيف^(١)، ولأجل ليث؛ فإنه ابن أبي سليم وهو ضعيف^(٢).

وأما الرواية الموقوفة فرواها البخاري في «التاريخ» كما تقدم، والعقيلي^(٣)، وابن عدي^(٤)، من طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد به. وليث بن أبي سليم ضعيف كما تقدم.

٧ - وقال البخاري في «التاريخ الأوسط»^(٥): قال سليمان بن حرب: روى ابن فضال هذا الحديث: نهى النبي ﷺ عن كسر سكة المسلمين الجارية بينهم. قال سليمان: وإنما ضرب السكة حجاج بن يوسف، لم يكن في عهد النبي ﷺ.

والمراد بالسكة هنا الدنانير والدراهم المضروبة، سُميت باسم الحديد التي تطبع عليها الدراهم، فهي أيضاً يقال لها: سكة^(٦).

فالبخاري حين ذكر الحديث أتبعه بذكر العلة في متنه نقلاً عن شيخه

(١) تقريب التهذيب: ٣١٣.

(٢) انظر: تهذيب الكمال (٢٤/٢٧٩).

(٣) في الضعفاء الكبير (٢/٤٨).

(٤) في الكامل (٣/١٢١).

(٥) (٢/١٠٦).

(٦) انظر: غريب الحديث للخطابي (١/٤٥٦)، النهاية لابن الأثير: ٤٣٧.

سليمان بن حرب. فالمتن يناقض الواقع التاريخي؛ إذ هو ينهى عن كسر سكة المسلمين في وقت لم يكن للمسلمين فيه سكة خاصة بهم؛ إذ إن أول من ضرب النقود الخاصة بالدولة الإسلامية الحجاج بن يوسف بأمر عبدالملك بن مروان الخليفة الأموي^(١). وكانت دنائيرهم الذهبية قبل ذلك ترد مسكوكة من بلاد الروم، ودراهمهم الفضية ترد مسكوكة من بلاد الفرس^(٢).

ومما يؤكد إعلال الحديث بالعلة المذكورة أن مما علل به النهي عن كسر سكة المسلمين احترام ذكر الله تعالى المضروب على الدينار والدرهم^(٣). فهذا يبين أن المقصود سكة الدولة الإسلامية التي لم توجد إلا في عهد بني أمية ومن بعدهم.

والحديث أخرجه أبو داود^(٤) من طريق محمد بن فضال عن أبيه عن علقمة بن عبدالله عن أبيه قال: نهى رسول الله ﷺ أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس.

وأخرجه ابن ماجه^(٥) من الطريق نفسها.

وهذا سند ضعيف جداً؛ فمحمد بن فضال ضعيف منكر الحديث^(٦)، ووالده مجهول^(٧).

٨ - وذكر البخاري في «التاريخ الأوسط»^(٨) حديث محمد بن سلمة

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون: ٢٦١.

(٢) انظر: زكاة النقود الورقية المعاصرة للخالدي: ٩٧.

(٣) انظر: غريب الحديث للخطابي (١/٤٥٦).

(٤) في كتاب البيوع - باب في كسر الدراهم: ٣٤٤٩.

(٥) في كتاب التجارات - باب النهي عن كسر الدراهم والدنانير: ٢٦١٢ ح ٢٢٦٣.

(٦) انظر: تهذيب الكمال وحاشية تحقيقه (٢٦/٢٧٨).

(٧) تقريب التهذيب: ٧٨١.

(٨) (١/٩٠) برقم ٥١.



عن أبي عبدالرحيم عن زيد بن أبي أنيسة عن محمد بن عبدالله عن المطلب عن أبي هريرة قال:

دخلت على رقية بنت رسول الله ﷺ امرأة عثمان، وفي يدها مشط. ثم قال البخاري: ولا أرى حفظه؛ لأن رقية بنت النبي ﷺ ماتت أيام بدر، وأبو هريرة هاجر بعد ذلك بنحو من خمس سنين أيام خيبر. ولا يعرف للمطلب سماع من أبي هريرة، ولا لمحمد عن المطلب، ولا تقوم به الحجة. ثم روى بعد هذا بالأسانيد الصحيحة ما يثبت قدوم أبي هريرة ﷺ أيام خيبر، ووفاة رقية ﷺ أيام بدر.

وأعلّ الحديث بهذا في «تاريخه الكبير»^(١) أيضاً. فهو أعلّ الحديث بمناقضة متنه الواقع التاريخي؛ إذ كيف يدخل أبو هريرة على رقية، وقد ماتت قبل أن يهاجر إلى المدينة بنحو خمس سنين؟! وممن أعلّ الحديث بهذا يعقوب بن سفيان، فقال: ورقية قد توفيت قبل قدوم أبي هريرة بسنين^(٢). والدارقطني، فقال بعد أن ذكر أنه غريب: وفي متنه نظر ولست أدري الوهم فيه على من أدخل؛ لأن أبا هريرة أسلم زمن خيبر، ورقية بنت رسول الله ﷺ توفيت عام بدر، والله أعلم^(٣).

والحديث المذكور رواه يعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ»^(٤)، والدولابي في «الذرية الطاهرة»^(٥)، والطبراني في «المعجم الكبير»^(٦)، والقطيعي في زوائده على فضائل الصحابة للإمام أحمد^(٧)، وابن عساكر في

(١) (١٣٠/١).

(٢) تاريخ دمشق (٩٨/٣٩).

(٣) أطراف الغرائب والأفراد (٢٦٤/٥).

(٤) (١٦٢/٣).

(٥) ص ٧٨.

(٦) (٧٦/١) ح ٩٩.

(٧) (٦٢٤/١) ح ٨٣٤، (٦٢٩/١) ح ٨٤٠.

«تاريخ دمشق»^(١) كلهم من طريق محمد بن سلمة الحراني عن أبي عبدالرحيم عن زيد بن أبي أنيسة عن محمد بن عبدالله عن المطلب عن أبي هريرة قال: دخلت على رقية ابنة رسول الله ﷺ امرأة عثمان بن عفان، وفي يدها مشط فقالت: خرج من عندي رسول الله ﷺ أنفأ؛ رجلت رأسه، فقال: «كيف تجدين أبا عبدالله؟». قلت: كخير الرجال. قال: «أكرميه؛ فإنه من أشبه أصحابي بي خلقاً».

وهذا سند ضعيف، فيه علتان:

الأولى: جهالة محمد بن عبدالله الراوي عن المطلب؛ فإنه لا يعرف إلا في هذا الحديث، ولا يعرف من هو^(٢)، ولا يثبت الاتصال بينه وبين المطلب كما ذكر البخاري.

والأخرى: بيئتها البخاري بقوله: لا يعرف للمطلب سماع من أبي هريرة. وقال أبو حاتم: روى عن أبي هريرة مرسلًا^(٣). فالسند منقطع بين المطلب وأبي هريرة.



(١) (٩٧/٣٩).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (١/١٢٩)، الجرح والتعديل (٧/٣٠٩)، تهذيب الكمال (١٠/٢٠)، مجمع الزوائد (٩/٨١).

(٣) المراسيل: ٢٠٩.



(القسم الساس):

الآثار التي أعلَّها البخاري بمناقضة متونها ما ثبت عن أصحابها

وهي ثلاثة آثار رويت عن ابن عمر رضي الله عنهما، وأعلَّها البخاري بمخالفتها الثابت عن ابن عمر في المسألة نفسها. وهذا يدل على أن عناية البخاري بنقد متون الأخبار لم تقتصر على الأحاديث المرفوعة، وإنما شملت غيرها من الموقوفات.

١ - فقد روى البخاري في «التاريخ الأوسط»^(١) عن عمرو بن علي أنه سمع يحيى يسأل عن حديث عريف بن درهم الجمال فتمنع به، ثم حدثنا به ثم قال: روى حديثاً منكراً عن جبلة بن سحيم عن ابن عمر: «الجزور والبقرة عن سبعة».

ثم روى البخاري ما يدل على نكارة حديث عريف فقال: حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن نافع عن ابن عمر قال: لا تذبح البقرة والبدنة والشاة إلا عن إنسان واحد. قال البخاري: وهذا أصح من ذلك.

فقد أيد البخاري استنكار القطان لحديث عريف الذي فيه أن ابن عمر رضي الله عنهما يرى أجزاء الجزور والبقرة عن سبعة، لمخالفته ما هو ثابت عن ابن عمر من قوله بعدم الإجزاء.

(١) (٩٧/٢) برقم ١٢٣٤.

أما حديث عريف فرواه العقيلي في «الضعفاء الكبير»^(١) من طريق وكيع عن عريف بن درهم عن جبلة بن سحيم عن ابن عمر قال: «الجزور والبقرة عن سبعة».

ومن طريق العقيلي رواه ابن حزم في «المحلى»^(٢).

وهذا سند ضعيف لأجل عريف بن درهم فإنه ضعيف^(٣). وقد عدّ العلماء هذا الحديث من منكراته، منهم يحيى القطان كما تقدم في كلام البخاري، وأيده البخاري على ذلك.

وأما قول ابن عمر بعدم الإجزاء والذي رواه البخاري عنه بالسند المتقدم، وهو سند صحيح فلم أجد من رواه غير البخاري. وقد ذكره ابن حزم من طريق أخرى بمعناه فقال: وروينا من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: «البدنة عن واحد، والبقرة عن واحد، والشاة عن واحد، لا أعلم شركاً».

وروى أحمد في «مسنده»^(٤) من طريق مجالد بن سعيد عن الشعبي أنه قال: سألت ابن عمر قلت: الجزور والبقرة تجزئ عن سبعة؟ قال: يا شعبي، ولها سبعة أنفس؟! قال: قلت: إن أصحاب محمد يزعمون أن رسول الله ﷺ سنّ الجزور والبقرة عن سبعة. قال: فقال ابن عمر لرجل: أكذاك يا فلان؟ قال: نعم. قال: ما شعرت بهذا.

وهذا سند ضعيف؛ لضعف مجالد بن سعيد^(٥).

(١) (٤٢٨/٣).

(٢) (١٥١/٧).

(٣) انظر: كتاب المجروحين لابن حبان (١٩٣/٢)، ميزان الاعتدال (٦٥/٣).

(٤) (٤٦٠/٣٨) ح ٢٣٤٧٨.

(٥) انظر: تهذيب الكمال (٢١٩/٢٧).

٢ - وذكر البخاري في «التاريخ الكبير»^(١) حديث أيفع أو أيمع عن ابن عمر أنه قال: لا أبالي أعانني رجل على طهوري أو ركوعي. ثم قال البخاري: وهذا منكر؛ لأن مجاهداً وعباية قالوا: وضأنا ابن عمر.

وحديث أيفع لم أقف على من ذكر إسناده لكن ابن حجر ذكر أن أبا جعفر الطبري روى عن ابن عمر أنه كان يقول: ما أبالي من أعانني على طهوري أو على ركوعي وسجودي^(٢). وذكر ابن بطلال عن الطبري أن راوي هذا عن ابن عمر هو أيفع، وهو مجهول^(٣). فالأثر ضعيف، وقد أعلّهُ البخاري بمخالفته ما ثبت عن ابن عمر في هذا الباب؛ فقد روى ابن أبي شيبة في مصنفه^(٤) قال: حدثنا يعلى قال: حدثنا أبو حيان عن عباية قال: وضأت ابن عمر، فقممت عن يمينه أفرغ عليه الماء، فلما فرغ سعد في بصره فقال: من أين أخذت هذا الأدب؟ فقلت: من جدي رافع. قال: هنالك.

ورواه ابن المنذر في «الأوسط»^(٥) من طريق الثوري عن أبي حيان به بنحوه.

وهذا سند صحيح. يعلى هو ابن عبيد الطنافسي، وأبو حيان هو يحيى بن سعيد بن حيان، وعباية هو ابن رفاعة بن رافع بن خديج، وكلهم ثقات^(٦).

وروى ابن أبي شيبة في «مصنفه»^(٧) قال: حدثنا عبدالرحيم بن سليمان

(١) (٦٣/٢).

(٢) فتح الباري (١/٢٨٦).

(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطلال (١/٢٧٨).

(٤) (٦١٧/٨) ح ٢٧٠٥١.

(٥) (٣٦٢/١).

(٦) انظر: تقريب التهذيب: ١٠٩١، ١٠٥٥، ٤٨٩.

(٧) (٣٥/١) ح ١٧٥.

عن إسماعيل بن أبي خالد عن عثمان - قال: وكان من غلطة ابن الزبير - قال: وضأت ابن عمر، فرأيته يمسح ظاهر أذنيه.

وهذا سند رجاله ثقات إلا عثمان مولى آل الزبير، فقد ذكره البخاري^(١) وابن أبي حاتم^(٢) ولم يذكر في جرحاً ولا تعديلاً، وقد ذكره ابن حبان في الثقات^(٣).

قال الطبري: وثبت عن ابن عمر خلاف ما ذكر عنه (يعني من كراهة أن يعان في الوضوء)، فروى شعبة عن أبي بشر عن مجاهد أنه كان يسكب على ابن عمر الماء، فيغسل رجليه. وهذا أصح عن ابن عمر^(٤).

٣ - وقال البخاري في «التاريخ الكبير»^(٥): قال لنا مالك بن إسماعيل عن شريك عن ابن أبي ليلي عن محمد بن بيان عن ابن عمر: كره أخذ الدنانير عن الدراهم في القرض، ولم ير في البيع بأساً. ثم أعلّله البخاري فقال: وقال سعيد بن المسيب وغيره عن ابن عمر: لا بأس به. وهذا أصح. ثم ذكر حديث سعيد بن جبير عن ابن عمر: كنت أبيع، فقال النبي ﷺ: «لا بأس به». قال البخاري: وروى داود عن سعيد عن ابن عمر قوله.

وحديث محمد بن بيان عن ابن عمر ضعيف، ففي إسناده شريك، وهو ابن عبدالله النخعي، وهو سيء الحفظ^(٦)، وابن أبي ليلي، وهو محمد بن عبدالرحمن، وهو سيء الحفظ جداً^(٧)، ومحمد بن بيان وهو مجهول الحال،

(١) في التاريخ الكبير (٢٥٧/٦).

(٢) في الجرح والتعديل (١٧٣/٦).

(٣) (١٥٦/٥).

(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢٧٨/١).

(٥) (٤٥/١).

(٦) انظر: تهذيب الكمال (٤٧١/١٢).

(٧) انظر: تقريب التهذيب: ٨٧١.



ذكره البخاري وابن أبي حاتم، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً^(١). وقد نبه البخاري أنه يناقض ما روي عن ابن عمر مرفوعاً وموقوفاً في هذه المسألة.

أما المرفوع فرواه أبو داود^(٢) قال: حدثنا موسى بن إسماعيل ومحمد بن محبوب المعنى واحد قالوا: حدثنا حماد عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: كنت أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، أخذ هذه من هذه، وأعطي هذه من هذه، فأتيت رسول الله ﷺ، وهو في بيت حفصة، فقلت: يا رسول الله، رويدك أسألك، إني أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، أخذ هذه من هذه، وأعطي هذه من هذه؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا بأس أن تأخذها بسعر يومها؛ ما لم تفترقا وبينكما شيء».

ورواه الترمذي^(٣) من طريق يزيد بن هارون عن حماد به بنحوه.

والنسائي^(٤) من طريق المعافى عن حماد به بنحوه.

وابن ماجه^(٥) من طريق يعقوب بن إسحاق عن حماد به بنحوه، ومن طريق عمر بن عبيد الطنافسي عن سماك به بنحوه.

وأما الموقوف فرواه ابن أبي شيبة في «مصنفه»^(٦) قال: حدثنا ابن أبي زائدة عن داود بن أبي هند عن سعيد بن جبير قال: رأيت ابن عمر يكون عليه الورق، فيعطي قيمتها دنانير إذا قامت على سعر، ويكون عليه الدنانير، فيعطي الورق بقيمتها.

(١) انظر: التاريخ الكبير (٤٥/١)، الجرح والتعديل (٢١٣/٧).

(٢) في كتاب البيوع - باب في اقتضاء الذهب من الورق: ١٤٧٤ ح ٣٣٥٤.

(٣) في كتاب البيوع - باب ما جاء في الصرف ١٧٧٦ ح ١٢٤٢.

(٤) في كتاب البيوع - باب أخذ الورق من الذهب: ٢٣٨٤ ح ٤٥٩٣.

(٥) في كتاب التجارات - باب اقتضاء الذهب من الورق ٢٦١٢ ح ٢٢٦٢.

(٦) (٣٦٩/٧) ح ٢١٤٩٩.

والراجح أن هذا الحديث لا يصح إلا موقوفاً على ابن عمر رضي الله عنهما.

قال أبو داود الطيالسي : سمعت خالد بن طليق يسأل شعبة فقال : يا أبا بسطام حدثني حديث سماك بن حرب في اقتضاء الورق من الذهب حديث ابن عمر، فقال :

أصلحك الله، هذا حديث ليس يرفعه أحد إلا سماك. قال : فترهب أن أروي عنك؟ قال : لا، ولكن حدثني قتادة عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر، ولم يرفعه، وأخبرنيه أيوب عن نافع عن ابن عمر، ولم يرفعه، وحدثني داود بن أبي هند عن سعيد بن جبير ولم يرفعه، ورفعه سماك، فأنا أفرقه ^(١).

وقال الترمذي عقبه : هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر. وروى داود بن أبي هند هذا الحديث عن سعيد بن جبير عن ابن عمر موقوفاً.

وقال الدارقطني : اختلف في رفعه على سعيد بن جبير، فرواه سماك بن حرب عن سعيد بن جبير مرفوعاً... وخالفه داود بن أبي هند فرواه عن سعيد بن جبير عن ابن عمر موقوفاً، وكذلك رواه سعيد بن المسيب ونافع عن ابن عمر موقوفاً، ولم يرفعه غير سماك وسماك سيء الحفظ ^(٢).

وقال البيهقي : والحديث يتفرد برفعه سماك بن حرب عن سعيد بن جبير من بين أصحاب ابن عمر ^(٣).



(١) الجرح والتعديل (١/١٥٨)، معرفة السنن والآثار للبيهقي (٤/٣٥٢)، التلخيص الحبير (٣/٢٦).

(٢) العلل للدارقطني - المجلد الرابع - ٧٣.

(٣) السنن الكبرى (٥/٢٨٤).



خاتمة

تبين مما تقدم ذكره من الأحاديث التي أعلّ الإمام البخاري رحمته الله تعالى متونها نتائج متعددة، ومن أهمها :

- ١ - قوة منهج الإمام البخاري رحمته الله في نقد متن الحديث.
- ٢ - عناية الإمام البخاري بالتحقق من سلامة المتن من التناقض الذي لا يمكن أن يوجد في الأخبار الصحيحة، ودقة نظره في هذا الباب. وهذا الأمر قد قصر فيه كثير ممن يشتغل بهذا العلم من المعاصرين، فيصححون أحاديث فيها تناقض ظاهر.
- ٣ - أن غالب الأحاديث التي أعلّها البخاري من جهة متنها أعلّها أيضاً من جهة سندها، وهذا يؤكد ما بين صحة المتن وصحة السند من ملازمة، بمعنى أن وجود علة في المتن يقتضي وجود علة في السند ظاهرة أو خفية.
- ٤ - أن عناية المحدثين بالمتن لا تقل عن عنايتهم بالسند، وليس الأمر كما زعم أعداء الإسلام من المستشرقين وأذئابهم حين ادعوا خلاف ذلك. قال المستشرق جولد تسيهر : نقد الأحاديث عند المسلمين قد غلب عليه الجانب الشكلي منذ البداية، فالقوالب الجاهزة هي التي يحكم بواسطتها على الحديث بالصحة أو بغيرها. وهكذا لا يخضع للنقد إلا الشكل الخارجي للحديث؛ ذلك أن صحة المضمون مرتبطة أوثق الارتباط بنقد سلسلة الإسناد، فإذا استقام سند حديث لقوالب النقد الخارجي؛ فإن المتن يصحح حتى ولو كان معناه غير واقعي، أو احتوى على متناقضات داخلية أو خارجية، فيكفي لهذا الإسناد أن يكون متصل الحلقات، وأن يكون رواه ثقات اتصل الواحد منهم

بشيوخه حتى يقبل متن مرويه^(١). وهذا كلام باطل يرده واقع المحدثين الذي بيّن هذا البحث بعض جوانبه عند أحد أكابر أئمتهم، وهو البخاري. وظهر كيف أعلّ البخاري تلك الأحاديث بمناقضة متونها ما هو ثابت. ثم إن عناية المحدثين بالسند إنما هي لأجل المتن، فالسند سلسلة من الرواة لا يقصد لذاته وإنما لما يحمله من متن، فالعناية بالسند صيانة للمتن في الحقيقة.

والحمد لله على إحسانه وتوفيقه، وصلى الله وسلّم على نبيه الكريم وآله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.



(١) جهود المحدثين في نقد متن الحديث ص ٤٥٠.



فهرس المصادر والمراجع

- الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير؛ للحسين بن إبراهيم الجورقاني - تحقيق: عبدالرحمن الفريوائي - دار الصمعي بالرياض - الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ.
- الأحاديث المختارة؛ لعبدالواحد بن أحمد المقدسي - تحقيق: عبدالملك بن دهيش - مكتبة النهضة الحديثة بمكة - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان؛ لعلي بن بلبان الفارسي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة ببيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- الأحكام الوسطى؛ لعبدالحق بن عبدالرحمن الإشبيلي - تحقيق: حمدي السلفي وصبحي السامرائي - مكتبة الرشد بالرياض - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار؛ ليوسف بن عبدالبر - تحقيق: عبدالمعطي قلعجي - دار قتيبة ودار الوعي بالشام - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛ ليوسف بن عبدالبر - تحقيق: علي البجاوي - دار الجيل ببلنات - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- أطراف الغرائب والأفراد للدارقطني؛ تصنيف محمد بن طاهر المقدسي - تحقيق: محمود نصار والسيد يوسف - دار الكتب العلمية ببلنات - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- أطراف مسند الإمام أحمد؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق: زهير الناصر - دار ابن كثير ودار الكلم الطيب بالشام - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم؛ لعياض بن موسى اليحصبي - تحقيق: يحيى إسماعيل - دار الوفاء بمصر - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- الإمام في معرفة أحاديث الأحكام؛ لمحمد بن علي المشهور بابن دقيق العيد - تحقيق: سعد الحميد - دار المحقق بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- الأم؛ لمحمد بن إدريس الشافعي - أشرف على طبعه محمد النجار - دار المعرفة ببلنات.
- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف؛ لمحمد بن إبراهيم بن المنذر - تحقيق: صغبر أحمد حنيف - دار طيبة بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

- البحر الزخار المعروف بمسند البزار؛ لأحمد بن عمرو البزار - تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله - مكتبة العلوم والحكم بالمدينة - الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- البداية والنهاية؛ لإسماعيل بن كثير - تحقيق: عبدالله التركي - دار هجر بمصر - الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث؛ لعلي بن أبي بكر الهيثمي - تحقيق: مسعد السعدني - دار الطلائع بمصر.
- بيان من أخطأ على الشافعي؛ لأحمد بن الحسين البيهقي - تحقيق: نايف الدعيس - مؤسسة الرسالة ببيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ.
- بيان الوهم والإيهام الواقعيين في كتاب الأحكام؛ لعلي بن محمد ابن القطان - تحقيق: الحسين آيت سعيد - دار طيبة بالرياض - الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- بين الإمامين مسلم والدارقطني؛ لربيع بن هادي المدخلي - مكتبة الرشد بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- تاريخ أبي زرعة الدمشقي؛ لعبدالرحمن بن عمرو النصري أبو زرعة الدمشقي - تحقيق: شكر الله القوجاني - مجمع اللغة العربية بدمشق.
- التاريخ الأوسط؛ لمحمد بن إسماعيل البخاري - تحقيق: محمد اللحيان - دار الصميعي - الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- تاريخ بغداد؛ لأحمد بن علي الخطيب البغدادي - دار الكتب العلمية.
- التاريخ الكبير؛ لمحمد بن إسماعيل البخاري - دار الكتب العلمية ببلن.
- تاريخ مدينة دمشق؛ لعلي بن الحسن المعروف بابن عساكر - تحقيق: عمر بن غرامة العمروي - دار الفكر ببلن - ١٤١٥هـ.
- التتبع؛ لعلي بن عمر الدارقطني - تحقيق: مقبل الوداعي - دار الخلفاء بالكويت - الطبعة الثانية.
- تحرير تقريب التهذيب؛ لبشار عواد وشعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة ببيروت - الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- التحقيق في أحاديث الخلاف؛ لعبدالرحمن ابن الجوزي - تحقيق: مسعد السعدني - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

- تقريب التهذيب؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق: صغير أحمد الباكستاني - دار العاصمة بالرياض - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق: عبدالله هاشم المدني - ١٣٨٤هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛ ليوسف بن عبدالبر - تحقيق: مجموعة من العلماء - طبعة مصورة عن الطبعة المغربية.
- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة؛ لعلي بن محمد بن عراق الكناني - دار الكتب العلمية ببلنات - الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.
- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق؛ لمحمد بن أحمد بن عبدالهادي الحنبلي - تحقيق: عامر حسن صبري - المكتبة الحديثة بالإمارات العربية المتحدة - الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- تهذيب التهذيب؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - دار الفكر ببلنات - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
- تهذيب السنن؛ لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - مطبوع بهامش مختصر سنن أبي داود للمنذري - تحقيق: محمد حامد الفقي - مكتبة السنة المحمدية ومكتبة ابن تيمية بمصر.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛ ليوسف بن عبدالرحمن المزني - تحقيق: بشار عواد - مؤسسة الرسالة ببيروت - الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ.
- جامع بيان العلم وفضله؛ ليوسف بن عبدالبر - تحقيق: أبي الأشبال الزهيري - دار ابن الجوزي بالدمام - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- الجامع الصغير من حديث البشير النذير؛ لعبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - تحقيق: حمدي الدمرداش - مكتبة نزار الباز بمكة - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- الجرح والتعديل؛ لعبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي - تصحيح: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي - دائرة المعارف العثمانية - الطبعة الأولى ١٣٧٢هـ.
- جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف؛ لمحمد طاهر الجوابي - مؤسسة الكريم بن عبدالله بتونس - ١٩٩١م.

- الجوهر النقي؛ لعلي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني - مطبوع بذييل السنن الكبرى لليهقي - دار المعرفة ببلنجان.
- الحيض والنفاس؛ لديان الديان - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- الدراية في تخريج أحاديث الهداية؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق: عبدالله هاشم المدني - دار المعرفة ببلنجان.
- دفاع عن الحديث النبوي والسيرة؛ لمحمد ناصر الدين الألباني - مؤسسة الخافقين بدمشق.
- الذرية الطاهرة؛ لمحمد بن أحمد الدولابي - دار الحرمين بمصر - الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.
- ذكر أخبار أصبهان؛ لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني - دار الكتاب الإسلامي بمصر.
- رفع اليدين في الصلاة؛ لمحمد بن إسماعيل البخاري - تحقيق: بديع الدين الراشدي - دار ابن حزم ببلنجان - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- زكاة النقود الورقية المعاصرة؛ لمحمود الخالدي - مكتبة الرسالة الحديثة بالأردن - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- سؤالات البرقاني للدارقطني؛ رواية الكرجي عنه - تحقيق: عبدالرحيم القشقري - كتب خانه جميلي بباكستان - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
- السنة؛ لأحمد بن عمرو بن أبي عاصم - تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي ببلنجان - الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.
- سنن الترمذي؛ لمحمد بن عيسى الترمذي - ضمن الكتب الستة طبعة دار السلام بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- سنن أبي داود؛ لأبي داود سليمان بن أشعث السجستاني - ضمن الكتب الستة طبعة دار السلام بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- سنن الدارقطني؛ لعلي بن عمر الدارقطني - تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين - مؤسسة الرسالة ببلنجان - الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- سنن سعيد بن منصور؛ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي - دار الكتب العلمية ببلنجان - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.



- السنن الكبرى؛ لأحمد بن الحسين البيهقي - دار المعرفة ببلنجان.
- سنن ابن ماجه؛ لابن ماجه محمد بن يزيد القزويني - ضمن الكتب الستة طبعة دار السلام بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- سنن النسائي؛ لأحمد بن شعيب النسائي - ضمن الكتب الستة طبعة دار السلام بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- سير أعلام النبلاء؛ لمحمد بن أحمد الذهبي - تحقيق: مجموعة من العلماء - مؤسسة الرسالة ببلنجان - الطبعة الثامنة ١٤١٢هـ.
- شرح صحيح البخاري؛ لابن بطلال علي بن خلف - تحقيق: ياسر إبراهيم - مكتبة الرشد بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- شرح صحيح مسلم؛ ليحيى بن شرف النووي - دار إحياء التراث ببلنجان - الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.
- شرح علل الترمذي؛ لعبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي - تحقيق: نور الدين عتر - دار العطاء بالرياض - الطبعة الرابعة ١٤٢١هـ.
- شرح معاني الآثار؛ لأحمد بن محمد الطحاوي - تحقيق: محمد النجار - دار الكتب العلمية ببلنجان - الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.
- شروح البخاري؛ للنووي والقسطلاني والقنوجي - دار الكتب العلمية.
- الشفاعة؛ لمقبل بن هادي الوادعي - دار الأرقم بالكويت - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
- صحيح البخاري؛ لمحمد بن إسماعيل البخاري - ضمن الكتب الستة طبعة دار السلام بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- صحيح مسلم؛ لمسلم بن الحجاج القشيري - ضمن الكتب الستة طبعة دار السلام بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- الصيام؛ لجعفر بن محمد الفريابي - تحقيق: عبدالوكيل الندوي - الدار السلفية بالهند - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- الضعفاء الصغير؛ لمحمد بن إسماعيل البخاري - تحقيق: بوران الضناوي - عالم الكتب ببلنجان - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
- الضعفاء الكبير؛ لمحمد بن عمرو العقيلي - تحقيق: عبدالمعطي قلعجي - دار الكتب العلمية ببلنجان - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

- الطبقات؛ لخليفة بن خياط - تحقيق: أكرم العمري - دار طيبة بالرياض - الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
- الطبقات الكبرى؛ لمحمد بن سعد - دار بيروت بلبنان - طبعة ١٤٠٥هـ.
- العلل؛ لعلي بن عبدالله المدني - تحقيق: حسام بوقريص - دار غراس بالكويت - الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
- علل الترمذي الكبير؛ لمحمد بن عيسى الترمذي - تحقيق: صبحي السامرائي وآخرين - عالم الكتب بلبنان - الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- علل الحديث؛ لعبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي - دار المعرفة بلبنان - طبعة ١٤٠٥هـ.
- غريب الحديث؛ لأحمد بن محمد الخطابي - تحقيق: عبدالكريم العزباوي - جامعة أم القرى بمكة - ١٤٠٢هـ.
- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية؛ لابن الجوزي عبدالرحمن بن علي - تحقيق: إرشاد الحق الأثري - إدارة ترجمان السنة بلاهور.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية؛ لعلي بن عمر الدارقطني - تحقيق: محفوظ الرحمن السلفي - دار طيبة بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية؛ لعلي بن عمر الدارقطني - المجلد الرابع مصور عن مخطوطة دار الكتب المصرية.
- العلل ومعرفة الرجال؛ لأحمد بن حنبل - تحقيق: وصي الله عباس - المكتب الإسلامي بلبنان - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- فتح الباري بشرح البخاري؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - المكتبة السلفية.
- فضائل الصحابة؛ لأحمد بن حنبل - تحقيق: وصي الله عباس - دار ابن الجوزي بالدمام - الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.
- فوائد الحنائي؛ للحسين بن محمد الحنائي - إعداد: محمود الحداد - دار تيسير السنة بمصر - الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة؛ لمحمد بن علي الشوكاني - تحقيق: عبدالرحمن المعلمي - المكتب الإسلامي بلبنان - الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.
- القراءة خلف الإمام؛ لمحمد بن إسماعيل البخاري - دار الكتب العلمية.



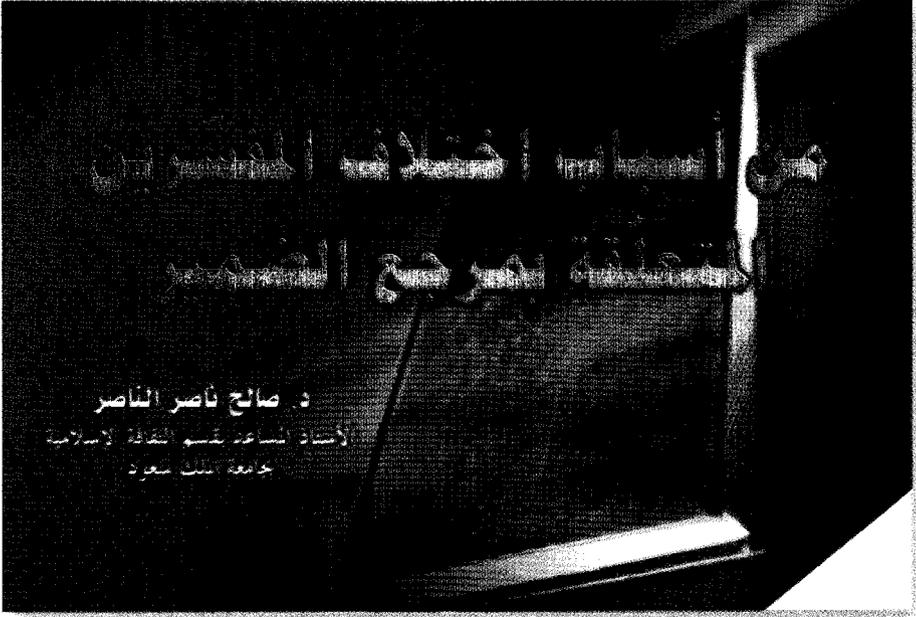
- القول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - مكتبة المعارف بالرياض - الطبعة الرابعة ١٤٠٢هـ.
- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة؛ لمحمد بن أحمد الذهبي - تحقيق: محمد عوامة وأحمد الخطيب - دار القبلة بجدة - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
- الكامل في ضعفاء الرجال؛ لعبدالله بن عدي الجرجاني - دار الفكر ببلنجان - الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ.
- الكفاية في علم الرواية؛ لأحمد بن علي الخطيب البغدادي - المكتبة العلمية بالمدينة.
- الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات؛ لمحمد بن أحمد المعروف بابن الكيال - تحقيق: عبدالقيوم عبد رب النبي - المكتبة الإمدادية بمكة - الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.
- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة؛ لعبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - دار المعرفة ببلنجان.
- لسان الميزان؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة - دار البشائر الإسلامية ببلنجان - الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
- كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين؛ لمحمد بن حبان البستي - تحقيق: محمود زايد - دار الوعي بحلب الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛ لعلي بن أبي بكر الهيثمي - دار الريان للتراث بمصر - ١٤٠٧هـ.
- المجموع شرح المذهب؛ ليحيى بن شرف النووي - دار الفكر ببلنجان.
- المحلي؛ لعلي بن حزم - تحقيق: أحمد شاکر - مكتبة دار التراث بمصر.
- مختصر زوائد مسند البزار على الكتب الستة ومسند أحمد؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق: صبري عبدالخالق - مؤسسة الكتب الثقافية ببلنجان - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- مختصر سنن أبي داود؛ لعبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري - تحقيق: محمد حامد الفقي - مكتبة السنة المحمدية ومكتبة ابن تيمية بمصر.

- المراسيل؛ لعبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي - تحقيق: عناية قوجاني - مؤسسة الرسالة بلبنان - الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ.
- المستدرك على الصحيحين؛ لمحمد بن عبدالله الحاكم - دار المعرفة بلبنان.
- المسند؛ لأحمد بن حنبل - تحقيق: شعيب الأرنؤوط وجماعة - مؤسسة الرسالة بلبنان - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
- المسند؛ لأحمد بن حنبل - تحقيق: أحمد شاكر - دار المعارف بمصر - ١٣٧٧هـ.
- مسند إسحاق بن راهويه؛ تحقيق: عبدالغفور البلوشي - مكتبة الإيمان بالمدينة - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- المسند الجامع لأحاديث الكتب الستة ومؤلفات أصحابها الأخرى والموطأ والمسانيد الثلاثة؛ لبشار عواد وآخرين - دار الجيل بلبنان - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
- مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي؛ لعبدالله بن عبدالرحمن الدارمي - تحقيق: حسين سليم أسد - دار المغني بلبنان - الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- مسند أبي يعلى الموصلي؛ لأحمد بن علي الموصلي - تحقيق: حسين أسد - دار الثقافة العربية بدمشق - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- المصنف؛ لأبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة - تحقيق: حمد الجمعة ومحمد اللحيان - مكتبة الرشد بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق: جماعة من الباحثين بتنسيق سعد الشثري - دار العاصمة بالرياض - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- معالم السنن؛ شرح لسنن أبي داود؛ لحمد بن محمد الخطابي - المكتبة العلمية بلبنان - الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.
- المعجم الكبير؛ لسليمان بن أحمد الطبراني - تحقيق: حمدي السلفي - مكتبة ابن تيمية بمصر.
- معرفة أنواع علم الحديث؛ لابن الصلاح عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري - تحقيق: عبداللطيف الهميم وماهر الفحل - دار الكتب العلمية بلبنان - الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.



- معرفة السنن والآثار؛ لأحمد بن الحسين البيهقي - تحقيق: سيد كسروي حسن - دار الكتب العلمية ببلنن - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- المعرفة والتاريخ؛ ليعقوب بن سفيان الفسوي - تحقيق: أكرم العمري، مكتبة الدار بالمدينة - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- مقدمة ابن خلدون؛ لعبدالرحمن بن محمد بن خلدون - دار القلم ببلنن - الطبعة الحادية عشرة ١٤١٣هـ.
- مقاييس نقد متون السنة؛ لمسفر الدميني - مكتبة العلوم والحكم بالمدينة - ١٤١٣هـ.
- المنار المنيف في الصحيح والضعيف؛ لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة - مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
- منهاج السنة النبوية؛ لأحمد ابن تيمية - تحقيق: محمد رشاد سالم - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ لمحمد بن أحمد الذهبي - تحقيق: علي البجاوي - دار المعرفة ببلنن.
- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق: عبدالله الرحيلي - الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر؛ للمبارك بن محمد بن الأثير الجزري - دار ابن الجوزي - الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- هدي الساري مقدمة فتح الباري؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - المكتبة السلفية.





د. صالح ناصر الناصر
أستاذ مساعد بقسم العقيدة الإسلامية
جامعة الملك سعود

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد المرسلين نبينا محمد الأمين وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن تفسير القرآن الكريم علم عظيم القدر، رفيع المنزلة، وذلك لتعلقه بكلام الله تعالى، وتفسير القرآن باللغة العربية أصل أصيل في التفسير، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، ومن مسائل اللغة العربية وأبوابها تحديد مرجع الضمير، والضمائر في القرآن كثيرة جداً، وضمير الغائب هو الذي يحتاج إلى تحديد مرجعه ومفسره، قال أبو حيان: «ضمير المتكلم وضمير المخاطب تفسرهما المشاهدة، وأما ضمير الغائب فعارٍ عن المشاهدة، فاحتيج إلى ما يفسره، وأصل المفسر في الضمير أن يكون ما يعود عليه متقدماً»^(١).

(١) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل (٢/٢٥٢).

وقد قام عدد كبير من العلماء بتفسير كتاب الله تعالى، وقد كثرت أقوالهم في التفسير وتنوعت، ومن نظر في هذه التفاسير فإنه يقف على خلافات كثيرة بين المفسرين بسبب اختلافهم في تحديد مرجع الضمير، كما أنّ هناك أسباباً أخرى لاختلاف المفسرين، فمن هذه الأسباب ما يعود إلى اختلاف القراءات في الآيات، ومنها ما يعود إلى مدى بلوغ الحديث النبوي للمفسر من عدمه، ومدى ثبوته عنده وفهمه له، ومنها ما يعود إلى احتمال النسخ من عدمه، أو الإطلاق والتقييد، أو الخصوص والعموم، أو الاختلاف في أوجه الإعراب، أو غير ذلك من الأسباب.

وسأتناول في بحثي هذا ما يتعلق ببعض أسباب اختلاف المفسرين المتعلقة بمرجع الضمير لأن اختلاف المفسرين في مرجع الضمير يؤدي إلى اختلافهم في معنى الآية أحياناً، وهذا البحث سمّيته: «من أسباب اختلاف المفسرين المتعلقة بمرجع الضمير».





تمهيد

من المعلوم أن أشرف أنواع التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن، ولهذا النوع من التفسير أوجه كثيرة، منها بيان الإجمال الحاصل بسبب الخلاف في تحديد مرجع الضمير الذي بتحديدده يتضح معنى الآية ويتبين القول الراجح في تفسيرها.

قال الشنقيطي في مقدمة تفسيره «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» عن أوجه البيان في تفسير القرآن بالقرآن: «ومن أنواع البيان بيان الإجمال الواقع بسبب احتمال في مفسر الضمير، وهو كثير»^(١).

ومعنى ذلك: أن هناك إجمالاً سببه الاحتمالات الواردة في مرجع الضمير، والاختلاف بين المفسرين لهذا السبب كثير.

من أسباب اختلاف المفسرين المتعلقة بمرجع الضمير

١ - إعادة بعض المفسرين الضمير إلى أكثر من مذكور، وبعضهم يعيده إلى مذكور واحد:

في بعض الحالات يكون في الآية ضمير يحتمل رجوعه إلى أكثر من مذكور، فلا مانع من حمله على الجميع، إلا أن يوجد دليل يمنع من ذلك.

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلِّقِهِ﴾ [الانشقاق: ٦]، قال الزجاج: «فَمَلِّقِهِ» فملاقٍ ربك، وقيل: «فملاقٍ عملك»^(٢).

قال ابن كثير في معنى الآية وبيان مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿فَمَلِّقِهِ﴾ قال: «أي إنك ساعٍ إلى ربك سعيًا، وعامل عملاً» فَمَلِّقِهِ، ثم إنك ستلقى ما عملت من خير أو شر، ويشهد لذلك ما رواه أبو داود

(١) أضواء البيان (٩/١) باختصار يسير.

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٣٠٤/٥).

الطيالسي عن الحسن بن أبي جعفر عن أبي الزبير عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «قال جبريل: يا محمد عش ما شئت فإنك ميت، وأحب من شئت فإنك مفارقه، واعمل ما شئت فإنك ملاقيه»^(١). ومن الناس من يعيد الضمير على قوله ﴿رَبِّكَ﴾ أي: فملاقِ ربَّك، ومعناه: فيجازيك بعملك ويكافئك على سعيك، وعلى هذا فكلا القولين متلازم، قال العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦] يقول تعالى: عملاً تلقى الله به خيراً كان أو شراً^(٢).

قلت: ولا مانع من إعادة الضمير إلى الكل لأن كلا المعنيين صحيح، فإنَّ العبد ملاقٍ ربِّه وعمله.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلذَّيْبِ هَاجِرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَنَّهُدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التحل: ١١٠].

قال الشوكاني: «والضمير في ﴿بَعْدِهَا﴾ يرجع إلى الفتنة، أو إلى المهاجرة، أو الجهاد والصبر، أو إلى الجميع»^(٣).

وفي قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢]، قال الشنقيطي: «الضمير فيه - أي قوله ﴿نَبْرَأَهَا﴾ - عائد على الخليفة المفهومة في ضمن قوله ﴿فِي أَنْفُسِكُمْ﴾، أو إلى المصيبة، واختار بعضهم رجوعه لذلك كله»^(٤).

(١) رواه أبو داود الطيالسي (٣١٣/٣)، حديث رقم ١٨٦٢، وقال المحقق: إسناده ضعيف، وصححه الألباني بلفظ «مجزي به» بدلا من «ملاقيه»، وبزيادة: «واعلم أن شرف المؤمن قيامه بالليل وعزه استغناؤه عن الناس». انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٥٠٥/٢)، حديث رقم ٨٣١.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/٤٨٩، ٤٩٠).

(٣) فتح القدير (٣/١٩٨).

(٤) أضواء البيان (٧/٨١٤).



٢ - التزام بعض المفسرين بعود الضمير إلى أقرب مذكور:

ومن أسباب اختلاف المفسرين في مرجع الضمير: التزام بعض المفسرين بإعادة الضمير إلى أقرب مذكور مع أن قاعدة إعادة الضمير إلى أقرب مذكور ليست مطردة، فالضمير يعود إلى أقرب مذكور ما لم يرد دليل بخلاف ذلك.

ففي قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ [الحج: ٧٨].

فمن العلماء من أعاد الضمير في قوله: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ﴾ لأقرب مذكور وهو إبراهيم، ومنهم من أعاده إلى الله تعالى لدلالة السياق، وقد ذكر الطبري القولين في مرجع الضمير في هذه الآية، ورجح القول بأن الضمير يعود على الله تعالى حيث علل هذا الترجيح بقوله: «لأنه معلوم أن إبراهيم لم يسم أمة محمد ﷺ مسلمين في القرآن، لأن القرآن أنزل من بعده بدهر طويل. وقد قال الله تعالى ذكره: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا﴾ ولكن الذي سمنا مسلمين من قبل نزول القرآن وفي القرآن الله الذي لم يزل ولا يزال، وأما قوله: ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ فإن معناه: من قبل هذا القرآن، في الكتب التي نزلت قبله، ﴿وَفِي هَذَا﴾ يقول: وفي هذا الكتاب»^(١)، وكذلك ذكر النحاس هذين القولين، ورجح ما رجحه الطبري، وضعف القول بأن الضمير يعود على إبراهيم، وقال: إن هذا القول مخالف لقول العلماء الأئمة^(٢).

وكذلك ذهب الشنقيطي إلى ما ذهب إليه الطبري والنحاس وغيرهم، واحتج بما احتج به الطبري، واحتج أيضاً بدلالة السياق في الآية، ثم قال

(١) تفسير الطبري (١٦/٦٤٦).

(٢) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٢/٤١٢).

- أي الشنقيطي -: «فإن قيل: الضمير يرجع إلى أقرب مذكور، وأقرب مذكور للضمير المذكور هو إبراهيم، فالجواب: أن محل رجوع الضمير إلى أقرب مذكور، محله ما لم يصرف عنه صارف، وهنا قد صرف عنه صارف، لأن قوله: ﴿وَفِي هَذَا﴾ يعني القرآن، دليل على أن المراد بالذي سَمَّاهُم المسلمين فيه هو الله لا إبراهيم، وكذلك سياق الجمل المذكورة قبله نحو ﴿هُوَ أَحَبُّكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فيناسبه أن يكون ﴿هُوَ سَمَّكُمْ﴾ أي: الله ﴿الْمُسْلِمِينَ﴾»^(١).

□ ومن الأمثلة على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾^(٧)

[الغاديات: ٧].

حيث ذكر أبو حيان القولين في عود الضمير، وهما أنه يعود إلى أقرب مذكور وهو الله تعالى، والقول الثاني: أنه يعود على الإنسان، ورجح عود الضمير إلى الإنسان، حيث قال: «والإنسان هنا هو المحدث عنه والمسند إليه الكنود، وأيضاً فتناسق الضمائر لواحد مع صحة المعنى أولى من جعلهما لمختلفين، ولا سيما إذا توسط الضمير بين ضميرين عائدتين على واحد»^(٢).

وكذلك رجح الشوكاني عود الضمير في الآية السابقة إلى الإنسان، بعد أن ذكر القولين في ذلك^(٣). والشنقيطي أيضاً ذكر القولين، ثم رجح عود الضمير إلى الإنسان حيث قال: «ولكن النظم الكريم يدل على عوده إلى الإنسان، وإن كان هو الأول في اللفظ بدليل قوله بعده: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾^(٨) فإنه للإنسان بلا نزاع، وتفريق الضمائر بجعل الأول للرب، والثاني للإنسان لا يليق بالنظم الكريم»^(٤).

(١) أضواء البيان (٧٥٠/٥).

(٢) البحر المحيط لأبي حيان (٥٠٥/٨).

(٣) انظر: فتح القدير (٤٨٣/٥)؛ وانظر أيضاً: المحرر الوجيز (٥١٥، ٥١٤/٥) حيث ذكر القولين ولم يرجح.

(٤) أضواء البيان (١٠، ٩/١).



□ أمثلة على قاعدة عود الضمير إلى أقرب مذكور:

ومن المعلوم أن الضمير يرجع إلى أقرب مذكور إلا بدليل صارف عن ذلك يجب الرجوع إليه، والأمثلة على عود الضمير لأقرب مذكور كثيرة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتَى أَلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، قال الشوكاني: «والضمير في قوله: ﴿عَلَىٰ حُبِّهِ﴾ راجع إلى المال، وقيل: راجع إلى الإيتاء المدلول عليه بقوله: ﴿وَأَتَى أَلْمَالَ﴾، وقيل أنه راجع إلى الله سبحانه، أي على حب الله»^(١).

قال أبو حيان في «البحر المحيط»: «والظاهر أن الضمير في ﴿حُبِّهِ﴾ عائد على المال، لأنه أقرب مذكور، ومن قواعد النحويين أن الضمير لا يعود على غير الأقرب إلا بدليل»^(٢). وكذا رجح ابن جزي الكلبي عوده إلى المال، لأنه الأقرب^(٣). والشنقيطي أيضاً رجح هذا القول^(٤)، واقتصر على هذا القول ابن كثير في تفسيره^(٥).

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿فَنَادَيْهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي﴾ [مریم: ٢٤]، فقد اختلف المفسرون في من الذي ناداها، بناءً على اختلافهم في مرجع الضمير في قوله: ﴿فَنَادَيْهَا﴾ فقيل: إنه جبريل عليه السلام، وقيل: ابنها عيسى عليه السلام، وقد ذكر الطبري القولين، ثم رجح أن الضمير يعود على عيسى عليه السلام، وعلل ذلك بأنه أقرب مذكور، ولسياق الآيات^(٦).

وقد ذكر الشنقيطي الخلاف في من الذي ناداها من تحتها، ثم قال: «أظهر القولين عندي أن الذي ناداها هو ابنها عيسى، وتدلل على ذلك

(١) فتح القدير (١٧٢/١).

(٢) البحر المحيط (٥/٢).

(٣) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل (١٢٢/١).

(٤) انظر: أضواء البيان (١٠٣/١، ١٠٤).

(٥) انظر: تفسير القرآن العظيم (١٩٧/١).

(٦) انظر: تفسير الطبري (٥٠١/١٥ - ٥٠٥).

قرينتان: الأولى أن الضمير يرجع إلى أقرب مذكور إلا بدليل صارف عن ذلك يجب الرجوع إليه، وأقرب مذكور في الآية هو عيسى لا جبريل، لأن الله تعالى قال: ﴿فَحَمَلَتْهُ﴾ يعني عيسى، ﴿فَأَنْبَذَتْ بِهِ﴾ [مریم: ٢٢] أي: عيسى، ثم قال بعد ذلك: ﴿فَنَادَاهَا﴾ [مریم: ٢٤]، فالذي يظهر ويتبادر من السياق أنه عيسى^(١).

وقد ذكر الماوردي هذين القولين في تفسيره ولم يرجح شيئاً^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿فَمَا ءَامَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنَ يَوْمٍ وَمَلَائِكَةٍ أَن يَقْلِبَهُمُ﴾ [يونس: ٨٣].

فلقد اختلف المفسرون في مرجع الضمير في قوله: ﴿قَوْمِهِ﴾ هل يعود على فرعون، أو على موسى ﷺ.

فابن عطية^(٣) وابن كثير^(٤) على أن الضمير يعود على فرعون، ورجح الطبري أن الضمير يعود على موسى ﷺ وقال: «هذا القول أولى بالصواب في ذلك، لأنه لم يجر في هذه الآية ذكر لغير موسى فلأن تكون «الهاء» في قوله: ﴿مِّن قَوْمِهِ﴾ من ذكر موسى لقربها من ذكره، أولى من أن تكون من ذكر فرعون لبعده ذكره منها، إذ لم يكن بخلاف ذلك دليل من خبر ولا نظر»^(٥).

قال أبو حيان: «والظاهر أن الضمير في ﴿قَوْمِهِ﴾ عائد على موسى، وأنه لا يعود على فرعون، لأن موسى هو المحذث عنه في هذه الآية، وهو

(١) أضواء البيان (٤/٢٤٥، ٢٤٦)، وذكر القرينة الثانية وهي: «أن مريم أشارت إلى ابنها ليكلموه، وهذه قرينة على أنها عرفت قبل ذلك أنه يتكلم على سبيل خرق العادة لندائه لها عندما وضعته».

(٢) انظر: النكت والعيون «تفسير الماوردي» (٣/٣٦٤).

(٣) انظر: المحرر الوجيز (٣/١٣٧).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم (٢/٤٠٩).

(٥) تفسير الطبري (١٢/٢٤٧).



أقرب مذكور، ولأنه لو كان عائداً على فرعون لم يظهر لفظ فرعون، وكان التركيب: على خوف منه»^(١).

والذي يظهر أن ما رجحه الطبري وأبو حيان هو الراجح للأسباب التي ذكروها.

قلتُ: وهكذا يتضح أن المفسرين اختلف تفسيرهم لهذه الآية بناءً على اختلافهم في مرجع الضمير.

٣ - اعتبار بعض المفسرين أن رجوع الضمير إلى المحدث عنه في الآية أولى من غيره:

ومن أسباب اختلافهم في مرجع الضمير والذي ينتج عنه اختلافهم في التفسير أن بعض المفسرين يعيد الضمير إلى مذكور متحدث عنه، وبعضهم يعيده إلى مقدر، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٩]، فقد ذكر الطبري اختلاف العلماء في مرجع الضمير في قوله: ﴿قَبْلَ مَوْتِهِ﴾، وذكر أن منهم من قال: الضمير يعود على عيسى عليه السلام أي قبل موت عيسى عليه السلام، وآخرون قالوا: «وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بعيسى قبل موت الكتابي»، ثم قال: «وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: تأويل ذلك: وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى، ثم شرع بعد ذلك في توجيه هذا القول، ومما ذكر مما يرجح هذا القول أن سياق الآيات في ذكر عيسى، وأمه، واليهود، فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول ﷺ تقوم به حجة، فأما دعاوى فلا تتعذر على أحد»^(٢).

(١) البحر المحيط لأبي حيان (١٨٤/٥).

(٢) تفسير الطبري (٦٦٤/٧ - ٦٧٥) باختصار.

ووافق ابن كثير الطبري فيما ذهب إليه من أن الضمير يعود على عيسى عليه السلام ^(١).

أما ابن عطية فقد ذكر الأقوال في مرجع الضمير في قوله: ﴿قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ ولم يرجح شيئاً منها ^(٢).

أما الشنقيطي فقد رجح أيضاً ما رجحه الطبري وابن كثير وغيرهما من أن مرجع الضمير إلى عيسى عليه السلام، حيث قال في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ قال: «أي ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى، وذلك صريح في أن عيسى حيٌّ وقت نزول آية النساء هذه، وأنه لا يموت حتى يؤمن به أهل الكتاب، ومعلوم أنهم لا يؤمنون به إلا بعد نزوله إلى الأرض، فإن قيل: قد ذهبت جماعة من المفسرين من الصحابة فمن بعدهم إلى أن الضمير في قوله ﴿قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ راجع إلى الكتابي، أي ليؤمنن به الكتابي قبل موت الكتابي، ثم ذكر أن القول الأول هو الراجح من أربعة وجوه، هي:

١ - أن ذلك هو ظاهر القرآن المتبادر منه، وعليه تنسجم الضمائر بعضها مع بعضها، والقول الآخر بخلاف ذلك.

٢ - أن مفسر الضمير على هذا القول ملفوظ مصرّح به في قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَنْبَاءَ الظُّلَمِ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ [النساء: ١٥٧]، وعلى القول الآخر ليس مذكوراً في الآية أصلاً، بل يقدر ب: ما من أهل الكتاب أحد إلا ليؤمنن به قبل موته، أي موت أحد أهل الكتاب المقدر، ومما لا شك فيه أن ما لا يحتاج إلى تقدير أرجح وأولى مما يحتاج.

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم (١/٥٤٦).

(٢) انظر: المحرر الوجيز (٤/٢٨٧، ٢٨٨).



قلتُ: وهذا ما أنا بصده من أن إعادة الضمير إلى مذكور مصرح به أولى من إعادته إلى مقدر.

٣ - أن هذا القول تشهد له السنة النبوية المتواترة.

٤ - أن هذا القول واضح لا إشكال فيه، ولا يحتاج إلى تأويل ولا تخصيص، بخلاف القول الآخر فهو مشكل لا يكاد يصدق إلا مع تخصيص^(١).

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَأَنقُوتُ﴾ [البقرة: ٤١]، فقد اختلف المفسرون في مرجع الضمير في قوله ﴿بِهِ﴾، فكما سبق فبعض العلماء يعيد الضمير إلى القرآن، لأن الحديث عن القرآن المنزل المصدق لما معهم، ومنهم من يعيده إلى محمد ﷺ.

فابن كثير ذكر القولين، وقال أنهما متلازمان، لأن من كفر بالقرآن فقد كفر بمحمد ﷺ، ومن كفر بمحمد ﷺ فقد كفر بالقرآن^(٢).

وأما الطبري - رحمه الله تعالى - فقد رجح أن الضمير يعود على القرآن، وعلل ذلك بأنه المذكور في أول الآية، ولم يجر لمحمد ﷺ ذكر ظاهر في الآية^(٣).

أما أبو حيان فقد رجح أن الضمير يعود على القرآن حيث قال: «والأرجح الأول لأنه أقرب، وهو منطوق به مقصود للحديث عنه»^(٤).

(١) أضواء البيان (٧/٢٦٤ - ٢٦٦) باختصار.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم (١/٨٠).

(٣) انظر: تفسير الطبري بتحقيق وتعليق محمود شaker (١/٥٦٤).

(٤) البحر المحيط (١/١٧٨).

وفي قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَعْفِفُونَ يُنَابِهَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُبْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلَيْهِمْ بَدَاتِ الصُّدُورِ ﴿٥﴾﴾ [هُود: ٥]، فقد اختلف المفسرون في مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ﴾، فقيل: من رسول الله ﷺ، وقيل: من الله تعالى إن استطاعوا^(١).

وذكر ابن عطية القولين، ورجح أن الضمير عائد على الله تعالى، وقال: «هذا هو الأوضح الأجزل في المعنى»^(٢). وذكر ابن الجوزي القولين ولم يرجح منها شيئاً^(٣).

أما ابن كثير فقد اقتصر على القول بأن الضمير يعود على الله تعالى، ولم يذكر غيره^(٤). وهكذا فإنَّ الضمير يعود إلى المحدث عنه في الآيات، وهو الله تعالى. وقال الشنقيطي: «والضمير في ﴿مِنْهُ﴾ عائد إلى الله تعالى في أظهر القولين، وقيل: راجع إليه ﷺ»^(٥).

٤ - حمل بعض المفسرين الضمير على أنه ضمير الشأن:

ومن أسباب الاختلاف في مرجع الضمير، حمل بعض المفسرين الضمير على أنه ضمير الشأن، والبعض الآخر يحمله على غير ضمير الشأن، ففي قول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرْبِكُمْ هُوَ وَيَقِيلُ مِنْ حَيْثُ لَا تُرَوُّونَ﴾ [الأعراف: ٢٧].

يرجح الزمخشري أن الضمير في ﴿إِنَّهُ﴾ ضمير الشأن^(٦).

(١) انظر القولين في معالم التنزيل (٣٧٤/٢).

(٢) المحرر الوجيز (١٥١/٣).

(٣) انظر: زاد المسير (٧٨/٤).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم (٤١٨/٢).

(٥) أضواء البيان (١٢/٣).

(٦) انظر: الكشاف (٩٨/٢).



ورد أبو حيان على الزمخشري في ذلك، حيث قال: «والظاهر أن الضمير في ﴿إِنَّهُ﴾ عائد على الشيطان، وقال الزمخشري: والضمير في ﴿إِنَّهُ﴾ ضمير الشأن والحديث، ولا ضرورة تدعو إلى هذا»^(١).

قلت: ويفهم من كلام أبي حيان أنه لا يُلجأ إلى القول بضمير الشأن إلا عندما يتعذر وجود مفسر ومرجع للضمير، أما إذا أمكن إعادة الضمير إلى شيء فيصير إليه.

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [يُوسُف: ٢٣].

قال الزجاج: «﴿إِنَّهُ رَبِّي﴾ أي إن العزيز صاحبي ﴿أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾»^(٢).

قلت: والزجاج يرى أن الضمير في ﴿إِنَّهُ﴾ للشأن، وكذا الزمخشري حيث قال: «﴿إِنَّهُ﴾ أي الشأن» والحديث: «ربي: سيدي ومالكي»^(٣). وقال أبو حيان: «والضمير في «إنه» الأصح أنه يعود على الله تعالى أي أن الله ربي أحسن مثواي إذ نجاني من الجب، وأقامني في أحسن مقام، وإما أن يكون ضمير الشأن وعنى بربه سيده العزيز فلا يصلح لي أن أخونه، وقد أكرم مثواي وائتمني، قاله مجاهد والسدي وابن إسحاق، ويبعد جداً، إذ لا يطلق نبي كريم على مخلوق أنه ربه، ولا بمعنى السيد، لأنه لم يكن في الحقيقة مملوكاً له»^(٤).

أما الشوكاني فالذي يظهر أنه يرجح أن الضمير للشأن، حيث قال: «والضمير للشأن: أي إن الشأن ربي، يعني العزيز: أي سيدي الذي رباني

(١) البحر المحيط (٤/٢٨٤).

(٢) معاني القرآن وإعرابه (٣/١٠١).

(٣) الكشف (٢/٤٥٥).

(٤) البحر المحيط (٥/٢٩٤).

وأحسن مثوأي حيث أمرِك بقوله: ﴿أَكْرَبِي مَثْوَيْهُ﴾ فكيف أخونه في أهله وأجيبك إلى ما تريدین من ذلك؟»^(١).

٥ - إعادة بعض المفسرين الضمير إلى غير مذكور:

ومن أسباب الاختلاف في مرجع الضمير، إرجاع بعض المفسرين الضمير إلى مذكور، وبعضهم يرجعه إلى غير مذكور دلُّ عليه المقام.

ففي قوله تعالى: ﴿مَا تَرَكَ عَلَيْنَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [النحل: ٦١]، قال الشنقيطي: «والضمير في ﴿عَلَيْنَا﴾ راجع إلى غير مذكور وهو الأرض، لأن قوله: ﴿مِنْ دَابَّةٍ﴾ يدلُّ عليه، لأن من المعلوم أن الدواب إنما تدبُّ على الأرض، ونظيره قوله تعالى: ﴿مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥]، وقوله: ﴿حَقَّقَ تَوَارَتَ بِالْحِجَابِ﴾ [ص: ٣٢] أي الشمس، ولم يجر لها ذكر، ورجوع الضمير إلى غير مذكور يدلُّ عليه المقام كثير في كلام العرب، ومنه قول حاتم الطائي:

أماوي ما يغني الثراء عن الفتى

إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر^(٢)»^(٣)

وقد ذكر كلُّ من ابن عطية^(٤) والقرطبي^(٥) أن الضمير في ﴿عَلَيْنَا﴾ عائد على الأرض، وإن لم يجر لها ذكر، وقال القرطبي: «فإنَّ الدابة لا تدبُّ إلا على الأرض»^(٦).

(١) فتح القدير (١٧/٣).

(٢) انظر: ديوان حاتم الطائي ص ٥٢.

(٣) أضواء البيان (٣/٣٦٥).

(٤) انظر: المحرر الوجيز (٣/٤٠٢).

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/١١٩).

(٦) المرجع السابق.



وقال ابن عطية: «الضمير في ﴿تَوَارَّتْ﴾ للشمس وإن كان لم يجر لها ذكر صريح لأن المعنى يقتضيها، وأيضاً فذكر العشي يقتضي لها ذكراً ويتضمنها، لأن العشي إنما هو مقدر متوهم بها، وقال بعض المفسرين في هذه الآية: ﴿حَتَّى تَوَارَّتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص: ٣٢] يريد به الخيل، أي: دخلت اصطبلاتها»^(١)، وذكر القرطبي^(٢) أيضاً القولين في مرجع الضمير في هذه الآية، ويظهر من كلام ابن عطية والقرطبي أنهما يرجحان عوده إلى غير مذكور أي إلى الشمس.

قال ابن عاشور: «وضمير ﴿عَلَيْهَا﴾ - أي في قوله: ﴿مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [النحل: ٦١] - صادق على الأرض، وإن لم يجر لها ذكر في الكلام، فإنَّ المقام دالٌّ عليها، وذلك استعمال معروف في كلامهم كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَّتْ بِالْحِجَابِ﴾ يعني الشمس، ويقولون: أصبحت باردة، يريدون الغداة، ويقول أهل المدينة: ما بين لابتيها أحد يفعل كذا، يريدون لابتي المدينة»^(٣).

وكذلك الخلاف في مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا﴾ [طه: ١٠٦] حيث ذكر الشنقيطي أيضاً قولين للعلماء:

أحدهما: أنه راجع إلى الأرض وإن لم يجر لها ذكر.

والثاني: أنه راجع إلى منابت الجبال التي هي مراكزها ومقارها لأنها مفهومة من ذكر الجبال^(٤).

أقول: إنَّ الخلاف في مثل هذا لا يضر ولا يترتب عليه شيء.

(١) المحرر الوجيز (٤/٥٠٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٨/١٩٥).

(٣) التحرير والتنوير (١٤/١٨٨).

(٤) انظر: أضواء البيان (٤/٥١٤) باختصار.

٦ - مراعاة بعض المفسرين للسياق في تحديد مرجع الضمير:

وأحياناً يكون الخلاف بسبب مراعاة بعض المفسرين لدلالة السياق وتوحيد مرجع الضمائر وتناسقها، وعدم مراعاة البعض الآخر منهم لذلك.

ففي قوله تعالى: ﴿يُجِدُّوْكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا بَيَّنَّ كَأَنَّمَا يُسَاقُوْنَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُوْنَ﴾ ﴿٦﴾ [الأنفال: ٦].

قال الطبري: «اختلف أهل التأويل في الذين عُنوا بقوله: ﴿يُجِدُّوْكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا بَيَّنَّ﴾ فقال بعضهم: عُنِيَ بذلك أهل الإيمان من أصحاب رسول الله ﷺ، الذين كانوا معه حين توجَّه إلى بدر للقاء المشركين.

وقال آخرون: عُنِيَ بذلك المشركون، والصواب من القول في ذلك ما قاله ابن عباس وابن إسحاق من أن ذلك خبر من الله عن فريق من المؤمنين أنهم كرهوا لقاء العدو، وكان جدالهم نبي الله ﷺ أن قالوا: لم يعلمنا أننا نلقى العدو فنستعد لقتالهم، وإنما خرجنا للغير، ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَبْعُدُكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنهَآ لَكُمْ وَوَدُّوْكَ أَنْ عَيَّرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُوْثُ لَكُمْ وَيُرِيْدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِيْنَ﴾ ﴿٧﴾ [الأنفال: ٧] ففي ذلك الدليل الواضح لمن فهم عن الله أن القوم قد كانوا للشوكة كارهين، وأن جدالهم كان في القتال كما قال مجاهد كراهة منهم له، وأن لا معنى لما قال ابن زيد، لأن الذي قبل قوله: ﴿يُجِدُّوْكَ فِي الْحَقِّ﴾ خبر عن أهل الإيمان، والذي يتلوه خبر عنهم، فإن يكون خبراً عنهم أولى منه بأن يكون خبراً عن من لم يجر له ذكر»^(١).

وقد ذكر القولين كل من ابن عطية^(٢) والماوردي^(٣)، والبغوي^(٤) دون

(١) تفسير الطبري (٣٩، ٣٨/١١) باختصار.

(٢) انظر: المحرر الوجيز (٥٠٢/٢).

(٣) انظر: النكت والعيون للماوردي (٢٩٦/٢).

(٤) انظر: معالم التنزيل (٢٣٠/٢).



ترجيح لأي من القولين. وأيد ابن كثير ما رجحه ابن جرير حيث قال ابن كثير: «وهذا الذي نصره ابن جرير هو الحق، وهو الذي يدل عليه سياق الكلام، والله أعلم»^(١).

وفي نفس السورة أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْهَوْا فَهُوَ حَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١٩]، فقد ذكر الشوكاني أقوالاً في المخاطبين بهذه الآية فقيل أنها خطاب للكفار تهكماً بهم، وقيل: إن الآية خطاب للمؤمنين، وقال: لا يخفى أنه يأبى هذا القول معنى: ﴿وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِتْنَتَكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ﴾ ويأباه أيضاً قوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وتوجيه ذلك لا يمكن إلا بتكلف وتعسف، ثم ذكر القول الثالث وهو: إن الخطاب في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾ للمؤمنين، وما بعده للكافرين، ولا يخفى ما في هذا من تفكيك النظم، وعود الضمائر الجارية في الكلام على نمط واحد إلى طائفتين مختلفتين^(٢).

قلت: وهكذا يتضح من تضعيف الشوكاني للقولين الثاني والثالث أن القول الراجح هو الأول، وأن الخطاب في الآية للكفار لدلالة السياق ولتوحيد مرجع الضمائر.

وفي قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ [مریم: ٨٢]، قال الشنقيطي: «ضمير الفاعل في قوله: ﴿سَيَكْفُرُونَ﴾ فيه وجهان للعلماء، وكلاهما يشهد له قرآن، إلا أن لأحدهما قرينة ترجحه على الآخر.

القول الأول:

أن واو الفاعل في قوله ﴿سَيَكْفُرُونَ﴾ راجعة إلى المعبودات التي كانوا يعبدونها من دون الله.

(١) تفسير القرآن العظيم (٢/٢٧٦).

(٢) انظر: فتح القدير (٢/٢٩٧).

القول الثاني :

أن العابدين هم الذين يكفرون بعبادتهم شركاءهم وينكرونها، ثم قال: والقرينة المرجحة للوجه الأول أن الضمير في قوله: ﴿وَيَكُونُونَ﴾ راجع للمعبودات، وعليه فرجوع الضمير في ﴿سَيَكْفُرُونَ﴾ للمعبودات أظهر، لانسجام الضمائر بعضها مع بعض.

أما على القول الثاني فإنه يكون ضمير ﴿سَيَكْفُرُونَ﴾ للعابدين، وضمير ﴿وَيَكُونُونَ﴾ للمعبودين، وتفريق الضمائر خلاف الظاهر، والعلم عند الله تعالى^(١).

وأيضاً في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مَّوْبِقًا﴾ [الكهف: ٥٢] ذكر ابن الجوزي قولين في مرجع الضمير في ﴿بَيْنَهُمْ﴾:

أحدهما: أنهم المشركون والشركاء.

والثاني: أهل الهدى وأهل الضلالة^(٢).

ورجح أبو حيان عود الضمير على الداعين والمدعويين وهم المشركون والشركاء^(٣).

وأيضاً رجح هذا القول الشوكاني^(٤)، وكذلك الشنقيطي حيث قال: «إن الضمير في قوله: ﴿بَيْنَهُمْ﴾، قيل: راجع إلى أهل النار، وقيل: راجع إلى أهل الجنة وأهل النار معاً، وقيل: راجع للمشركين وما كانوا يعبدونه من دون الله، وهذا هو أظهرها، للدلالة ظاهر السياق عليه لأن الله يقول: ﴿نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ﴾، ثم قال مخبراً عن

(١) انظر: أضواء البيان (٤/٣٨٧، ٣٨٨) بشيء من الاختصار.

(٢) انظر: زاد المسير (٥/١٥٥).

(٣) انظر: البحر المحيط (٦/١٣٧).

(٤) انظر: فتح القدير (٣/٢٩٣).



العابدين والمعبودين: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا﴾ أي مهلكاً يفصل بينهم ويحيط بهم^(١).

٧ - مراعاة بعض المفسرين لوجود مرجحات لتعيين مرجع الضمير:

وتارة يختلف المفسرون في مرجع الضمير، ويكون عند بعضهم مرجح من آية أخرى من القرآن تؤيد أحد الأقوال، وتارة يكون المرجح قراءة أخرى للآية التي يوجد فيها ضمير مُختلف في مرجعه، وأحياناً يكون المرجح حديثاً نبوياً، وأحياناً يكون المرجح قاعدة أصولية، وأحياناً يكون هناك عدة مرجحات، وفيما يلي بعض المرجحات التي يتنبه لها بعض المفسرين:

(أ) الترجيح بآية أخرى:

ومن الأمثلة على الترجيح بآية أخرى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلْطَنُكُمْ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْهُمْ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ [التحل: ١٠٠].

فقد اختلف المفسرون في مرجع الضمير في ﴿بِهِ﴾، هل يعود إلى الله تعالى، أو إلى الشيطان؟ ذكر القولين كل من القرطبي^(٢) والشوكاني^(٣)، ورجح الشنقيطي أن الضمير يعود على الشيطان، حيث قال: «ومعنى كونهم مشركين به هو طاعتهم له في الكفر والمعاصي، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَعْهَدْ إِلَيْكُمْ بِنَبِيِّ عَادَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمُ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [يس: ٦٠].

وقوله عن إبراهيم: ﴿يَأْتِي لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾ [مریم: ٤٤] إلى غير ذلك من الآيات^(٤).

(١) أضواء البيان (٤/١٢٨، ١٢٩).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/١٢٨).

(٣) انظر: فتح القدير (٣/١٩٤).

(٤) أضواء البيان (٣/٣٢٦).

ب) الترجيح بقراءة أخرى للآية نفسها:

وتارة يكون الترجيح بقراءة أخرى للآية، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾ [الشمس: ١٥].

ذكر القرطبي^(١) أن الضمير الغائب في ﴿يَخَافُ﴾ فيه ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعود على الله تعالى، أي فعل الله ذلك بهم غير خائف من أحد.

الثاني: أنه يعود على العاقر، أي لم يخف الذي عقرها عقبي ما صنع.

الثالث: أنه يعود على رسول الله صالح عليه السلام، أي أنه لا يخاف عاقبة إهلاك قومه، ولا يخشى ضرراً يعود عليه من عذابهم، لأنه قد أُنذِرهم، ثم قال القرطبي بعد ذلك: «وقرأ نافع وابن عامر ﴿فلا﴾ بالفاء، وهو الأجود، لأنه يرجع إلى المعنى الأول، أي فلا يخاف الله عاقبة إهلاكهم، والباقون بالواو^(٢) وهي أشبه بالمعنى الثاني، أي: ولا يخاف الكافر عاقبة ما صنع»^(٣).

أما ابن كثير فقد ذكر القولين الأول والثاني، ثم رجح القول الأول محتجاً بدلالة السياق على الأول^(٤).

ج) الترجيح بالسنة النبوية:

وأحياناً يكون الترجيح بالسنة، فكما سبق أن من مرجحات كون الضمير في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكَنْتَبِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٥٧/١٠).

(٢) انظر القراءتين في كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد ص ٦٨٩، وانظر: النشر في القراءات العشر (٤٠١/٢).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٥٧/١٠).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم (٥١٨/٤).



الْقِيَمَةَ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾ [النساء: ١٥٩] يعود إلى عيسى عليه السلام أن السنة النبوية المتواترة تشهد لهذا كما ذكر ذلك الشنقيطي في تفسيره^(١).

د) الترجيح بقاعدة أصولية:

وأحياناً يكون المرجح لأحد القولين في مرجع الضمير هو قاعدة أصولية، ففي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخِجُ لَكُمْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالظُّبُرِ صَفَّنَا كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾ [الثور: ٤١].

قال الشنقيطي: «اعلم أن الضمير المحذوف الذي هو فاعل ﴿عَلِمَ﴾ قال بعض أهل العلم: إنه راجع إلى الله في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخِجُ لَكُمْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالظُّبُرِ صَفَّنَا كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾ وعلى هذا فالمعنى: كلُّ من المسبحين والمصلين قد علم الله صلاته وتسبيحه، وقال بعض أهل العلم: إن الضمير المذكور راجع إلى قوله تعالى: ﴿كُلُّ﴾ أي كل من المصلين قد علم صلاة نفسه، وكل من المسبحين قد علم تسبيح نفسه، وقد رجح الشنقيطي هذا القول بناءً على القاعدة الأصولية التي تقول: «إن اللفظ إذا احتمل التوكيد والتأسيس حمل على التأسيس» لأنه على هذا القول فقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ تأسيس لا تأكيد، أما على القول بأن الضمير راجع إلى الله تعالى: أي قد علم الله صلاته، يكون قوله: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ كالترار، فيكون من قبيل التوكيد اللفظي»^(٢).

هـ) الترجيح بعدة مرجحات:

وتارة يكون لعود الضمير المختلف فيه إلى عدة مرجحات، ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أُحَدِّثُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ

(١) انظر: أضواء البيان (٧/٢٦٦).

(٢) انظر: أضواء البيان (٦/٢٤٤) مع بعض التصرف.

مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ
فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤٥﴾ [الأنعام: ١٤٥].

فقد اختلف العلماء في مرجع الضمير في قوله: ﴿فَإِنَّهُ﴾ على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعود على ﴿لَحْمٍ﴾ المضاف لـ ﴿خِنْزِيرٍ﴾.

والثاني: أنه يعود إلى ﴿خِنْزِيرٍ﴾ لأنه أقرب مذكور.

والثالث: أن الضمير يعود على كل من الميتة والدم ولحم الخنزير، على معنى فإن المذكور ﴿رِجْسٌ﴾.

وقد ذكر السمين الحلبي القولين الأولين، ورجح عود الضمير إلى ﴿لَحْمٍ﴾، وعلل ذلك بأن اللحم هو المحدث عنه^(١).

أما ابن حزم فقد استدلل على تحريم جميع الخنزير لحمه وشحمه وعروقه وغضاريفه وجلده وجميع ما اشتمل عليه بقوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾، ورد بذلك على القائلين بتحليل شحم الخنزير، فقال: «الضمير في ﴿فَإِنَّهُ﴾ عائد على الخنزير، لأنه أقرب مذكور»^(٢).

وقال ابن القيم: «الضمير في قوله ﴿فَإِنَّهُ﴾ وإن كان عوده إلى الثلاثة المذكورة باعتبار لفظ المحرم، فإنه يترجح اختصاص لحم الخنزير به لثلاثة أوجه:

أحدها: قربه منه.

والثاني: تذكيره دون قوله: (فإنها رجس).

(١) انظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (٥/٢٠٠).

(٢) انظر: المحلى (٧/٣٩٠) باختصار.



والثالث: أنه أتى بـ «الفاء» و«إن» تنبيهاً على علية التحريم، لتنزجر النفوس عنه، ويقابل ما في هذه العلة ما في طباع بعض الناس من استلذاذه واستطابته فنفى عنه ذلك، وأخبر أنه رجس، وهذا لا يحتاج إليه في الميتة والدم»^(١).

وقال أبو حيان: «ويمكن أن يقال: ذكر اللحم تنبيهاً على أنه أعظم ما ينتفع به من الخنزير، وإن كان سائرته مشاركاً له في التحريم بالتنصيص على العلة من كونه رجساً، أو لإطلاق الأكثر على كله، أو الأصل على التابع لأن الشحم وغيره تابع للحم»^(٢).

وقد ذكر الألوسي الأقوال الثلاثة في تفسيره أيضاً^(٣).

اختلافه في مرجع الضمير لا يترتب عليه أثر

إن بعض الاختلاف في مرجع الضمير لا يترتب عليه شيء نظراً لأن أقوال العلماء في مرجع الضمير أحياناً تكون متلازمة، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها: في قوله تعالى: ﴿أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤].

قال ابن كثير: «الأظهر أن الضمير في ﴿أَعَدَّتْ﴾ عائد إلى النار التي وقودها الناس والحجارة، ويحتمل عوده على الحجارة كما قال ابن مسعود، ولا منافاة بين القولين في المعنى لأنهما متلازمان»^(٤).

قلت: وقد أحسن ابن كثير - رحمه الله تعالى - حينما بيّن أن القول الراجح هو: أن الضمير يعود إلى النار التي وقودها الناس والحجارة، وذلك لأن النار هي المتحدث عنها، وكذلك لكثرة الآيات في القرآن التي تبين أن النار معدة للكافرين، ثم أحسن أيضاً حينما وضح ألا منافاة بين القولين

(١) بدائع التفسير «الجامع لتفسير ابن قيم الجوزية» (١٨٥/٢) باختصار.

(٢) البحر المحيط (٢٤١/٤).

(٣) انظر: روح المعاني (٤٤/٤).

(٤) تفسير القرآن العظيم (٥٩/١).

لأنهما متلازمان، فتبيّن من ذلك أن هذا الخلاف في مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ ليس له أثر على معنى الآية العام.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ ۗ وَلَا تَشْرَوْا بِأَنْبِيَائِنَا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتِقُونَ﴾ [البقرة: ٤١]، قال ابن كثير: «قال أبو العالية: يقول: ولا تكونوا أول من كفر بمحمد ﷺ، يعني من جنسكم أهل الكتاب بعد سماعكم بمبعثه، وكذا قال الحسن والسدي والربيع بن أنس، واختار ابن جرير^(١): أن الضمير في قوله ﴿بِهِ﴾ عائد على القرآن الذي تقدم ذكره في قوله ﴿بِمَا أَنْزَلْتُ﴾، وكلا القولين صحيح لأنهما متلازمان، لأن من كفر بالقرآن فقد كفر بمحمد ﷺ، ومن كفر بمحمد ﷺ فقد كفر بالقرآن»^(٢).

قلت: وما ذكره ابن كثير من التلازم بين القولين صحيح، ومع ذلك فقد تعقب محمود شاعر ابن كثير في حاشيته على تفسير الطبري حيث قال: «نعم، كلا القولين صحيح المعنى في ذاته، ولكن الطبري يحدد دلالة الألفاظ والضمائر في الآية، ويعين ما يحتمله ظاهر التلاوة والتنزيل، ويخلص معنى من معنى، وإن كان كلاهما صحيحاً في العقل، صحيحاً في الحكم، صحيحاً في الدين، وما أكثر ما يتساهل الناس إذا تقاربت المعاني، ولا يخلص معنى من معنى إلا بصير بالعربية كأبي جعفر ﷺ»^(١).

وفي قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الثور: ٦٣] قال الشنقيطي: «الضمير في قوله: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ راجع إلى الرسول ﷺ، أو إلى الله، والمعنى واحد، لأن الأمر من الله، والرسول مبلّغ عنه»^(٢).

(١) تفسير الطبري بتحقيق وتعليق محمود شاعر (١/٥٦٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم (١/٨٠).

(٣) أضواء البيان (٦/٢٥٢).



أحياناً تكثر الأقوال في مرجع الضمير وتكون من اختلاف التنوع أيضاً:

وأخيراً أنبه إلى أنه أحياناً في بعض الآيات نجد أقوالاً كثيرة لمرجع الضمير، وهذا الاختلاف في مرجع الضمير لا يترتب عليه أثر كبير، أي أنه يكون من باب اختلاف التنوع في التفسير، ومن الأمثلة على ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِنُظْمِنَ قُلُوبِكُمْ بِهِ وَمَا أَنْصَرْنَا إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾﴾ [آل عمران: ١٢٦]، فقد ذكر العلماء خمسة أقوال في مرجع الضمير في ﴿جَعَلَهُ﴾، حيث قال مكي القيسي: «الهاء تعود على الإمداد، ودلّ عليه ﴿يُمَدِّدْكُمْ﴾ [آل عمران: ١٢٥]، وقيل: تعود على المدد وهم الملائكة، وقيل: تعود على التسويم، ودلّ عليه ﴿مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٥]، والتسويم: التعليم، أي معلمين تعرفونهم بالعلامة، وقيل: تعود على الإنزال ودلّ عليه ﴿مُنزِلِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٤]، وقيل: تعود على العدد، ودلّ عليه قوله تعالى: ﴿بِحَسَبِ ءَآلَافٍ﴾ [آل عمران: ١٢٥]، و﴿بِثَلَاثَةِ ءَآلَافٍ﴾ [آل عمران: ١٢٤] وذلك عدد^(١).

وهذه الأقوال الخمسة ذكرها أيضاً ابن الأنباري حيث قال: «الهاء في ﴿بِهِ﴾ [آل عمران: ١٢٦] فيها خمسة أوجه، ثم ذكرها^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿الَّذِي يَأْتِيكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمٍ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي آفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٩﴾﴾ [إبراهيم: ٩].

ذكر الشنقيطي خمسة أقوال في مرجع الضمير في هذه الآية، والأقوال هي باختصار:

(١) مشكل إعراب القرآن (١/١٧٣).

(٢) انظر: البيان في غريب إعراب القرآن (١/٢٢٠).

١ - أن أولئك الكفار جعلوا أيدي أنفسهم في أفواههم ليعضوا عليها غيظاً وحنقاً لما جاءت به الرسل، إذ كان فيه تسفيه أحلامهم وشتيم أصنامهم، واختار هذا ابن جرير^(١)، بدليل قوله تعالى: ﴿هَاتَيْتُمْ أَزْوَاجًا مُّحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لِقُوكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْمِنُوا بِعَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١١٩﴾ [آل عمران: ١١٩].

وقيل: رجعوا بأيديهم إلى أفواههم من العجب، وقيل: ردها إلى أفواههم تكديباً.

٢ - ردوا على الرسل قولهم وكذبوهم بأفواههم، فالضمير الأول ﴿أَيْدِيَهُمْ﴾ للرسول، والثاني ﴿فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾ للكفار، وعلى هذا القول ﴿فِي﴾ بمعنى الباء، وأيد هذا القول ابن كثير^(٢) - رحمه الله تعالى - بدليل آخر الآية ﴿وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾، ورد هذا القول الشنقيطي لأن العطف بالواو يقتضي المغايرة، فيدل على أن المراد بقوله: ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ﴾، غير التصريح بالتكذيب بالأفواه.

٣ - وقيل: المعنى: أن الكفار جعلوا أيديهم في أفواه الرسل رداً لقولهم، وعليه فالضمير الأول للكفار والثاني للرسول.

٤ - وقيل: جعل الكفار أيدي الرسل على أفواه الرسل ليسكتوهم وليقطعوا كلامهم.

٥ - وقيل: رد الرسل أيدي الكفار في أفواههم، وقيل غير ذلك^(٣).

(١) انظر: تفسير الطبري (٦٠٩/١٣)، حيث ذكر بعض هذه الأقوال.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم (٥٠٦/٢).

(٣) انظر: أضواء البيان (٩٤، ٩٣/٣) باختصار، وانظر هذه الأقوال وغيرها في البحر المحيط (٤٠٩، ٤٠٨/٥).



وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (٨) [الطارق: ٨] قال ابن عطية في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (٨): «الضمير في «إنه» لله تعالى، واختلف المفسرون في الضمير في ﴿رَجْعِهِ﴾ فقال قتادة وابن عباس: هو على الإنسان، أي على رده حياً بعد موته، وقال الضحاك: هو عائذ على الإنسان لكن المعنى يرجعه ماء كما كان أولاً، قال الضحاك أيضاً: يرد من الكبير إلى الشباب، وقال عكرمة ومجاهد: هو عائذ على الماء أي يرده في الإحليل، وقيل: في الصلب»^(١).

وكذلك ذكر الشوكاني هذه الأقوال وزاد عليها، وبيّن أن القول بأن الضمير في ﴿رَجْعِهِ﴾ يعود على الإنسان هو الأظهر، وذكر أن الطبري أيضاً رجح هذا القول^{(٢)(٣)}.

وعليه، فإن الراجح هو أن الضمير يعود على الإنسان، أي أن الله تعالى قادر على إحياء هذا الإنسان بعد موته، وذلك يوم القيامة.

وهكذا فالأمثلة كثيرة على كثرة الخلاف في مرجع الضمير في الآية الواحدة، مع أن غالب هذا الاختلاف من باب اختلاف التنوع لا التضاد، والله أعلم.



(١) المحرر الوجيز (٤٦٦/٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٣٠٠/٢٤)، وقد ذكر عدداً من الأقوال في مرجع الضمير.

(٣) انظر: فتح القدير (٤٢٠/٥).

الخاتمة

تبين من هذا البحث أن اختلاف المفسرين في مرجع الضمير له أثر كبير في اختلافهم في التفسير، وهذا الاختلاف تارة يكون بسبب إرجاع بعض المفسرين الضمير إلى أكثر من مذكور، وبعضهم يعيده إلى مذكور واحد، وأحياناً يكون بسبب التزام بعضهم بإعادة الضمير إلى أقرب مذكور، وبعضهم يراعي إعادة الضمير إلى المحدث عنه في الآية، وبعضهم لا يراعي ذلك، وهناك من المفسرين من يرى أن الضمير في الآية هو ضمير الشأن، ومنهم من يعيد الضمير إلى غير مذكور، ويلاحظ أيضاً أن المفسرين يتفاوتون في مراعاة السياق في تحديد مرجع الضمير، وكذلك يراعي بعض المفسرين وجود بعض المرجحات لتعيين مرجع الضمير كالترجيح بآية أخرى، أو بقراءة أخرى لنفس الآية، أو بحديث نبوي، أو بقاعدة أصولية، أو يكون هناك عدة مرجحات.

وتبين أيضاً أن الاختلاف في مرجع الضمير يكون أحياناً من باب اختلاف التنوع ولا يترتب على الخلاف فيه أثر.

وأنبه أخيراً إلى أن هذا الموضوع يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة والاستقصاء لآيات القرآن الكريم.

وصلّى الله وسلّم على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.





فهرس المراجع

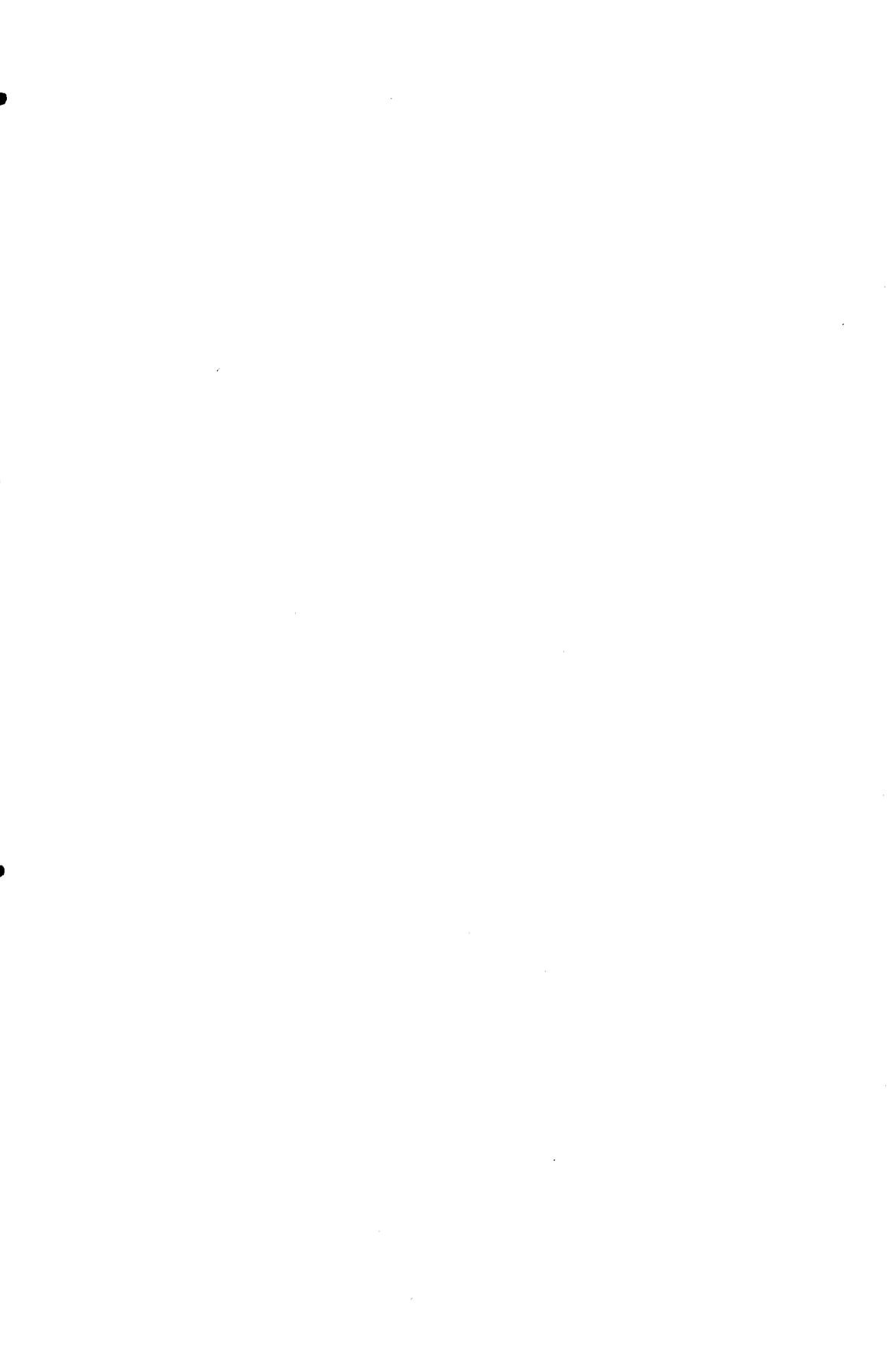
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن؛ لمحمد بن محمد المختار الشنقيطي، طبع على نفقة محمد بن عوض بن لادن، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م.
- إعراب القرآن؛ لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، تحقيق: د. زهير غازي زاهد، مطبعة العاني - بغداد، بلا تاريخ.
- بدائع التفسير «الجامع لتفسير ابن قيم الجوزية»؛ جمعه: يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- البيان في غريب إعراب القرآن؛ لأبي البركات ابن الأنباري، تحقيق: د. طه عبد الحميد، مراجعة: مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل؛ لأبي حيان الأندلسي، حققه الأستاذ: د. حسن هنداوي، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- تفسير البغوي المسمى «معالم التنزيل»؛ للحسين بن مسعود البغوي، إعداد وتحقيق: خالد عبدالرحمن العك ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- تفسير التحرير والتنوير؛ لمحمد بن الطاهر بن عاشور، بلا تاريخ.
- تفسير القرآن العظيم؛ لإسماعيل بن كثير الدمشقي، دار عالم الكتب - الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- التفسير الكبير المسمى «البحر المحيط»؛ لأثير الدين محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن؛ لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، راجعه وخرّج أحاديثه: أحمد محمد شاکر، توزيع: دار التربية والتراث - مكة المكرمة، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، بلا تاريخ.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن؛ لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: د. عبدالله عبدالمحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، الطبعة الأولى - القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- الجامع لأحكام القرآن؛ لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، اعنتني به وصححه: الشيخ هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون؛ لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- ديوان حاتم الطائي؛ تحقيق: د. مفيد محمد قميحة، الناشر: دار المطبوعات الحديثة - جدة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني؛ لمحمود آلوسي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بلا تاريخ.
- زاد المسير في علم التفسير؛ لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها؛ لمحمد ناصر الدين الألباني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- فتح القدير؛ لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بلا تاريخ.
- كتاب التسهيل لعلوم التنزيل؛ لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، تحقيق: د. محمد عبدالمنعم اليونسي، إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب الحديثة، مطبعة حسان - القاهرة، بلا تاريخ.
- كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد؛ تحقيق: د. شوقي ضيف، الطبعة الثانية، دار المعارف - القاهرة، بلا تاريخ.
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛ لمحمود بن عمر الزمخشري، الناشر: دار الريان للتراث، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز؛ للقاضي عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافعي محمد، دار الكتب العلمية - لبنان، بلا تاريخ.



- المحلى؛ لأبي محمد بن حزم، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الأمان الجديدة - بيروت، بلا تاريخ.
- مسند أبي داود الطيالسي؛ تحقيق: د. محمد بن عبدالمحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر للطباعة والنشر والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- مشكل إعراب القرآن؛ لمكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.
- معاني القرآن وإعرابه؛ لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، شرح وتحقيق: د. عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- النشر في القراءات العشر؛ لأبي الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري، دار الكتاب العربي، أشرف على تصحيحه ومراجعته للمرة الأخيرة: علي محمد الضباع، بلا تاريخ.
- النكت والعيون «تفسير الماوردي»؛ لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي البصري، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، بلا تاريخ.







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أسعد الثقلين بشريعة الإسلام، وجعلها كاملة متَّصفة بالإتقان والإحكام، مُفَصَّلة شاملة لجميع مصالح الأنام، باقية دائمة بحول الله على اختلاف الظروف وتكرُّر الأعوام، تهدي من تمسَّك بها لكل خير وسلام، وتُبَعِّده عن كلِّ إثم وضيق وحرام.

والصلاة والسلام الأتَّمان الأكملان، على رسول الهدى وسيد الأنام، نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، وعلى آله وصحبه البررة الكرام. وبعد:

فلما كانت أمور المعاملات من الأمور اللازمة، حيث لا يستغني عنها المرء في حياته، بل فروعها ومقتضياتها لاحقة به حتى بعد مماته، كانت معرفة أحكامها من الأمور المهمة، والتَّبَصُّر بشؤونها يلزم الكثير من أفراد الأمة، كي يعرفوا الحلال فيتَّبِعُوهُ، ويعرفوا الحرام فيجتنبوه.

ومن بين هذه المعاملات: أحكام عقد المضاربة، إذ هي من أكثر الأمور انتشاراً، وأكثر الناس إلى معرفة أحكامها افتقاراً، بالرغم من أن

الكتابة فيها مبنوثة، وقضاياها مفروشة مبحوثة، إلا أنها موجودة في ثنايا الكتب الفقهية، وبعبارات رصينة مَلِيَّة، أو في مؤلفات موسعة ثرية، لكنها عن الكثير مخفية، لا يفهمها إلا القلة من طلبة العلم، ولا يصبر على قراءتها إلا ذوو العزم والحزم.

ولما كانت عزائم الناس في طلب العلم قد فَتَّرَتْ، ورجبتهم في تحصيله قد ضَعُفَتْ، حيث إن أكثر الناس عن القراءة لاهون، وعن الفقه بأمور الشرع عازفون، وعن الرجوع إلى مصادر البحث مشغولون: أَرَدْتُ أن أسهم بكتابة بحث مُيسَّر عن أهم أحكام المضاربة، لأن الحاجة إلى أحكامها تكثر، والسؤال عنها يحصل، لذا رأيت الكتابة عنها تجدر، إسهاماً مني بتوعية المثقفين، ورسالة واضحة لمن بها من المشتغلين، وتيسيراً على القارئ، حتى يكونوا على معرفة بأحكامها، ودراية بفقهها، فلا يَظْلَمُونَ ولا يُظْلَمُونَ.

واقترنت في بحثي هذا على القضايا العملية، والمسائل البارزة الفقهية، مبتعداً عن الافتراضات الفقهية، والجوانب النظرية. وقد ذكرت مذاهب الأئمة وأدلتهم، وأشرت إلى الراجع منها.

وقد جاء البحث في تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة:

أما التمهيد: فأوجزت فيه أنواع الشركات.

وأما المبحث الأول: فقد كان في تعريف المضاربة وبيان مشروعيتها والحكمة منها.

والمبحث الثاني: في حكم عقد المضاربة وأركانها وشروطها.

والمبحث الثالث: في أهم أحكام المضاربة ومفسدها ومبطلاتها.

وأما الخاتمة: فقد ذكرت فيها أهم ملامح البحث.



فأسأل الله أن ينفعني به يوم العرض عليه، ويجعله خالصاً لوجهه،
وأن ينفع به من قرأه، إنه خير مسؤل، وصلى الله على نبينا محمد سيد
المرسلين وحجة الله على الناس أجمعين، وعلى آله وصحبه وسلّم.



تمهيد

تنقسم الشركة إلى قسمين: شركة أملاك وشركة عقود.

فشركة الأملاك: هي اشتراك في استحقاق، كالاشتراك في تملك عقار، أو تملك مصنع، أو تملك سيارات، أو غير ذلك. وهي نوعان:

نوع يثبت بفعل الشريكين، ونوع يثبت بغير فعلهما.

أما الذي يثبت بفعلهما: فنحو أن يشتريا شيئاً، أو يوهب لهما، أو يوصى لهما، أو يُتصدَّق عليهما: فيقبلا، فيصير المشتري، والموهوب، والموصى به، والمُتصدَّق به: مشتركاً بينهما شركة ملك.

وأما الذي يثبت بغير فعلهما: فالميراث: بأن ورثا شيئاً، فيكون الموروث مشتركاً بينهما شركة ملك.

وأما شركة العقود: فهي الاشتراك في التصرف، كالاشتراك في البيع أو الشراء أو التأجير أو غير ذلك، وهي خمسة أنواع:

شركة العنان، وشركة الوجوه، وشركة الأبدان، وشركة المفاوضة، وشركة المضاربة.

- **شركة العنان:** هي اشتراك في مال وعمل، سميت بذلك: لتساوي الشريكين في المال والتصرف، كالفارسين إذا سويا بين فرسيهما، وتساويا في السير، فكان عنانا فرسيهما سواء. فشركة العنان: أن يشترك شخصان فأكثر بماليهما، بحيث يصيران مالاً واحداً يعملان فيه بيديهما، أو يعمل فيه أحدهما ويكون له من الربح أكثر من نصيب الآخر.



- وشركة الوجوه: هي أن يشترك الرجلان ولا مال لهما، ولكن لهما وجهة عند الناس، فيتفقا على أن يشتريا بوجهتهما ويبيعا، والربح بينهما على ما شرطاه، بمعنى أن الشريكين لا مال لهما يتعاقدان عليه، وإنما يستدينان على ذمتهما. فهي اشتراك في التحمل بالذمم دون المال.

- وشركة الأبدان: هي أن يشترك اثنان فأكثر فيما يكتسبان بأبدانهما، سُميت بذلك لأن الشركاء بذلوا أبدانهم في الأعمال لتحصيل المكاسب، واشتركوا فيما يحصلون عليه من كسب.

- وأما شركة المفاوضة: فهي أن يفوض كلُّ من الشركاء إلى صاحبه كلُّ تصرفٍ مالي وبدني من أنواع الشركة، فهي الجمع بين شركة العنان والمضاربة والوجوه والأبدان. أو يشتركون في كل ما يثبت لهم وعليهم.

- وأما شركة المضاربة: فهي اشتراك في مال من جانب، وعمل من جانب آخر^(١). وهي موضوع بحثنا الذي سنتناوله بإذن الله بزيادة من الإيضاح والبيان.

فنسأل الله الإعانة والسداد، وصالح المقصد وتحقيق المراد، وبالله التوفيق.



(١) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (٥٦/٦)؛ والمغني لابن قدامة (١٠٩/٧)؛ والملخص للمقهي للشيخ صالح بن فوزان الفوزان (٩٦/٢) وما بعدها.

المبحث الأول

في تعريف المضاربة وبيان مشروعيتها والحكمة منها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في تعريف المضاربة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في بيان مشروعيتها والحكمة منها.



المطلب الأول

في تعريف المضاربة لغة واصطلاحاً

المضاربة أو المقارضة بمعنى واحد، وهي لقب لقسم معين من الشركات اشتهرت في كتب الحنفية^(١) والحنابلة^(٢) بـ: المضاربة، كما اشتهرت في كتب المالكية^(٣) والشافعية^(٤) بـ: المقارضة أو القراض، وكلُّ له وجهته في تسميتها.

فأما من سماها مضاربة: فلأن المضاربة لغة^(٥): مشتقة من الضرب في الأرض: وهو السير فيها، سميت بها لأن المضارب يضرب في الأرض غالباً للتجارة، طالباً للربح في المال الذي دُفع إليه، ولأن المضارب يستحق لسعيه وعمله، فهو شريك في الربح، ورأس ماله الضرب في الأرض والتصرف. ويحتمل أن يكون: هي من ضَرَبَ كل واحد منهما في الربح بسهم.

وأما وجه من سماها بالقراض أو المقارضة: فلأن القراض بالكسر لغة: مشتقٌّ من القرض وهو القطع، يقال: قرض الفأر الثوب: إذا قطع منه قطعة، وسمي القراض بذلك: لأن المالك قطع قطعة من ماله لمن يعمل فيه

(١) انظر: شرح النقاية للشيخ علي القاري (١٨٨/٢)؛ وبدائع الصنائع للكاساني (٧٩/٦).
(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٣٣/٧)؛ والمبدع في شرح المقنع لابن مفلح الحنبلي (١٧/٥).

(٣) انظر: شرح الرسالة للعدوي (١٦٤/٢)؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير (٥١٧/٣).

(٤) انظر: زاد المحتاج بشرح المنهاج للكوهجي (٣٤١/٢)؛ والوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي للإمام الغزالي (٢٢١/٢).

(٥) انظر: المغرب للمطرزي (٦/٢)؛ ولسان العرب لابن منظور (٥٤٤/١)؛ والمطلع على أبواب المقنع للبعلي ص ٢٦١.

بجزء من الربح، وقيل: اشتقاقه من المساواة والموازنة، يقال: تقارض الشعيران: إذا وزن كل واحد منهما الآخر بشعره، وهاهنا: من العامل: العمل، ومن الآخر: المال، فتوازننا^(١).

هذا معنى المضاربة أو القراض من حيث اللغة. وأما تعريفها من حيث الاصطلاح الفقهي: فقد جاء تعريفها في كتب الحنفية بتعريفات متعددة بعضها أتم من بعض نختار منها ما يلي:

فقد عرّفها صاحب «طلبة الطلبة» بقوله:

«دفع النقد إلى من يعمل فيه على أن ربحه بينهما على ما شرطاً»^(٢).

وعرّفها صاحب «الهداية» بقوله:

«عقد على الشركة بمال من أحد الجانبين والعمل من الجانب الآخر»^(٣).

وجاء تعريفها في كتاب «الدرر الحكام» و«الفتاوى الهندية» و«كنز الدقائق» و«شرح النقاية» بأنها: «عقد شركة في الربح بمال من رجل وعمل من آخر»^(٤).

وإذا تصورنا أن المضاربة الصحيحة لا بد لها من عاقلين:

أحدهما: رب المال.

وثانيهما: الذي يقوم بالعمل.

وأن يكون رأس المال المدفوع للمضاربة من أحد النقيدين، معلوم

(١) انظر: الصحاح للجوهري (١١٠١/٣) وما بعدها؛ ولسان العرب (٢١٦/٧) وما بعدها.

(٢) انظر: طلبة الطلبة للنسفي ص ١٤٨.

(٣) انظر: الهداية شرح بداية المبتدي للشيخ برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (٢٠٢/٣).

(٤) انظر: درر الحكام في شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو (٣١٠/٢)؛ والفتاوى الهندية

(٢٨٥/٤)؛ وكشف الحقائق شرح كنز الدقائق للشيخ عبدالحكيم الأفغاني (١٣٤/٢)؛

وشرح النقاية لملا علي القاري (١٨٨/٢).

القدر، وأن يكون الربح بينهما بحسب ما يتفقان عليه من نسبة تمكن كل واحد منهما بنصيبه من الربح إذا وُجد:

أمكننا القول بأن أولى هذه التعريفات بالاختيار: هو تعريف صاحب «الطلبية»، حيث إن تعريفه ينتظم جُل ما تستلزمه المضاربة الصحيحة من أمور.

لأن قوله: «دفع النقد» يعني تسليم رأس المال للمضارب، وبهذا خرج به ما كان وعداً بالدفع، إذ الوعد بالدفع لا تتحقق به المضاربة.

وخرج به ما كان دَيْناً، فإن المضاربة في مثل هذه الصورة لا تصح عند الكثير من أهل العلم كما سيأتي إيضاحه.

كما أن التعبير بالدفع يُشعر بتنجز رأس المال من قِبَل صاحبه، وهو أدق من الألفاظ التي جاءت في تعريفات بعض الفقهاء.

وقوله: «دفع النقد» فيه تحديد لرأس المال من جهة، إذ اللام هاهنا تفيد العهد، ومن جهة أخرى فيه تحديد لنوع رأس المال، فإن المضاربة لا تصح إلا بنقدية رأس المال، فليس كل مال تصحُّ به المضاربة، وهذا ما عليه جمهور الفقهاء، وهو الذي يجعلنا نختار تعريف صاحب «الطلبية»، إذ غيره عبر بالمال كما هو واضح من التعريفات التي أوردناها.

ولما كان ما تستلزمه صحة المضاربة من ضرورة تحديد نسبة الربح، كان قيده «على ما شرطاً» هو مرجح آخر لسبب اختياره على غيره، لخلو التعريفات الأخرى من هذا القيد. بَيِّنْدُ أَنْ إِطْلَاقَهُ فِي قَوْلِهِ «عَلَى مَا شَرْطاً» فِيهِ نَظْرٌ، إِلَّا إِذَا أُضِيفَ إِلَيْهِ مَا يَقِيْدُهُ، إِذْ قَدْ يُشْتَرَطُ الرَّبْحُ كُلَّهُ لِرَبِّ الْمَالِ، وَعَلَيْهِ فَلَا تَصْبِحُ مِضْرَابِيَّةً، وَإِنَّمَا يَكُونُ إِبْضَاعاً^(١).

(١) البَضْعُ فِي اللُّغَةِ: الْقَطْعُ، وَالشُّوْجُ، وَالتَّزْوِجُ، وَالتَّبْيِيْنُ. وَفِي الْإِصْطِلَاحِ: الْإِبْضَاعُ: هُوَ إِعْطَاءُ شَخْصٍ لِأَخْرَاسِ الْمَالِ عَلَى أَنْ يَكُونَ جَمِيعَ الرَّبْحِ عَائِداً لَهُ، وَيَسْمَى رَأْسَ الْمَالِ: بِضَاعَةً. وَالْمَعْطَى: الْمَبْضَعُ، وَالْأَخْذُ: الْمَسْتَبْضَعُ.

انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ص ٩٠٨؛ ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية للدكتور محمد عبدالرحمن عبدالمنعم (٤١/١ - ٤٢).

ولو اشترط الربح كله للعامل: فإن صحة المضاربة مع هذا الشرط من الأمور المختلف فيها، ويصبح عند الكثير قرضاً لا مضاربة.

ولو حُدِّدَت نسبة معينة: كأن يقول رب المال أو المضارب: نصيبي من الربح عشرة دراهم من كل مائة، أو يشترط نصف الربح ومعه عشر دراهم، فإن مثل هذا التحديد لا يصح، لما فيه من الغبن، إذ قد لا يكون الربح إلا عشرة دراهم من كل مائة، أو العشرة دراهم فقط، فيكون مثل هذا الشرط فيه إجحاف بأحديهما.

ولهذا كانت إضافة كلمتي «من نسبة» إلى التعريف، من القيود الهامة في التعريف، كي يصبح جامعاً مانعاً، وعليه فيكون التعريف الذي نختاره كما يظهر لي هو: «دفع النقد إلى من يعمل فيه على أن ربحه بينهما على ما شرطاه من نسبة».

وأما الحنابلة فقد عرَّفها صاحب «المقنع» بقوله: «هي أن يدفع ماله إلى آخر يتجر فيه، والربح بينهما»^(١).

وعرَّفها صاحب «المحرر» بقوله: «المضاربة: أن يَدْفَع الرجل ماله إلى آخر يتجر فيه بجزء من ربحه»^(٢).

وعرَّفها صاحب «منتهى الإيرادات» وصاحب «الإقناع» بقولهما: «هي دَفْعُ مالٍ أو ما في معناه مُعَيَّنٍ مَعْلُومٍ قدره لمن يتجر فيه بجزء معلوم من ربحه له أو لأجنبي مع عمل منه»^(٣).

والذي يظهر لي أن ما جاء في كتابي «المنتهى» و«الإقناع» هو أشمل التعريفات التي ذكرناها عن فقهاء الحنابلة، ولو عبَّرًا بقولهما «دفع النقد» بدل

(١) انظر: المقنع لابن قدامة ص ١٣٢.

(٢) انظر: المحرر في الفقه للشيخ مجد الدين أبي البركات ص ٣٥١.

(٣) انظر: منتهى الإيرادات لابن النجار (٤٦٠/١)؛ وكشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي (٤٩٧/٣).



قولهما «دفع المال» لكان التعريف أسدَّ وأسلمَ، فلا يرد عليه اعتراض، لأنه كما أسلفنا أن رأس المال شرطه أن يكون من أحد النقيدين، أما الأموال الأخرى: فالمشهور الذي عليه جمهور الفقهاء: أنها لا تصح أن تكون رأس مال المضاربة.

وأما الذين يلقبون هذا النوع من الشركة بالقراض وهم المالكية والشافعية: فقد عرّفها ابن عرفة من المالكية في حدوده بقوله: «تَمَكِينُ مَالٍ لِمَنْ يَتَجَرُّ بِهِ بِجُزْءٍ مِنْ رِبْحِهِ لَا بِلَفْظِ الْإِجَارَةِ»^(١).

كما عرّفها الشيخ أحمد الدردير بقوله: «تَوَكِيلٌ عَلَى تَجَرٍّ فِي تَقْدِ مَضْرُوبٍ مُسَلَّمٍ بِجُزْءٍ مِنْ رِبْحِهِ»^(٢).

والذي يظهر لي أن تعريف الشيخ أحمد الدردير هو أولى بالاختيار، لأنه الأكثر دقة، حيث عبّر بـ «النقدية» وهي التي تصح في رأس مال المضاربة، وعبّر بـ «التسليم» وهو أخص من التمكين.

أما الشافعية فقد عرفها النووي رحمته الله بقوله:

«أن يدفع مالاً إلى شخص ليتجر فيه والربح بينهما»^(٣).

وعرّفها الشيخ زكريا الأنصاري بقوله:

«توكيل مالك بجعل ماله بيد آخر ليتجر فيه والربح مشترك بينهما»^(٤).

ولعل مما يلحظه القارئ أن كلاً من الإمامين استعمل كلمة المال، وفيها نظر كما وجهناه سابقاً، كما أن كلاً منهما - بالإضافة إلى صاحب «المقنع» من الحنابلة - عبّروا بالبينية، والبينية إذا أطلقت تُشعر بالمساواة إن

(١) انظر: الحدود لابن عرفة ص ٣٧٩.

(٢) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير (٣/٥١٧).

(٣) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي (٥/١١٧).

(٤) انظر: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري (١/٢٤٠).

لم تقتضها، ولا تشتط المساواة في الربح بين العاقدين، فيجوز أن يكون لأحدهما قدرٌ من الربح أكثر من الآخر اتفاقاً.

وقد يتنبه القارىء إلى ورود كلمة الوكالة في تعريف الشيخ الدردير من المالكية والشيخ الأنصاري من الشافعية، وهو استعمال لا يقدح بتعريفهما إن لم يُضف إليهما مزية، لأن القراض وإن كان فيه معنى الشركة، لكن فيه معنى الوكالة ابتداءً، إذ المضاربة أو المقارضة في بداية الأمر وكالة، وإنما يكون شركة بعد الاتجار وحصول الربح.

والذي أخلص إليه وأختره أن تعريف المضاربة هو:

«دفع النقد إلى من يعمل فيه على أن ربحه بينهما أو ما شرطاه من نسبة» لشموله ودقته واختصاره.





المطلب الثاني:

في مشروعية المضاربة والحكمة منها

لا يعلم خلاف في مشروعيتها وجواز التعامل بها، والدليل على ذلك من القرآن: عمومات النصوص التي تفيد مشروعية الضرب في الأرض والسفر إلى الأمصار ابتغاء الرزق، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجْنَا بِضُرُونِ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المُزْمَل: ٢٠]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِمَّن رَزَقَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨].

وجه الدلالة من سياق هذه الآيات على مشروعية المضاربة: أنها عامة في مشروعية الكسب الحلال والسفر من أجل ذلك. ولما كانت المضاربة وجهاً من أوجه طلب الرزق، كانت هذه دليلاً على مشروعيتها، إذ العام إذا لم يأت ما يخصصه يكون نصاً في الاستدلال على ما استدلل به لأجله، بل إنها نص في أفضلية السعي في الأرض ابتغاء الكسب المشروع، حيث إن هذه الآيات ساوت بين الخروج للجهاد والخروج طلباً للرزق، وهذا الاقتران يدل على أهمية السعي وراء الرزق، وهو في المضارب أَلْحَظ، لأنه لا مال لديه في الغالب يتجر به أو ينفق منه على عياله، وإنما رأس ماله: قدرته ومعرفته وخبرته وسعيه، فكسبه من جراء ذلك.

قال القرطبي رحمته الله: «سَوَّى اللهُ تعالى في هذه الآية بين درجة المجاهدين والمكتسبين المال الحلال للنفقة على نفسه وعياله والإحسان والإفضال، فكان هذا دليلاً على أن كسب المال بمنزلة الجهاد في سبيل الله. وروى إبراهيم عن علقمة قال: قال عليه السلام: «ما من جالب يجلب طعاماً من بلد إلى بلد فيبيعه بسعر يومه إلا كانت منزلته عند الله منزلة الشهداء»، ثم

قرأ عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [المُزْمَل: ٢٠] ^(١). وقال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «أَيُّمَا رَجُلٍ جَلَبَ شَيْئاً إِلَى مَدِينَةٍ مِنْ مَدَائِنِ الْمُسْلِمِينَ صَابِراً مُحْتَسِباً فَبَاعَهُ بِسَعْرِ يَوْمِهِ إِلَّا كَانَتْ مَنْزِلَتُهُ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةَ الشَّهَدَاءِ، وَقَرَأُ: ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ [المُزْمَل: ٢٠] آيَةَ ^(٢).

وقال ابن عمر: ما خلق الله موتة أموتها بعد الموت في سبيل الله أحب إليَّ من الموت بين شعبتي رحلي أبتغي من فضل الله ضارباً في الأرض ^(٣) ^(٤). اهـ.

هذا بعض ما استدلَّ به من الكتاب الكريم. أما ما استدلَّ به من السنَّة والآثار عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فمنها ما رواه ابن ماجه عن صالح بن صهيب عن أبيه قال: قال عَلَيْهِ السَّلَامُ : «ثَلَاثٌ فِيهِنَّ الْبَرَكَةُ: الْبَيْعُ إِلَى أَجَلٍ وَالْمُقَارَضَةُ وَأَخْلَاطُ الْبُرِّ بِالشَّعِيرِ لِلْبَيْتِ لَا لِلْبَيْعِ» ^(٥).

وبما أخرجه البيهقي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «كَانَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمَطْلُبِ إِذَا دَفَعَ مَالاً مُضَارِبَةً اشْتَرَطَ عَلَى صَاحِبِهِ أَنْ لَا يَسْلُكَ بِهِ بَحْراً وَلَا يَنْزِلَ بِهِ وَادِياً وَلَا يَشْتَرِي بِهِ ذَاتَ كَبِدٍ رَطْبَةً، فَإِنْ فَعَلَ فَهُوَ ضَامِنٌ، فَرَفَعَ شَرْطَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَجَازَهُ» ^(٦).

وبما أخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث عروة بن الزبير: «أَنَّ

(١) أخرجه ابن مردويه عن عبدالله بن مسعود عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كما ذكر ذلك السيوطي في الدر المنثور (٣١١/٦).

(٢) وهو نفس الأثر الذي قبله، فمرة ذكره القرطبي مرسلأ ومرة موقوفاً، والله أعلم.

(٣) هذا الأثر ذكره السيوطي عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وذكر أنه أخرجه سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن المنذر. انظر: الدر المنثور (٣١١/٦).

(٤) تفسير القرطبي (٦٨٤٧/٨).

(٥) سنن ابن ماجه - كتاب التجارات، باب الشركة والمضاربة (٧٦٨/٢)؛ وإسناده ضعيف على ما قاله صاحب الزوائد. انظر: مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (٣٧/٣).

(٦) أخرجه البيهقي بسند ضعيف لأن مداره على أبي الجارود وهو متكلم فيه على ما قاله البيهقي في سننه (١١١/٦)، كتاب القراض، وابن حجر في التلخيص (٥٨/٣).



حكيم بن حزام صاحب رسول الله ﷺ كان يشترط على الرجل إذا أعطاه مالاً مقارضة يضرب له به: أن لا تجعل مالي في كبد رطبة ولا تحمله في بحر ولا تنزل به في بطن مسيل، فإن فعلت شيئاً من ذلك فقد ضمنت مالي»^(١).

وبما رواه مالك في «الموطأ» عن زيد بن أسلم عن أبيه أنه قال: «خرج عبدالله وعبيدالله ابنا عمر بن الخطاب في جيش إلى العراق، فلما قفلا مرّاً على أبي موسى الأشعري وهو أمير البصرة، فرحب بهما وسهّل ثم قال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت، ثم قال: بلى، هاهنا مال من مال الله أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين فأسلفكما فبتباعان به متاعاً من متاع العراق، ثم تبعانه بالمدينة، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين ويكون الربح لكما، فقالا: وددنا ذلك، ففعل وكتب إلى عمر بن الخطاب أن يأخذ منهما المال. فلما قدما باعاً فأربحنا، فلما دفعنا ذلك إلى عمر قال: أكلّ الجيش أسلفه مثل ما أسلفكما؟ قالوا: لا، فقال عمر بن الخطاب: ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما، أدّيا المال وربحه، فأما عبدالله فسكت وأما عبيدالله فقال: ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين هذا، لو نقص هذا المال أو هلك لضمنته، فقال عمر: أدّياه، فسكت عبدالله وراجعه عبيدالله، فقال رجل من جلساء عمر: يا أمير المؤمنين لو جعلته قراضاً، فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه وأخذ عبدالله وعبيدالله ابنا عمر بن الخطاب نصف ربح المال»^(٢).

وبما أخرجه مالك أيضاً عن العلاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن جدّه: «أن عثمان بن عفان أعطاه مالاً قراضاً يعمل فيه على أن الربح بينهما»^(٣).

(١) السنن الكبرى للبيهقي - كتاب القراض (١١١/٦)؛ وسنن الدارقطني - كتاب البيوع (٦٣/٣)؛ وإسناده قوي على ما قاله ابن حجر في تلخيص الحبير (٥٨/٣)، كتاب القراض.

(٢) انظر: الموطأ - كتاب القراض، باب ما جاء في القراض ص ٤٢٧، وأخرجه الدارقطني في كتاب البيوع (٦٣/٣)، وإسناده صحيح على ما قاله ابن حجر في تلخيص الحبير (٥٧/٣)؛ كتاب القراض.

(٣) انظر: الموطأ - كتاب القراض، باب ما جاء في القراض ص ٤٢٧، ورواه البيهقي في سننه - كتاب القراض (١١١/٦).

وبما رواه البيهقي: أن ابن عمر كان يزكي مال اليتيم ويعطيه مضاربة ويستقرض فيه^(١).

وبما أخرجه عبدالرزاق في مصنفه عن علي رضي الله عنه في المضاربة: «الوضيعة على المال والربح على ما اصطلحوا عليه»^(٢).

وهذه الأحاديث والآثار على اختلاف درجاتها صحة وضعفاً، فإن ضعيفها يتقوى بصحيحها، وكثرتها واشتهارها تدلُّ على صحة جواز المضاربة ومشروعية التعامل بها، وأنها من الأمور التي كانت متعارفاً عليها في الجاهلية فأقرها الإسلام، فهي مما هو مجمع عليه، كما نقل الإجماع على ذلك ابن المنذر وابن حزم.

قال ابن حزم في «المحلى»:

«القراض كان في الجاهلية، وكانت قريش أهل تجارة لا معاش لهم من غيرها، وفيهم الشيخ الكبير الذي لا يطيق السفر، والمرأة والصغير واليتيم، فكان ذوو الشغل والمرضى يعطون المال مضاربة لمن يتجر به بجزء مسمى من الربح، فأقرَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك في الإسلام، وعمل به المسلمون عملاً متيقناً لا خلاف فيه، ولو وجد فيه خلاف ما التفت إليه، لأنه نقلُ كافة بعد كافة إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلمه بذلك، وقد خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في قراض بمال خديجة رضي الله عنها»^(٣).



(١) السنن الكبرى للبيهقي - كتاب القراض (١١١/٦).

(٢) انظر: المصنف (٢٤٨/٨)، باب نفقة المضارب ووضيعة.

(٣) انظر: المحلى لابن حزم (١١٦/٩)؛ ومراتب الإجماع له ص ٩١.



الحكمة من مشروعية هذا العقد^(١)

لما كان الله سبحانه وتعالى هو المالك لكل شيء ويده الملك كله، يمنح من يشاء ويمنع من يشاء، يبسط ويقبض، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.

ولما كانت حكمته قد اقتضت أن يستخلف بني آدم ويجعلهم خلفاء الأرض، أذن لهم في التملك ومنحهم من واسع فضله، فذلل لهم الأرض وسخر لهم الكون كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [المك: ١٥]، وقال تعالى: ﴿الَّذِي تَرَوُنَّ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَبِاطِنَهُ﴾ [القصص: ٢٠]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ رِجْعًا بِمَعْضُكُمُ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمُ فِي مَا آتَاكُمُ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

ولما كانت مِنحُهُ سبحانه لعباده متنوعة، وعطاياه مختلفة، فهذا يُبسط له في المال، وذاك يُبسط له في الجسم، وآخر يُبسط له في التفكير والإدراك. ولما كان العطاء الممنوح من الله تعالى لعباده يقتضي المحافظة عليه وتنميته حتى يُحفظ من الركود، ويستمر العطاء بنمو وتزايد: اقتضت شريعة الله أن تبيح المضاربة لِتُسْتَغَلَّ المنح والعطايا كلها.

فالذي يُمنح مالا قد لا تكون له القدرة على استثماره واستثماره، فهو بحاجة إلى من ينمي له ويحسن استثماره، ومنهم من مُنِحَ قوة في البدن ومهارة في التصرف ومعرفة بالاتجار ولكن لا مال لديه، فمن أجل أن

(١) العقد في اللغة: هو الربط والإحكام والتوثيق، وفي الاصطلاح الشرعي: هو اتفاق بين طرفين، يلتزم بمقتضاه كل منهما تنفيذ ما اتفقا عليه، كعقد البيع والزواج. أو: هو ربط أجزاء التصرف بالإيجاب والقبول.

انظر: لسان العرب - مادة «عقد» (٢٩٦/٣) وما بعدها، ومختار الصحاح ص ٤٤٤ - ٤٤٥؛ والتعريفات للجرجاني ص ١٣٣؛ والمعجم الوسيط (٦١٤/٢).

تُستغل مواهبه وتنمو قدراته سُرعَت المضاربة، لِيُنَمِّي صاحب المال ماله ويستثمر ثروته بقدرات الآخر الذي لا مال له، فالكل يستفيد من عطاء الله، فذاك ينمي ماله بجهد صاحبه وقدراته، والثاني يستثمر قدراته بمال صاحبه.

وبهذا النوع من التعاون يثمر كل عطاء قد تفضل به المولى ﷻ على عباده كما قال تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُنُوْلًا وَهُنُوْلًا مِّنْ عَطَايَ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاؤُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ ﴿٢٠﴾ [الإسراء: ٢٠].

وبهذا تتضح الحكمة من مشروعية شركة المضاربة. فما أعظمه من شرع وما أحكمه من مشروع ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ ﴿١٤﴾ [المُلك: ١٤].





المبحث الثاني

في حكم عقد المضاربة وأركانها وشروطها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في حكم عقد المضاربة.

المطلب الثاني: في أركانها.

المطلب الثالث: في شروطها.

المطلب الأول

في حكم عقد المضاربة من حيث الأثر الشرعي المترتب عليه

ذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة: إلى أن عقد المضاربة عقد غير لازم، أي أنه يحق لكل من العاقدين فسخه متى شاء، لأن عقد المضاربة في أوله وكالة، وفي آخره شركة، فيجوز فسخه^(١).

وفرق المالكية: بين ما إذا شرع العامل المضارب بالعمل: فليس لأحد العاقدين فسخه دون رضى الآخر، وبين ما إذا لم يشرع: فلكل منهما فسخه^(٢).

والعلة في ذلك عندهم: هو تجنّب ما قد يلحق أحد المتعاقدين من ضرر.

وفائدة الخلاف تظهر في بطلان عقد المضاربة بالموت، فمن قال بعدم لزومه: قال بأنه لا يُورث، ومن قال بلزومه: قال بتوريثه، ويقوم أبناء المقارض مقام أبيهم إذا كانوا أمّاء أكفاء، وإن لم يكونوا أمّاء: كان لهم أن يأتوا بأمين^(٣). وأرى فيما ذهب إليه المالكية من تفصيل: هو الأولى بالأخذ، وبخاصة في زمننا هذا. والله أعلم.



(١) انظر: المبسوط للسرخسي (١٥٠/٢٢)؛ وروضة الطالبين للنووي (١٤١/٥)؛ والمغني لابن قدامة (١٧٢/٧).

(٢) انظر: الكافي لابن عبدالبر (٧٧٤/٢ - ٧٧٥).

(٣) انظر: بداية المجتهد لابن رشد (٢٥/٤ - ٢٦).

المطلب الثاني

في أركان^(١) المضاربة

إن شركة المضاربة عقد شأنه شأن سائر العقود في أركانه، فأركانه: الإيجاب والقبول، والصيغة التي يُعبّر بها عن الإيجاب والقبول.

أما الإيجاب: فهو قول رب المال للمضارب: دفعت هذا المال إليك مضاربة أو معاملة بالنصف أو الثلث أو الربع أو أي عبارة يتأدى بها هذا المعنى، كأن يقول: خذ هذا المال وأتجر به، فما كان من ربح قسمه الله لنا: فلك أربعون بالمئة ولي ستون، أو لك ستون ولي أربعون، أو لك خمسون ولي خمسون، أو نحو ذلك بحسب ما يتفقان عليه من تحديد النسبة.

والقبول: أن يقول المضارب: قبلت هذه النسبة أو رضيت بهذه المشاركة بهذه النسبة، أو نحو ذلك مما يؤدي هذا المعنى.

وكما يصح الإيجاب والقبول بالمشافهة يصح بالمكاتبة المستبينة الواضحة التي تؤدي المعنى الذي ذكرناه بالمشافهة.

ومما يجدر أن يُعرف أن الإيجاب والقبول لا بد من أن يكونا متصلين، فإذا انفصل القبول عن الإيجاب أو تأخر عنه: فإن هذا العقد لا يُنشئ التزاماً بين العاقدين، بل لا بد لصحة العقد من اتصالهما.

وكذا لا بد أن يكونا متطابقين، فلو قال رب المال: خذ هذا المال وأتجر به ولك ثلث الربح، وقال المضارب: قبلتُ بنصف الربح: فلا تنعقد هذه المضاربة، لعدم التطابق بين الإيجاب والقبول.

(١) الركن في اللغة: جانب الشيء الأقوى، فيكون عينه، ويستعار للقوة: قال تعالى: ﴿أزّءاوىء إلى ركني سديء﴾ [هود: ٨٠]. وفي الاصطلاح: ما يقوم به ذلك الشيء. وقيل: ركن الشيء: ما يتم به، وهو داخل فيه، بخلاف شرطه وهو خارج عنه. انظر: مختار الصحاح ص ٢٥٥؛ والتعريفات للجرجاني ص ٩٩؛ والمطلع ص ١٩٢.

ولو قال رب المال: خذ هذا المال مضاربة ولك نصف الربح، ولم يقبل الطرف الآخر في مجلس العقد ورضي بعده: فلا تنعقد هذه الشركة لعدم اتصال القبول بالإيجاب، فإن أراد أن يبرم العقد فلا بد من إيجاب وقبول جديدين ومتصلين.

وخلاصة القول: أن تخلف القبول عن الإيجاب أو عدم مطابقة القبول للإيجاب لا تجعل العقد ملزماً، ويكون لكل منهما الحق بعد ذلك في إبرام العقد أو عدمه.





المطلب الثالث

في شروط^(١) المضاربة

أولاً: أهلية العاقدين:

وذلك بأن يكون رب المال بالغاً عاقلاً يملك رأس مال المضاربة ملكاً تاماً، غير ممنوع من استعماله بمانع شرعي مثل الصغر أو الجنون. وعليه، فلا تصح المضاربة من رب المال إن كان صغيراً أو مجنوناً لا يعقل، لأن كلاً من الصغير والمجنون ليس لهما أهلية التصرف.

وكذا إذا كان رأس المال المعد للمضاربة ليس خالص ماله، بأن يكون لغيره حق فيه كالورثة والشركاء، إلا إذا كان وكيلاً عنهم في هذا التصرف.

ولذا فإنه يشترط في رب المال أن يكون ممن يصح توكيله، إذ شركة المضاربة فيها معنى الوكالة ابتداءً، فمن لم يصح منه التوكيل لغيره لم يصح منه هذا العقد.

وكذا المضارب بأن يكون أهلاً للوكالة، وذلك بأن يكون عاقلاً، فإن كان مجنوناً أو صبيّاً لا يعقل: فلا يصح أن يكون أهلاً لعقد شركة المضاربة، لأنه ليس أهلاً للوكالة.

واختلفوا في الصبي المراهق المميز: فذهب أبو حنيفة وأحمد: إلى أنه تصح وكالته فيصح أن يكون مضارباً^(٢)، ومنعه الشافعي، لأنه غير

(١) الشرط في اللغة: هو العلامة، ومنه: أشرط الساعة: أي علاماتها. وأما في الاصطلاح: فهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

انظر: المعجم الوسيط (٤٧٩/١)؛ والتعريفات ص ١١١؛ والحدود للباجي ص ٦٠.

(٢) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (٢٠/٦)؛ والمغني لابن قدامة (١٩٨/٧).

مكّلف^(١)، واختاره القاضي عبدالوهاب من المالكية^(٢).

ثافياً: أن تكون بالوحدات النقدية التي يصح بها التثمين:

أجمع الفقهاء على أن شركة المضاربة تنعقد وتصح بالدراهم والدنانير أو ما يقوم مقامها من الوحدات النقدية المتعامل بها في التثمين مثل: الريال والجنيه والليرة والريّة وغيرها؛ لأن الدرهم والدنانير وما يأخذ حكمهما من الوحدات النقدية الحديثة هي الأصل في تقييم السلع وسائر العروض، وهي التي تثمن بها الأشياء على اختلاف أجناسها وأنواعها، وهي التي يحصل بها الضبط ويقلّ بالتعامل بها الضرر والغرر والغبن إن لم ينعدم. ولهذا كان التعامل بها هو الأصل ومحلّ الإجماع^(٣) في انعقاد وصحة شركة المضاربة بها دون غيرها كما سيأتي إيضاحه.

واختلفوا فيما لو كان رأس مال المضاربة من عروض التجارة:

فذهب جمهور الفقهاء ومنهم الحنفية والشافعية وأصح الروايتين عن مالك وأحمد وعليها العمل في المذهبين: إلى عدم صحة انعقاد شركة المضاربة بعروض التجارة، لما ينجم عنها من ضرر يلحق برب المال حيناً وبالمضارب حيناً آخر، لأن عروض التجارة أسعارها غير مستقرة، فقد ترتفع في بعض الأوقات وتنخفض في الأخرى.

(١) انظر: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري (٢١٨/١)؛ حيث قال: «ولا يصح توكيل صبي ومجنون». وقال النووي في روضة الطالبين (١٢٤/٥): فالقراض توكيل ووكيل، فيعتبر فيهما رأي العاقدين ما يعتبر في الوكيل والموكل».

(٢) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهاب (٦١٠/٢).

(٣) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (٨٢/٦)؛ وتبيين الحقائق للزيلعي (٥٣/٥)؛ والمبسوط للسرخسي (٢١/٢٢)؛ ودرر الحكام لمنلا خسرو (٣١١/٢)؛ والإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهاب (٦٤٠/٢)؛ وبداية المجتهد لابن رشد (٢٥/٤)؛ وروضة الطالبين للنووي (١١٧/٥)؛ والإنصاف للمرداوي (٤٠٩/٥).



ولهذا نصّت كتب المذاهب الأربعة على عدم صحة المضاربة بالعروض، قال الكاساني من الحنفية ما نصه:

«ولأن المضاربة بالعروض تؤدي إلى جهالة الربح وقت القسمة، لأن قيمة العروض تُعرف بالحزر والظن وتختلف باختلاف المقومين، والجهالة تفضي إلى المنازعة، والمنازعة تفضي إلى الفساد، وهذا لا يجوز»^(١). اهـ.

وقال القاضي عبدالوهاب من المالكية ما نصه:

«وتجوز القراض بالعروض يؤدي إلى مشاركة العامل لرب المال في رأس ماله، وأن ينفرد المالك بالربح ويذهب عمل العامل باطلاً، لأن رأس المال إذا كان عَرَضاً: لم يخلُ أن يكون ممّا له مثل أو لا مثل له، فإن كان ممّا له مثل كالطعام وغيره: فإن العامل يحتاج عند المفاصلة إلى رد مثله. وقد يعقدان القراض على كُرِّ حنطة يساوي وقت العقد عشرة دنانير، فيعمل العامل ويربح عشرة أخرى، فإذا أراد المفاصلة جاز أن يغلو ثمنه فيساوي الآن عشرين، فينفرد رب المال برأس المال وبالربح، وجاز أن يرخص فيساوي خمسة دنانير، فيشارك العامل رب المال في قطعة من رأس ماله، وإن كان مما لا مثل له: فالاعتبار بقيمته، فلا يخلو أن تكون معتبرة وقت العقد أو وقت المفاصلة، وإذا أدّى إلى هذا وجب منعه»^(٢). اهـ.

وقال الإمام الغزالي رحمته الله في وجيزه:

«احترزنا بالنقد عن العروض والنقرة التي ليست مضروبة، فإن ما يختلف قيمته إذا جعل رأس المال: فإذا رُدَّ بالأجرة إليه لتمييز الربح، فربما ارتفع قيمته: فيستغرق رأس المال جميع الربح، أو نقص: فيصير بعض رأس المال ربحاً»^(٣). اهـ.

(١) انظر: بدائع الصنائع (٦/٨٢).

(٢) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢/٦٤٠).

(٣) انظر: الوجيز في فقه الإمام الشافعي للغزالي (١/٢٢١).

وجاء في «كشاف القناع» ما نصه:

«ولا تصح المضاربة بقيمته أي العَرَض، لأن القيمة قد تزيد بحيث تستوعب جميع الربح، وقد تنقص بحيث يشاركه الآخر في ثمن ملكه الذي ليس بربح، مع أن القيمة غير متحققة المقدار فيفضي إلى التنازع، ولا تصح المضاربة بثمنه أي ثمن العَرَض الذي اشتري به، لأنه معدوم حال النقد، وأيضاً قد خرج عن ملكه للبائع، ولا تصح بثمن العَرَض الذي سيباع به لأنه معدوم، ولا يملكه إلا بعد البيع»^(١) اهـ.

وذهب بعض أهل العلم إلى صحة انعقاد شركة المضاربة بالعروض. نُسِبَ هذا القول إلى الأوزاعي وابن أبي ليلى وطاوس وحماد بن أبي سليمان، وهو رواية عن مالك، ورواية الأثرم عن أحمد: حيث سُئِلَ عن المضاربة بالمتاع (أي العروض) فقال: جائز، وتُجْعَل قيمتها وقت العقد رأس المال^(٢).

والذي يظهر لي رجحانه هو القول الأول وهو قول الجمهور، وذلك أن العروض قابلة للانعدام أو ارتفاع القيمة أو انخفاضها، مما يؤدي عند الفسخ إلى تنازع أو حيف يلحق بأحدهما.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: إن القول بأن رأس المال يعتبر قيمة العَرَض وقت العقد، فهو رجوع إلى القول بأن العَرَض لا يصح أن يكون رأس مال بذاته، فالتجأنا إلى تقويمه بالنقد، مما يقوي ويؤكد ما رجحناه من أن العَرَض لا يصح أن يكون رأس مال المضاربة.

ثالثاً: أن يكون رأس المال معلوماً:

وإذا اتضح لنا أن رأس مال المضاربة لا بد أن يكون من أحد النقيدين

(١) انظر: كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي (٤٩٨/٣).

(٢) انظر: بداية المجتهد (٢٦/٤)؛ والمغني لابن قدامة (١٢٤/٧).



أو ما يأخذ حكمهما من الريالات أو الجنيهات، فإن مما يستلزمه رأس المال أن يكون معلوماً، لأن جهالة رأس المال تفضي إلى المنازعة ووقوع الضرر بأحد العاقدين. ولهذا فمما هو مجمع^(١) عليه بين أهل العلم أن يكون رأس مال المضاربة: نقداً معلوماً، تجنباً للخصومة وتحقيقاً للعدالة وابتعاداً عن كل ظلامة وجهالة تؤدي بالعاقدين إلى الخصومة والنزاع.

قال الكاساني وهو يتحدث عن شروط رأس المال: قال: «ومنها: أن يكون معلوماً، فإن كان مجهولاً: لا تصح المضاربة، لأن جهالة رأس المال تؤدي إلى جهالة الربح، وكون الربح معلوماً شرط صحة المضاربة»^(٢).

وجاء في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ما نصه:

«واشترط علم قدر الأصل، لأن الجهل به - كما لو دفع له مالا غير معلوم العد والوزن - يؤدي إلى الجهل بالربح»^(٣).

وجاء في كتاب «الروضة» للنووي ما نصه:

«الشرط الثاني: أن يكون معلوماً، فلو دفع إليه ثوباً وقال: بعه وقد قارضتك على ثمنه: لم يجز»^(٤).

وقال ابن مفلح الحنبلي في مبدعه ما نصه:

«يشترط في المال المدفوع أن يكون معلوماً، فلو دفع صبرة نقد أو أحد كيسين لم يصح»^(٥).

(١) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (٨٢/٦)؛ ومواهب الجليل من أدلة خليل للشيخ أحمد المختار الشنقيطي (١٠٩/٤)؛ وزاد المحتاج للكوهجي (٣٤٣/٢)؛ وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (٢١٤/٢).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٨٢/٦).

(٣) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير (٥١٨/٣).

(٤) انظر: روضة الطالبين للنووي (١١٧/٥).

(٥) انظر: المبدع في شرح المقنع (١٨/٥).

وإيضاً: أن يكون المال معيناً:

وإذا كان مما هو متفق عليه بين أهل العلم أن يكون رأس المال معلوماً كما سبق بيانه، فإن مما هو متفق عليه أيضاً أن يكون المال معيناً (أي ليس بدين)، فإن كان ديناً: فلا يخلو أمره إما أن يكون ديناً على العامل الذي هو العاقد الثاني، وإما أن يكون على غيره. فإن كان على العامل أي الطرف الثاني في العقد، بأن قال له رب المال: اعمل بالدين الذي لي عندك ولك نصف ربحه: فإن هذه المضاربة فاسدة باتفاق أهل العلم، لأن من شرط صحة المضاربة أن يكون المال معيناً، فإذا كان ديناً: فإنه لا يصح، لأن ما كان ديناً لا يتحول ويعود أمانة.

هذا ما علّل به بعضهم. وأما البعض الآخر: فإن علّتهم في المنع مخافة أن يكون ذريعة لدفع زيادة على الدين بسبب إعساره، فيكون الربا المنصوص على حرمة.

وإن كان على الغير: كأن قال رب المال للمضارب: اقض ما لي من دين على فلان واعمل به مضاربة بالنصف؛ فإن فقهاء الحنفية ذهبوا إلى جواز ذلك، لأن المضاربة هنا أضيفت إلى المقبوض، فكان رأس المال عيناً لا ديناً^(١). وهو مذهب الحنابلة^(٢).

ومنع ذلك مالك، لأنه يرى في ذلك منفعة زائدة ينفرد بها رب المال، والأصل عنده أن لا يصح في عقد القراض أن ينفرد أحد العاقدين بمنفعة دون الآخر^(٣)، وبه قال فقهاء الشافعية^(٤). لكن إذا قبضه العامل وتصرف فيه: لم يستحق الربح المشروط، بل الجميع لرب المال وللعامل أجرة المثل.

(١) انظر: بدائع الصنائع (٨٣/٦).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٨٢/٧).

(٣) انظر شرح منح الخليل على مختصر خليل للشيخ محمد عيش (٦٦٧/٣).

(٤) انظر: تكملة المجموع (١٩٥/١٤).



والذي يظهر لي أن القول بالجواز هو الأظهر، لأن قبض المضارب الدّين من الآخر هو وكالة وليس بمنفعة زائدة، وما دام جاز أن يكون وكيلًا جاز بعد القبض أن يكون مضاربًا. وما قالوه من أن ذلك منفعة يختص بها رب المال: ففيه نظر، بل المنفعة لكليهما، فرب المال حصل على ماله، والعامل حصل على رأس مال يتجر به، فلا تظهر علة المنع، فالمتعين الإباحة، إذ لا نص من الشارع يمنع ولا تعليلاً عقلياً يقنع.

أما إذا كان المال وديعة عند المضارب: بأن قال له صاحب المال: اعمل بالمبلغ الذي بين يديك مضاربة بالنصف: صحت المضاربة عند الحنفية والشافعية والحنابلة^(١). لأن الوديعة ملك رب المال فجاز أن يضاربه عليها، وكذا لو كانت أمانة عند الغير، بأن قال له: خذ مالي الذي هو وديعة عند فلان الذي مقداره كذا، واعمل به مضاربة بالنصف، فالذي يظهر لي جواز ذلك، لأننا إذا جوزنا المضاربة بالدين على الغير، فالجواز بما هو أمانة في يد الغير من باب أولى.

وذهب المالكية إلى عدم جواز ذلك مطلقاً، سواء كانت بيد المودع أو بيد غيره، لأن ما بيده: يشبه الدّين، وما بيد غيره: يشبه ما إذا قال له: اقبض الدّين الذي على فلان واعمل به^(٢).

وأما إذا كان المال مغصوباً فهل تصح المضاربة به إذا أذن به رب المال؟ فالذي عليه جمهور الفقهاء، وهو المعتمد المشهور لدى أصحاب المذاهب الأربعة^(٣): أنه جائز، لأنه مال لرب المال جاز له بيعه من غاصبه أو ممن يقدر على أخذه من غاصبه، فجاز له أن يضارب به.

(١) انظر: بدائع الصنائع (٦/٨٣)؛ وروضة الطالبين (٤/١٩٥)؛ والمغني (٧/١٨٣).

(٢) انظر: شرح منح الجليل (٣/٦٦٨).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٥/٦٤٨)؛ والإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢/٦٤٤)؛

وروضة الطالبين (٥/١١٨)؛ والمغني (٧/١٨٤).

ومتى ضاربه بالمال المغصوب: زال ضمان الغصب بمجرد عقد المضاربة. وذهب بعضهم إلى أنه لا يزول ضمان الغصب إلا بدفعه ثمناً، لأن القراض لا ينافي الضمان بدليل ما لو تعدى فيه، وهو وجه عند الشافعية، واختاره القاضي من الحنابلة^(١).

ولعل الأوجه والأظهر ما ذهب إليه الجمهور، لأن المضارب على أية حال أصبح ممسكاً للمال بإذن صاحبه، لم يختص بنفعه ولم يحصل منه تعدُّ، فأشبه ما لو قبضه لصاحبه. لكن إذا تلف المال المغصوب فلا تصح المضاربة به اتفاقاً لأنه صار ديناً بالذمة.

وذهب الإمام زفر من الحنفية: إلى أن المال المغصوب لا تصح المضاربة به، لأن مال المضاربة يقتضي كونه أمانة في يد المضارب، والمغصوب مغصوب في يده فلا يتحقق به لعدم تمكن رب المال منه^(٢).

قلت: ما قاله الإمام زفر صحيح قبل الإذن، أما بعد أن أذن رب المال: فإنَّ إذنه قد تغير به حكم المال، فلم يصبح المال مغصوباً بعدما أذن له بالعمل به، ولأن وضع يد الغير عليه لا تسقط تصرفه بماله ولا تلغيه، ولأن المال ملك لصاحب المال ينفذ تصرفه فيه كسائر أمواله، فيجوز له أن يهبه لغاصبه أو غيره، فجاز له أن يضارب به.

خامساً: تسليم رأس المال للعامل:

إن مما هو لازم في عقد المضاربة تسليم رأس المال للعامل تسليمًا تاماً، بحيث يمكنه التصرف بشؤون المضاربة من غير حاجة إلى رب المال، ولا تبقى يد صاحب المال متنفذة بالمال، لأن المضاربة انعقدت على رأس مال من أحد الجانبين وعلى العمل من الجانب الآخر، فإذا لم يقبض العامل

(١) انظر: تكملة المجموع (١٩٥/١٤ - ١٩٦)؛ والمغني (١٨٤/٧).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٨٣/٦).



رأس المال المحدد، ويستقل وينفرد بالتصرف به، فلا تصبح هذه المضاربة صحيحة عند جمهور الفقهاء: الحنفية والمالكية والشافعية.

فقد اعتبروا تسليم رأس المال للعامل من شروط صحة المضاربة. وقد نُصِّوا على ذلك في كتبهم:

قال صاحب «البدائع» ما نصه:

«ومنها تسليم رأس المال إلى المضارب، لأنه أمانة فلا يصح إلا بالتسليم، وهو التخلية كالوديعة، ولا يصح مع بقاء يد الدافع على المال، لعدم التسليم مع بقاء يده، حتى لو شرط بقاء يد المالك على المال: فسدت المضاربة، لأن المضاربة انعقدت على رأس مال من أحد الجانبين وعلى العمل من الجانب الآخر، ولا يتحقق العمل إلا بعد خروجه من يد رب المال، فكان هذا شرطاً موافقاً لمقتضى العقد»^(١).

وقال الشيخ عليش في كتابه «شرح منح الجليل»:

«وشروطه عشرة؛ منها: نقد رأس المال للعامل»^(٢).

وقال النووي في «الروضة» ما نصه:

«أن يكون رأس المال مُسَلِّماً إلى العامل، ويستقل باليد عليه والتصرف فيه، فلو شرط المالك أن يكون الكيس في يده ويوفي منه الثمن إذا اشترى العامل شيئاً، أو شرط أنه يراجعه في التصرفات، أو مشرفاً نَصَّبَهُ: فسد القراض»^(٣).

وأما الحنابلة فإنهم لا يرون تسليم المال للعامل شرطاً لصحة المضاربة، فتصح المضاربة عندهم وإن كان المال بيد صاحبه، ويكفي في صحتها المباشرة بالعمل.

(١) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٨٤/٦).

(٢) انظر: شرح مُنح الجليل على مختصر خليل (٦٦٥/٣).

(٣) انظر: روضة الطالبين (١١٨/٥).

جاء في «شرح منتهى الإرادات» ما نصه:

«ولا يُعتبر لمضاربة قبض عامل رأس المال، فتصح وإن كان بيد ربه، لأن موضع العقد العمل. ولا القول أي قوله: قبلت ونحوه، ويكفي مباشرته أي العامل للعمل، ويكون قبولاً لها كالوكالة»^(١).

قلت: ومذهب الحنابلة وإن كان فيه من التيسير ما لا يخفى، لكن يعارضه ما عرّفوا به عقد المضاربة، حيث عرّفوه بقولهم: دَفْعُ مالٍ وما في معناه معين معلوم قدره إلى من يتجر فيه... إلخ.

فإذا لم يقبض العامل رأس المال، إذاً فما هو معنى الدفع؟ وأي فائدة من التنصيص عليه في التعريف؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مقتضى عقد المضاربة أن يكون المال من طرف والعمل من آخر، فإذا لم يقبض العامل المال فكيف يتحقق العقد؟ وسلمنا أنها وكالة، فإذا لم يقبض العامل رأس المال فَعَلَامَ الوكالة إذن؟ أليست الوكالة المقصودة هي التصرف برأس المال؟ فمن الناحية العملية لا تكون المضاربة صحيحة إلا بعد أن يقبض الطرف الثاني النقد المعين الذي هو رأس مال المضاربة، ليتمكن من حرية التصرف بالمال، وذلك بتحقيق ما تعوقد عليه وهو: المال من طرف والعمل من الآخر.

وبهذا يتضح رجحان ما ذهب إليه الجمهور من كون تسليم رأس المال للعامل من الشروط التي لا تصح المضاربة بدونها. وهو اختيار ابن حامد والقاضي وأبو الخطاب من الحنابلة^(٢).

إذا تبين لنا ضرورة اشتراط تسليم المال للعامل لأن ذلك مما تستلزمه صحة المضاربة، فإن اشتراط بقاء يد رب المال متنفذة برأس المال، أو

(١) انظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٢١٦/٢).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٣٦/٧).



اشتراط عمله مع العامل، فإنه والحالة هذه لا تكون المضاربة صحيحة ويكون العقد فاسداً، لأن اشتراط هذه الشروط مما ينافي صحة هذا العقد. أما إن كان عمله ليس بشرط وإنما هو من قبيل المساعدة والمعونة، فلا يمنع هذا ولا يخلُ بصحة عقد المضاربة.

وبذلك تأول القاضي من الحنابلة كلام أحمد والخرقي من جواز عمل رب المال مع العامل: من أنه عمل معه من غير اشتراط^(١).

هذا إذا كان العاقد هو رب المال نفسه. أما إن كان العاقد ليس رب المال بأن كان ولياً أو وصياً على رب المال فاشتراط العمل مع العامل بجزء معين من الربح: جاز ذلك لهما ولا يمنع، لأنه جاز لهما أن يكونا شريكين مع المضارب بنصيب معلوم.

ولا يجوز للعامل أن يدفع المال إلى مضارب آخر ويشترط العمل معه^(٢)، أو عمل رب المال الأصلي، فإن وقع هذا: فالمضاربة فاسدة.

ساروساً: معلومية الربح:

وأما الربح فيجب أن يكون معلوماً واضحاً محدداً لكل من العاقدين، وذلك بذكر النسبة أو الجزء، بحيث لا تبقى فيه جهالة تضر بأحد العاقدين، كأن يقول: لك النصف ولي النصف، أو لي الثلث ولك الثلثان، أو لك الربع والباقي لي، أو لك أربعون بالمئة ولي الستون، أو نحواً من ذلك مما يتفقان عليه من تحديد نسبة الربح بالمقدار أو الجزء.

وإن أطلقوا ولم يحددوا نسبة ربح كل من العاقدين بأن قال: خذ هذا المال واعمل به مضاربة، ولم يحدد نسبة العامل، فالذي عليه جمهور

(١) انظر: المغني (١٣٦/٧).

(٢) أي مع المضارب الآخر.

الفقهاء: أن العقد لا يصح، لعدم تحقق شرطه وهو: تعيين الربح وتحديد نسبته لكل^(١) منهما.

وذهب بعض أهل العلم إلى أن العقد صحيح والربح بينهما، لأنه لو قال: والربح بيننا، لكان بينهما نصفين، فكذلك إذا لم يذكر شيئاً. وهذا قول الحسن وابن سيرين والأوزاعي^(٢).

والصحيح ما ذهب إليه الجمهور، لأن العامل المضارب إنما يستحق بالشرط المعين لنسبة الربح، ولم يوجد.

وإن قال: خذ هذا المال مضاربة ولك شركة في الربح: لم تصح المضاربة، لأن نصيب المضارب من الربح مجهول. وبه قال الشافعية والحنابلة^(٣).

وذهب الحنفية، وهو قول عند المالكية: إلى صحة المضاربة ويكون الربح نصفين بينهما. والقول الآخر للمالكية: هو أن له قراض المثل^(٤)، وإن حُددت نسبة العامل من الربح بنصف الربح أو بثلث الربح أو بأربعين بالمئة من نسبة الربح: فإن العقد صحيح وإن لم تذكر نسبة ربح رب المال، لأن المال لصاحبه، وما بقي بعدما تفرز نسبة ربح العامل فإنه يرجع إلى صاحبه، وعدم التنصيص على تحديد نسبته لا تقدر بصحة العقد، إذ المهم أن تتضح نسبة ربح العامل، لأن المضارب إنما يستحق بالشرط.

وإن قيل الربح بيننا: فإن العقد صحيح ويكون الربح مناصفة، لأن

- (١) انظر: المبسوط للسرخسي (٢٥/٢٢)؛ وشرح منح الجليل (٦٦٩/٣)؛ وروضة الطالبين (١٢٣/٥)؛ والمغني لابن قدامة (١٤٠/٧).
- (٢) انظر: المغني (١٤٠/٧).
- (٣) انظر: روضة الطالبين (١٢٣/٥)؛ والمغني (١٤٢/٧).
- (٤) انظر: بدائع الصنائع (٨٥/٦)؛ والإشراف على نكت مسائل الخلاف (٦٤٢/٢).



البينة إذا أطلقت: تنصرف إلى النصف، فيكون الربح مناصفة بين رب المال والعامل^(١).

وذهب المالكية إلى أنه إذا أُبهِمَ الربح: فإن كان هناك عادة تحدده: حُدِّدَ بها، وإن لم يكن هناك عادة، وعمل المضارب: فله قراض المثل^(٢).

ولا يجوز لأحد العاقدين أن ينفرد بزيادة عن النسبة المحددة لكل منهما، كأن يشترط العامل ثلث الربح مع خمسمائة ريال كل شهر، أو ربع الربح مع عشرة آلاف ريال مقطوعة، أو أن يشترط رب المال مثلما ذكرناه عن العامل أو نحوه كما هو معتاد عليه في كثير من التعاملات في أيامنا هذه. فيجب التنبه إلى عدم جوازه، لأن مثل هذه الزيادة تخلُّ بصحة هذا العقد، فلربما لا يكون الربح إلا ما ذكر، فيلحق الضرر بالطرف الآخر، لأنه سيحرم من نسبة الربح، لأن الربح قد استنفده صاحب ذلك الشرط أيهما كان: العامل أو رب المال. وهي مسألة متفق عليها، بل نقل ابن المنذر الإجماع على ذلك على ما نقله ابن قدامة^(٣).

ولو اشترط على العامل أن يدفع مبلغاً من ربحه لأجنبي كأن يقول له: خذ هذا المال والربح بيننا نصفان على أن تعطي زيدا ألفاً من ربحك: فإن هذا أيضاً لا يصح، لأنه إضرار به، ولربما كانت الألف المشروطة لزيد هي كل ربحه، فيكون عمله من غير فائدة ولا طائفة.

مما يجزأ: أن تكون المضاربة مطلقة:

فلا يكون رب المال متدخلًا بشراء السلع وبيعها، وللعامل المضارب أن

(١) انظر: بدائع الصنائع (٦/٨٥)؛ وروضة الطالبين (٥/١٢٣)؛ والمغني (٧/١٤٠).

(٢) انظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب (٥/٣٦٠)؛ وأسهل المدارك للكشناوي (٢/٣٥٤ - ٣٥٥).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٦/٨٥ - ٨٦)؛ والكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر (٢/٧٧٢)؛ وروضة الطالبين (٥/١٢٣)؛ والمغني (٧/١٤٦).

يشترى ويبيع ما يشاء من السلع مما تقتضيه المصلحة، كما له أن يبيع حالاً ونسيئةً، وله السفر لمصلحة العمل إلا إذا اتفق على منعه أو كان يخلُ بالعمل.

قال الغنيمي الحنفي رَحِمَهُ اللهُ: «إذا كانت المضاربة مطلقة غير مقيدة بزمان أو مكان أو نوع: جاز للمضارب أن يشتري ويبيع بنقد ونسيئة متعارفة»^(١) أي بين التجار.

وقال القاضي عبدالوهاب المالكي: «يجوز للمضارب أن يتصرف بكل ما جرت به العادة... وإذا شرط رب المال ألا يبيع إلا من فلان ولا يشتري إلا من فلان، أو لا يشتري إلا نوعاً مخصوصاً مما لا يعلم وجوده، كان القراض فاسداً»^(٢).

وقال المطيعي في «شرح المهذب»: «إن لم يخص المالك بلداً: جاز للمضارب أن يسافر به إلى البلدان المأمونة المسالك، والأمصار التي جرت عادة أهل بلده أن يسافروا بأموالهم ومتاجرهم إليها، ولا يخرج عن العرف المعهود فيها»^(٣).

وقال ابن قدامة الحنبلي: «ولا يصح أن يشترط ما ينافي مقتضى العقد... كأن يوليه ما يختار من السلع، لأنه يفوت المقصود من العقد»^(٤).



(١) انظر: اللباب في شرح الكتاب (١٢٣/٢).

(٢) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٦٤٣/٢ - ٦٤٤).

(٣) انظر: تكملة المجموع (٢٠٥/١٤).

(٤) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (١٥٣/٢).



المبحث الثالث

في المهم من أحكام المضاربة ومفسداتها ومبطلاتها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في المهم من أحكام المضاربة.

المطلب الثاني: في مفسدت المضاربة.

المطلب الثالث: في مبطلات المضاربة.

المطلب الأول

مسائل متفرقة في المهم من أحكام المضاربة

تعدد العاقدين في المضاربة:

اتفق العلماء على جواز تعدد عامل المضاربة، بأن يدفع صاحب المال نقوداً إلى أكثر من واحد مع بيان نصيب كل منهم من الربح.

وكذلك اتفقوا على جواز تعدد صاحب المال، بأن يدفع اثنان نقوداً إلى رجل ليتجر بها مع بيان نصيب كل منهم من الربح.

ثم اختلفوا في مسألة التفاضل في الربح في كلتا صورتين:

فذهب جمهور الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جواز التفاضل في الربح بين عاملي المضاربة، بأن يقول صاحب المال لأحد العاملين: لك الربع وللآخر الثلث مثلاً، وذلك لأنهما يستحقان الربح بالعمل، وهما يتفاضلان فيه، فجاز تفاضلهما في العوض كالأجيرين^(١).

وذهب المالكية إلى أنه لا يجوز تفاضلهما في الربح، لأنهما شريكان في العمل بأيديهما، فلا يجوز تفاضلهما في الربح اعتباراً بالشركة المنفردة^(٢).

والأظهر عندي أنه لا مانع من جواز تفاضلهما، وبخاصة إذا كان التفاضل مبنياً على مسوغ يبرر ذلك التفاضل، وتراض من العاملين.

وأما تفاضل صاحب المال في الحالة الثانية مع تساوي رأس مالهما: فلا يجوز، كما نص عليه أكثر العلماء^(٣). وعلة المنع: أنهما استويا في

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٣٠/٢٢)؛ وروضة الطالبين (٥/٥)؛ والمغني (١٤٣/٧).

(٢) انظر: الإشراف للقاضي عبدالوهاب (٦٤٣/٢ - ٦٤٤).

(٣) انظر: المبسوط (٣٠/٢٢)؛ والإشراف (٦٤٤/٢)؛ والمغني (١٤٣/٧).



رأس المال، فذلك يوجب التسوية بينهما في استحقاق الربح، والذي شرط لنفسه أكثر من الآخر يكون شارطاً لنفسه شيئاً من ربح مال صاحبه من غير أن يكون له فيه رأس مال أو عمل.

فإذا لم يتساويا في رأس المال يكون الربح على قدر رأس مالهما.

وأقول: إنه إذا كان لأحد المالكين سبب وجيه وزيادة معنوية لا يقوم بها الآخر: فلا بأس أن تُعتبر هذه الزيادة، ويكون له نسبة في الربح أكثر من الآخر. والله أعلم.

توقيت عقد المضاربة:

إذا قال أحد المتعاقدين للآخر: قارضتك على هذا المال سنة أو شهراً هل يصح؟ ذهب الحنفية والحنابلة في الرواية الأصح عن أحمد: أنه يصح التوقيت.

قال القدوري: «وكذلك إذا وُقِّت للمضاربة مدة بعينها جاز التقييد»^(١).

وقال ابن قدامة: «ويصح تأقيت المضاربة: ضاربتك على هذه الدراهم سنة فإذا انقضت فلا تبع ولا تشتت»^(٢).

وذهب المالكية والشافعية إلى عدم جواز التوقيت في عقد المضاربة، وذلك لإخلال التوقيت بمقصود المضاربة، فقد لا يربح في المدة المحددة.

قال ابن عبد البر: «ولا يجوز القراض إلى أجل، فإن وقع فُسِخ»^(٣).

وقال الخطيب الشربيني: «فلو ذكر مدة كشهري: لم يصح»^(٤).

(١) انظر: اللباب في شرح الكتاب (١٣٣/٢).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٧٧/٧)؛ والمبدع لابن مفلح (٢١/٥).

(٣) انظر: الكافي (٧٧٤/٢).

(٤) انظر: مغني المحتاج (٣١٢/٢).

والذي يظهر لي: أن القول بجواز التوقيت هو الأولى، بسبب الضرر الذي قد يحدث بأحد المتعاقدين إذا أراد أحدهما فسخ العقد فجأة، والله أعلم.

صفة يد المضارب على مال المضاربة:

اتفق الفقهاء على أن يد المضارب على مال المضاربة هي يد أمانة، وهو أمين على المال، فيصدق قوله فيما يدعيه، ولا يضمن إلا بالتعدي.

قال السرخسي: «إذا سُلِّمَ رأس المال إلى المضارب فهو أمين فيه كالمودع»^(١).

وقال ابن عبدالبر: «المقارض أمين فيما يدعيه من ضياع المال وذهابه والخسارة فيه إلا أن يتبين كذبه»^(٢).

وقال الخطيب الشربيني: «وَيُصَدَّقُ الْعَامِلُ أَيْضاً فِيمَا إِذَا اِخْتَلَفَا فِي جِنْسِ رَأْسِ الْمَالِ أَوْ صِفَتِهِ، وَفِي دَعْوَى التَّلْفِ لِأَنَّهُ مَأْمُونٌ فَهُوَ كَالْمَوْدَعِ»^(٣).

وقال ابن مفلح: «العامل أمين، لأنه متصرف في مال غيره بإذنه، لا لمحض منفعته، فكان أميناً كالوكيل، بخلاف المستعير»^(٤).

اشتراط ضمان رأس المال على العامل:

الأصل أن يد العامل يد أمانة كما مر، فلا يصح على ذلك اشتراط سلامة رأس المال وضمانه على العامل، أما إذا شُرِّطَ ذلك في العقد: فقد

(١) انظر: المبسوط (١٩/٢٢).

(٢) انظر: الكافي (٧٧٢/٢).

(٣) انظر: مغني المحتاج (٣٢٢/٢).

(٤) انظر: المبدع في شرح المقنع (٣٥/٥).



ذهب الحنفية وهو المشهور عن أحمد: إلى أن الشرط فاسد والعقد صحيح، لأنه شرط لا يؤثر في جهالة الربح فلم يفسد به، كما لو شرط لزوم المضاربة، ولأن الخسارة جزء هالك من المال، فلا يجوز أن يلزم به غير رب المال.

قال من لا خسرو الحنفي: «... وغير ذلك من الشروط الفاسدة لا يفسد المضاربة بل يبطل الشرط، كاشتراط الخسران على المضارب»^(١).

وقال ابن قدامة: «متى شرط على المضارب ضمان رأس المال أو سهماً من الوضعية: فالشرط باطل والعقد صحيح»^(٢).

وذهب المالكية والشافعي - فيما نقله عنه ابن قدامة في المغني، وأحمد في الرواية الثانية عنه - إلى فساد العقد. واستدل المالكية على ذلك: بأن القراض عقد غرر مستثنى من الأصول فلم يجز فيه إلا قدر ما ورد به الشرع.

قال القاضي عبدالوهاب المالكي: «إذا شرط رب المال على العامل الضمان: فالقراض فاسد»^(٣).

وقال ابن قدامة: «وروي عن أحمد: أن العقد يفسد. وحكي ذلك عن الشافعي»^(٤).

العامل المضارب يكون شريكاً:

وهو أن يدفع العامل المضارب جزءاً من رأس المال، بأن يكون له نصف رأس المال أو رבעه أو خُمسه، وله حصة ذلك من الربح إضافة إلى الربح الذي في مقابل عمله، فيكون شريكاً ومضارباً في ذات الوقت.

(١) انظر: الدرر الحكام شرح غرر الأحكام (٣١٢/٢).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٧٦/٧).

(٣) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٦٤٦/٢).

(٤) انظر: المغني لابن قدامة (١٧٦/٧).

وقد اختلف الفقهاء في صحة هذا العقد:

فذهب الحنفية والحنابلة إلى صحته، وذلك بأن يكون نصيب العامل من الربح على قدر رأس ماله، وله نصيب الجهد مضافاً إليه. لأن المتعاقدين تساويا في رأس المال، وانفرد أحدهما بالعمل، فجاز أن ينفرد بزيادة الربح على الآخر في مقابلة العمل الذي انفرد به.

ومثاله: إذا دفع إليه ألفاً مضاربة وقال له: أضف إليها ألفاً من عندك وتأجر بهما والربح بيننا، لك ثلثاه ولي ثلثه: جاز ذلك، وكان شركة وقراضاً، كما نص على ذلك السرخسي وابن قدامة^(١).

وذهب المالكية: إلى أنه لا يجوز أن ينضم إلى عقد المضاربة عقد آخر، شركة أو غيرها، لأن عقد القراض مستثنى من الأصول الممنوعة، فلا يجوز إلا بقدر ما وردت الرخصة به، ولأنه لما لم يجز أن ينضم إليه عقد إجارة، فكذلك لا يجوز أن ينضم إليه عقد شركة^(٢).

أما الشافعية فقد نقل عنهم القاضي عبدالوهاب المالكي في «الإشراف»: «أنه يجوز ما لم يشترطاً تفاضلاً في الربح»^(٣). وقال ابن قدامة في «المغني»: «قال أصحاب الشافعي: لا يصح، لأن الشركة إذا وقعت على المال: كان الربح تابعاً له دون العمل»^(٤) ولم أقف على نص صريح في هذه المسألة فيما بين يدي من كتب الشافعية.

والذي يظهر لدي: أن ما ذهب إليه الحنفية والحنابلة: هو الأوّل، لأنه تيسير على الناس من جهة، ولا نص يمنعه من جهة أخرى، وفيه تحقيق مصلحة للعامل المضارب بأن ينمي ماله من خلال المضاربة، وهو أمر لا يضر بصاحب المال، إذ لو كان فيه ضرر عليه لمنعه، ولأنه ادعى

(١) انظر: المسوط للسرخسي (١٣٥/٢٢)؛ والمغني لابن قدامة (١٣٥/٧).

(٢) انظر: الإشراف للقاضي عبدالوهاب المالكي (٦٤٥/٢).

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: المغني (١٣٥/٧).



لبذل الجهد المتزايد من المضارب؛ لأن فيه زيادة منفعة له، وفيه زيادة أمان لصاحب المال الأصلي من أن المضارب لن يتوانى من أن يستغل كل الفرص لمصلحة المال. والله أعلم.

المضارب يستدين على حساب مال المضاربة:

وذلك بأن يكون مال المضاربة عشرة آلاف، فاشترى المضارب بضاعة بخمسة عشر ألفاً، على أن الخمسة آلاف هي دَيْنٌ في الذمة: فهل يصح ذلك؟ ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جواز ذلك إذا أذن رب المال، فإن لم يأذن: لا يقع ذلك على رب المال، سواء كان ربحاً أو خسارة. وعلى ذلك نصوا:

قال الكاساني من الحنفية عند حديثه عن التصرفات التي ليس للعامل المضارب أن يفعلها إلا بالتنصيص عليها من رب المال: «ليس له أن يشتري بأكثر من رأس المال الذي في يده، لأن الزيادة تكون ديناً، وليس في يده من مال المضاربة ما يؤديه، حتى لو اشترى سلعة بألفي درهم، ومال المضاربة ألف: كانت حصة الألف من السلعة المشتراة للمضاربة، وحصة ما زاد على الألف: للمضارب خاصة، له ربح ذلك وعليه وضيعته، لأنه يملك الشراء بالألف ولا يملك الشراء بما زاد عليها للمضاربة، ويملك الشراء لنفسه، فوقع له»^(١).

وقال الخطيب الشربيني من الشافعية: «ولا يشتري للقراض بأكثر من رأس المال وربحه، لأن المالك لم يرضَ بأن يشغل العامل ذمته إلا بذلك، فإن فعل لم يقع الزائد لجهة القراض... ويقع الشراء للعامل إن اشترى في الذمة، فإن أذاه من مال القراض: ضَمِنَهُ، وإن اشترى بعين مال القراض: لم يصح»^(٢).

(١) انظر: بدائع الصنائع (٩٠/٦).

(٢) انظر: مغني المحتاج (٣١٦/٢ - ٣١٧).

وقال ابن قدامة الحنبلي: «وليس له أن يشتري بأكثر من رأس المال، لأن الإذن ما تناول أكثر منه»^(١).

وذهب المالكية إلى عدم جواز ذلك مطلقاً بإذن أو بدون إذن، لأن ذلك قراض وعقد شركة، وهو ممنوع^(٢) - كما بينا في الفقرة السابقة -.

قال الدردير المالكي: «ولا يجوز اشتراؤه للقراض بأكثر من ماله نقداً أو إلى أجل»^(٣).

هل يصح للعامل المضارب أن يضارب غيره بمال الشركة؟

إن تصرّف المضارب مبني في الأصل على عادة التجار، إذ أن عرفهم هو المحكم عند إطلاق العقد. فإذا دفع العامل المضارب جزءاً من مال المضاربة إلى عامل آخر ليتجر فيه مع بيان الربح، فهل يصح ذلك؟

ذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن له ذلك إن أذن له المالك، وليس له ذلك عند المنع^(٤).

قال الكاساني: «ليس له أن يضارب غيره إلا إذا قال له المالك: اعمل برأيك»^(٥).

وقال ابن عبدالبر: «ولا يجوز للعامل أن يدفع المال قراضاً إلا بإذن ربه»^(٦).

(١) انظر: المغني لابن قدامة (١٥٥/٧).

(٢) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٦٤٥/٢).

(٣) انظر: الشرح الكبير على هامش حاشية الدسوقي (٥٢٨/٣).

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين (٦٥٣/٥)؛ وشرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل

(٦٨٢/٣)؛ وكشاف القناع عن متن الإقناع (٥١٥/٣).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٩٥/٦).

(٦) انظر: الكافي (٧٧٤/٢).



وقال ابن قدامة: «وليس للمضارب دفع المال إلى آخر مضاربة... لأن هذا يوجب في المال حقاً لغيره، ولا يجوز إيجاب حق في مال إنسان بغير إذنه»^(١).

وذهب الشافعية إلى عدم جواز مضاربة العامل لعامل آخر مطلقاً، لأن عقد المضاربة جرى على خلاف القياس، وموضوعه: أن يكون أحد المتعاقدين مالكاً لا عمل له والآخر عاملاً، وهذا يدور بين عاملين، فلا يصح.

قال الشربيني: «ولو قارض العامل شخصاً آخر بإذن المالك ليشركه ذلك الآخر في العمل والربح: لم يجز في الأصح»^(٢).

وذكروا أنه إذا صار العامل الأول وكيلاً عن رب المال فقط - بأن انسلخ عن المضاربة الأولى - وأصبح العامل الثاني هو المضارب حقيقة: فإنه يصح، كما لو قارضه المالك نفسه»^(٣).

قلت: والذي يظهر لي: أن ما ذهب إليه الجمهور هو الأظهر، لأن رِضاً رَبِّ الْمَالِ يزيل الإشكال من جهة، ويجعل العمل أكثر مرونة من جهة أخرى.

فكما يجوز لرب المال لو كان هو يباشر العمل: أن يضارب آخر، فكذا للمضارب الأول ذلك، ما دام بعلم صاحب المال، وبشروط المضاربة المشروعة، لأن الوكيل كالأصيل فيما أذن به، ولأن ما يعود من ربح على المضاربة الثانية: سينتفع منها الجميع: رب المال، والعامل، والمضارب الآخر.

(١) انظر: المغني (١٥٦/٧).

(٢) انظر: مغني المحتاج (٣١٤/٢).

(٣) انظر: روضة الطالبين (١٣٢/٥)؛ ومغني المحتاج (٣١٤/٢).

ولا أعلم أن نصاً يمنعه، ولا دليلاً عقلياً يرفضه، وهو المعمول به والمتعارف عليه. والمعروف عرفاً كالمشروع شرعاً، ولأن المعاملة بجملتها وأصلها لا جديد فيها، فلا تخرج عن أصل ما أذن به شرعاً. وبالله التوفيق.

تعامل عاقدَي المضاربة فيما بينهما في مال المضاربة:

إذا كان التعامل فيما بين المضارب ورب المال في غير مال المضاربة: جاز ذلك بالاتفاق، كأن يشتري رب المال أو يبيع من العامل أو يستأجر أحدهما من الآخر، أو غير ذلك من أنواع التعامل؛ لأنهما غير شريكين فهما كالأجنيين.

ولكن اختلفوا في حكم شراء المالك من العامل من مال المضاربة:

فذهب أبو حنيفة وأحمد في رواية عنه: إلى جواز ذلك مطلقاً، لأن العامل المضارب قد تعلق حقه بمال المضاربة، فجاز للمالك أن يشتري^(١) منه.

قال قاضي خان من الحنفية: «ولو اشترى المضارب شيئاً، فباعه من رب المال، أو اشترى رب المال فباعه من مضاربه واشتراه المضارب للمضاربة: جاز»^(٢).

وذهب مالك إلى جواز ذلك مع الكراهة، لأنه ربما يرخص له في السلعة من أجل ما قارضه، فكأن رب المال أخذ من العامل منفعة سوى الربح الذي اشترط عليه^(٣).

وذهب الشافعي، وأحمد في المشهور من مذهبه: إلى أنه لا يصح ذلك، لأن رب المال يشتري من ملكه^(٤).

(١) انظر: بدائع الصنائع (١٠١/٦)؛ والمغني لابن قدامة (١٦٦/٧ - ١٦٧).

(٢) انظر: فتاوى قاضي خان (١٦٩/٣).

(٣) انظر: بداية المجتهد لابن رشد (٣٠/٤).

(٤) انظر: روضة الطالبين للنووي (١٢٨/٥)؛ وكشاف القناع (٥١٦/٣).



وذهب الصحابان: أبو يوسف ومحمد من الحنفية: إلى أن البيع باطل إذا لم يوجد في المال ربح^(١) - أي أنه إذا وجد في المال ربح جاز، والله أعلم - .

وأرى أن قول أبي حنيفة والرواية عن أحمد بجواز التعامل بين المالك والعامل هي الأولى بالأخذ، وبخاصة إذا كان للعامل مثل ذلك - أي جواز أن يشتري العامل أيضاً من مال المضاربة - كما نصَّ على ذلك ابن قدامة فقال: «وإن اشترى المضارب لنفسه من مال المضاربة ولم يظهر في المال ربح: صح، نص عليه أحمد وبه قال مالك والثوري والأوزاعي، وحكي ذلك عن أبي حنيفة... وحجتهم أنه ملكٌ لغيره فصَحَّ شراؤه له كما لو اشترى الوكيل من موكله»^(٢). اهـ.

نفقة العامل المضارب من مال المضاربة:

هل للعامل المضارب أن ينفق من مال المضاربة على نفسه كالطعام والشراب والسكنى؟

اتفق أصحاب المذاهب الأربعة على أنه ليس للعامل المضارب أن ينفق من مال المضاربة على نفسه في الحضر. واختلفوا في السفر:

فذهب الحنفية والمالكية: إلى أن العامل إذا سافر: فله النفقة من مال المضاربة، وسواء كان خروجه مدة سفر أو أقل، لأن العامل إنما سافر لمصلحة العمل ومستلزماته، فلو قلنا: إنه لا يستحق النفقة: لأذهبت نفقته بالكثير من أرباحه، ولأن ذلك يصير زيادة ينفرد بها رب المال، وذلك خلاف موضوع المضاربة^(٣).

(١) انظر: فتاوى قاضي خان (١٦٩/٣).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٦٧/٧).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٦٥٧/٥)؛ وشرح منح الجليل (٦٨٩/٣).

قال العيني في «البنية» ما نصه:

«ووجه الفرق بين ما إذا عمل في المصر حيث لا نفقة له في مال المضاربة، وبين ما إذا عمل في السفر حيث تجب فيه: أن المضارب في المصر ساكن بالسكن الأصلي لا للمضاربة، وإذا سافر: صار محبوساً بالعمل للمضاربة، لذا يستحق النفقة في مال المضاربة لأجل الاحتباس»^(١). اهـ.

وللشافعية قولان:

أظهرهما: أنه ليس للعامل النفقة في السفر - كما في الحضر - وذلك لأن له نصيباً من الربح، فلا يستحق شيئاً آخر، ولأن النفقة قد تكون قدر الربح: فيؤدي إلى انفراجه به، وقد تكون أكثر: فيؤدي إلى أن يأخذ جزءاً من رأس المال، وهو ينافي مقتضاه، فلو شرط له النفقة في العقد: فسد.

والقول الثاني: أن له النفقة، وينفق منه في السفر بالمعروف ما يزيد عليه من مستلزمات بسبب السفر.

ولأن السفر حبسه عن الكسب، وكان السفر لأجل القراض، بخلاف الحضر^(٢).

وذهب الحنابلة: إلى أنه ليس له النفقة سفرأً أو حضرأً، إلا إذا اشترطها في العقد: فيصح ذلك لأن التجارة في الحضر إحدى حالتها المضاربة، فيصح اشتراط النفقة فيها كالسفر، ولأنه شرط النفقة في مقابل عمله، فصحَّ كما لو اشترطها في الوكالة^(٣).

(١) انظر: البنية في شرح الهداية (٧١١/٧ - ٧١٢).

(٢) انظر: مغني المحتاج (٣١٧/٢)؛ وفتح الوهاب بشرح منهج الطلاب (٢٤٢/١)؛ وروضة الطالبين (١٣٥/٥).

(٣) انظر المغني لابن قدامة (١٧٨/٧)، ونقل البهوتي في شرح منتهى الإرادات: عن الشيخ تقي الدين: أن للعامل النفقة أيضاً إذا كانت العادة كذلك. انظر شرح منتهى الإرادات (٢٢١/٢).



وقال بعض العلماء؛ منهم إبراهيم النخعي والحسن: أن له النفقة على الإطلاق^(١).

والذي يظهر لي: أن ما ذهب إليه الفريق الأول هو الأظهر، لأنه سافر لمصلحة شركة المضاربة، فالنفقة متعينة في مالها، حتى يتجنب إضرار العامل من جهة، وهو دافع أيضاً للعامل حتى ينشط من جهة أخرى.

لكن النفقة تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا حسب العرف ومصلحة العمل، والله أعلم.

واتفقوا على أن للعامل أن ينفق من المال على نفس المال فيما لا بدَّ منه^(٢). أي ما تستلزمه طبيعة العمل ومؤنته: كأجرة النقل والشحن وأجور الصوامع والمخازن. ويُلْحَقُ بها الآن ما صار معهوداً من الرسوم والضرائب وأجور الاتصالات اللازمة لمصلحة العمل، والإعلانات الضرورية لتسويق البضاعة، فله دفع ما يلزم منها من مجموع مال شركة المضاربة^(٣)، وبالله التوفيق.

استحقاق العامل الربح بالظهور أم بالقسمة؟

إذا ظهر في المال ربح بعد عمل المضارب مدة من الزمن، فهل يملكه بمجرد ظهور ذلك الربح ومعرفته، أم لا بد من قسمته؟ فالذي عليه فقهاء الحنفية والمالكية، والشافعية في الأظهر من القولين عندهم، والحنابلة في قول لهم: إلى أن العامل لا يملك حصته من الربح بمجرد الظهور فقط، بل لا بد من القسمة؛ لأنه لو ملك حصته من الربح بمجرد الظهور: لصار شريكاً لرب المال، حتى إذا هلك شيء كان هالكاً من المالكين، فلما لم يُجعل التالف من المالكين: دَلَّ على أنه لم يملك منه شيئاً.

(١) انظر بداية المجتهد لابن رشد (٢٩/٤).

(٢) انظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص ٩٣.

(٣) انظر: تكملة المجموع للمطيعي (٢٠٤/١٤).

وذهب أكثر الحنابلة وهو المذهب عندهم: إلى أنه يملكه بالظهور ولو لم يُقسم المال. وهو قول عند الشافعية^(١). وحجتهم: أن الشرط صحيح فيثبت مقتضاه، وهو أن يكون له جزء من الربح.

قلت: ولعل ما ذهب إليه أصحاب الفريق الأول: هو الأظهر، لأن حقيقة الربح لا تظهر إلا بعد القسمة، وبخاصة النفقات التي أنفقت لأجل عمل المضاربة، فإنها لا تظهر إلا بعد الجرد وعمل المحاسبة التامة، تفادياً لظلم أو حيف يلحق بأحد الطرفين، حتى يأخذ كل من الطرفين حقه، لا تَظْلِمُونَ ولا تُظْلَمُونَ، والله أعلم.

واتفق الفقهاء على أنه يجب على العامل أن يُسَلِّمَ لرب المال أولاً رأس ماله، فلا يستحق شيئاً من الربح حتى يسلم رأس المال إلى ربه، وما زاد عنه فهو ربح، ويكون بين العامل ورب المال بحسب الشرط^(٢).

الأحكام التي تترتب على فساد^(٣) عقد المضاربة:

١ - إذا فسد عقد المضاربة، وذلك باختلال شرط من شروط صحته: وجب فسخه ورد المال إلى مالكة إذا كان قبل التصرف به. وهذا لا خلاف فيه.

(١) انظر: بدائع الصنائع (١٠٧/٦)؛ واللباب في شرح الكتاب (١٣٧/٢)؛ والإشراف على نكت مسائل الخلاف (٦٤٥/٢)؛ وروضة الطالبين (١٣٦/٥)؛ والمبدع في شرح المقنع (٣١/٥).

(٢) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي (٦٦٨/٤).

(٣) الفساد في اللغة: هو التَلَفُ والعَطَبُ والاضطراب والخلُّ. وقد فَسَدَ اللحم أو اللبن فساداً: أَثْنَرُ أو عَطِبَ، وَفَسَدَ العقد: بَطُل. أما في اصطلاح الفقهاء: فالفساد والبطل بمعنى واحد وهما مترادفان عند جمهور الفقهاء، سواء كان ذلك في العبادات أو في المعاملات. فهما في العبادات: عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها، أو عدم سقوط القضاء، أو عدم موافقة الأمر. وفي المعاملات: عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها. وفرق الحنفية دون غيرهم: بين الفساد والبطل في المعاملات، فقال أبو حنيفة: الفاسد: هو ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه، ويفيد الملك عند اتصال القبض به، والبطل: ما لم يُشْرَعْ بأصله لا بوصفه.

انظر: لسان العرب (٥٦/١١)؛ والمعجم الوسيط (٦٨٨/٢)؛ والتعريفات للجرجاني ص ١٤٣؛ وشرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي (٤٧٣/١).



٢ - أما بعد التصرف: فقد نصّ الشافعية والحنابلة - وهو المفهوم من كلام الحنفية والمالكية - على أن التصرف الذي وقع في المال صحيح لوجود الإذن بالجملة، كالوكالة الفاسدة.

٣ - ويستحق العامل حينئذ عند الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة وهو رواية عن مالك: أجره المثل^(١)؛ لأنه عمل لرب العمل، وابتغى من عمله عوضاً، فإذا لم يُسَلِّم له بأنه شريك في عقد المضاربة: استحق أجر المثل. والرواية المشهورة عن مالك: أن له قراض المثل^(٢) - وهو ما يثبت للعامل من مقدار في الربح في مضاربة مثله، ووجه ذلك: أن الأصول موضوعة على أن شبهة كل عقد فاسدٍ مردودٌ إلى صحيحه، كالبيع والإجارة والنكاح وغير ذلك، وكذلك القراض، وليس في الأصول عقد يُردُّ فاسده إلى صحيح غيره أو فاسده.

٤ - ولا ضمان على العامل فيما يتلف بغير تعديّه وتفريطه: إن مما هو متفق عليه بين أهل العلم: أنه متى تمّ عقد المضاربة وقبض العامل المال: كانت يد العامل في المال يد أمانة، فلا يضمن إلا بالتعدي. فإذا تلف المال بدون تعدّد منه ولا تفريط: فلا شيء عليه، والقول قوله مع يمينه إذا ادّعى ضياع المال أو هلاكه، لأن الأصل عدم الخيانة.

قال ابن رشد في «بدايته»: «وأجمعوا على أنه لا ضمان على العامل فيما تلف من رأس المال إذا لم يتعدّد»^(٣). اهـ.

أما إن تعدّى العامل، أو قصّر في حفظ المال، أو فعل شيئاً يتنافى مع مقصود العقد: فإن المضاربة في هذه الحال تبطل، ويضمن العامل المال إذا تلف، لأنه هو المتسبب في التلف.

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٢٢/٢٢)؛ وبداية المجتهد لابن رشد (٣١/٤)؛ وروضة الطالبين للنووي (١٢٥/٥)؛ والمغني لابن قدامة (١٨٠/٧ - ١٨١).

(٢) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١٦١/٢)؛ وبداية المجتهد (٣١/٤).

(٣) انظر: بداية المجتهد (٢٥/٤)؛ وارجع إلى بدائع الصنائع (١٠٨/٦)؛ وروضة الطالبين (١٤٥/٥)؛ وكشاف القناع (٥٢٣/٣).

هذا في حال المضاربة الصحيحة.

وإذا فسدت المضاربة نتيجة تخلف شرط من شروط صحتها: فحال المضاربة فيها يتفق مع حاله عند صحتها، من جهة أن المال الذي بيد العامل غير مضمون عليه، إلا إذا تعمد في إتلافه أو قَصْر في حفظه. وهذا ما عليه جمهور الفقهاء^(١).

ووجهتهم في ذلك: أن المضاربة عقد لا يضمن العامل ما قبضه في صحيحه، فلم يضمنه في فاسده، كالوكالة، حيث إن العامل في كلتا الحالتين أمين ووكيل. ولأن المضاربة إذا فسدت: صارت إجارة، والأجير لا يضمن تلف العين المؤجرة إذا تلفت بدون إهمال أو تفريط، فكذا لا ضمان على العامل هاهنا. ولأن المال عند فساد المضاربة يعتبر أمانة في يد العامل، فإذا هلك بدون تعدُّ ولا تقصير: لا ضمان عليه.

وذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إلى أن المال مضمون على العامل عند فساد المضاربة، ولو لم يتعمد إفسادها.

والراجع: ما ذهب إليه الجمهور، لأن العامل لا يد له في فساد المضاربة كي نحمله ضمان المال، وإنما الفساد كان نتيجة تخلف شرط من شروط صحتها، والعامل لا دخل له في ذلك.

قال ابن قدامة في معرض كلامه عن المضاربة الفاسدة: «ولا ضمان على العامل فيما يتلف بغير تعديهِ وتفريطه، لأن ما كان القبض في صحيحه مضموناً، كان مضموناً في فاسده، وما لم يكن مضموناً في صحيحه: لم يُضمن في فاسده»^(٢). اهـ.

(١) انظر: البناية للعيني (٦٦١/٧ - ٦٦٢)؛ وبداية المجتهد (٢٥/٤)؛ ومغني المحتاج

(٢) (٣٢٢/٢)؛ وكشاف القناع (٥١٢/٣).

(٢) انظر: المغني (١٨١/٧).



واتفقوا على أن الربح كله لرب المال إذا فسد العقد، لأنه نماء ملكه،
والعامل قد استعاض عن ذلك بأجرة المثل، أو قراض المثل كما بيّناه من
مشهور مذهب مالك^(١).

مبطلات^(٢) عقد المضاربة:

عقد المضاربة كغيره من العقود: يبطل باختلال أحد أركانه.

وقد ذكر فقهاء الحنفية بعض مبطلاتها، منها ما هو متفق عليه بين
المذاهب، ومنها ما هو مختلف فيه، وهي:

١ - الفسخ: ذكرنا سابقاً أن عقد المضاربة عقد غير لازم عند الجمهور^(٣)،
فيحق لكل من المضاربيين فسخه، خلافاً للمالكية^(٤) الذين قالوا بلزومه
بعد عمل العامل المضارب، وقد مرّت أدلة ذلك.

٢ - النهي عن التصرف: وذلك ينهي رب المال العامل عن التصرف بمال
المضاربة، فإذا كان المال عيناً: سُلم إلى رب المال، وإن كان متاعاً:
فيحق للعامل بيعه حتى يُنص (أي يصبح نقداً)^(٥).

(١) انظر: بدائع الصنائع (١٠٨/٦)؛ وبداية المجتهد (٢٣١/٤)؛ وروضة الطالبين (١٢٥/٥)؛ والمغني (١٨٠/٧).

(٢) الباطل في اللغة: نقيض الحق، والجمع أباطيل على غير قياس، وبَطَل الشيء: ذهب
ضياًعاً وخسراً. وذهب دمه بَطْلاً: أي هدرأ. وأما في اصطلاح الفقهاء: فقد عرّفه
القونوي في «أنيس الفقهاء»: بأنه ما لا يكون مشروعاً بأصله ووصفه ولا يفيد الملك،
حتى لو اشترى عبداً بميتة وقبضه وأعتقه: لا يُعتق. وعرّفه الجرجاني في «التعريفات»:
بأنه ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة، إما لانعدام الأهلية، أو
المحلية، كبيع الحر والصبي. وهو أيضاً: ما لا يعتد به ولا يفيد شيئاً.
انظر: الصحاح للجوهري (١٦٣٥/٤)؛ والمعجم الوسيط (٦١/١)؛ والتعريفات
للجرجاني ص ٣٦؛ وأنيس الفقهاء ص ١٠٤، ٢٠٩.

(٣) انظر: بدائع الصنائع (١٠٩/٦)؛ وروضة الطالبين (١٤١/٥)؛ والمغني (١٧٢/٧).

(٤) انظر: الكافي (٧٧٤/٢ - ٧٧٥).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (١١٢/٦).

٣ - موت أحد المتعاقدين: وذلك عند الجمهور^(١)، لأن المضاربة تشتمل على الوكالة، والوكالة تبطل بموت الموكل أو الوكيل. وذلك خلافاً للمالكية، حيث لا يبطل العقد بالموت عندهم، كما سبق بيانه، ويحق للورثة متابعة عمل المضاربة^(٢).

٤ - جنون أحدهما جنوناً مُطْبِقاً^(٣): لأنه يبطل أهلية الأمر للأمر، وأهلية التصرف للمأمور، وكل ما تبطل به الوكالة تبطل به المضاربة.

وأطلق الشافعية الجنون، وقالوا: إذا جُنَّ أو أغمي عليه: انفسخ العقد كما لو انفسخ بالموت^(٤). ولم يشترطوا كونه مطبقاً.

٥ - الحجر عليه لسفه: فإذا حُجِرَ على المضارب: بطل العقد. كما نص على ذلك الحنفية والحنابلة^(٥).

٦ - الرُدَّة: إذا ارتدَّ ربُّ المال عن الإسلام، ومات أو قُتِلَ على الرُدَّة، أو لحق بدار الحرب وقضى القاضي بلحاظه: بطلت المضاربة من يوم الردة عند أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، لأن اللقوق بدار الحرب بمنزلة الموت، وهو يزيل أهلية رب المال، بدليل أن المرتد يقسم ماله بين ورثته.

وإذا ارتدَّ المضارب: فالمضاربة على حالها، لأن وقوف تصرف رب المال بنفسه لوقوف ملكه، ولا ملك للمضارب فيما يتصرف فيه، بل

(١) انظر: اللباب في شرح الكتاب (١٣٥/٢)؛ وفتح الوهاب بشرح منهج الطلاب (٢٤٢/١)؛ والمغني (١٧٢/٧).

(٢) انظر: بداية المجتهد (٢٥/٤ - ٢٦).

(٣) وقد نصَّ على ذلك الحنفية والحنابلة. انظر بدائع الصنائع (١١٢/٦)؛ وكشاف القناع (٥٢٢/٣). والجنون المُطْبِق: هو الجنون الدائم، وهو الذي يغشى صاحبه ويَعْمُهُ، ويقال: جهل أو جنون مُطْبِق: أي شامل. انظر: المطلع على أبواب المقنع للبعلي ص ٣٢٤؛ والمعجم الوسيط (٥٥١/٢).

(٤) انظر: روضة الطالبين (١٤٤/٥).

(٥) انظر: حاشية ابن عابدين (٦٥٤/٥)؛ والمغني (١٧٢/٧).



الملك لرب المال، ولم توجد منه الردة، فبقيت المضاربة. فإذا اشترى المضارب وبيع وربح، ثم قُتِلَ على رَدَّتِهِ، أو مات أو لحق بدار الحرب: فإنَّ جميع ما فعل مما ذكر جائز، والربح بينهما على ما شرطاً^(١).

- ٧ - هلاك رأس المال في يد المضارب قبل أن يشتري به شيئاً: لأن رأس المال تعين لعقد المضاربة بالقبض، فيبطل العقد بهلاكه كالوديعة^(٢).
- ٨ - انتهاء مدة المضاربة إذا شُرِطَتْ عند من يقول بجواز التوقيت؛ وهم الحنفية والحنابلة. وقد مرَّت المسألة مع أدلتها عند كلامنا على توقيت عقد المضاربة.



(١) انظر: بدائع الصنائع (١١٢/٦)؛ وحاشية ابن عابدين (٦٥٥/٥)؛ والفقهاء الإسلامي وأدلتهم للدكتور وهبة الزحيلي (٨٧٣/٤).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١١٣/٦)؛ وروضة الطالبين (١٣٩/٥)؛ والمغني (١٧٦/٧).

الخاتمة

- ١ - مشروعية شركة المضاربة أو القراض، وهي من العقود المباحة المباركة.
- ٢ - أن المضاربة رأس مال من جانب وعمل من جانب آخر.
- ٣ - أن عقد المضاربة في الأصل ليس بعقد لازم، وأن لكل من العاقدين فسخه ما لم يترتب على ذلك ضرر بأحد العاقدين.
- ٤ - أن عقد المضاربة ينبغي أن يتوفر فيه كل ما يجب توفره في غيره من العقود: من الأركان والشروط والصيغة التي ينشأ بها هذا العقد، وأن يكون العقد واضحاً للطرفين، منبثقاً عن قناعة ورضا بهذا العقد، بعيداً عن كل ضغط واستغلال ومظلمة وحيث يقع بأحد العاقدين. وأن لا يكون في العقد ما يخالف الشرع نصاً أو مضموناً.
- ٥ - أن تكون أهلية كل من العاقدين كاملة معتبرة شرعاً ونظاماً.
- ٦ - أن يكون رأس المال من الوحدات النقدية التي يصح بها التثمين، وأن يكون معيناً معلوماً مقبوضاً من قبل الطرف الثاني في العقد، وهو العامل.
- ٧ - لا مانع من أن يكون الربح مناصفة أو تفاضلاً بين الطرفين، بأن يكون لأحد العاقدين نصيب أكثر من الآخر.
- ٨ - لا يجوز لأحد العاقدين أن ينفرد بشيء من الربح دون الآخر.
- ٩ - لا مانع من تعدد العاقدين في العقد الواحد: بأن يكون رب المال أكثر من شخص، أو أن يدفع رب المال ماله إلى أكثر من واحد، على أن يُبيّن نصيب كل واحد من الربح.



- ١٠ - أن رأس المال أمانة بيد الطرف الثاني: أي (العامل)، وأنه يُصدَّق فيما يدَّعيه، إلا إذا قامت بيّنة على تعمُّده في ضياع رأس المال أو إتلافه.
- ١١ - عند الخسارة يتحمل صاحب المال ذلك، وأن العامل يتحمل خسارة الجهد.
- ١٢ - إذا حدث سفر لمصلحة المضاربة: فإن النفقة تكون من رأس مال المضاربة بالمعروف. وأن زكاة رأس مال المضاربة يتحملها رب المال. وعلى رب المال أن لا يتدخل بعمل المضارب.
- ١٣ - يجوز للعاقدين الشراء من مال المضاربة بحسب ما يتفقان عليه.
- ١٤ - إذا فسد عقد المضاربة في أثناء العمل: وجب فسخه وَرَدُّ المال إلى مالكه، وللعامل أجره المثل.
- ١٥ - تبطل المضاربة بما يبطل به أي عقد من العقود.
- ١٦ - الواجب على كلِّ من الشريكين أن يتقي الله في الآخر، فإن الله ثالث الشريكين ما لم يتخاونا، فإن خان أحدهما الآخر: نزع الله يده منهما ومُحِقت بركتهما.
- هذا استعراض لأبرز ملامح هذا البحث أثبتتها في هذه الخاتمة، وبالله التوفيق.



فهرس المراجع

كتب التفسير:

- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)؛ للإمام أبي عبدالله محمد القرطبي (ت ٥٦٦هـ)، مطابع دار الشعب - مصر.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور؛ جلال الدين السيوطي.

كتب الحديث:

- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير؛ للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق عبدالله هاشم اليماني - المدينة المنورة، سنة ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.
- سنن ابن ماجه؛ للحافظ محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ)، طبعة عيسى البابي الحلبي - بمصر سنة ١٩٦٤م.
- سنن الدارقطني؛ للإمام علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، دار المحاسن للطباعة بالقاهرة.
- السنن الكبرى؛ للإمام أحمد بن حسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن بالهند (١٣٤٤هـ).
- المصنف؛ للحافظ أبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ)، نشر المجلس العلمي.
- الموطأ؛ للإمام مالك بن أنس، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.

كتب الفقه:

□ فقه منفي:

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛ للإمام أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، مطبعة الإمام بمصر، لصاحبها: زكريا يوسف.



- البناية في شرح الهداية؛ للإمام أبي محمد محمود بن أحمد العيني - دار الفكر للطباعة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق؛ للإمام عثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية بمصر - الطبعة الأولى.
- حاشية ابن عابدين، المسماة: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛ للعلامة محمد أمين عابدين بن عمر بن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- الدرر الحكام في شرح غرر الأحكام؛ للقاضي محمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو الحنفي، مطبعة أحمد كامل الكائنة في دار السعادة سنة ١٣٢٩هـ.
- فتاوى قاضيخان؛ للإمام حسن بن منصور بن محمود فخر الدين قاضيخان (ت ٥٩٢هـ) والتي بهامش الفتاوى الهندية - المكتبة الإسلامية، محمد أزمير - ديار بكر - تركيا، الطبعة الثالثة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- فتح باب العناية بشرح النقاية؛ للإمام علي القاري، طبعة كراتشي - باكستان، سنة ١٣٢٨هـ/١٩٠٨م.
- كشف الحقائق شرح كنز الدقائق؛ للشيخ عبدالحكيم الأفغاني الحنفي، المطبعة الأدبية - مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣١٨هـ.
- اللباب في شرح الكتاب؛ تأليف الشيخ عبدالغني الغنيمي الميداني الحنفي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- المبسوط؛ لشمس الدين السرخسي، طبعة دار السعادة والمصورة بدار المعرفة ببيروت، الطبعة الثانية.
- الهداية شرح بداية المبتدي؛ للإمام أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.

□ فقه مالكي:

- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك إلى فقه الإمام مالك؛ لأبي بكر بن حسن الكشناوي المالكي، دار الفكر، الطبعة الثانية.
- الإشراف على نكت مسائل الخلاف؛ للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي

- البغدادي المالكي (ت ٤٢٢هـ)، تحقيق الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛ للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي (ت ٥٩٥هـ)، تحقيق عبدالمجيد طعمة حلبي، دار المعرفة - بيروت/لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير؛ للشيخ محمد عرفة الدسوقي المالكي، طبعة عيسى البابي الحلبي - مصر.
- شرح الرسالة، المسماة: حاشية على كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني؛ للشيخ علي الصعيدي العدوي المالكي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.
- شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل؛ للشيخ محمد عlish المالكي، دار صادر - بيروت.
- الكافي في فقه أهل المدينة؛ للإمام يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدا القرطبي المالكي، تحقيق الدكتور محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- مواهب الجليل من أدلة خليل؛ للشيخ أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي، من مطبوعات إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل؛ للإمام أبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن المغربي المعروف بالحطاب، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- فقه شافعي:
- تكملة المجموع في شرح المذهب؛ للشيخ محمد نجيب المطيعي، مطبعة الإمام بمصر.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين؛ للإمام النووي، المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- زاد المحتاج بشرح المنهاج؛ للشيخ عبدالله ابن الشيخ حسن الحسن الكوهجي، من توزيعات الشؤون الدينية بدولة قطر، الطبعة الأولى.



- فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب؛ للشيخ أبي يحيى زكريا الأنصاري (ت ٩٢٥هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.
- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار؛ للإمام تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصني الدمشقي الشافعي، طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر، الطبعة الثالثة.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج؛ للشيخ محمد الشربيني الخطيب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، سنة ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.
- الوجيز في فقه الإمام الشافعي؛ للإمام الغزالي، دار المعرفة - بيروت - لبنان، سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

فقه حنبلي:

- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد؛ للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- شرح منتهى الإرادات؛ للشيخ منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- الكافي في فقه الإمام أحمد؛ لابن قدامة المقدسي، تحقيق: محمد فارس ومسعد عبدالحميد السعدني، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- كشاف القناع عن متن الإقناع؛ للشيخ منصور البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي، دار الفكر - بيروت - لبنان، سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- المبدع في شرح المقنع؛ لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح الحنبلي (ت ٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق، سنة ١٩٨٠م.
- المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل؛ للشيخ مجد الدين أبي البركات (ت ٦٥٢هـ)، مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.
- المغني؛ لابن قدامة المقدسي شرح مختصر الخرقي، تحقيق: د. عبدالمحسن التركي ود. عبدالفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- المقنع في فقه الإمام أحمد؛ لابن قدامة المقدسي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الملخص الفقهي؛ للشيخ صالح بن فوزان آل فوزان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة السادسة، سنة ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات؛ للشيخ محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي الشهير بابن النجار، تحقيق: د. عبدالغني عبدالخالق، دار الجيل للطباعة بالقاهرة سنة ١٩٦٢م.

متفرقات:

- الفقه الإسلامي وأدلته؛ للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر للطباعة والنشر - دمشق، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- فقه السنة؛ للشيخ سيد سابق، مكتبة الخدمات الحديثة - جدة، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
- المحلى؛ لابن حزم الأندلسي الظاهري، مكتبة الجمهورية العربية بمصر، سنة ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
- مراتب الإجماع؛ لابن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية - بيروت.

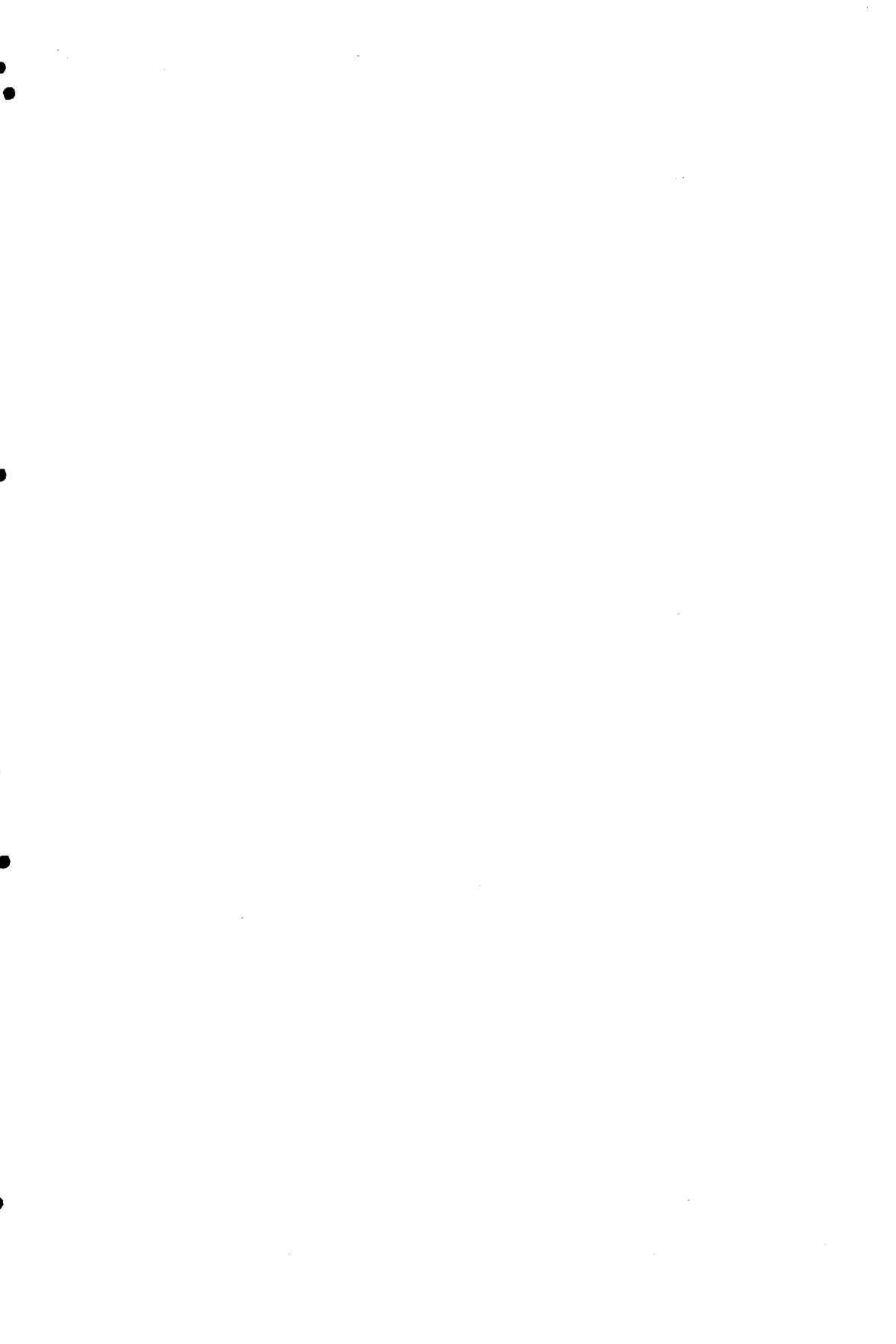
كتب لغة ومصطلحات:

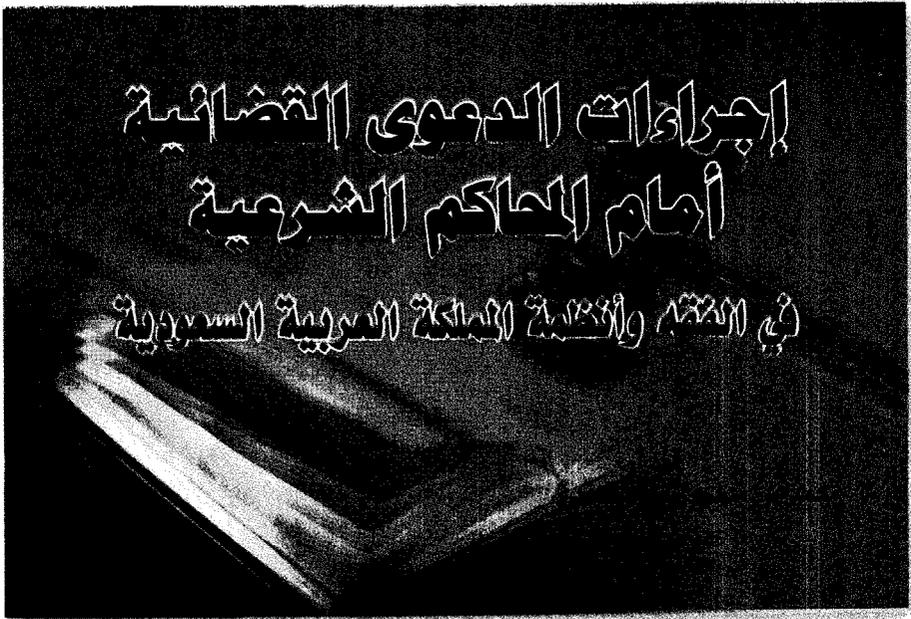
- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء؛ للشيخ قاسم القونوي، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٩٦م.
- التعريفات؛ للجرجاني، المطبعة الحميدية بمصر.
- شرح حدود ابن عرفة المالكي؛ للشيخ أبي عبدالله محمد الأنصاري المشهور بالرصاع التونسي (ت ٨٩٤هـ)، المطبعة التونسية - تونس، سنة ١٣٥٠هـ.
- شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير؛ للشيخ محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢هـ)، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان - الرياض، سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- الصحاح؛ لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة سنة ١٩٩٠م.
- طلبة الطلبة؛ للشيخ نجم الدين النسفي الحنفي، دار الطباعة العامرة سنة ١٣١١هـ.



- القاموس المحيط؛ لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- لسان العرب؛ لابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت.
- مختار الصحاح؛ تأليف محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت، سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- المطلع على أبواب المقنع؛ لشمس الدين البعلي الحنبلي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر - دمشق، الطبعة الأولى ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.
- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية؛ للدكتور محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، دار الفضيلة للنشر والتوزيع - القاهرة.
- المعجم الوسيط؛ تأليف مجمع اللغة العربية، مطابع دار المعارف، سنة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- المغرب في ترتيب المعرب؛ للإمام أبي الفتح ناصر الدين المطرزي، مكتبة أسامة بن زيد، حلب - سوريا، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وبعد ..

فإن موضوع إجراءات الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه والنظم السعودية المعاصرة يُعدُّ من أجلِّ الموضوعات لاعتبارات عديدة، منها: أنه يسهِّل للقاضي الحكم ويقصِّر الطرق الطويلة للقضية القضائية، ويسهل أيضاً على المتخاصمين الوصول إلى نتائج قضائية أسرع، وأيضاً يجعل المحققين يستفيدون من هذه الإجراءات المعاصرة لسد قضية المتهم، ولهذا أرى أن المنظمين والمنظرين للمسائل الفقهية المعاصرة يسعون دائماً إلى إدراك القصد الأسمى من الشريعة الخالدة وهي رفع الضيق والحرَج وتحقيق العدل للإنسانية.

وقد انتهجت الأسلوب العلمي في هذا البحث جاعلاً نصب عيني وجهدي القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الفقهاء وترتيبها والأدلة على ذلك وعرض بعض مواد أنظمة المملكة العربية السعودية ذات العلاقة بالموضوع، ومقارنتها متوخياً الأمانة العلمية والأسلوب الأمثل لإخراج البحث على الصورة المطلوبة منه.

وقد أفردت هذا الموضوع بمخطط يتكون من ستة مباحث ومطالب تندرج تحتها على النحو التالي:

المبحث الأول: إجراءات الدعوى القضائية: حقيقتها، أركانها، وشروطها في الفقه والنظم السعودية المعاصرة، وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريف إجراءات الدعوى القضائية والألفاظ ذات العلاقة.

المطلب الثاني: أنواع الدعوى القضائية وأركانها وشروطها في الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: تحديد طبيعة الدعوى وعلتها في الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: إجراءات رفع الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه والنظم السعودية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: إجراءات رفع الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: إجراءات رفع الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في النظم السعودية.

المبحث الثالث: إجراءات النظر في الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه والنظم السعودية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: إجراءات النظر في الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه الإسلامي.



المطلب الثاني: إجراءات النظر في الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في النظم السعودية.

المبحث الرابع: كتابة إجراءات الدعوى القضائية وأحكامها واحترام القضاء في الفقه والنظم السعودية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: كتابة إجراءات الدعوى القضائية وأحكامها في الفقه والنظم السعودية.

المطلب الثاني: احترام القضاء أثناء إجراءات الدعوى القضائية، والعقوبات المترتبة على عدم ذلك في الفقه والأنظمة السعودية.

المبحث الخامس: بعض المواد الخاصة بإجراءات الدعوى القضائية في أنظمة المملكة العربية السعودية ومقارنتها بالشرعة الإسلامية.

المبحث السادس: حق المتهم في الدفاع عن نفسه، والتوكيل عنه في إجراءات الدعوى القضائية بالرفع والنظر فيها، في الفقه والنظم السعودية.

الخاتمة والتوصيات المقترحة لأهم نتائج البحث.

المصادر والمراجع.



المبحث الأول:

إجراءات الدعوى القضائية: حقيقتها، أركانها وشروطها في الفقه والنظم السعودية المعاصرة

وفيه مطالب:

المطلب الأول:

تعريف إجراءات الدعوى القضائية والألفاظ ذات العلاقة والفروق الواردة في ذلك

أولاً: تعريف الإجراءات لغة واصطلاحاً:

تطلق الإجراءات لغة على الخدمة والتوكيل في الأشياء، وهي مأخوذة من الفعل أجرى يجري الشيء إذا استخدمه أو وكله. يقال: أجر لي أمورك^(١).

وماهية الإجراءات القضائية اصطلاحاً: هي مجموعة القواعد التي تنظم إجراءات رفع الخصومات إلى القضاء ووسائل الدفاع أمامه وكيفية إصدار

(١) انظر: الزمخشري، أساس البلاغة (١/١١٣)؛ دار الفكر، بيروت.



الأحكام وتنفيذها، وهذه القواعد تشكل أهم جزء فيما يعرف في الوقت الحاضر بـ(نظام - أو قانون - المرافعات) الذي يشمل القواعد التي تنظم تكوين السلطة القضائية، والقواعد التي تنظم الاختصاص، وهو كما يقصد بالقواعد الإجرائية إضافة إلى ذلك ما يسمى في الوقت الحاضر بالإجراءات الجزائية وهي القواعد التي تنظم إجراءات رفع الدعوى ضد المتهمين بارتكاب الجرائم وقواعد محاكمتهم وإصدار الأحكام الإجرائية التي تستوجبها طبيعة الدعوى الجزائية، ولذا فإنه لا تختلف الدعوى الجزائية عن غيرها من الدعوى في شيء من الإجراءات فالإجراء شامل لجميع الدعوى^(١).

ثانياً: تعريف الدعوى لغة واصطلاحاً:

تطلق الدعوى لغة على إضافة الإنسان إلى نفسه شيئاً ملكاً أو استحقاقاً أو صفة ونحوه^(٢).

وفي الاصطلاح الشرعي تطلق الدعوى على إضافة الإنسان إلى نفسه استحقاق شيء في يد غيره، أو في ذمته وطلبه منه^(٣) لقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ﴾ [٥٧] [يس: ٥٧].

ثالثاً: الفروق بين الدعوى والادعاء:

وعن ماهية دعوى الحق العام فإن الأصل في الدعوى أنها وسيلة لضمان حماية الحق المقرر في الشريعة أو النظام، ويكون لصاحب الحق المعتدى عليه أن يلجأ إلى القضاء، لحماية هذا الحق عند وقوع الاعتداء عليه أو التهديد بهذا الاعتداء، ومن موجبها أن يلتزم القاضي بالفصل في

(١) انظر: د. محمد عبدالله المرزوقي، سلطة ولي الأمر في تقييد سلطة القاضي ص ٢٢٣، مكتبة العبيكان، ١٤٢٦هـ.

(٢) انظر: الفيومي، المصباح المنير (٣٨/١) باب دعوى.

(٣) انظر: المرداوي، الإنصاف (١١٩/٢٩).

موضوعها أو مواجهتها على النحو المقرر في النصوص المنظمة لعمله. والدعوى في الفقه الإسلامي هي الوسيلة القضائية المشروعة لطلب الحق حيث لا يقتضي أحد الحق بنفسه، والأصل في مشروعيتها قول النبي ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى رجال أموال قوم ودماءهم، ولكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر»^(١).

وتختلف (الدعوى) عن (الادّعاء) إذ الأولى حق اللجوء إلى القاضي، بينما الادعاء يعني السبب الذي من أجله يلجأ الشخص إلى القاضي، فبينما تكون الأولى ذات طبيعة إجرائية يكون الادعاء ذا طبيعة موضوعية، ولما كانت الدعوى حقاً كامناً لا يرى إلا عند مباشرته في طلب أمام القضاء فقد دخل معنى الدعوى في الطلب المقدم إلى القضاء.

وعلى ذلك يقصد بـ (دعوى الحق العام) الطلب الذي تتقدم به الدولة - ممثلة في سلطة المدعي العام - إلى القضاء تطلب فيه توقيع العقوبة على متهم في جريمة وقعت وقامت الأدلة على نسبتها إليه، وهو الطلب الذي يركن إلى حق الدولة في توقيع العقاب، أو هي سلطة توجيه طلب إلى القضاء له أثره في اتخاذ الإجراءات اللازمة لإمكان توقيع العقاب على المتهم بجريمة معينة^(٢).

وإيجاً: تعريف النظام لغة واصطلاحاً:

النظام لغة مأخوذ من الفعل «نظم» بمعنى الاستقامة والاتساق والتمام، تقول: نظمت الأمر فانظمت أي أقمته فاستقام وهو على نظام واحد أي نهج

(١) د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤م، (٦/٧٧٢).
والحديث أورده ابن حجر العسقلاني في: بلوغ المرام وأدلة الأحكام، ص ٢٦٠، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) انظر: د. عماد النجار، الادعاء العام والمحكمة الجنائية وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، ص ٤٩، ٥٠، ود. محمد منصور المدخلي، أحكام الملكية في الفقه الإسلامي، ص ٢٢٧؛ الطبعة الثالثة، دار المعراج الدولية، ١٤٢٥هـ الرياض.



غير مختلف^(١)، كما يطلق النظام على اللؤلؤ المجموع في السلك^(٢)، وعلى تدبير الأمور وسياستها، يقال: قد انتظم لفلان الأمر والتدبير، واتسق، واستتب، واطرد، وتهياً، واستقام، والتأم^(٣).
والنظام اصطلاحاً يطلق على تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني، مناسبة الدلالات، على حسب ما يقتضيه العقل^(٤).

خامساً: تعريف القضاء لغة واصطلاحاً:

ويعرف القضاء في اللغة بأنه الفصل والقطع في الحكم والصنع والقدرة^(٥).
وفي الاصطلاح يطلق القضاء على بيان الحكم في نزاع، أو الفصل في خصومة، أو الحكم على مرتكب المعصية على سبيل الإلزام والنفذ^(٦).



المطلب الثاني:

أنواع الدعوى القضائية وأركانها وشروطها في الفقه الإسلامي

□ أنواع الدعوى:

وللدعوى جانبان: جانب مدني وجانب جزائي.

- (١) انظر: الفيومي، المصباح المنير (٦١٢/٢).
- (٢) انظر: الرازي، مختار الصحاح ص ٦٦٧.
- (٣) الهمذاني، الألفاظ الكتابية ص ٢٥.
- (٤) الجرجاني، التعريفات ص ٢٤٢، وانظر: د. عيسى عبده، النظم المالية في الإسلام، ص ١٧.
- (٥) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة «قضى»، والزبيدي، تاج العروس، مادة «قضى».
- (٦) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية ص ١٢٧، والبهوتي، كشف القناع (٣/١٣٥)؛ وابن النجار، شرح منتهى الإرادات (٣/٤٥٩).

وبعضهم يقسم الدعوى إلى قسمين: دعوى عمومية أو دعوى الحق العام، ودعوى الحق الخاص. وقد تدرج دعاوى عدة تحت الجوانب السابقة مثل الدعاوى المالية أو الأسرية ونحوها ودعاوى الحدود والجرائم والقضايا ذات العلاقة، وتصح الدعوى في القليل والكثير في العصور القديمة والعصر الحاضر^(١).

□ أركان الدعوى:

وللدعوى أركان ذكرها ابن عابدين في حاشيته فقال: إن عناصر الخصومة هي حكم محكوم به ومحكوم له ومحكوم عليه بحاكم^(٢). وهي إشارة إلى عناصر الخصومة، واعتبر الحكم الصادر فيها جزءاً منها، والمحكوم به هو موضوعها وأطرافها ممثلة في محكوم له ومحكوم عليه، وأخيراً الحاكم الذي أصدر الحكم في الخصومة. وعلى ذلك يقتضي تناول الخصومة الإحاطة بهذه العناصر. وتصح الدعوى في القليل والكثير^(٣).

□ شروط الدعوى:

ولهذا فإن سير الدعوى وتقديمها لدى القضاء المعاصر لا بد له من توفر شروط لكي تكون مقبولة من الناحيتين الشرعية والنظامية، وأهم هذه الشروط ما يأتي:

لا تصح الدعوى إلا من جائز التصرف، وأن تكون محررة تحريراً يعلم به المدعي لحديث الحضرمي والكندي حينما اختصما إلى الرسول ﷺ فقال الحضرمي: يا رسول الله هذا غلبني على أرض لي، وقال الكندي:

(١) انظر: المرادوي، الإنصاف (٤١٢/٢٨)، وأنظمة المرافعات والمحاماة والجزاءات بالمملكة العربية السعودية الصادرة حديثاً فيما يتعلق بالدعوى مما سيأتي البحث فيها قريباً. انظر ملاحق البحث.

(٢) حاشية رد المحتار، (٣٥٢/٦).

(٣) انظر أبواب الفقه الإسلامي، من ذلك ابن قدامة، المغني (٩،٦،٥).



هي أرضي وفي يدي وليس له فيها حق، فقال النبي ﷺ للحضرمي: «ألك بينة؟» قال: لا، قال: «فلك يمينه» وهو حديث^(١) حسن صحيح^(٢).



المطلب الثالث:

تحديد طبيعة الدعوى القضائية وعلتها في الفقه الإسلامي

ولقد انقسم علماء الفقه في تحديد هذه الطبيعة إلى رأيين: الرأي الأول أن الدعوى سلطة تمنح صاحب الحق مُكنة الالتجاء إلى القضاء طلباً لحماية حقه المعتدى عليه، والرأي الآخر يرى أن الدعوى حق شخصي يمكن صاحب الحق المعتدى عليه من طلب حمايته من القضاء عند وجود ما ينال من هذا الحق^(٣).



- (١) المرادوي، الإنصاف (٤١١/٢٨) بتحقيق عبدالله التركي، طبع دار عالم الكتب عام ١٤٢٦هـ، مطبوع معه المقنع والشرح الكبير.
- (٢) أخرجه البخاري في صحيحه باب الحكم في البئر ونحوها، (٩٠/٩).
- (٣) د. عزمي عبدالفتاح: نحو نظرية عامة لفكرة الدعوى، ص ١٣ وما بعدها، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٠م.

المبحث الثاني:

إجراءات رفع الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه والنظم السعودية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

إجراءات رفع الدعوى أمام المحاكم الشرعية في الفقه الإسلامي

من حكمة الله في عباده أن شرع لهم الدين الإسلامي ليتحاكموا إليه عند حدوث الدعاوى، وفق مصالح مرتبة على ذلك وانتفاء المفساد، وجعل القضاء الشرعي مكاناً لتحقيق العدل والإنصاف، قال صاحب كتاب «المقنع»^(١) الحنبلي في باب أدب القاضي في أحد وجهي المذهب الحنبلي أنه يجوز للقاضي أن يحزر الدعوى للمدعي إذا لم يحسن تحريرها، وأن يشفع إلى خصمه لكي ينظره في دعواه، وهذا داخل ضمن الإجراءات القضائي

(١) ابن قدامة: ص ٣٦٧ ولأن من شروط قبول الدعوى أن تكون محررة تحريراً يعلم بها المدعي. انظر: المرجع السابق، ص ٣٣١.



في رفع الدعاوى من الخصوم أو المدّعين، إذ أن إجراءات رفع الدعوى تتضمن الطرق والوسائل التي يمكن الالتجاء بها إلى القضاء للمطالبة بالحق، وفي هذه المرحلة لم يكن القاضي ولا المتقاضي ملزماً - في الأصل - بأي إجراء شكلي معين، فقد كان القاضي يجلس للقضاء في المسجد أو أي مكان شاء^(١).



المطلب الثاني:

إجراءات رفع الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في النظم السعودية

وتعتبر المملكة العربية السعودية الرائدة بين الدول المعاصرة في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في كافة النواحي والقضايا والأحوال المدنية والتجارية والجنائية والأحوال الشخصية (الأسرة) بفضل الله ثم بجهود الملك عبدالعزيز الذي لولا أن الله منّ عليه بالإصرار على تنفيذ أحكام هذه الشريعة السمحة لكانت البلاد اليوم فريسة القوانين الوضعية، ولأصاب الناس من التعقيد والتهيه ما لا يعلمه إلا الله، لكن الالتزام بالأحكام الشرعية في جميع الأمور وخاصة أنظمة القضاء ربط مجتمعنا بالصدر الأول للإسلام. والنظام القضائي نظام صالح لكل زمان ومكان بحيث يستطيع أن يساير الحياة في تقدّمها وارتقائها بما يضمن العدل والنزاهة والإنصاف^(٢).

(١) انظر: البخاري في الصحيح، كتاب الأحكام رقم ٩٣، باب القضاء والفتيا في الطريق رقم ١٠ (١٠٧/٨، ١٠٨)، وباب من قضى ولاعن في المسجد رقم ١٨ (١١٢/٨).

(٢) انظر: د. محمد ناصر الشثري، الدعوة في عهد الملك عبدالعزيز رحمته الله، ص ٢٠٦، مطبعة دار الحبيب بالرياض، ط ٤، ١٤٢١هـ.

ولقد أشارت الأنظمة السعودية إلى تسهيل إجراءات الدعوى في مواد عدة منها ما هو في نظام القضاء الصادر في صفر من عام ١٣٤٦هـ، ومنها نظام سير المحاكمات الشرعية الصادر في ٢٩/٢/١٣٥٠هـ، وفي نظام المرافعات الصادر في ١١/٢/١٣٥٥هـ، ونظام المرافعات وما يدخل تحته من آليات هيئة التحقيق والادعاء العام الصادر في ٢٤/١٠/١٤٠٩هـ.

وفيما يخص إجراءات رفع الدعوى فيها تتضمن تسهيل التقاضي وإجراءاته منذ أن تصل الشكوى والدعوى إلى المحكمة وحتى وصولها مرحلة التنفيذ.

وعبر مراحل أهمها إبلاغ المدعى عليه، وطرق إبلاغه وإحضاره، واتباع الطرق المناسبة لإحضاره، ومثوله أمام القضاء والشهود والبيانات وإمكانية الوكالة في الخصومة وغيرها، وهذه الإجراءات الغرض منها التسهيل والتيسير والإسراع قدر الإمكان في البت في القضايا وحسمها لصالح العدالة، ومن أجل أن يكون القضاء في المملكة العربية السعودية عند حسن الظن وعلى المستوى اللائق به^(١).

ومما يعني استقلال الادعاء العام في المملكة العربية السعودية أن هناك هيئة ترتبط بوزير الداخلية وهو أحد أعضاء السلطة التنفيذية، فالارتباط لا يعني الخضوع، وإنما يعني المتابعة والإشراف، لأن الادعاء العام في كل البلاد لا بد أن يمتد إلى قمة السلطة عن طريق إشراف أحد الوزراء المسؤولين عليها، ويؤكد ذلك ويعضده أن النظام ذاته نص في المادة الخامسة إلى تكريس هذا الاستقلال التام وعدم الخضوع إلا لأحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية، بل إن النص أضاف: «وليس لأحد التدخل في

(١) انظر عبدالعزيز عبدالله آل الشيخ، لمحات حول القضاء في المملكة العربية السعودية، ص ١١٦ - ١٢٦، وعادل محمد سقا، الدفع والطلبات في نظام المرافعات بالمملكة العربية السعودية، (٢/١٠٤ - ١٢٥)، الرياض، الغرفة التجارية الصناعية ط ١٤٢٣هـ.



مجال عمله»، بما مؤداه أن النظام الحالي يكرس استقلال الادعاء العام وينص عليه ويزكيه^(١).

وأن الفقه الإسلامي يفرق فيما يتعلق بإحالة الدعوى إلى المحكمة بين مجموعتين من الجرائم وهما جرائم الاعتداء على حق خاص، والجرائم التي تقع على حق عام. فإذا كانت الجريمة اعتداء على حق خاص يتعين أن يطالب الفرد المجني عليه المحكمة بتوقيع العقوبة وتعويضه عن الضرر الذي أصابه. أما ما يخص جرائم الاعتداء على الحق العام فلكل شخص أن يرفع الدعوى عنها إلى المحكمة مطالباً بإنزال العقاب على الجاني^(٢).

لكن المشاهد في العصر الحاضر أن الأفراد قلما يعنون بتحريك دعوى الحق العام أمام المحكمة ما لم يكونوا طرفاً فيها. لهذا، أقرَّ الفقهاء تكريس حق الادعاء العام للدولة وجهاز الادعاء العام الذي يمثلها، واستدلوا على ذلك بأدلة من مصادر التشريع الإسلامي^(٣). والدليل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ مَنْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلْتُمْ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] فالآية الكريمة تقرر ترسيخ علة الادعاء العام في جرائم الحق العام، إذًا، ما دامت الجريمة تصيب المجتمع بأسره فلا بد من رد فعل جماعي باسم المجتمع، ويكون لولي الأمر بما هو منوط به من واجب حماية المصالح الاجتماعية القيام بمهمة الادعاء العام وإحالة القضايا إلى المحاكم لإنزال العقوبة على الجناة.

ويحق لولي الأمر أن يكلف هيئة عامة للقيام نيابة عنه بواجب الادعاء

(١) انظر: د. عماد النجار، الادعاء العام، المحاكم الجنائية وتطبيقها في المملكة العربية السعودية، ص ٧٦ - ٧٧، ط ١٤١٧هـ، معهد الإدارة العامة بالرياض.

(٢) انظر: د. أحمد عبدالعزيز الألفي، النظام الجنائي في المملكة العربية السعودية، ص ٤٣، معهد الإدارة العامة، الرياض، ١٩٧٦م.

(٣) انظر: د. عماد عبدالحميد النجار، الادعاء العام والمحاكمة الجنائية وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، ص ٤٨، معهد الإدارة العامة، الرياض، ١٩٩٧م.

العام في الدعوى الجنائية أمام المحاكم المختصة. وقد نص نظام الإجراءات الجزائية السعودي على أن تختص هيئة التحقيق والادعاء العام وفقاً لنظامها بإقامة الدعوى الجزائية ومباشرتها أمام المحاكم المختصة^(١).

وقد أقرت المادة (١٧) من نظام الإجراءات الجزائية حق المجني عليه في رفع الدعوى الجزائية للمطالبة بحق خاص. ونصت على ذلك بقولها: «للمجني عليه أو من ينوب عنه، ولوارثه من بعده، حق رفع الدعوى الجزائية في جميع القضايا التي يتعلق بها حق خاص، ومباشرة هذه الدعوى أمام المحكمة المختصة، وعلى المحكمة في هذه الحالة تبليغ المدعي العام بالحضور».



(١) انظر المادة (١٦) من نظام الإجراءات الجزائية السعودية. وانظر د. مدني تاج الدين، أصول التحقيق الجنائي في المملكة، دراسة مقارنة، ص ٢٨٤ - ٢٨٥، نشر مركز البحوث، الغرفة التجارية، طبعة ١٤٢٥هـ.



المبحث الثالث:

إجراءات النظر في الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه والنظم السعودية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول:

إجراءات النظر في الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه الإسلامي

للنظر في الدعوى القضائية في الفقه الإسلامي حالات؛ منها النظر بالصلح في الدعوى. وقد يرد القاضي الخصوم في الدعوى إلى الصلح وهو الذي يرتفع به النزاع بين الخصوم، ويتوصل بها إلى الموافقة بين المدعي والمدعى عليه^(١). وقد أجمع الفقهاء على مشروعية الصلح مع اختلاف في بعض صورته^(٢)، جاء في «البدائع»^(٣): «ولا بأس أن يردَّ القاضي الخصوم إلى الصلح إن طمع منهم ذلك ... وإن لم يطمع منهم فلا يردهم إليه، بل ينفذ القضاء فيهم».

(١) انظر: الزمخشري، أساس البلاغة ص ٢٥٧، والنووي روضة الطالبين (٤/١٩٣)، والبهوتي كشف القناع (٣/٣٧٨)، والموسوعة الفقهية الصادرة من الكويت (٢٧/٢٣٧ - ٢٣٩).

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني (٤/٥٢٧).

(٣) للكاساني (٧/١٣).

ومن حالات النظر في الدعوى القضائية النظر بالإقرار أو الشهادة، أو اليمين: قال السبكي في «القول الموعب في القضاء بالموجب» ما نصه^(١): «أن الراعي قال عند الكلام في كتابة السجل: ويكتب في المحضر أنه ثبت عنده بإقراره أو شهادة فلان وفلان وثبت عدالتهما أو بيمينه بعد النكول، وأنه حكم بذلك لفلان على فلان بسؤال المحكوم له، ويجوز أن يقال: ثبت ما في هذا الكتاب وأنه حكم بذلك، وهو يقتضي أن الحكم بما في الكتاب حكم صحيح.. وإن علم القاضي كذب الإقرار بحس أو عقل أو شرع قطعي وإكراه المقر أو كونه ممن لا يصح إقراره لم يحكم بصحة الإقرار ولا بموجبه»^(٢).

ويجب على المحقق عند سماع شهادة الشاهد التحقق مما يلي^(٣):

- ١ - هوية الشاهد واسمه كاملاً بوساطة الوثيقة الرسمية أو التعريف عند تعذرهما وإثبات ذلك في محضر التحقيق.
- ٢ - على المحقق أن يستوفي البيانات الكاملة عن الشاهد، وهي:
 - (أ) سنه، ومهنته، وجنسيته، ومحل إقامته.
 - (ب) جهة اتصاله بالمتهم أو المجني عليه والمدعي بالحق الخاص بالقرابة أو الاستخدام أو غيرها إن كان له اتصال بهم.
- ٣ - يدوّن جميع ذلك مع نص الشهادة والمناقشة في محضر التحقيق مع توقيع الشاهد والكاتب والمحقق على ذلك.

(١) بتحقيق د. علي إبراهيم القصير، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة السادسة عشرة، رمضان، ١٤٢٥هـ، ص ٢٥٨ - ٢٣٦١.

(٢) انظر ما جاء في معناه: ابن قدامة، المقنع ص ٢٣٠ وما بعده؛ ابن النجار، شرح منتهى الإرادات (٤٦٦/٦)، وما بعدها؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام (٩٥/١)؛ ابن نجيم، البحر الرائق (٢٧٨/٦).

(٣) نظام الإجراءات الجزائية السعودي، المادتان (٩٦، ٩٧).



فمراقبة القاضي وهيئته على القضايا تستمر مع أول مراحل الدعوى إلى نهايتها بالتنفيذ، وذلك أن الدعوى تمرُّ بثلاث مراحل، هي عمل القاضي الذي يقوم به ووظيفته الأصلية، فلا يمكن أن يخلو عمل القاضي من ثلاث مراحل متلازمة هي:

المرحلة الأولى: تحقيق وقائع الدعوى ذات النزاع، والبحث عن طرق إثباتها.

المرحلة الثانية: البحث عن حكمها في الشرع.

المرحلة الثالثة: تطبيق الحكم الشرعي بصيغة ملزمة لحسم النزاع^(١).

ومن هذا يتبين أن عمل القاضي فيما يتعلق بتحقيق وقائع الدعوى يتوقف على ما يقدمه طرفا الخصومة، فإن كانت الدعوى غير صحيحة ردّها، وإن كانت صحيحة فعبء إثبات الدعوى ونفيها يقع على الخصوم، ويكون دور القاضي حينئذ هو مراقبة صحة ما يقدم من الأدلة على إثبات الدعوى أو إثبات دفعها^(٢).



المطلب الثاني

حكم تخصيص القاضي بالنظر في الدعوى القضائية

لا خلاف بين الفقهاء في جواز تخصيص قاض معين بالنظر في الدعوى القضائية بإجراءاتها من قبل ولي الأمر، أو أن يخصه بالنظر في بعضها، أو زمان معين أو مكان معين، أو بخصوم معينين، وعلى القاضي

(١) انظر: شوكت عليان: السلطة القضائية، ص ٤٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٢.

المعين التقيّد بما خصص له أخذاً بالمصلحة ودفعاً للمفسدة^(١)، وله - أي لولي الأمر - أن يعمّم على القاضي النظر في بلد ما كل الدعاوى والأحكام.

قال القاضي الماوردي: «ويجوز أن يكون القاضي عام النظر خاص العمل، فيقلد النظر في جميع الأحكام من أحد جانبي البلد أو في محل منه فينفذ جميع أحكامه في الجانب الذي قلّده والمحلة التي عينت له»^(٢).

ولا شك أن لهذا التخصيص تبعاً لما يراه ولي الأمر من مصلحة سواء حين تعيينه للقاضي أم بعده، ولذلك أثره الواضح في الأمن والاستقرار والوقاية من الجريمة والانحراف^(٣).



المطلب الثالث:

إجراءات النظر في الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في النظم السعودية

وفي النظم القضائية السعودية إذا جرى التبليغ وفقاً للتعليمات، وحضر المتداعيان - المتقاضيان - في اليوم المحدد، فإن أول ما يبدأ به القاضي - بعد دراسة القضية قبل يوم واحد على الأقل من تاريخ النظر فيها - هو الطلب من المدعي أولاً لعرض دعواه، وتقديم ما لديه لإثبات ما يدّعيه. فإذا انتهى من ذلك، طلب من المدعى عليه الإجابة في نفس

(١) انظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار (٤٣٤/٥)؛ علوش، شرح فتح الجليل (٤/١٥٠)؛ الشربيني، مغني المحتاج (٤/٢٣٧٩)؛ وأبا يعلى، الأحكام السلطانية ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) الأحكام السلطانية ص ٩٢.

(٣) انظر: د. محمد عبدالله الشنقيطي، تنفيذ الأحكام في النظام القضائي، ص ٣٤ - ٣٥، مجلة العدل السعودية، ع ٢٨، شوال ١٤٢٦هـ.



الجلسة، إلا إذا كانت إجابته تتطلب الرجوع إلى سجلات ودفاتر ومستندات وحسابات، فإنه يُهمل لفترة مناسبة لمرة واحدة؛ لمنعه من المماطلة والتسويف. وعلى القاضي أن يسمح للمدعي أن يعرض دعواه، من دون أن يصحح له شيئاً.

فإذا انتهى، ورفض المدعى عليه الإجابة في نفس الجلسة من دون عذر يقتضي التأجيل، أو إجابات لا علاقة لها بموضوع الدعوى لغرض التهرب وكسب الوقت: فعلى القاضي أن ينذره ثلاث مرات بوجوب الإجابة وعدم الخروج عن الموضوع، فإذا لم يرتدع المدعى عليه اعتبره القاضي ناكلاً، واتخذ الإجراء المقتضي بحقه شرعاً.

فإذا حضر المدعي مجلس المحاكمة في التاريخ المحدد، ولم يحضر المدعى عليه، من دون عذر بعد ثبوت إبلاغه: فعلى الحاكم إحضاره في الحال، بواسطة شرطة المحكمة. فإذا انتهى وقت الدوام الرسمي ولم تفلح الإجراءات في إحضاره: عيّن الحاكم يوماً آخر للنظر لا يتجاوز ثلاثة أيام من التاريخ الأول، ويكلف الشرطة المختصة بالبحث عنه وتبليغه بموعد الجلسة. فإن لم يحضر، تجرى المحاكمة بحقه غيابياً. فإذا تخلف أكثر من مرتين من دون عذر مقبول، اعتبر في حكم المختفي وتجرى المحاكمة بحقه غيابياً، وفقاً للأصول وتسمع عليه البينة.

ولا شك أن التنفيذ المؤقت، أو بالأحرى التنفيذ الفوري في تلك الأحوال التي أوردتها النظام على سبيل الحصر، هو من مقتضيات العدالة؛ للحاجة الماسة إلى تنفيذها بالسرعة اللازمة، من دون تأخير قد تترتب عليه مفسد كثيرة.

ومما تناوله النظام أيضاً: موضوع الوكالة في الخصومة، حيث أجاز لكل شخص حق التوكيل عنه، بلا تقييد. إلا أنه في نفس الوقت، أجاز لمن يريد الوكالة عن الغير أن يتوكل عن الشخص الواحد في قضية واحدة، إلى

ثلاث قضايا، باستثناء موظفي الدولة، فإنه لا يحق لهم التوكل عن الغير إلا إذا كان من ذوي القربى.

أما الأشخاص الذين لا يملكون الشهادات المطلوبة: فإنه يجري إثبات كفاءتهم عن طريق اختبار في المسائل القضائية، من قبل الهيئة العلمية.





المبحث الرابع:

كتابة إجراءات الدعوى القضائية وأحكامها واحترام القضاء في الفقه والنظم السعودية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

كتابة إجراءات الدعوى وأحكامها في السجل القضائي في الفقه والنظم السعودية

تعريف السجل: السجل لغة: الكتاب الذي يكتب فيه الوقائع^(١).

واصطلاحاً: إجراءات لرفع الدعوى والنظر فيها.

كتابة السجلات وضبط الأقوال والمحاضر التي يكتب فيها ما جرى في الدعوى من الإقرارات والبيانات أو الشكوك والإنكار من مجرى ومن وقائع الدعوى لرفع الاشتباه بلا حكم^(٢).

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب مادة «سجل».

(٢) ابن عابدين، حاشية رد المحتار (٣٠٤/٤)؛ البهوتي كشاف القناع (٣٦٧/٦).

وحكم كتابة إجراءات الدعوى في السجل القضائي مختلف فيه ما بين الإيجاب وعدمه على أقوال:

القول الأول: لا يجب كتابة سجل إجراءات الدعوى القضائية والحكم وإنما يكتفى بالبينة كالشهود ونحوها لعدم ورود ذلك عن النبي ﷺ ولا الأئمة من بعده، وكان الحكم لديهم بدون محاضر أو سجلات، وبه قال الحنفية والمالكية^(١).

القول الثاني: وذهب الشافعية إلى أن كتابة السجلات من فروض الكفاية في إجراءات الدعوى وسائر التصرفات في الأحكام، وذلك للحاجة إليه عند التنازع وإثبات الحقوق وحفظها من الضياع وتذكر الوقائع^(٢).

القول الثالث: ذهب الحنابلة إلى وجوب كتابة السجل للدعاوى والأحكام لأن ذلك من الوثائق التي تتحقق بها الحقوق ودفع الظلم ووثيقة يدفع بها الخصم^(٣)، وهو الراجح في نظري.

وفي نظام المرافعات الشرعية بالمملكة العربية السعودية الصادر بالمرسوم الملكي ذي الرقم م/٢١ وتاريخ ٢٠/٥/١٤٢١هـ المادة (٤٢) ما ينص على ضرورة تقييد الكاتب المختص الدعوى في يوم تقديم الصحيفة في السجل الخاص بعد أن يثبت بحضور المدعي أو من يمثله تاريخ الجلسة المحددة لنظرها في أصل الصحيفة، وصورها .. إلخ المادة.

وفي مادة (٥٩): على كاتب الضبط أن يعد لكل يوم قائمة بالدعاوى التي تعرض فيه مرتبة .. إلخ.

وفي مادة (٦٨): يقوم كاتب الضبط وتحت إشراف القاضي بتدوين وقائع المرافعة في دفتر الضبط.

(١) انظر: الفتاوى الهندية (٦/١٦٠)؛ ابن فرحون تبصرة الحكام، (٢/١٩١) وما بعدها.

(٢) انظر: النووي، روضة الطالبين (١١/٢٧٦) وما بعدها.

(٣) انظر: البهوتي كشف القناع (٦/٢٦٧) وما بعدها.



وفي مادة (١٣٨): الكتابة التي يكون بها الإثبات إما تدون في ورقة رسمية أو ورقة عادية.. إلخ^(١).

وبالنظر في واقع المواد السابق ذكرها من النظام السعودي نجد أنها تتفق مع الرأي الحنبلي الذي يرى ضرورة كتابة الدعوى وإجراءاتها ووجوب ذلك حتى تحفظ الحقوق وذلك تحقيقاً لمقاصد الشريعة الإسلامية السمحة من القضاء في كل عصر ومكان. وهذا ما نصت عليه المادة الأولى من نظام المرافعات السعودي ونصها: «تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية، وفقاً لما دلّ عليه الكتاب والسنة وتنفذ في إجراءات نظرها بما ورد في هذا النظام».



المطلب الثاني:

احترام القضاء أثناء إجراءات الدعوى القضائية والعقوبات المترتبة على عدم ذلك في الفقه والأنظمة السعودية

ولكي يتسنى للقاضي نظر الدعوى ومباشرة إجراءاتها فطن التشريع إلى احتمالات وجود ما يعكر صفو الجلسة وإمكان الاستمرار في نظرها في مواجهة من يعرقل مسيرتها أو يعكر نظامها وإلا قررت عقوبة على من يلتزم بذلك لإمكان الحفاظ على هيئة مجلس القضاء^(٢). ولكفالة تحقيق أكبر قدر من التوقير والاحترام لمجلس القضاء والحفاظ على هيئته ومكانته، فقد اتجه الفقه الإسلامي إلى تأييد هذا النظر والدفاع عن هيئة مجلس القاضي، ويرى

(١) راجع المبحث الخامس من هذا البحث وفيه نص المواد كاملة ومادة ٣٩٠ من النظام المذكور.

(٢) انظر: محمد بن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (٢/٢٨٩)؛ وأبا يعلى:

الأحكام السلطانية، ص ١٨٢ - ١٨٣.

الفقهاء أن عقاب من يخرج على هيئة القاضي أوقع وأفضل من التجاوز عنه أو مسامحته، لما في ذلك من تشجيع على إنقاص هيئة ومكانة مجلس القضاء، وإمكان الاستمرار في نظر الدعاوى، غير أن الأمر لا يخلو أحياناً من وجود أشخاص تمتد تجاوزاتهم إلى ما يزيد على مجرد التشويش ويصل بهم الأمر إلى حد ارتكاب الجرائم، على الحاكم أن يقرر تعزيز الجاني بما يراه، أخذاً بالمصلحة، وسد الذرائع، والسياسة الشرعية، والاحتياط لحفظ حقوق القضاة واحترامهم^(١). ومما يؤيد ذلك ما جاء في المادة (١٤٤) من نظام الإجراءات الجزائية السعودي الصادر برقم م٣٩ والتاريخ ١٤٢٢/٧/٢٨هـ، ونصها:

«وللمحكمة أن تحاكم من تقع منه في أثناء انعقادها جريمة تعدّ على هيئتها، أو على أحد أعضائها، أو أحد موظفيها، وتحكم عليه وفقاً للوجه الشرعي بعد سماع أقواله».

وإذا وقعت في الجلسة جريمة غير مشمولة بحكم المادتين الثالثة والأربعين بعد المائة والرابعة والأربعين بعد المائة، فللمحكمة - إذا لم تر إحالة القضية إلى هيئة التحقيق والادعاء العام - أن تحكم على من ارتكبها وفقاً للوجه الشرعي بعد سماع أقواله، إلا إذا كان النظر في الجريمة من اختصاص محكمة أخرى، فتحال القضية إلى تلك المحكمة المادة (١٤٥) من النظام المذكور، وأما الجرائم التي تقع في الجلسة ولم تنظرها المحكمة في الحال، يكون نظرها وفقاً للقواعد العامة المادة (١٤٦) من النظام المذكور^(٢).



(١) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر؛ الشاطبي، الموافقات (٧/٢)؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ١٣١؛ ابن القيم، بدائع الفوائد (١٥٢/٣).
(٢) انظر: اللواء كمال سراج الدين مرغلاني، حقوق المتهم في ضوء نظام الإجراءات الجزائية السعودي، ص ١١٦ - ١١٧.



المبحث الخامس:

بعض المواد الخاصة بإجراءات الدعوى القضائية في الأنظمة السعودية ومقارنتها بالشرعة الإسلامية

وفيه مطالب:

المطلب الأول: مواد إجرائية من نظام المرافعات الشرعية الصادر بالمرسوم الملكي ذي الرقم م/٢١ والتاريخ ٢٠/٥/١٤٢١هـ.

المطلب الثاني: مواد إجرائية من نظام المحاماة الصادر بالمرسوم الملكي ذي الرقم م/٣٨ والتاريخ ٢٨/٧/١٤٢٢هـ.

المطلب الثالث: مواد إجرائية من نظام الإجراءات الجزائية الصادر بالمرسوم الملكي ذي الرقم م/٣٩ والتاريخ ٢٨/٧/١٤٢٢هـ.

المطلب الرابع: المقارنة الشرعية للمواد.



المطلب الأول:

نظام المرافعات الشرعية

الصادر بالمرسوم الملكي ذي الرقم م/٢١ والتاريخ ١٤٢١/٥/٢٠هـ
لبعض المواد الخاصة بالإجراءات في الدعوى القضائية

□ المادة التاسعة والثلاثون:

ترفع الدعوى إلى المحكمة من المدعي بصحيفة تودع لدى المحكمة
من أصل وصور بعدد المدعى عليهم.

ويجب أن تشمل صحيفة الدعوى على البيانات الآتية:

أ - الاسم الكامل للمدعي، ومهنته أو وظيفته، ومحل إقامته، وسجله
المدني، والاسم الكامل لمن يمثله، ومهنته أو وظيفته، ومحل إقامته
إن وجد.

ب - الاسم الكامل للمدعى عليه، ومهنته أو وظيفته، ومحل إقامته، فإن لم
يكن له محل إقامة معلوم فأخر محل إقامة كان له.

ج - تاريخ تقديم الصحيفة.

د - المحكمة المرفوعة أمامها الدعوى.

هـ - محل إقامة مختار للمدعي في البلد التي بها مقر المحكمة إن لم يكن
له محل إقامة فيها.

و - موضوع الدعوى وما يطلبه المدعي وأسانيده.

□ المادة الأربعون:

ميعاد الحضور أمام المحكمة العامة ثمانية أيام على الأقل من تاريخ
تبليغ صحيفة الدعوى، ويجوز في حالة الضرورة نقص هذا الميعاد إلى أربع



وعشرين ساعة. وميعاد الحضور أمام المحكمة الجزائية ثلاثة أيام، ويجوز في حالة الضرورة نقص هذا الميعاد إلى ساعة، بشرط أن يحصل التبليغ للخصم نفسه في حالتي نقص الميعاد، ويكون نقص الميعاد في الحالتين بإذن من القاضي، أو رئيس المحكمة المرفوعة إليها الدعوى.

□ المادة الثانية والأربعون:

يقيد الكاتب المختص الدعوى في يوم تقديم الصحيفة في السجل الخاص بعد أن يثبت بحضور المدعي أو من يمثله تاريخ الجلسة المحددة لنظرها في أصل الصحيفة، وصورها، وعليه في اليوم التالي على الأكثر أن يسلم أصل الصحيفة وصورها إلى المحضر أو المدعي - حسب الأحوال - لتبليغها وردّ الأصل إلى إدارة المحكمة.

□ المادة الثالثة والأربعون:

يقوم المحضر أو المدعي - حسب الأحوال - بتبليغ صحيفة الدعوى إلى المدعى عليه قبل تاريخ الجلسة، وبمقدار ميعاد الحضور.

□ المادة السابعة والأربعون:

في اليوم المعين لنظر الدعوى يحضر الخصوم بأنفسهم أو من ينوب عنهم، فإذا كان النائب وكيلاً تعيّن كونه ممن له حق التوكيل حسب النظام.

□ المادة الثامنة والأربعون:

يجب على الوكيل أن يقرر حضوره عن موكله، وأن يودع وثيقة وكالته لدى الكاتب المختص، وللمحكمة أن ترخص للوكيل عند الضرورة بإيداع الوثيقة في ميعاد تحدده، على ألا يتجاوز ذلك أول جلسة للمرافعة، ويجوز أن يثبت التوكيل في الجلسة بتقرير يدون في محضرها، ويوقعه الموكل أو يبصمه بإبهامه.

□ المادة التاسعة والخمسون:

على كاتب الضبط أن يعدّ لكل يوم قائمة بالدعاوى التي تعرض فيه مرتبة بحسب الساعة المعينة لنظرها، وبعد عرض القائمة على القاضي تعلق صورتها في اللوحة المعدة لذلك على باب قاعة المحكمة قبل بدء الدوام.

□ المادة الستون:

ينادى على الخصوم في الساعة المعينة لنظر قضيتهم.

□ المادة الحادية والستون:

تكون المرافعة علنية إلا إذا رأى القاضي من تلقاء نفسه أو بناءً على طلب أحد الخصوم إجرائها سراً محافظة على النظام، أو مراعاة للآداب العامة، أو لحرمة الأسرة.

□ المادة الثانية والستون:

تكون المرافعة شفوية، على أن ذلك لا يمنع من تقديم الأقوال أو الدفع في مذكرات مكتوبة تتبادل صورها بين الخصوم، ويحفظ أصلها في ملف القضية مع الإشارة إليها في الضبط، وعلى المحكمة أن تعطي الخصوم المهل المناسبة للاطلاع على المستندات والرد عليها كلما اقتضت الحال ذلك.

□ المادة الثالثة والستون:

على القاضي أن يسأل المدعي عما هو لازم لتحرير دعواه قبل استجواب المدعى عليه، وليس له ردّها لتحريرها ولا السير فيها قبل ذلك.

□ المادة الرابعة والستون:

إذا امتنع المدعى عليه عن الجواب كلياً، أو أجاب بجواب غير ملاق للدعوى، كرر عليه القاضي طلب الجواب الصحيح ثلاثاً في الجلسة نفسها، فإذا أصرَّ على ذلك عدّه ناكلاً بعد إنذاره، وأجرى في القضية ما يقتضيه الوجه الشرعي.

□ المادة الثامنة والستون:

يقوم كاتب الضبط - تحت إشراف القاضي - بتدوين وقائع المرافعة في دفتر الضبط، ويذكر تاريخ وساعة افتتاح كل مرافعة، وساعة اختتامها، واسم القاضي، وأسماء المتخاصمين، أو وكلائهم، ثم يوقع عليه القاضي وكاتب الضبط ومن ذكرت أسماؤهم فيه، فإن امتنع أحدهم عن التوقيع أثبت القاضي ذلك في ضبط الجلسة.



□ المادة الرابعة بعد المائة:

إقرار الخصم عند الاستجواب أو دون استجوابه حجة قاصرة عليه، ويجب أن يكون الإقرار حاصلًا أمام القضاء أثناء السير في الدعوى المتعلقة بالواقعة المقرّ بها.

□ المادة الخامسة بعد المائة:

يشترط في صحة الإقرار أن يكون المقرّ عاقلًا بالغًا مختارًا غير محجور عليه، ويقبل إقرار المحجور عليه للسفه في كل ما لا يعدّ محجوراً عليه فيه شرعاً.

□ المادة السابعة بعد المائة:

يجب على من يوجه لخصمه اليمين أن يبيّن بالدقة الوقائع التي يريد استحلافه عليها، وعلى المحكمة أن تعدّ صيغة اليمين اللازمة شرعاً.

□ المادة السابعة عشرة بعد المائة:

على الخصم الذي يطلب المرافعة الإثبات بشهادة الشهود أن يبين في الجلسة كتابة أو شفاهاً الوقائع التي يريد إثباتها، وإذا رأت المحكمة أن تلك الوقائع جائزة الإثبات بمقتضى المادة السابعة والتسعين قررت سماع شهادة الشهود وعينت جلسة لذلك، وطلبت من الخصم إحضارهم فيها.

□ المادة الحادية والعشرون بعد المائة:

للقاضي من تلقاء نفسه أو بناء على طلب أحد الخصوم أن يوجّه للشاهد ما يراه من الأسئلة مفيداً في كشف الحقيقة، وعلى القاضي في ذلك إجابة طلب الخصم إلا إذا كان السؤال غير منتج.

□ المادة الثامنة والثلاثون بعد المائة:

الكتابة التي يكون بها الإثبات إما أن تدوّن في ورقة رسمية أو ورقة عادية. والورقة الرسمية هي التي يثبت فيها موظف عام أو شخص مكلف بخدمة عامة ما تمّ على يديه أو ما تلقّاه من ذوي الشأن وذلك طبقاً للأوضاع النظامية وفي حدود سلطته واختصاصه.

أما الورقة العادية فهي التي تكون موقعة بإمضاء من صدرت منه أو ختمه أو بصمته.

□ المادة الخامسة والخمسون بعد المائة:

يجوز للقاضي أن يستنتج قرينة أو أكثر من وقائع الدعوى أو مناقشة الخصوم أو الشهود لتكون مستنداً لحكمه أو ليكمل بها دليلاً ناقصاً ثبت لديه ليكون بهما معاً اقتناعه بثبوت الحق لإصدار الحكم.



المطلب الثاني:

نظام المحاماة

الصادر بالمرسوم الملكي ذي الرقم م/ ٣٨ والتاريخ ٢٨/٧/١٤٢٢هـ
لبعض المواد لإجراءات الدعوى القضائية

□ المادة الأولى:

يقصد بمهنة المحاماة في هذا النظام: الترافع عن الغير أمام المحاكم وديوان المظالم، واللجان المشكلة بموجب الأنظمة والأوامر والقرارات: لنظر القضايا الداخلة في اختصاصها، ومزاولة الاستشارات الشرعية والنظامية، ويسمى من يزاول هذه المهنة محامياً. ويحق لكل شخص أن يترافع عن نفسه.

□ المادة التاسعة عشرة:

على المحاكم وديوان المظالم واللجان المشار إليها في المادة (الأولى) من هذا النظام والدوائر الرسمية وسلطات التحقيق أن تقدم للمحامي التسهيلات التي يقتضيها القيام بواجبه، وأن تمكنه من الاطلاع على الأوراق وحضور التحقيق، ولا يجوز رفض طلباته دون مسوغ مشروع.



□ المادة العشرون:

يجب على المحامي أو الوكيل أن يقدم أصل توكيله أو صورة منه مصدقاً عليها إلى المحكمة أو ديوان المظالم، أو اللجان المشار إليها في المادة (الأولى) من هذا النظام في أول جلسة يحضر فيها عن موكله، وإذا حضر الموكل مع المحامي في الجلسة أثبت كاتب الضبط أو من يقوم مقامه ذلك في محضر الضبط، وقام هذا مقام التوكيل، وإذا كان بيد المحامي توكيل عام مصدق عليه رسمياً بالنيابة عن أحد الخصوم يعفى من تقديم أصل التوكيل ويكتفى بتقديم صورة مصدقة منه، أو يقدم أصل التوكيل مع صورة منه يقوم القاضي بتصديقها.



المطلب الثالث:

نظام الإجراءات الجزائية

الصادر بالمرسوم الملكي ذي الرقم م/ ٣٩ والتاريخ ٢٨/٧/١٤٢٢هـ
لبعض المواد الخاصة بإجراءات الدعوى القضائية

□ المادة الأولى:

تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية، وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة، وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة، وتتقيد في إجراءات نظرها بما ورد في هذا النظام.

□ المادة السادسة عشرة:

تختص هيئة التحقيق والادعاء العام وفقاً لنظامها بإقامة الدعوى الجزائية ومباشرتها أمام المحاكم المختصة.



□ المادة السابعة عشرة:

للمجني عليه أو من ينوب عنه، ولوارثه من بعده، حق رفع الدعوى الجزائية في جميع القضايا التي يتعلق بها حق خاص، ومباشرة هذه الدعوى أمام المحكمة المختصة. وعلى المحكمة في هذه الحالة تبليغ المدعي العام بالحضور.

□ المادة السابعة والستون:

تعدُّ إجراءات التحقيق ذاتها والنتائج التي تسفر عنها من الأسرار التي يجب على المحققين ومساعدتهم - من كتاب وخبراء وغيرهم ممن يتصلون بالتحقيق أو يحضرونه بسبب وظيفتهم أو مهنتهم - عدم إفشائها، ومن يخالف منهم تعينت مساءلته.

□ المادة التاسعة والستون:

للمتهم والمجني عليه والمدعي بالحق الخاص ووكيل كل منهم أو محاميه أن يحضروا جميع إجراءات التحقيق، وللمحقق أن يجري التحقيق في غيبة المذكورين أو بعضهم متى رأى ضرورة ذلك لإظهار الحقيقة، وبمجرد انتهاء تلك الضرورة يتيح لهم الاطلاع على التحقيق.

□ المادة السادسة والتسعون:

على المحقق أن يثبت في المحضر البيانات الكاملة عن كل شاهد، تشمل اسم الشاهد ولقبه وسنُّه ومهنته وجنسيته ومحل إقامته وصلته بالمتهم والمجني عليه والمدعي بالحق الخاص.

وتدوّن تلك البيانات وشهادة الشهود وإجراءات سماعها في المحضر من غير تعديل، أو شطب، أو كشط، أو تحشير، أو إضافة، ولا يعتمد شيء من ذلك إلا إذا صدّق عليه المحقق والكاتب والشاهد.

□ المادة السادسة والثلاثون بعد المائة:

إذا رفعت الدعوى إلى المحكمة فيكلف المتهم بالحضور أمامها، ويستغنى عن تكليفه بالحضور إذا حضر الجلسة ووجهت إليه التهمة.

□ المادة السابعة والثلاثون بعد المائة:

يبلغ الخصوم بالحضور أمام المحكمة المختصة قبل انعقاد الجلسة بوقت كافٍ. ويجوز إحضار المتهم المقبوض عليه متلبساً بالجريمة إلى المحكمة فوراً وبغير ميعاد. فإذا حضر المتهم وطلب إعطائه مهلة لإعداد دفاعه، فعلى المحكمة أن تمنحه مهلة كافية.

□ المادة الثامنة والثلاثون بعد المائة:

تبليغ ورقة التكليف بالحضور إلى المتهم نفسه، أو في محل إقامته، وفقاً للقواعد المقررة في نظام المرافعات الشرعية. فإذا تعذرت معرفة محل إقامة المتهم، فيكون التبليغ في آخر محل كان يقيم فيه في المملكة، ويسلم للجهة التابع لها هذا المحل من إمارة أو محافظة أو مركز. ويعدّ المكان الذي وقعت فيه الجريمة آخر محل إقامة للمتهم ما لم يثبت خلاف ذلك.

□ المادة الرابعة والخمسون بعد المائة:

إذا رفع من أصابه ضرر من الجريمة دعواه بطلب التعويض إلى محكمة مختصة، ثم رفعت الدعوى الجزائية جاز له ترك دعواه أمام تلك المحكمة، وله رفعها إلى المحكمة التي تنظر الدعوى الجزائية.

□ المادة السادسة والخمسون بعد المائة:

يجب أن يحضر جلسات المحكمة كاتب يتولى تحرير محضر الجلسة تحت إشراف رئيس الجلسة، ويبين في المحضر اسم القاضي أو القضاة المكوّنين لهيئة المحكمة والمدعي العام، ومكان انعقاد الجلسة، ووقت انعقادها، وأسماء الخصوم الحاضرين، والمدافعين عنهم، وأقوالهم وطلباتهم، وملخص مرافعاتهم، والأدلة من شهادة وغيرها، وجميع الإجراءات التي تتم في الجلسة، ومنطوق الحكم ومستنده، ويوقع رئيس الجلسة والقضاة المشاركون معه والكاتب على كل صفحة.

□ المادة الرابعة والستون بعد المائة:

لكل من الخصوم أن يطلب سماع من يرى من شهود والنظر فيما يقدمه من أدلة، وأن يطلب القيام بإجراء معين من إجراءات التحقيق. وللمحكمة أن ترفض الطلب إذا رأت أن الغرض منه المماثلة، أو الكيد، أو التضليل، أو أن لا فائدة من إجابة طلبه.

□ المادة الخامسة والستون بعد المائة:

للمحكمة أن تستدعي أي شاهد ترى حاجة لسماع أقواله، أو ترى حاجة لإعادة سؤاله. كما أن لها أن تسمع من أي شخص يحضر من تلقاء نفسه إذا وجدت أن في ذلك فائدة لكشف الحقيقة.

□ المادة السادسة والستون بعد المائة:

مع مراعاة ما تقرر شرعاً في الشهادة بالحدود، يجب على كل شخص دعي لأداء الشهادة بأمر من القاضي الحضور في الموعد والمكان المحددين.



المطلب الرابع:

المقارنة الشرعية

وفي التطور التاريخي لنظام المرافعات الشرعية بالسعودية أمر ملكي في ١١/٢/١٣٥٥هـ وألغي بنظام تنظيم الأعمال الإدارية في الدوائر الشرعية، وكان يتضمن ما يخص الدعوى قيد الدعاوى وإعلانها في الملفات، سماع الدعوى واستجواب الخصوم، غياب الخصوم أو أحدهم وإعلام الحكم وتمييزه... إلخ.

تم في نظام المرافعات الشرعية الصادر بمرسوم ملكي في ١/٣/١٤١٠هـ الذي ألغي بالمرسوم الملكي في ٢١/٣/١٤١١هـ وفيه ما



يخصُّ الدعوى: رفع الدعوى وقيدها، حضور الخصوم وغيابهم، الحضور والتوكيل في الخصومة، غياب الخصوم، أو أحدهم، إجراءات الجلسات ونظامها، إجراء الجلسات، نظام الجلسة، الدفع والإدخال والتدخل والطلبات العارضة، وقف الخصومة وانقطاعها وتركها، تنحي القضاة وردّهم على الحكم، إجراءات الإثبات: أحكام عامة، استجواب الخصوم، والإقرار، واليمين ومعاينة الشهادة، الخبرة، الكتابة، القرائن، الأحكام.

وألغى النظام بمرسوم ملكي في ٢٠/٥/١٤٢١هـ وفيه ما يخصُّ الدعوى: رفع الدعوى وقيدها، حضور الخصوم وغيابهم، والتوكيل فيها، إجراء الجلسات ونظامها، الدفع والتدخل والطلبات العارضة، وقف الخصوم وانقطاعها وتركها.. إجراءات الإثبات، استجواب الخصوم والإقرار واليمين بالمعاينة والشهادة والخبرة وكتابة القرار^(١) ...

ففي قواعد المرافعات والإجراءات أمام ديوان المظالم والتي صدرت بقرار مجلس الوزراء رقم ١٩٠ في ١٦/١١/١٤٠٩هـ وتشمل: الدعاوى الإدارية، الدعاوى الجزائية والتأديبية، النظر في الدعوى والحكم فيها... إلخ^(٢).

ولا شك أن مجمل المواد الواردة في أنظمة المملكة العربية السعودية في الدعوى القضائية ترافعاً ونظراً فإنني أرى تمشيها مع مقاصد الشريعة الإسلامية وأحكام الفقه الإسلامي. وفي مدى خضوع غير المسلمين للدعوى القضائية وضرورة الترافع في بلاد المسلمين وذلك من باب إحقاق الحق ودفع الباطل وتحقيقاً للمصالح ودفع المفسد فإنه وفي المملكة السعودية فإن مذهب الإمام أحمد بن حنبل هو المذهب السائد فيها والمعمول به في المحاكم الشرعية. ولما صدرت أخيراً الأنظمة العدلية، ومنها: نظام

(١) انظر: دليل الأنظمة، إبراهيم الناصري، ٢٦٩، ٢٧٠، المملكة العربية السعودية.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٢.

المرافعات الشرعية، ونظام الإجراءات الجزائية، نصت المادة الخامسة والعشرون من نظام المرافعات على أنه: «تختص محاكم المملكة بنظر الدعاوى التي ترفع على غير السعودي الذي له محل إقامة عام أو مختار، فيما عدا الدعاوى العينية المتعلقة بعقار خارج المملكة» وهذا بعمومه وإطلاقه يدخل فيه غير المسلم، وكذلك نصت المادة السادسة والعشرون على أنه «تختص محاكم المملكة بنظر الدعاوى التي ترفع على غير السعودي الذي ليس له محل إقامة عام أو مختار في المملكة في الأحوال الآتية:

(أ) إذا كانت الدعوى متعلقة بمال موجود في المملكة أو بالتزام تعتبر المملكة محل نشوئه أو تنفيذه.

(ب) إذا كانت الدعوى متعلقة بإفلاس أشهر في المملكة.

وأما من حيث القانون الواجب التطبيق، فقد جاء النص في المادة الأولى من نظام المرافعات الشرعية والمادة الأولى أيضاً من نظام الإجراءات الجزائية على أنه تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية، وفقاً لما دلّ عليه الكتاب والسنة، وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة.

هذا والمعمول به في محاكم المملكة أن حكم الإسلام لازم لغير المسلمين في معظم القضايا من غير تفريق بين أحوال شخصية وغيرها^(١).



(١) انظر: د. عثمان بن جمعة ضميرية، مدى خضوع غير المسلمين للقضاء الإسلامي في العصر الحاضر، بحث مخطوط ورقة ٢ مقدم لندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر، الواقع والآمال التي نظمتها كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة في ١٢ - ١٤ ربيع الأول عام ١٤٢٧هـ.



المبحث (الساوس):

حق المتهم في الدفاع عن نفسه، والتوكيل عنه في إجراءات الدعوى القضائية بالرفع والنظر فيها في الفقه والنظم السعودية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

حق المتهم في الدفاع عن نفسه

فقد كفل الإسلام حماية المتهمين وأنه لا تثبت الدعوى عليهم إلا إذا استوفت كافة الشروط والأركان بناء على قاعدة «المتهم بريء حتى تثبت إدانته». من هنا لقد كفلت الشريعة الإسلامية حق الدفاع عن المتهم، واتفق فقهاء الشريعة الإسلامية على أنه لا يجوز حرمان المتهم من حقه في الدفاع عن نفسه بأي حال من الأحوال ولأي سبب من الأسباب^(١)، ولا يجوز شرعاً إعطاء الحق للمدعي في إثبات الدعوى ومنع المتهم من دفع الاتهام

(١) راجع د. طه جابر العلواني، حقوق المتهم في مرحلة التحقيق، مطبوعات المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض: ١٤٠٦ - ١٩٨٦م، ص ٣٦.

عن نفسه وإلا كان الاتهام إدانة وهذا مخالف لأصل البراءة الأصلية التي ولد عليها الإنسان^(١). وحق المتهم في الدفاع عن نفسه ليس حقاً قاصراً عليه وحده إنما هو للجماعة أيضاً. فإن كان المتهم صاحب مصلحة في البقاء على البراءة الأصلية وألا يدان وهو بريء من التهمة المنسوبة إليه، فإن للجماعة مصلحة في حق دفاع المتهم عن نفسه تتجلى في حقها في إقرار العدالة بألا يدان البريء ويفلت المجرم؛ لأنه إن حصل شيء من هذا سادت الفوضى في الجماعة واختل نظامها ووقع الناس جميعاً في الفساد^(٢).

ويستدلُّ الفقهاء على صون الشريعة الإسلامية حق المتهم في الدفاع عن نفسه بأدلة نقلية متعددة نذكر منها ما يلي:

١ - إن الشريعة الإسلامية أوجبت تمكين المتهم من تقديم كل ما يساعده على كشف الحقيقة ودفع التهمة عن نفسه، وذلك تطبيقاً لقول الرسول ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه»^(٣). ووجه الدلالة من هذا الحديث أنه لا يعطى المدعي بمجرد دعواه، وإنما يلزم سماع دفاع الخصم الآخر.

٢ - وفي الحديث الذي رواه الترمذي عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تقاضى إليك رجلان فلا تقضِ للأول حتى تسمع كلام الآخر فسوف تدري كيف تقضي...»^(٤).



(١) انظر: د. عدنان خالد التركماني، المعايير الشرعية والنفسية في التحقيق الجنائي، الناشر: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م (٥٨/٢).

(٢) راجع د. عدنان خالد التركماني، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) سبق تخريجه ص ٣٦٢.

(٤) جامع الترمذي، كتاب الأحكام عن رسول الله باب ما جاء في القاضي لا يقضي بين الخصمين حتى يسمع كلام الآخر، ص ٣١٢، الحديث برقم (١٢٣١).



المطلب الثاني:

حق المتهم في التوكيل عنه في الدعوى القضائية والاستعانة بمحام كما في الأنظمة السعودية

إن حق المتهم في الدفاع عن نفسه حق أصيل كفلته الشريعة الإسلامية إن كان قادراً عليه، فإن كان عاجزاً أو راغباً في إنابة من يدافع عنه، وتوكيله له، فإن أصول الشريعة الإسلامية تجيز له ذلك، وأن يستعين بمدافع أو محام عنه يكون أثبت منه نفساً وأصفى فكراً وأبسط حجة لعمق درايته بأحكام الشريعة الإسلامية والنظام الجزائي.

وقد يقال إنه لا يوجد نص صريح في الشريعة الإسلامية يبيح استعانة المتهم بمحام، ولكن الواقع يؤكد أن الإسلام يجيز استعانة الإنسان بالغير ممن هو أفصح بياناً وأقوى حجة لمساعدته في الدفاع عن حقوقه، كما أن الفقه الإسلامي أرسى قواعد متينة في أحكام الوكالة في الخصومة.

لم يختلف الفقهاء في الفقه الإسلامي من حيث الأصل في جواز الوكالة بالخصومة، سواء كان الموكل هو المدعي أو المدعى عليه، فهي جائزة شرعاً، إن كان الدافع إليها عاجز الموكل عن مباشرتها بنفسه أو مجرد رغبته في أن يوكل غيره ممن يحسنون الخصومة إذا كان يكره أن يتولأها بنفسه^(١).

فقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى جواز التوكيل في دفع الخصومة في جميع الحقوق سواء أكانت من حقوق الله أم حقوق العباد الجائز التوكيل في إثباتها، لأن الإنسان قد يكون له حق أو يدعى عليه حق ولا يحسن

(١) انظر: عبدالحميد عمارة، ضمانات المتهم أثناء مرحلة التحقيق الابتدائي في الشريعة الإسلامية والتشريع الجنائي الجزائري، دار المحمدية، الجزائر ١٩٩٨م، ص ٢٦٤.

الخصومة أو أنه يكره الخصومة فجاز له أن يوكل من يدافع عنه^(١)، أما المالكية والحنابلة فيرون صحة التوكيل في إثبات الحدود مطلقاً. واستدلوا بقوله ﷺ: «اغدُ يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها»^(٢). ووجه الدلالة عندهم أن قوله ﷺ: «فإن اعترفت» يدل على أن الحد لم يكن قد ثبت وقد وكله ﷺ في إثباته، وهذا يدل على صحة التوكيل في إثبات الحدود.

ويرى الشافعية عدم صحة التوكيل في إثبات الحدود باستثناء حد القذف، إذ إنه حق للعبد، فجاز التوكيل في إثباته، أما حدود الله تعالى فلا تصح الوكالة في إثباتها، لأن مبنى الحدود على الدرء، أي أن الشارع يرجع فيها جانب الدفع والإسقاط، فيسقطها للشبهة، والتوكيل في إثباتها يخالف ذلك، لأنه يؤدي إلى إيجابها وتنفيذها^(٣). ويرى جمهور الفقهاء جواز التوكيل في إثبات القصاص على المتهم أو دفعه عنه لأنه حق آدمي كالمال. كما يقرؤون مشروعية التوكيل في الخصومة الموجبة للتعزير على المتهم لأنه حق للعبد ولا يسقط بالشبهات^(٤). وإذا جاز التوكيل في إثبات التعزير جاز للمتهم أن يوكل من يدفع عنه ما نسب إليه من اتهام يوجب التعزير.

أوضحنا فيما تقدم، أن الفقه الإسلامي يكفل الحق للمتهم للدفاع عن نفسه لدحض ما يوجه إليه من اتهام جنائي سواء كان ذلك في مرحلة التحقيق أو المحاكمة، كما تبين أن جمهور الفقهاء يرون جواز استعانة

(١) انظر: د. عدنان التركماني، المعايير الشرعية والنفسية للتحقيق الجنائي (٦٢/٢)، نشر

المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض، عام ١٤١٤هـ.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط التي لا تحل في الحدود،

(٣٢٣، ٣٢٤/٥)، ورقم ٢٧٢٤ و ٢٧٢٥، وقد أخرجه مسلم في كتاب الحدود

(٣٥١، ٣٥٠/٤) برقم ١٦٩٧ و ١٦٩٨.

(٣) انظر: شحادة السويكري، أحكام المتهم، رسالة دكتوراه صادرة عن جامعة أم درمان

الإسلامية، عام ١٤١٥هـ.

(٤) انظر: شحادة إبراهيم السويكري، المرجع السابق أعلاه، ص ٤٢٦ - ٤٣٠.



المتهم بوكيل أقدر منه على الدفاع وأقوى حجة في دفع الخصومات ودحضها. وإذا علمنا أن نظام المحاماة يقوم على ذات المبدأ وهو الدفاع عن الموكل في غيبته وحضوره، فإنه يمكن أن نستنتج من الأدلة الشرعية التي ساقها الفقهاء للدلالة على مشروعية حق الدفاع والوكالة في الخصومة ما يفيد جواز استعانة الخصم بمحام، سيما في القضايا الجنائية التي يواجه فيها المتهم خصماً أبلغ حجة منه وأوسع إماماً بالعلوم الشرعية والقانونية، وهو يتمثل في النيابة العامة أو عضو الادعاء العام.

وفي العصر الحاضر تشعبت العلاقات الاجتماعية وتعددت المعاملات التجارية والمالية، وأضحت الحاجة للمحاماة ماسة وملحة لدفع الخصومات وتأمين الحقوق. والمصلحة العامة تقتضي أن يتاح للمتهم الحق في الاستعانة بمحام، لأن في ذلك صيانة للدماء والأموال والحريات، وصيانتها من مقاصد الشريعة الإسلامية التي تعنى بحفظ الكليات الخمس، وهي حفظ النفس والدين والمال والعقل والنسل. ولكي يحقق نظام المحاماة المصالح الاجتماعية الحيوية المنشودة يجب أن تمارس مهنة المحاماة على أساس من العدل والنزاهة والأمانة، وأن يراعى فيها شرف المهنة وما ينبغي أن تنطوي عليه من مكارم الأخلاق. وصوناً للحقوق والعدالة بين جميع أطراف الخصومة استدل الكثير من الفقهاء المعاصرين على جواز استعانة المتهم بمحام بأدلة ونصوص من الكتاب والسنة النبوية الشريفة نورد هنا أهمها كما يلي:

١ - قول الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قُلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ٣٣﴾ وَأَخِي هَارُوتُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْتُهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ٣٤﴾ قَالَ سَنُنْذِرُ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطٰنًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِتَابِنَا إِنَّمَا وَمِنِ اتَّبَعَكُمَا الْفٰلِقُونَ ٣٥﴾ [القصص: ٣٣ - ٣٥].

ويستفاد من هذا النص الكريم طلب موسى عليه السلام الاستعانة بأخيه هارون عليه السلام لدفع التهمة المنسوبة إليه، إذ إنه أفصح منه لساناً وأقوى منه حجة.

٢ - قول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...﴾ [المائدة: ٢]. ووجه الدلالة أن المحاماة إذا روعي فيها ضوابطها وآدابها الشرعية وكانت لحماية الحق والدفاع عنه وإبطال الباطل فإنها حماية محمودة ودفع للشر ومأمور بها باعتبارها تعاوناً على البر والتقوى.

٣ - حديث أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، وإنما أقطع له قطعة من النار»^(١).

وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث مدى تأثير فصاحة اللسان وقوة الحجة في القاضي عند الحكم في الدعوى. وقد حذر صلى الله عليه وسلم أن يقدم أحد الخصمين على أخذ حقوق غيره بغير حق. وفي الحديث إشارة إلى جواز استعانة ناقص الخبرة في تبيان الحق بمن يحسن بسط حجته ويعمل عمق تجربته وخبرته في الكشف عن الحقيقة ويعصم القاضي من الحكم بالباطل ويعينه على تحقيق رسالته وإقرار العدالة.

٤ - واستدلوا كذلك بحوادث وقعت لبعض الصحابة الكرام رضي الله عنهم لجأوا فيها إلى توكيل غيرهم لدفع الخصومة عنهم. ومن تلك الحوادث ما يروى أنه كانت بين حسان بين ثابت رضي الله عنه وبين بعض الناس منازعة عند عثمان بن عفان رضي الله عنه، فقاضى عثمان على حسان، فجاء حسان إلى عبدالله بن عباس رضي الله عنه، فشكا ذلك، فقال له عبدالله بن عباس: الحقُّ حقك، ولكن أخطأت حجتك، انطلق معي، فخرج به حتى دخلا على عثمان، فاحتجَّ له ابن عباس حتى تبين عثمان الحق، فقاضى به لحسان^(٢).

(١) صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين، (٥/٢٨٨) رقم (٢٦٨٠).

(٢) انظر: ابن حجر أحمد العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، الطبعة الأولى،

مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٨هـ (٢/٣٣٠). وانظر: شحادة السويركي، أحكام

المتهم، ص ٤١٤ - ٤١٥.



٥ - وقد ثبت في تاريخ القضاء الإسلامي، أن القاضي كان إذا رأى عجز بعض الخصوم في تبيان دعواه أوجب على المقصر أن يتخذ له وكيلاً أبلغ منه حجة في كشف الحقيقة، ومن ذلك ما روي في تاريخ قضاة قرطبة أنه: «اختصم إلى مخلد بن بقي رجلان فنظر إلى أحدهما: يحسن ما يقول، ونظر إلى الآخر لا يدري ما يقول، ولعله توسم فيه ملازمة الحق فقال له: يا هذا لو قدّمت من يتكلم عنك، فإني أرى صاحبك يدري ما يتكلم، فقال له: أعزك الله إنما هو الحق أقوله كائناً ما كان، فقال القاضي: ما أكثر ما قتله قول الحق»^(١).

ومن هذه الواقعة يتبين أن القضاة في الإسلام اعتنوا بإظهار الحق وكانوا يهيئون بالخصم الذي لا يحسن الذود عن حقه أن يستعين بمدافع يكون أقدر منه في الدفاع عن حقه.

وعلى المدافع أن يلتزم بالحقيقة المجردة فلا يسعى عمداً لتشويهها ولا يقدم شهوداً يعلم زور ما يشهدون به، وينبغي عليه أن يلتزم بمصلحة موكله فلا يعمل للإضرار به وإلا تعرض للمسؤولية، وليس له إذاعة أسرارته التي يأتّمه عليها^(٢).

وقد حرص الفقه الإسلامي على إرساء القواعد والضوابط المتينة في أحكام الوكالة بالخصومة بما يساعد على تمحيص الوقائع والأدلة، وتحقيق العدالة لجميع الأطراف في الدعوى الجنائية.

ومن أهم هذه القواعد ما يلي:

(١) انظر إليها: عبدالحميد عمارة، المرجع السابق، ص ٢٦٧. د. عوض محمد عوض، حق المتهم في الاستعانة بمحام، مجلة المسلم المعاصر العدد ٢٢، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) انظر: د. عماد عبدالحميد النجار، الادعاء العام والمحكمة الجنائية وتطبيقهما في المملكة العربية السعودية، الناشر معهد الإدارة العامة، الرياض، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص ١٦٦.

- (١) أن يتحرى المحامي الصدق ويتجنب الكذب والتلفيق في مرافعته، وفي ذلك يقول جل شأنه: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].
- (٢) ألا يتوكل فيما يعلم أنه باطل. فقد روي أن الرسول ﷺ قال: «إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»^(١). وذلك لما في المجادلة بالباطل من اللدد الذي هو الميل عن الحق.
- (٣) ألا يدافع عن الخونة والآثمين الذين حرّم الله تعالى الدفاع عنهم بالباطل بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ يَمَا آرَنَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥].
- (٤) يرى أهل العلم وجوب أن يتحرى الوكيل عن حقيقة الوكالة قبل قبولها فلا يجوز له أن يدافع عن غيره في إثبات حق أو نفيه وهو غير عالم بحقيقة أمره^(٢). كما لا يجوز له أن يغش موكله أو يخدعه بالتواطؤ عليه مع خصمه. فأساس الوكالة شرعاً تحري الصدق والنزاهة والدفاع عن الحق والابتعاد عن المخاصمة في الباطل.
- ونخلص إلى أن استعانة المتهم بمحامٍ حق أصيل للمتهم ومن أهم الضمانات لكفالة العدالة. ويجدر التنويه إلى أن حق الدفاع لا تكون له فاعلية ما لم يحط المتهم علماً بالوقائع المنسوبة إليه والأدلة المقدمة ضده حتى يتمكن من دحضها وتفنيدها والحصول على براءته. وبدون إحاطة المتهم بكل ما يتعلق به في الدعوى يضحى حق الدفاع مشوباً بالغموض فاقداً جدواه وتأثيره وفاعليته.

وما ذلك إلا لضمان حقوق الدفاع للمتهم في مرحلة التحقيق الجنائي في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المملكة، فإنه من المعلوم أن فقهاء

(١) صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، (١٠٦/٥)، الحديث رقم (٢٤٥٧)، وأخرجه مسلم في كتاب العلم، (١٦٧/٦)، برقم (٢٦٦٨).

(٢) انظر: د. عدنان التركماني، المرجع السابق، ص ٧٤.



الشريعة الإسلامية اتفقوا من حيث الأصل على جواز الوكالة بالخصومة في جميع الحقوق. وقد حرص الفقه الإسلامي على إقامة أحكام الوكالة في الخصومة على أساس أخلاقي متين وضوابط شرعية محكمة. ولأجل ذلك، صدر نظام المحاماة في المملكة العربية السعودية مصاحباً لصدور نظام الإجراءات الجزائية لتنظيم ممارسة مهنة المحاماة^(١). وقد أوجبت المادة الحادية عشرة من نظام المحاماة على المحامي مزاولة مهنته وفقاً للأصول الشرعية والأنظمة والامتناع عن أي عمل يخل بكرامتها. وتحظر المادة (١٢) من نظام المحاماة على المحامي «أن يتعرض للأمر الشخصية الخاصة بخصم موكله أو محاميه، وعليه أن يمتنع عن السب أو الاتهام بما يمس الشرف والكرامة. وتقرر المادة (١٣) أن للمحامي مع مراعاة الضوابط التي نصت عليها المادة (١٢) «أن يسلك الطريق التي يراها ناجحة في الدفاع عن موكله، ولا تجوز مساءلته عما ورد في مرافعته كتابياً أو مشافهة مما يستلزمه حق الدفاع».

ويقرُّ الاتجاه الحديث في فقه الإجراءات الجنائية ونصوص المواثيق والمعاهدات الدولية لحقوق الإنسان بحق المتهم في الاستعانة بمحام في مرحلة التحري وجمع الاستدلالات. ومع ذلك فإن الاتجاه التقليدي في أنظمة الإجراءات الجنائية المقارنة يميّز بين الضمانات المقررة للمتهم أثناء مرحلة جمع الاستدلالات والضمانات المكفولة له في مرحلة التحقيق الابتدائي، والتي من بينها حقوق الدفاع. فليس للمتهم الحق في الاستعانة بمحام أثناء التحري والاستدلال الذي لا يسفر عادة عن أدلة قانونية بالمعنى الفني للدليل الذي يكون ثمرة تحقيق تجربة سلطة التحقيق، مما يعني أن حرمان المتهم من حضور

(١) صدر نظام المحاماة بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٨) في ٢٨/٧/١٤٢٢ هـ. وقبل صدور نظام المحاماة كانت ممارسة مهنة المحاماة في المملكة تحكمها «قواعد الوكالات» التي حددها نظام تنظيم الأعمال الإدارية في الدوائر الشرعية، الوكالة في الخصومة بصفة مطلقة يستفاد منها كفالة الحق للمتهم في أن يوكل من يباشر الدفاع عنه لدحض التهمة المنسوبة إليه.

المدافع عنه أثناء جمع الاستدلالات لا يخلُ بحقوق الدفاع. هذا بالإضافة إلى أن كثيراً من التحريات تستمد قيمتها من سرّيتها وخفاء أمرها عن الجميع^(١).

لقد حرص نظام الإجراءات الجزائية السعودي - كما سبق أن أشرنا - على تأكيد حق المتهم ووكيله أو محاميه في حضور جميع إجراءات التحقيق المادة (٦٩). وتنص المادة الرابعة على أنه «يحق لكل متهم أن يستعين بوكيل أو محام للدفاع عنه في مرحلتي التحقيق والمحاكمة». وتنص المادة (٦٤) على أن للمتهم حق الاستعانة بوكيل أو محام لحضور التحقيق. وطبقاً للمادة (٧٠) «ليس للمحقق أن يعزل المتهم عن وكيله أو محاميه الحاضر معه أثناء التحقيق. وليس للوكيل أو المحامي التدخل في التحقيق إلا بإذن من المحقق، وله في جميع الأحوال أن يقدم مذكرة خطية بملاحظاته، وعلى المحقق ضم هذه المذكرة إلى ملف القضية». ويستفاد من نص المادة (٦٩) من نظام الإجراءات الجزائية أن للمتهم أو وكيله حق الاطلاع على أوراق القضية في حضور المحقق، فقد قررت أن «للمتهم والمجني عليه والمدعي بالحق الخاص ووكيل كل منهم أو محاميه أن يحضروا جميع إجراءات التحقيق، وللمحقق أن يجري التحقيق في غيبة المذكورين أو بعضهم متى رأى ضرورة ذلك لإظهار الحقيقة، وبمجرد انتهاء تلك الضرورة يتيح لهم الاطلاع على التحقيق». وكقاعدة عامة، تتيح الكثير من القوانين الإجرائية لمحامي المتهم حق الاطلاع على محضر التحقيق في مكتب التحقيق وفي حضور المحقق، فلا يجوز إخراج محضر التحقيق من المكان المخصص للاطلاع^(٢).



(١) انظر: د. أحمد عوض بلال، الإجراءات الجنائية المقارنة والنظام الإجرائي في المملكة العربية السعودية، ص ٢٥٣؛ د. مدني عبدالرحمن تاج الدين، أصول التحقيق الجنائي وتطبيقاته ص ١١٥ - ١١٦، معهد الإدارة العامة بالرياض، مركز البحوث، طبعة عام ١٤٢٥هـ.
(٢) انظر المراجع السابقة.



الخاتمة والتوصيات

بعد الانتهاء من هذا البحث الموسوم بـ «إجراءات الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه والنظم السعودية» أجد أنني قد حصلت على فوائد علمية جمة تتلخص في معرفة الفروق بين الدعوى والأدعاء من حيث المعنى الفردي والشخصي للأول، والدولة أو السلطة التنفيذية في الثاني، إضافة إلى سماحة الشريعة الإسلامية وتلبيتها لمتطلبات الأفراد والجماعات المعاصرة وأنها صالحة لكل زمان ومكان، إضافة إلى التيسير على العباد في إجراءاتهم القضائية ابتداء من سير الدعوى وأهمية القضاء واحترامه أمام هذه الدعاوى في الفقه الإسلامي، والنظم المعاصرة وأهمية حق المتهم في الشريعة الإسلامية والنظام السعودي، وأن أنظمة المملكة العربية السعودية تتناسب مع مقتضيات وأحكام الفقه الإسلامي في مجمل أنظمتها حيال هذا الموضوع. وهناك توصيات علمية أرى ضرورة اقتراحها في هذا الموضوع و:

- ١ - ضرورة الشفقة بالعجزة وكبار السن من النساء والرجال والأطفال وذوي الحاجات والعاهات، وإعطائهم حقوقهم بإيجاد مندوبين في الأرياف والقرى لرفع الدعاوى الخاصة بهم في المحاكم الشرعية.
- ٢ - مراعاة الجوانب التقنية الإلكترونية الحديثة في توزيع مهام الإجراءات الخاصة بالدعاوى أمام المحاكم الشرعية.
- ٣ - إيجاد دورات للإجراءات القضائية لأهل الاختصاص والقضاة والمساعدين وأرباب العمل في المرافعات والمحاماة للاستفادة المشروعة منها.
- ٤ - ضرورة التحلي بأداب القضاء والأخلاق الفاضلة في التعامل أثناء الإجراءات للدعوى القضائية من المدعين والقضاة ومن في حكمهم من المحققين وأهل التحري والبلاغ ونحوهم.

- ٥ - تفعيل الأنظمة القضائية المعاصرة التي عكف عليها أزمته عديدة والتي لا تتعارض مع الشرع والاستفادة منها في تسيير أمور البشر القضائية.
- ٦ - التوسع في البحوث القضائية المعاصرة ذات الصلة بالموضوع وإثراء تبادل المعلومات بين القضاة والجهات ذات العلاقة وأصحاب الدعاوى.
- ٧ - تفعيل وتطبيق الإجراءات القضائية التعزيرية وغيرها الكفيلة بالحد من الدعاوى الكيدية المعاصرة والتي تشغل المحاكم والقضاة .
والله ولي التوفيق.

د. محمد منصور ربيع المدخلي





المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- السنة النبوية المطهرة.
- إبراهيم الناصري؛ دليل أنظمة المملكة العربية السعودية - الرياض، ١٤٢٦هـ.
- ابن أبي الدم؛ أدب القضاء، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ابن العربي؛ أحكام القرآن، دار المعرفة - لبنان، ١٤٠٧هـ.
- ابن القيم؛ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
- ابن القيم؛ بدائع الفوائد، دار الجيل - بيروت.
- ابن النجار؛ منتهى الإرادات، عالم الكتب - بيروت.
- ابن تيمية؛ مجموع الفتاوى، طبع الرئاسة العامة لشؤون الحرمين بالمملكة العربية السعودية.
- ابن حجر؛ الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة، مصر ط١، ١٣٢٨هـ.
- ابن حجر العسقلاني؛ بلوغ المرام، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ابن عابدين؛ حاشية رد المحتار، دار الفكر - بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ابن فرحون؛ تبصرة الحكام، مطابع القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ابن قدامة؛ الشرح الكبير، دار عالم الكتب، ١٤٢٦هـ.
- ابن قدامة؛ المغني، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٤هـ، دار عالم الكتب، ١٤٢٦هـ.
- ابن قدامة؛ المقنع، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ابن منظور؛ لسان العرب، دار صادر - بيروت.
- ابن نجيم؛ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، مؤسسة الحلبي - القاهرة.
- ابن نجيم؛ البحر الرائق، مطبعة كراتشي - باكستان، المكتب الإسلامي.
- أبو يعلى الحنبلي؛ الأحكام السلطانية، دار الكتب - بيروت، ١٤٠٢هـ.

- أحمد عبدالعزيز الألفي؛ النظام الجنائي في المملكة العربية السعودية، معهد الإدارة العامة - الرياض ١٩٧٦م.
- أحمد عوض بلال؛ الإجراءات الجنائية المقارنة والنظام الإجرائي في المملكة العربية السعودية، معهد الإدارة بالرياض، ١٤١٩هـ.
- البخاري؛ الصحيح؛ دار المعرفة - بيروت.
- البهوتي؛ كشف القناع، دار الفكر - لبنان، ١٤٠٢هـ.
- الترمذي؛ صحيح الترمذي، دار الفكر - بيروت.
- الجرجاني؛ التعريفات، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٥هـ.
- الرازي؛ مختار الصحاح، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الزمخشري؛ أساس البلاغة، دار الفكر - بيروت.
- السيوطي؛ الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٥هـ.
- الشاطبي؛ الموافقات في أصول الشريعة، المكتبة التجارية الكبرى - مصر.
- شحاته السوكري، أحكام المتهم، رسالة دكتوراه، أم درمان - السودان، عام ١٤١٥هـ.
- الشربيني؛ مغني المحتاج، دار الفكر - بيروت.
- شوكت عليان؛ السلطة القضائية، مكتبة الكليات، القاهرة.
- طه جابر العلواني؛ حقوق المتهم في مرحلة التحقيق، مطبوعات المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، ١٤٠٦هـ.
- عادل محمد مسقان؛ الدفوع والطلبات في نظام المرافعات بالمملكة العربية السعودية، الغرفة التجارية الصناعية بالرياض، ١٤٢٣هـ.
- عبد الحميد عمارة؛ ضمانات المتهم، الجزائر، دار المحمدية، ١٩٩٨م.
- عبدالعزيز عبدالله آل الشيخ؛ لمحات حول القضاء، طبع عالم الفوائد، ١٤٢١هـ.
- عبدالله محمد آل حنين؛ المحقق الجنائي، طبعة أولى، ١٤٢٦هـ.
- عثمان جمعة ضميرية؛ مدى خضوع غير المسلمين للقضاء الإسلامي في العصر الحاضر، بحث مخطوط.
- عدنان التركماني؛ المعايير الشرعية والنفسية للتحقيق الجنائي، نشر المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، ١٤١٤هـ.
- عزمي عبدالفتاح؛ نحو نظرية عامة لفكرة الدعوى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٠م.



- علي إبراهيم القصير؛ مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة السادسة عشرة، رمضان ١٤٢٥هـ.
- علي حيدر؛ درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار إحياء التراث - بيروت.
- عماد الدين النجار؛ الادعاء العام والمحكمة الجنائية وتطبيقها في المملكة العربية السعودية، معهد الإدارة، مركز البحوث، عام ١٤١٧هـ.
- عيسى عبده؛ النظم المالية في الإسلام، معهد الدراسات الإسلامية - القاهرة، عام ١٣٩٦هـ.
- الفيومي؛ المصباح المنير، نشر المكتبة العلمية - بيروت.
- الكاساني؛ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٢هـ.
- الكشناوي؛ أسهل المسالك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٥هـ.
- اللواء كمال سراج الدين مرغاني، حقوق المتهم في نظام الإجراءات الجزائية السعودي، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٦هـ، مطبعة الترجي التجارية، الرياض.
- الماوردي؛ أدب القاضي، دار الفكر العربي - بيروت.
- الماوردي؛ الأحكام السلطانية، المكتب الإسلامي - بيروت ١٤٠٥هـ.
- مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٢ - بيروت، ١٤٠٠هـ.
- محمد المرزوقي؛ سلطة ولي الأمر في تقييد سلطة القاضي، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢٦هـ.
- محمد بن رشد؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، الطبعة السابعة، عام ١٤٠٥هـ.
- محمد عبدالله الشنقيطي؛ مجلة العدل السعودي، العدد ٢٨ شوال ١٤٢٦هـ.
- محمد منصور المدخلي؛ أحكام الملكية في الفقه الإسلامي، دار المعراج الدولية، سنة ١٤٢٥هـ.
- محمد منصور المدخلي؛ المعادن في الفقه الإسلامي، مخطوط.
- محمد ناصر الشثري؛ الدعوة في عهد الملك عبدالعزيز، مطبعة دار الحبيب بالرياض، طبعة ٤، عام ١٤٢١هـ.
- مدني تاج الدين؛ أصول التحقيق الجنائي في المملكة العربية السعودية، مركز البحوث، معهد الإدارة العامة بالرياض، ١٤٢٥هـ.

- المرادوي؛ الإنصاف، دار عالم الكتب، ١٤٢٦هـ.
- مسلم؛ الصحيح؛ دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ - بيروت.
- مسلم؛ صحيح مسلم، دار العلم للملايين - بيروت.
- الموسوعة الفقهية - الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطابع دار الصفاة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- نظام الإجراءات الجزائية السعودي، ملحق بكتاب اللواء كمال مرغاني، حقوق المتهم، طبعة أولى، ١٤٢٦هـ، النرجس.
- النووي؛ روضة الطالبين، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٥هـ.
- الهمذاني؛ الألفاظ الكتابية، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٠هـ.
- وهبه الزحيلي؛ الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - دمشق، ١٩٨٤م.



بإبراهيم الدين والملك أبي الفضل محمد بن محمد بن محمد
النسفي الحنفي
(٦٠٠-٦٨٧هـ)

دراسة وتحقيق

د. ش. محمد ع. محمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن علم الجدل من أهم العلوم التي يحتاج إليها الفقيه لبناء الأحكام، وهو صناعة علمية، يلجأ إليه المستدل لإثبات الدليل على ما ادّعاه، مستعيناً بالمقدمات المشهورة والمسلمة، وكذا المقدمات العامة والكلية وغيرها، كما يلجأ إليه المعارض أيضاً لهدم ما بناه المستدل.

وفي هذا الكتاب - موضوع التحقيق - يعرض لنا المصنف طريقة الدفع والمنع، والاعتراضات التي ترد على المستدل إذا ما تمسك بالأدلة النقلية والعقلية، وكيفية دفع اعتراض الخصم حتى يسلم دليله.

ولقد عرضها المصنف بطريقة منطقية مبنية على معرفة المقدمات الكلية، وهذا الكتاب أثنى عليه العلماء فقال أحد شراح الكتاب: «فإن تدقيق الدلائل، وتحقيق المسائل، لا يتصور إلا بتوجيه المباحثات، وتقدير المقدمات، وذلك يتمهد بعلم النظر الموضوع لهذا الغرض، وكتاب «منشأ النظر» منشأ للطائف هذا المرام، ووسيلة إلى نفائس فلك الاغتنام».

وقال آخر: «فإن «منشأ النظر» وإن كان بحسب الصورة من المختصرات، فلا يكون منها لما فيه من الإشارات إلى معانٍ كلية، هي من المبادئ والموضوعات في المباحثات، ولا خفاء في أن ما يكون كذلك، فذلك من الكتب المعتبرة عند الثقات إذ هو من الوسائل للوصول إلى الغايات».

وقال آخر: «وهو كتاب صغير الحجم كثير الفائدة».

وقد تناوله العلماء بالشرح والإيضاح والتعليق، ولأهمية هذا الكتاب وفائدته العلمية، شرعنا في تحقيقه ودراسته والتعليق عليه، وقد استعنتُ بشروح الكتاب لإيضاح ما غمض منه، وذلك بهدف إخراجه للنور، ووضعه بين أيدي طلبة العلم لينتفع به، خاصة وأن الكتاب لم يحقق ولم ينشر من قبل، وتحقيق الكتب القديمة لأولئك الفحول والجهابذة من العلماء، لا تخفى أهميتها على المختصين في هذه العلوم.

هذا وقد قسمتُ البحث إلى قسمين:

قسم دراسي وجعلته في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المؤلف حياته وشخصيته.

المبحث الثاني: التعريف بكتاب «منشأ النظر».

المبحث الثالث: منهج التحقيق والتعليق والدراسة.

القسم الثاني: القسم التحقيقي تناولت فيه تحقيق الكتاب ودراسته والتعليق عليه.



هذا وبعد أن وقَّني الله لإتمام تحقيق هذا الكتاب فإني أحمده سبحانه
وتعالى، على توفيقه وامتنانه، وأسأله جلَّ شأنه أن يتقبَّله ويجعله خالصاً
لوجهه، وأن ينفعني به وسائر المسلمين، والحمد لله رب العالمين.
وصلَّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم.



المبحث الأول:

المؤلف: حياته وشخصيته

١ - الحالة السياسية والاقتصادية والدينية:

كانت تلك الفترة التي عاشها الفقيه النسفي من (٦٠٠ - ٦٨٧هـ) فترة حرجة مليئة بالحروب والنزاعات السياسية والدينية، انعدم فيها الاستقرار الأمني، وتدهورت فيها الحياة الاقتصادية، وكان سبب ذلك انقسام العالم الإسلامي آنذاك إلى دويلات كثيرة، انشغل حكامها بالتوسع كل على حساب الآخر، حتى أنهم لم يدركوا خطر الغزو المغولي، إلى أن سقطت بغداد سنة (٦٥٦هـ)، ولم يكن سقوطها حدثاً مفاجئاً، إذ أن هذا التدهور السياسي والاقتصادي لم يمنع المدارس من أن تقوم بدورها؛ بل ظلت تؤدي دورها في التعليم والتأليف ومحاربة البدع^(١).



(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (٢٣٧/١٣)؛ تاريخ الإسلام د. حسن إبراهيم حسن (١٣٤/٤، ٣٠٩)؛ المنتظم لابن الجوزي (١٤١/١٨)؛ العالم الإسلامي في العصر العباسي ٥٧٨.



٢ - التعريف بالمؤلف^(١):

هو محمد بن محمد بن محمد النسفي، الحنفي، أبو الفضل، برهان الدين. ذكرت كتب التاريخ أن مولده سنة (٦٠٠هـ) تقريباً، ومنهم من جزم بمولده في هذه السنة.

وأما وفاته فقد اختلفوا في سنة وفاته، والذي عليه أكثر المؤرخين أنه توفي سنة (٦٨٧هـ).

لقّب النسفي بشيخ الفلسفة في بغداد، وكان عالماً، فاضلاً، حنفي المذهب، مفسراً، محدثاً، فقيهاً، أصولياً، متكلماً، منطقياً، مدققاً، علامة، حكيماً، صاحب التصانيف الكلامية والخلافية. هكذا وصفته كتب السير والتراجم.

رحل النسفي إلى بغداد وتعلّم فيها وعلم وتخرج على يديه عدد كبير من العلماء، صنف في مختلف العلوم والفنون، من مصنفاته:

«الواضح، الفصول في علم الجدل، المقدمة النسفية أو البرهانية، شرح الأسماء الحسنى، التراجم، منشأ النظر».



(١) من موارد ترجمة المؤلف :

دول الإسلام للذهبي (١٤٣/٢)؛ العبر في خبر من غير (٣٤٦/٥)؛ الوافي بالوفيات (٢٨٢/١)؛ الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية (٣٥١/٣)؛ الفوائد البهية في تراجم الحنفية ١٩٤، ١٩٥؛ تاج التراجم ٢٤٦؛ مفتاح السعادة (٢٨١/١)؛ تاريخ العراق بين احتلالين (٣٤٣/١)؛ هدية العارفين (١٣٥/٢)؛ طبقات المفسرين للداوودي (٢٥٠/٢)؛ شذرات الذهب لابن العماد (٣٨٥/٥).

المبحث الثاني:

التعريف بكتاب «منشأ النظر»

١ - أهمية الكتاب:

هذا الكتاب تميّز بقيمته العلمية رغم صغر حجمه، وقد أثنى العلماء عليه، وأشادوا به، فمن ذلك يقول أحد شراح الكتاب: «فإنّ تدقيق الدلائل وتحقيق المسائل، لا يتصور إلا بتوجيه المباحثات، وتقرير المقدمات، وذلك يتمهد بعلم النظر الموضوع لهذا الغرض، وكتاب «منشأ النظر» منشأً للطائف هذا المرام، ووسيلة إلى نفائس فلك الاغتنام».

وقال آخر: «فإنّ «منشأ النظر» وإن كان بحسب الصورة من المختصرات فلا يكون منها لما فيه من الإشارات إلى معانٍ كلية هي من المبادئ والموضوعات في المباحثات، ولا خفاء في أن ما يكون كذلك، فذلك من الكتب المعتبرة عند الثقات، إذ هو من الوسائل للوصول إلى الغايات».

وشارح آخر يقول: «وهو كتاب صغير الحجم كثير الفائدة».

وفي هذا المبحث إن شاء الله أقدم عرضاً لهذا الكتاب، من حيث: عنوانه، ونسبته إلى النسفي، ووصف النسخ الخطية التي اعتمدت عليها في التحقيق، ومنهجيته في التأليف.





٢ - عنوان الكتاب:

جاء في أول نسخة برلين بألمانيا «كتاب منشأ النظر» وفي أول نسخة باريس «منشأ النظر» وفي آخرها «تم المنشأ في الخلاف».

وجاء في الورقة الأولى من كتاب منشأ النظر وشرحها - نسخة باريس -: «وكتاب منشأ النظر منشأ للطائف هذا المرام...».

وفي الشرح الآخر - نسخة باريس - في الورقة الأولى: «وبعد فإن منشأ النظر وإن كان بحسب الصورة...».

كما أن الذين نسبوا^(١) الكتاب إلى المصنف ذكروا أن عنوانه «منشأ النظر في علم الخلاف».

وبهذا يكون عنوان الكتاب «منشأ النظر» وهو مصنف في علم الخلاف.

٣ - نسبته إلى النسفي:

وأما صحة نسبة الكتاب إلى برهان الدين النسفي:

- ١ - فقد جاء في الورقة الأولى من نسخة برلين: «كتاب منشأ النظر لمولانا أفضل المتأخرين برهان الملة والدين النسفي طاب ثراه» كما نسبه إليه شراح الكتاب.
- ٢ - وورد ذكر الكتاب منسوباً إليه في «تاريخ الأدب العربي»^(٢) و«الأعلام»^(٣) وفي «هدية العارفين»^(٤) و«كشف الظنون»^(٥).

(١) انظر: الأعلام للزركلي (٣١/٧)؛ هدية العارفين (١٣٦/٢)؛ كشف الظنون (١٨٦١/٢)؛ بروكلمان النسخة الألمانية (٦١٥/١).

(٢) انظر: تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (٦١٥/١).

(٣) الأعلام للزركلي (٣١/٧).

(٤) هدية العارفين (١٣٦/٢).

(٥) كشف الظنون (١٨٦١/٢).

- ٣ - أشار المصنف في بداية كتابه «منشأ النظر» إلى كتابه «الفصول في علم الجدل» والأدلة التي ذكرها في كتابه «المنشأ» وردت في كتابه «المقدمة البرهانية» وهي شرح لكتابه «الفصول في علم الجدل».
- ٤ - بمقارنة «منشأ النظر» بكتابه «المقدمة البرهانية» تبين أن الموضوعات التي جاءت في كتابه «منشأ النظر» تكاد تتطابق مع ما ورد في كتابه «المقدمة البرهانية»، إلا أنه في «المقدمة البرهانية» تناولها بصورة أوسع وأشمل وأكثر تفصيلاً.
- ٥ - الأسلوب الذي عالج به الموضوعات التي وردت في كتابه «التراخيص» و«منشأ النظر» و«المقدمة البرهانية» تتفق مع بعضها، فقد عرضها بأسلوب جدلي، فلسفي، منطقي، وعبارات تكون متطابقة أحياناً، أو قريبة من التطابق.
- ٦ - الفروع الفقهية التي ذكرها في كتابه «منشأ النظر»، ذكرها في كتابه «المقدمة البرهانية».
- من خلال المعطيات السابقة يتضح بما لا يدع مجالاً للشك أن الكتاب من تصنيف الفقيه برهان الدين محمد بن محمد النسفي.

٤ - وصف النسخة الخطية:

- بحثت عن نسخ لهذا الكتاب ولم أعثر إلا على نسخة برلين بألمانيا التي ذكرها بروكلمان في كتابه، ورمزت لها بالرمز «أ».
- وأشار بروكلمان إلى وجود شروح لهذا الكتاب في باريس، ثم طلبتها من المكتبة الأهلية بباريس، ووجدت معها نسخة خطية أخرى للكتاب، ورمزت لها بالرمز «ب».
- ١ - نسخة ألمانيا «أ»:

نسخة مخطوطة في مكتبة برلين بألمانيا، تحت رقم (٥١٧٠)، ضمن مجموع يبدأ ترقيمها من (١٦/ب) وحتى (٢١/أ)، رتبت ترتيباً سليماً، كتبت



بقلم، وبخط عادي، جميل، وواضح، لا يوجد عليها تملكات، غير مقابلة ولا يوجد عليها تهميشات، كاملة النص.

وقع الفراغ من نسخها سنة (٦٩٧هـ) وناسخها محمد بن عبدالرحمن الطوسي في المدرسة المستنصرية ببغداد.

تقع في (٦) لوحات تقريباً، ما يساوي (١٢) صفحة، مقاسها (١٥×١٢) سم، يحتوي الوجه الواحد منها على (١٧) سطراً، في الورقة الأولى منها نهاية كتاب «المختصر في الترجيحات» وبداية كتاب «منشأ النظر».

وفي الورقة الثانية منها البسمة وخطبة الكتاب ثم موضوع الكتاب، وفي الوجه الأول من الورقة الأخيرة نهاية الكتاب، وفي الوجه الثاني بداية كتاب «القوادح الجدلية» لأثير الدين الأبهري.

٢ - نسخة باريس «ب»:

نسخة مخطوطة في المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم (٢٥٠٠) ضمن مجموع يبدأ ترقيمها من (٥٨ - ٦٢) رتبت ترتيباً سليماً بطريقة التعقيبة، كتبت بالسواك بخط جميل وواضح مقروء.

يوجد عليها تملكات في الورقة الأخيرة منها، غير مقابلة كاملة النص.

تقع في (٥) لوحات تقريباً ما يساوي (١٠) صفحات، مقاسها (٢٠×٢٧) يحتوي الوجه الواحد منها على (١٥) سطراً.

في الورقة الأولى منها البسمة ثم خطبة الكتاب ثم موضوع الكتاب، وفي الورقة الأخيرة منها الوجه (ب) نهاية الكتاب ختم بيتين من الشعر، وفي أسفل الصفحة تملكات باللغة الفارسية.

٥ - منهجيته في التأليف:

اشتمل كتاب «منشأ النظر» على ثلاث مقالات:

١ - في بيان التلازم وما هو اللازم معرفته في هذا المقام من التلازم بين الحكم وما يتعلق به.

٢ - في بيان كيفية دفع الاعتراضات ومنعها.

٣ - في بيان ما يتعلق بالقياس من الدفع والمنع.

وقد عرض المصنف هذه الموضوعات بأسلوب جدلي منطقي مبني على معرفة المقدمات العامة التي لا بد للمستدل والمعارض من معرفتها.

المستدل في هذا الكتاب حنفي المذهب والمعارض له شافعي المذهب.

وكان محور البناء والهدم فرعين فقهيين فقط وهما: حكم الزكاة في مال الضمار، وحكم الزكاة في النصاب المركب من التقدين.





صور المخطوط

تخصيماً العلى القياسى راجح الواضحة لا يجوز من احد من اهل البيت
 اصلاً لما نرى رضى الله عنه ارا لا يجوز من الاكابر السنة راجح
 السنة بالكتاب والفقته فيقول الخطاب اذ سنة ندرت
 فينقطرون بالبوذية نذ كونه عامراً الامام مصلحة
 انما العام افاضت من هو والمضيق من على الاكابر
 لاجل الازدهار فلا ندرت راجح تنقطر وامر الخطاب ان لا يجر
 من المختصة بالترجمحات
 واجملها من العالمين

كذا
 منسوخاً من كتابنا اهلنا الميامين
 منسوخاً من كتابنا الميامين

الورقة الأولى من نسخة ألمانيا (1)

سمي الزمرك ذلك الجوب ولا ضلوا في اركان الكلام والقرآن في تلك
 الصورة وبما ذكرتم من مخالفة اصداء مستعجبين صفا اما الان لم
 المذموم وانها كانت ما ذكرتم من مخالفة الجوانب، صورة الجان
 الدم هنا من اعز الجوانب، ضرورة ان كان ذلك المذموم او
 اجتماعيا وقد عاكفنا ما ذكرتم من مخالفة الجوانب، صورة ان كان
 الدم تبعا من الزمرك الجانب فبما كان مخالفا لنا وبذلك
 ما ذكرتم من مخالفة المذموم او بعض الانواع يذبح اصداء المذموم
 من الجانبين، قد كان ثم الظاهر المذكور في الدرس والعراض
 فانها هي التي تبين المخالفة من مخالفة فيهم والذائق
 كذا في اعتبارها بالانواع اربابا، قال الشاعر اذ اهل الاجتناب
 وصلح حل سدا كبروا له الجمع
 حرمه العمل على علمه فان
 محمد عبد الله الطيب
 في الامور والارادة
 المستصحب
 لم لم ياتها

كذا في
 الفتح راجع الجان تبين

الورقة الأخيرة من نسخة ألمانيا (1)

منشأ النظر في الأصول الخمسة

العلمية في ذات العالمين وعلى الله في سبب تأخيرها والاعتماد
والتمسك بالذات لا يك في السبب المتقلب فيها أنا الغاية كالإحاطة
والسنة ونحوها وأنا الغاية كما بينا من والتكريم وغيرهما
على ما عرفت في المصوب كغيره من هذه الأقسام وطريق التفكير بها
ممكن أن التقلب يتوقف بالعلم فيها بالذات كما لا يدرك من
العلمية في السبب والذات في العلم من العلم بالذات التي التقلب
لا يطرح إلا بالعلم السبب في الغدوات وفيها من التقلب ما فيه
فإنه يتأكد بتعدد السبب فاذن لا بد من أن يطرح علمي ما
يتصور في العلم بها في الاستدلال فاذن هذا الدور في العلم في ما هو
الذات في السبب بل يتدرج به الاستدلال في الأحوال ويتدرج عنه
العلم والذات في العلم في العلم بالذات لا يتدرج عنه فاذن
على الطلاب فافهم ذلك واشرك في ما هو العلم فيه من العلم
على العلم ما هو العلم فاذن كما لا شك في العلم بالذات فيها بل
علمه التعلق والتمسك بها وهو الذي لا يوجد في العلم بالذات

والعلم

أو الذي لا يوجد ذلك بدونه فالأول يطبق في الحقيقة وذلك
بما يتعلم الثاني فاذن يتضح أن العلم يكون ذلك والذات
لأن العلم الثالث كذلك وما هو العلم فهو العلم في هذه المقام
من العلم بين العلمين وما يتعلق به فذلك على أقسام الأول
إذا حكمت على الشيء بالشيء فذلك العلم الآخر من أن يكون
في نفس الأمر وعلى التعديروها كان وإنما ما والتعديروها
بما يتعلق به فاذن فذلك في الضرورية والذات فذلك لا يكون
والعلم فذلك من العلم بين العلمين الأول هو العلم والتعديروها
فذلك لا بد ولا يلزم من العلمين الأول أن يحتمل العلم أو
نفس العلم فاذن العلم من العلم علم العلم والواقع في العلم
من العلم أو يتوسطه الثاني أن العلم بالشيء إذا كان من العلم
العلم فلا يتوسطه من حيث أنه من العلم ولا يلزم أن يكون
لأنه إذا لم يكن متممًا فاذن إذا كان من العلم ما يكون لازمًا
عند ارتفاعه فذلك العلم فاذن هو العلم من صفة العلم المتمم
في نفس الأمر فاذن أن العلم بالذات العلم مطلقًا لا من

الورقة الأولى من نسخة باريس (ب.)

الصوره أو نقاب في إحدى العورتين بينهما العانس أن نقاب على غيره
 عارياً ما يحق الألاكة وهي هذه الصوره أو نقاب في ذلك الموضع أو
 نقاب في إحدىهما على ما تحرك وعلى مقلها بالنسبة إلى ما يتباني اللابيه
 هكذا شمرها الذبح وأما إذا شمر من بائع مكدك لربن كدكها
 ما يتباني الألاكة ويديه من العقد وما يرب بالنسبة إلى ذلك فأن علم
 الإطارة من الألام ما يتباني في العظم المتنازع فيه ولا ينعكس والألامه
 في حينها الذبح والنبح تحت الألاكة كدكها نقاب الذبح كدكها
 مع يكون ما كدكتم من القياس لك لا علينا فيصنع كدكها
 كدكتم أو نقاب يحتمل كدكها ما كدكها الوما شمر من الوجوه
 المشه وقد نقاب ما كدكتم مشكك الألا لا يؤمن فيه فأنه يلب
 على الوجوب من تبدد العلم السابق من الألام ذلك الوجوب فلا خلاف
 وبه إذا كان العلم في الجوارض كان أو ينعكس غير ذلك
 ولا ينافي صورة وقد نقاب كدكتم من الألام الجوارض في ذلك
 الصوره وما كدكتم يلب على كدكها فيصنع كدكها ومثلها الألام أو
 الألام وقد نقاب ما كدكتم يلب على الجوارض في الصوره مكان العلم
 مما

كفها من الألام الجوارض ممدى ردياً كان ذلك الألام أو انجما عها
 وقد نقاب ما كدكتم يلب على الألام أو ينعكس الألام يلبن كدكها
 ما كدكتم من الألام يلب كدكها من العورتين المذكورة في الذبح
 والتمارمة فأنها هي الوسيه إلى ما هو بينهما من التكاليف يومها والأ
 كذلك كما عرفت ما ألب الألاما فإن الشافيه لأهل الألامه
 ثم النشا في العلاف بعون من ألبى بالشافيه ٣٣
 عليه الخلدان كاف بلاد الشيعيه والعلاف
 اطلاع الألف في حديثي صفيدي في حديثي احد
 يرب من تخلف طين عيب سدي لا يجوز عن سدي السب
 ووجد صخر مشق طلاء مشق جميع لغوي السب
 المشور مشديه خلد رس ملازمه لك كددي
 فوبه لا يندلع من غير كدكتم غيره منط ولي
 سب

الورقة الأخيرة من نسخة باريس (ب)



المبحث الثالث:

منهج التحقيق والتعليق والدراسة

أولاً: خطوات التحقيق:

١ - بعد حصولي على النسختين شرعت بقراءتهما، وحيث إن النسخة الألمانية كتبت في أواخر القرن السابع الهجري، أي بعد وفاة المصنف بقليل، ونسخة باريس مجهولة التاريخ، جعلت نسخة برلين هي الأصل، وبدأت بالمقابلة بين النسختين وجعلت الشروح مرجحات، مستخدمة في ذلك طريقة التلفيق وهي من أفضل الطرق، لإخراج الكتاب بصورة أقرب ما تكون إلى الصواب.

٢ - أستكمل ما سقط من متن النص من النسخة الأخرى سواء كان السقط من نسخة (أ) أو (ب) وأضع هذا السقط بين معقوفتين [] وأشير إليه في الهامش على أنه سقط من نسخة كذا.

٣ - في حال اختلاف النسخ بزيادة لفظ فله أربع حالات:

(أ) إذا كان حذف هذا اللفظ أو إضافته لا يؤثر في النص؛ فإنني أضيفه إلى النص بين معقوفتين [] وأشير إليه في الهامش على أنه زيادة من نسخة كذا.

(ب) إذا كان حذف هذا اللفظ يخلُ بالمعنى فإنني أضيفه إلى المتن بين معقوفتين [] وأشير إليه في الهامش على أنه سقط من نسخة كذا.

(ج) إذا كان هناك زيادة إذا أضيفت أخلت بالمعنى، فإني أشير إلى موضعها وأثبت تلك الزيادة في الهامش مع تحديد النسخة.

(د) تختلف بعض الكلمات نادراً في اللفظ من نسخة لأخرى، مع اتحاد المعنى أو بزيادة حرف، فما رأيته أقوم لسياق النص أثبتته في المتن، وأشرت إليه في الهامش أنه ورد في نسخة كذا أو جاء في نسخة كذا.

٥ - أشرت في الهامش إلى نهاية كل ورقة (لوح) من النسختين بعلامة (*) وذكرت رقم الورقة من المخطوطة.

٦ - الجمل الاعتراضية، وضعتها بين شرطتين - - وذلك لربط النص مع بعضه.

ثانياً: خطوات التعليق والدراسة:

١ - قمت بدراسة موجزة لأهم المسائل الأصولية الواردة في الكتاب، وأحلتها إلى المصادر الأصولية.

٢ - أحلت المسائل الأصولية التي ذكرها المؤلف إلى مصادرها الأصولية، فإن كان في هذه المصادر زيادة فائدة، أو إقرار لكلامه، أو شرح ما ذكره أضعه في الهامش.

٣ - استعنت بما ورد في الشروح لإيضاح ما غمض من النص.

٤ - إن كانت هناك تعليقات على المخطوطات أو تهميشات ذكرتها في الهامش.

٥ - عند تمثيل المؤلف بالفروع الفقهية أقوم بدراسة موجزة لأقوال الفقهاء في المسألة مع الإحالة إلى الكتب الفقهية، وإن كانت المسألة تدرج تحت قاعدة أصولية فإني أشير إلى ذلك مع ذكر مصادرها من كتب الأصول.



٦ - حاولت جاهدة توضيح المصطلحات التي ذكرها المؤلف من خلال التعريفات اللغوية أو الاصطلاحية مع بيان وجهات نظر العلماء إن وجدت والإشارة إلى مصادرها.

وبعد هذه الدراسة أنتقل بمشيئة الله إلى القسم التحقيقي سائلة المولى عليه السلام التوفيق والسداد.



منشأ النظر (١)

لبرهان الملة والدين النسفي طاب ثراه (٢)

(١) في نسخة (أ): كتاب منشأ النظر لمولانا أفضل المتأخرين... وفي نسخة «ب»:
«منشأ النظر».

(٢) العنوان في الورقة (١٦/ب) من نسخة (أ).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^(١)

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة^(٢) والسلام على رسوله^(٣) محمد، وآله أجمعين، وبعد:

فالدلائل^(٤) في المسائل المختلف^(٥) فيها إما: النقلية^(٦) كالكتاب والسنة ونحوهما^(٧).

وإما العقلية كالقياس^(٨)،

- (١) بعد البسملة في نسخة (ب): «وبه نستعين».
 - (٢) في هذا الموضوع من نسخة (أ): «رب أعن».
 - (٣) في نسخة (ب): «وصلى الله على سيدنا محمد».
 - (٤) الدلائل: جمع دليل، والدليل هو: ما يتوصل النظر فيه إلى علم أو ظن.
 - انظر: المعتمد (٥/١)؛ المنهاج في ترتيب الحجاج ١١؛ شرح اللمع (١٥٥/١)؛ الكافية ٤٦؛ الإحكام للآمدي (١٠/١)؛ الإيضاح لقوانين الاصطلاح ١٦؛ مختصر ابن الحاجب (٤٠/١)؛ شرح المقترح (٦/ب)؛ المسودة ٥٧٣.
 - (٥) جاء في كتاب «منشأ النظر وشرحه» (٣٠/ب) معلقاً على قوله «المسائل المختلف فيها»: «إن كتاب منشأ النظر مشتمل على تلك العمومات وجامع للمقدمات العامة والكلية وتخصيصه بالمسائل المختلف فيها لا طائل به».
 - (٦) في نسخة (أ): «النقلية».
 - (٧) أي كالإجماع، وقول الصحابي.
 - (٨) القياس في اللغة: مأخوذ من المماثلة بين الشيئين والتقدير والمساواة.
 - انظر: لسان العرب (١٨٧/٦)؛ الصحاح (٩٦٧/٣).
- أما القياس في الاصطلاح فمختلف فيه؛ قيل: هو «الدليل الموصل إلى الحق» وقيل: =

والتلازم^(١)، وغيرهما^(٢) على ما عرف في الفصول^(٣)، حقائق هذه الأقسام^(٤) وطريق التمسك بها.

= «تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم». وقيل هو: «تعديّة الحكم المتحد من الأصل إلى الفرع بعلّة متحدة فيهما». وقيل هو: «حمل معلوم على معلوم في إثبات الحكم أو نفيه بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما».

وقيل هو: «عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم». انظر: العدة (١٧٤/١)؛ البرهان (٧٤٥/٢)؛ الكافية ٥٩؛ شفاء الغليل ١٨؛ الجدل لابن عقيل ٢٧٣؛ المحصول (٢٣٦/٢)؛ الإحكام للآمدي (١٦٤/٣)؛ مختصر ابن الحاجب (٢٠٦/٢)؛ الإيضاح لقوانين الاصطلاح ٣٢؛ شرح تنقيح الفصول ٣٨٣؛ المقدمة البرهانية (١٨/ب)؛ البحر المحيط (٦/٥)؛ كشف الأسرار للبخاري (٤٩٠/٣)؛ المسودة ٣٦٩.

(١) التلازم في اللغة: مشتق من الفعل لَزِمَ يَلْزِمُ والفاعل لازم والمفعول به ملزوم. وله معان كثيرة في اللغة، منها: يطلق على اللزوم وعدم المفارقة، ويطلق على الثبوت وعلى الدوام، ويطلق على التعلق بالشيء، ويطلق على الاعتناق. انظر: الصحاح (٢٠٢٩/٥)؛ المصباح المنير ٥٥٢؛ لسان العرب (٥٤١/١٢). في الاصطلاح: قيل هو «ما يتكون من مقدمتين». وقيل هو: «الدليل المؤلف من أقوال يلزم تسليمها لذاتها تسليم قول آخر». وقيل هو: «تلازم بين حكمين من غير تعيين علة». وقيل هو: «امتناع تحقق الملزوم إلا عند تحقق اللازم».

انظر: محك النظر للغزالي ٤٩؛ الإحكام للآمدي (٣٦٢/٤)؛ مختصر ابن الحاجب (٢٨١/٢)؛ عنوان الحق وبرهان الصدق للأبهري (١٧/أ)؛ شرح المقدمة البرهانية للبلغاري (٦/أ)؛ الرد على المنطقيين لابن تيمية ٢٠٥، ٢٩٤.

(٢) قوله: «وغيرهما» أي مثل: التنافي، الدوران، الاستصحاب.

(٣) قوله «الفصول»: يقصد به كتابه «الفصول في علم الجدل» نسبة إليه الزركلي في الأعلام (٣١/٧)؛ وعمر رضا كحالة في معجم المؤلفين (٢٩٧/١١)؛ وطاش كبرى زاده في مفتاح السعادة (٢٨١/١). وقد شرحه المصنف وسماه «المقدمة البرهانية» أو «المقدمة النسفية».

(٤) الأدلة التي ذكرها في كتابه «المقدمة البرهانية» التلازم، الدوران، القياس، النص، الأثر، قول الصحابي، الإجماع، الاستصحاب.



فكما أن المعلل^(١) يتعرض بالبعض منها للإثبات، فالسائل^(٢) يتعرض للنفي^(٣) في المباحث^(٤).

والذي يتجاوز^(٥) عن المحل من الجوابات، فذلك لا يظهر إلا بالنفي السابق في المقدمات^(٦)، وفيه من التعدد ما فيه، فإنه يتعدد بتعدد المباحث. فإذا لا بد من أن يطلع على ما يقتصر^(٧) على^(٨) البعض منها في الابتداء، فإنه هو الذريعة إلى ما هو اللائق [به]^(٩) في الانتهاء، بل يندفع به الإشكال في الأحوال وينقطع عنه^(١٠) القيل والقال^(١١).
والملمس مني في هذا الباب ما لا يعسر عرفانه^(١٢) على الطلاب

(١) المعلل هو: «الناصب للعلة» والمراد به هنا «المستدل» وهو أعم لأنه يستدل بدليل نقلي أو عقلي، والمستدل: «الطالب للدلالة». ويسميه أيضاً ركن الدين العميدي «المعلل».

انظر: الكافية للجويني ٤٧؛ الإرشاد للعميدي (٢/أ)؛ العدة (١/١٧٦)؛ الواضح لابن عقيل (١/١٣٤/أ)؛ الجدل لابن عقيل ٢٧٦.

(٢) أي كما أن المعلل يستدل بالأدلة العقلية والنقلية لإثبات مدعاه، فكذلك السائل المعارض له، ينفي ما ادّعه المستدل بالأدلة العقلية والنقلية.
انظر: منشأ النظر وشرحه (٣٠/ب).

(٣) في نسخة (أ): «بالنفي».

(٤) في نسخة (أ): «للمباحث».

(٥) في نسخة (أ): «لا يتجاوز».

(٦) أي: المقدمات الكلية المفيدة في الدلائل والمسائل.

انظر: منشأ النظر وشرحه (٣٠/ب).

(٧) في نسخة (أ): «ما لا يقتصر».

(٨) في نسخة (ب): «في».

(٩) ما بين المعقوفتين زيادة من نسخة (أ).

(١٠) في نسخة (أ): «به».

(١١) المقصود: أنه لا بد للسائل المعارض في البداية من الاطلاع على المقدمات العامة

ليستفيد منها في المسائل المتنازع فيها في النهاية.

انظر: منشأ النظر وشرحه (٣٠/ب).

(١٢) في نسخة (ب): «عن فإنه».

[فالتزمت ذلك]^(١) وأشرت إلى ما هو اللازم فيه متوكلاً^(٢) على العزيز الوهاب.

فأقول^(٣): السائل^(٤) إذا تمسك بالكتاب^(٥) فما^(٦) يدل^(٧) عليه اللفظ هو المسمى بتمامه، أو الذي لا يوجد هو بدون ذلك^(٨)، أو الذي لا يوجد ذلك بدون^(٩).

فالأول بطريق الحقيقة، وذلك مما يستلزم الثاني، فإنه يمتنع أن يتحقق بدون^(١٠)، وأنه من لوازم الثالث كذلك^(١١).

(١) سقطت من نسخة (أ).

(٢) في نسخة (ب): «مُشْكَلًا».

(٣) في نسخة (أ): «وأقول».

(٤) في نسخة (ب): «فالسائل».

(٥) انظر: وجوه التمسك بالكتاب في: المقدمة النسفية (٤٥/ب)؛ شرح المقدمة للبلاغي (٤٣/أ)؛ شرح المقدمة للخوارزمي (٧٩/ب)؛ الإرشاد للعميدي (٢/أ).

(٦) في نسخة (ب): «فيها».

(٧) جاء في شرح المنشأ (٦٣/ب): «لا بد وأن يكون اللفظ دالاً على ما يدعيه نفيًا كان أو إثباتاً وإلا لكان التمسك به ضائعاً».

(٨) أي ما لا يوجد مسماه بدون اسمه، وهذا إما: جزء من المسمى، أو لازمه الذهني، وهذا يدل بطريق المجاز، وإطلاق لفظ الملزوم على اللازم بطريق المجاز.

(٩) أي: ما لا يوجد اسمه بدون مسماه كأن يكون خارجاً عنه، وهذا يدل بطريق الكناية.

(١٠) في نسخة (ب): «بدون ذلك».

(١١) مراد المصنف: أن الدلالة بطريق الحقيقة تستلزم الدلالة بطريق المجاز لأن المسمى مستلزم لجزئه ولازمه، فمتى وجدت الدلالة الحقيقية تستلزم المجازية والدلالة الكنائية. وقد علق الشارح على ذلك فقال: «إن الدلالة الحقيقية تستلزم الأول والثاني، لو كان للمسمى جزء أو لازم ذهني يلزم فهمه، وذلك غير لازم، لجواز أن يكون المسمى بسيطاً غير معلوم الجزء ولا لازماً ذهنياً له».

بل الصواب: أن الثاني الدلالة بطريق المجاز، والثالث بطريق الكناية، يستلزمان الأول وهو: الدلالة بطريق الحقيقة لكونها فرعاً له والفرع يستلزم الأصل دون العكس.

انظر: منشأ النظر وشرحها (٣١/أ).



وما هو اللازم معرفته^(١) في هذا المقام من التلازم^(٢) بين الحكم^(٣)، وما يتعلق به فذلك على أقسام:

الأول^(٤): إذا حكمت على الشيء بالشيء، فذلك الحكم لا يخلو من: أن يكون في نفس الأمر^(٥)، أو على التقدير^(٦) سلباً^(٧) كان أو^(٨) إيجاباً^(٩)،

- (١) جاء في شروح الكتاب: أن الكتاب يشتمل على ثلاث مقالات: المقالة الأولى: في بيان التلازم وما هو اللازم معرفته في هذا المقام من التلازم بين الحكم وما يتعلق به، وجاء ذلك في عشرة أقسام.
- المقالة الثانية: في بيان دفع الاعتراضات ومنعها، وجاء ذلك في عشرة أوجه.
- المقالة الثالثة: في بيان ما يتعلق بالقياس من الدفع والمنع.
- انظر: منشأ النظر وشرحها (٣١/ب)؛ شرح منشأ النظر (٦٥/أ).
- (٢) هذه هي المقالة الأولى «التلازم».
- (٣) في نسخة (ب): «الحكمين».
- (٤) غير واضحة في نسخة (أ).
- (٥) جاء في شرح المقدمة للخوارزمي (١٣/ب): «يكون دعوى تلازم في نفس الأمر إذا قال: لو كان كذا لكان كذا مطلقاً، أما إذا قال: لو كان كذا لكان كذا على تقدير كذا، فلا يكون دعوى تلازم في نفس الأمر بل على التقدير».
- انظر أيضاً: القوادح الجدلية للأبهري ٩١.
- كما يقال: الزكاة واجبة في هذه الصورة أو ليست بواجبة فيها.
- (٦) أو على التقدير: كأن يقال: لو تحققت إرادة هذه الصورة من النصوص المقتضية لوجوب الزكاة، لوجبت فيها، أو لو تحققت إرادتها من النصوص النافية، لما وجبت الزكاة فيها، وثبت الحكم فيها على التقدير هو: التلازم.
- انظر: منشأ النظر وشرحه (٣٢/أ).
- (٧) التلازم السلبي هو: عبارة عن سلب التلازم الإيجابي، لكن إطلاق لفظ «التلازم» على الإيجابي حقيقة وعلى السلبي مجازاً.
- انظر: شرح الخوارزمي للمقدمة البرهانية (٩/ب).
- (٨) في نسخة (ب): «وإيجاباً» بالواو.
- (٩) التلازم الإيجابي: هو عبارة عن امتناع تحقق الملزوم إلا عند تحقق اللازم.
- انظر: شرح الخوارزمي (٩/ب).

فالدعوى^(١) مما يعبر^(٢) عنه^(٣). وأنه^(٤) قد يكون في الضروريات، وقد لا يكون^(٥)، والحكم^(٦) قد يكون مستلزماً للغير من الأمور الوجودية^(٧)، والعدمية^(٨)، وقد يكون لازماً، ولا ملازمة بين الشئيين إلا وأن يتحقق اللازم أو نقيض الملزوم، فإن عدم الملزوم من لوازم عدم اللازم، والواقع لا يخلو من اللازم أو نقيضه^(٩).

(١) في نسخة (ب): «والدعوى» بالواو.

(٢) في نسخة (ب): «ما يعبر» وفي أحد الشروح «ما يُغير».

(٣) أي: من الحكم بالشيء على الشيء سلباً كان أو إيجاباً ثم الدعوى في نفس الأمر متضمنة الدعوى على التقدير، إذ الشيء لا يكون متصفاً بصفة إلا وأن تتحقق تلك الصفة على تقدير تحققه.

انظر: شرح المنشأ (٦٥/ب).

(٤) أي الحكم.

(٥) والحكم إما ضروري أو غير ضروري، والضروري ما لا يحتاج إلى الفكر، وقيل: هو عبارة عما يستحيل ارتفاعه عقلاً سواء كان في نفس الأمر أو على التقدير، وغير الضروري قد يكون بمنزلة الضروري كالمتواترات والمجتمعات، وقد لا يكون كالمختلفات من العقليات أو الشرعيات.

انظر: منشأ النظر وشرحه (٣١/ب)؛ شرح المنشأ (٦٥/ب).

(٦) أي حكم كان. انظر: شرح المنشأ (٦٦/أ).

(٧) الوجودي مثل وجوب الزكاة في الحلبي عند الأحناف مثلاً فإنه مستلزم للإيجاب الشرعي في النصاب الحولي واستحقاق العقاب بالترك. انظر: شرح المنشأ (٦٦/أ).

(٨) العدمي مثل: عدم وجوب الزكاة في اللآلئ والجواهر، فإنه مستلزم لعدم الوجوب في النصاب ومستلزم لعدم استحقاق العقاب بالترك.

انظر: شرح المنشأ (٦٦/أ).

(٩) يقول البلغاري في شرحه للمقدمة البرهانية (٧/أ) شارحاً قول المصنف في المقدمة: «فإن عدم الملزوم من لوازم عدم اللازم»: «يعني يقع التلازم في المناظرة وكان اللازم مساوياً فاعتبر لأمر أربعة، وهي: الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبالعكس، والاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وبالعكس.

وإن كان اللازم عاماً اعتبر أمرين، أحدهما: الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم دون العكس، وثانيهما: الاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم دون العكس.

انظر: المقدمة البرهانية (٧/أ)؛ مختصر ابن الحاجب (٢/٢٨١)؛ تيسير التحرير (٤/١٧٢).



الثاني^(١): إن الحكم بالشيء إذا كان من لوازم الغير، فلا يفتقر إليه من حيث إنه من اللوازم^(٢)، ولا يلزم أن يكون لازماً، إذا لم يكن مفتقراً^(٣)، فأما إذا كان من لوازم ما يكون لازماً عند ارتفاع ذلك^(٤) الغير فإنه هو اللازم [حينئذ]^(٥)، ضرورة^(٦) [تحقق]^(٧) الملزوم في نفس الأمر^(٨).

(١) غير واضحة في نسخة (أ).

(٢) جاء في شرح المنشأ (١/٩٧): «فإن من اللوازم ما يوجد بدون الملزوم كالسواد بدون السواد في هذا المحل مثلاً... وكذلك في كل ما يكون عاماً بالنسبة إلى ملزومه... وما يكون مساوياً بالنسبة إلى ملزومه فذلك مما يفتقر إليه لكنه لا يفتقر من حيث إنه لازمه بل من حيث إنه ملزومه... فإن المشروط يفتقر إلى المجموع المركب من الشرط والمشروط، لا من حيث إنه لازمه؛ بل من حيث إنه ملزومه». انظر أيضاً: منشأ النظر وشرحها (٣٢/ب).

(٣) يقول الشارح في شرح المنشأ (١/٩٧): «ثم اللازم وإن لم يكن مفتقراً إليه، فلا يلزم منه أن ما لا يكون مفتقراً إليه فهو اللازم، فإن ما ينافي الشيء نقيضاً كان أو ضدًا، لا يفتقر إلى ذلك الشيء، ولا يكون من لوازمه».

(٤) في نسخة (ب): «فلك».

(٥) ما بين المعقوفتين زيادة من نسخة «ب».

(٦) في نسخة (أ): «في ضرورة».

(٧) سقطت من (أ).

(٨) يقول ركن الدين العميدي في الإرشاد (١/٥): «إن كان اللازم شيئاً معيناً فإنه لا يخلو إما أن يكون ذلك اللازم شيئاً يلزم من ثبوته ثبوت الملزوم، أو لا يلزم، فإن كان يلزم من ثبوته ثبوت الملزوم لا يتم؛ لأن الخصم يجعل أحدهما لازماً لأمر هو غير واقع عنده، ويلزم من ضده ثبوت الملزوم».

ويقول البلغاري في شرحه للمقدمة (١/٧): «نعم يلزم وجود اللازم على تقدير وجود الملزوم، وعدم الملزوم على تقدير عدم اللازم، إذا كانت الملازمة متحققة في نفس الأمر، لأنا نقول: متى امتنع تحقق الملزوم، إلا عند تحقق اللازم في نفس الأمر، كان هذا الامتناع لازماً لتحقيق الملزوم في نفس الأمر، لأنه لو لم يكن لازماً، لأمكن تحقق الملزوم بدون اللازم في نفس الأمر، وهو خلاف التقدير، وإذا كان هذا الامتناع ثابتاً في نفس الأمر يلزم ما ذكرنا».

وذكر أثير الدين الأبهري في القوادح الجدلية ١٤٨ في ضعف بعض المقدمات العامة ذكر من المقدمات الضعيفة المقدمة الأولى وهي: «الشيء إذا كان ملزوماً لشيء آخر، كان عدم اللازم ملزوماً لعدم الملزوم».

الثالث^(١): إن الحكم بأحد الشئيين مطلقاً لا يخلو من^(*) أن يكون صادقاً وحينئذ يلزم أن يكون أحدهما من لوازم انتفاء صاحبه أولاً كان أو ثانياً^(٢).
أو لا يكون^(٣) صادقاً، وحينئذ لا يكون لازماً^(٤)، فإن الصدق من اللوازم، واللازم انتفاؤه، ولكن يمكن^(٥) أن يكون انتفاء أحدهما من لوازم تحقق صاحبه، فإن من اللوازم ما يتحقق، ولا يتحقق من الملزومات البتة^(٦).

= انظر أيضاً: محك النظر للغزالي ٥١؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (١١/أ)؛ مختصر ابن الحاجب (٢٨٢/٢)؛ الإبهاج (١٦٤/٣)؛ شرح المنهاج للأصفهاني (٧٤٨/٢)؛ نهاية السؤل (١٧٠/٣)؛ مناهج العقول (١٧١/٣)؛ فواتح الرحموت (٣٦١/٢).

- (١) غير واضحة في نسخة (أ).
(*) آخر الورقة ٥٨ من نسخة (ب).
(٢) «لأنه إن كان أحدهما متحققاً البتة يمتنع اجتماع عدمهما، وحينئذ يلزم من تحقق أحد العدمين، انتفاء العدم الآخر ضرورة، فيلزم وجود أحدهما...، وفي الشرعيات إما أن يكون عدم إرادة الحكم في هذه الصورة من النصوص المقتضية متحققاً، أو الحكم فيها، أو يمتنع انتفاؤهما جميعاً، وإلا يلزم الإرادة من النصوص المقتضية مع عدم الحكم فيها؛ وذلك محال، هذا إذا كان الحكم بأحد الشئيين صادقاً». منشأ النظر وشرحه (٣٣/ب).
(٣) في نسخة (أ): «تكرار أو لا يكون يكون».
(٤) يعني: لا يكون تحقق أحدهما من لوازم انتفاء صاحبه فإنه إذا كان لازماً كان أحدهما متحققاً، ولو تحقق أحدهما كان الحكم بأحدهما صادقاً بالضرورة فإن الصدق فيما نحن فيه هو الوقوع في الواقع قطعاً وذلك بالضرورة حينئذ ولا صدق فيه، إذا الكلام فيما يكون صادقاً وذلك لشمول العدم، ولا يلزم من عدم ملزومية الانتفاء للتحقق؛ عدم ملزومية التحقق للانتفاء، فإن من الجائز أن يتحقق اللازم بدون الملزوم، على خلاف الملزوم بدون اللازم. انظر: شرح المنشأ (٦٩/ب).

- (٥) في نسخة (أ): «ممكن».
(٦) جاء في شرح البلغاري للمقدمة (٥/ب): «اللازم قد يكون متحققاً مع كون اللازم ممتنع التحقيق، كالتلازم بين الملزوم الكاذب والملزوم الصادق، كقولنا: إن كان الإنسان فرساً فهو حيوان، فعند تحقق اللازم الذي هو الحيوان يمتنع تحقق الملزوم وهو كون الإنسان فرساً».
انظر أيضاً: شرح المنشأ (٧٠/أ)؛ فواتح الرحموت (٣٦١/٢)؛ مختصر ابن الحاجب (٢٨٢/٢).



الرابع^(١): إن الشيء لا يمكن أن يكون لازماً للشيء ونقيضه^(٢)، وإلا يلزم أن يكون نقيض اللازم ملزوماً^(*) لنقيض الملزوم ولا يكون ملزوماً، هذا خلف^(٣).
ولا يمكن أن يكون ملزوماً للشيء ونقيضه^(٤) إذا كان ممكناً^(٥)، أما^(٦)

(١) غير واضحة في نسخة (أ).

(٢) هذه المقدمة ذكرها أثير الدين الأبهري ضمن المقدمات الضعيفة.

انظر: القوادح الجدلية ١٥٧؛ الإرشاد للعميدي (١/٥)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (١٧/أ).

(*) آخر الورقة ١٧ من نسخة (أ).

(٣) هكذا وردت في نسخة (أ) وأما في نسخة (ب) وفي الشرحين (هـ) ف، وقال أحد الشراح: «أي باطل» وقد تكون اختصاراً لـ «هذا فاسد»، والله أعلم.

وقد رجحت ما ورد في نسخة (أ) لأن موضوع النص يقتضي ذلك وهو إبطال دعوى الخصم، والله تعالى أعلم بالصواب.

وبرهان الخلف هو: «أن لا يتعرض للمقصود ولكن يبطل ضده المقابل له، وإذا بطل أحد الضدين تعين الضد الآخر».

وعند أهل المنطق: هو أن يأخذ دعوى الخصم فيجعلها مقدمة في الدليل، ويضيف إليها مقدمة أخرى صادقة فتأتي النتيجة كاذبة.

انظر: شفاء الغليل ٤٥٠؛ شرح المقترح (٧٣/ب)؛ قواعد الأصول ومعاهد الفصول ٤٠؛ البحر المحيط (٢٢٨/٥).

(٤) يقول المصنف في المقدمة البرهانية (١١/أ): «واعلم بأن التلازم ينهدم بالتلازم بين نقيض الملزوم وبين اللازم، وأنه يلعب بالقلب، وبين عين الملزوم ونقيض اللازم، وكذلك بين لازم نقيض الملزوم وعين اللازم، وبين نقيض الملزوم وملزوم اللازم، وبين الملزوم وعين اللازم أو ملزومه».

انظر أيضاً: شرح الخوارزمي للمقدمة (١٧/ب، ٣٢/ب)؛ المقترح في المصطلح ٤٤٨.

(٥) جاء في الشرح (٧١/أ): «إذا كان الشيء ملزوماً للشيء ونقيضه ممكناً، فإنه من المحال أن يكون الممكن مستلزماً للشيء ونقيضه وأنه محال والمستلزم للمحال محال».

والممكن في الاصطلاح المنطقي: هو عبارة عما لو فرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه لذاته محال، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين إلا بمرجح من خارج.

والممكن في الاصطلاح العامي: عبارة عما ليس بممتنع الوجود، وهو أعم من الواجب لذاته والممكن لذاته.

انظر: المبين للآمدي ٧٩؛ التعريفات للجرجاني ٢٩٦.

(٦) في نسخة (ب): «فأما».

إذا كان ممتنعاً^(١)؛ فإنه يمكن أن يكون ملزوماً.
والاطلاع عليه مما يطلعك على الفساد^(٢) في النكات^(٣) الترددية^(٤).
الخامس^(٥): إذا كان الشيء منافياً للشيء^(٦)، فالثاني منهما لا يخلو:
من أن يكون نقيضاً للأول، أو مساوياً له^(٧)، وحيثذ يلزم من وضع أحدهما
رفع الآخر، ومن رفع أحدهما وضع الآخر كذلك.

(١) أما إذا كان ممتنعاً فجاز أن يستلزم النقيضين كاجتماع النقيضين، فإنه مستلزم للشيء
ونقيضه، كاجتماع بين العلتين، علة الشيء ونقيضه، وكالاجتماع بين الملزومين أيضاً.

انظر: منشأ النظر وشرحه (١/٣٥)؛ شرح المنشأ (١/٧١).

(٢) وسبب الفساد لأنه يلزم منهما لزوم الشيء للنقيضين.

انظر: منشأ النظر وشرحها (٣٥/ب).

ومن الذين ذكروا فساد النكت العميدي في كتابه «الإرشاد»، وأثير الدين الأبهري في
«القوادح الجدلية».

(٣) النكت بالثناء في اللغة: له معانٍ منها: أن تنكت بقضيب في الأرض فتؤثر بطرفه فيها،
وقيل: النكت قرعك الأرض بعود أو بأصبع.

انظر: لسان العرب (٢/١٠٠)؛ الصحاح (١/٢٦٩)؛ المصباح المنير ٦٢٤.

والنكته في الاصطلاح: هي مسألة لطيفة أخرجت بدقة ونظر وإمعان، وسميت المسألة
الدقيقة نكته، لتأثر الخواطر في استنباطها. انظر: التعريفات للجرجاني ٣١٦.

(٤) يقول ركن الدين العميدي في كتابه «الإرشاد» (١/٨): «وإن كان نكته فيها ترديد،
فالتريد لا يخلو: إما أن يكون في شيء انعقد الإجماع على ثبوته، أو في شيء انعقد
الإجماع على انتفائه، أو في شيء هو ظاهر الثبوت، أو في شيء هو ظاهر الانتفاء،
أو في شيء تعارض فيه دليلان متساويان، أو في شيء هو مختلف فيه بين أصحابنا،
أو في شيء فيه روايتان عن أصحابنا، أو في شيء فيه روايتان عن بعض أصحابنا».

(٥) غير واضحة في نسخة (أ)، وجاء في منشأ النظر وشرحها (٣٤/ب): «القسم الخامس
هو الضابط الجامع لأقسام المنافاة وجوداً وعدمياً، ووجوداً لا عدمياً، وعدمياً لا
وجوداً، فالقسم الثالث مستدرك مع ما قاله في القسم الأول من لزوم أحد الأمرين».

(٦) الشيثان المتنافيان هما: «اللذان لا يجتمعان في محل واحد، في زمان واحد، من جهة
واحدة معاً، نحو: المتناقضين والمتضادين وغيرهما».

انظر: المقدمة النسفية (١١/ب)؛ شرح البلغاري للمقدمة (١٤/ب)؛ شرح الخوارزمي
للمقدمة (٣٣/ب).

(٧) في نسخة (ب): «نقيض الأول أو ما يساويه».



[فأما] ^(١) إذا ^(٢) كان أخص ^(٣) من النقيض، أو أعم منه، فإنه يلزم من وضع أحدهما رفع الآخر فقط، [ومن رفع أحدهما وضع الآخر كذلك] ^(٤).
السادس ^(٥): إن ما ينافي الملزوم [فلا يكون لازماً بما يحققه الملزوم] ^(٦)،

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من نسخة (ب).

(٢) في نسخة (أ): «فإذا» بالفاء.

(٣) في نسخة (أ): «الأخص».

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).

يقول الخوارزمي في شرحه للمقدمة النسفية (١/٣٤): «واعلم أن الشيء إذا كان منافياً لشيء آخر، فلا يخلو: إما أن يكون منافياً له وجوداً وعدمياً، أو وجوداً لا عدمياً، أو عدمياً لا وجوداً، لأن أحدهما لا يخلو: إما أن يكون نقيض الآخر، أو مساوياً لنقيضه، وحينئذ يكون أحدهما منافياً للآخر وجوداً وعدمياً، فيلزم من وضع أحدهما رفع الآخر، ومن رفع أحدهما وضع الآخر.

أو أخص من نقيض الآخر، وحينئذ يكون أحدهما منافياً للآخر وجوداً لا عدمياً، فيلزم من وضع أحدهما رفع الآخر، ولا يلزم من رفع أحدهما وضع الآخر.

أو أعم من نقيض الآخر، وحينئذ يكون أحدهما منافياً للآخر عدمياً لا وجوداً، فيلزم من رفع أحدهما وضع الآخر، ولا يلزم من وضع أحدهما رفع الآخر.

انظر أيضاً: المقدمة النسفية (١/١١)؛ القوادح الجدلية ١٥٩؛ المقترح للبروي ٤٤٦؛

تيسير التحرير (١٧٣/٤)؛ شرح الكوكب المنير (٤/٤٠٠)؛ البحر المحيط (٤٦/٥)؛

فواتح الرحموت (٢/٢٤٨)؛ الإرشاد للعميدي (١/٦)؛ الإحكام للآمدي (٤/٣٦٦)؛

منشأ النظر وشرحها (٣٥/ب).

(٥) في نسخة (أ) غير واضحة.

ويسمى هذا النوع: «التنافي بين لوازم الثبوت والنفي».

جاء في مختصر ابن الحاجب (٢/٢٨٣): «لأن تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات».

انظر أيضاً: تيسير التحرير (٤/١٧٤).

يقول شارح كتاب منشأ النظر (٣٧/ب): «وأبحاث هذا الفصل كأبحاث الفصل الرابع

فالمناسب كونهما في فصل واحد».

(٦) إذ لو كان لازماً لما يحققه الملزوم لكان من لوازم الملزوم، كذلك فإن لازم اللازم

لازم بالضرورة فيكون النافي للشيء ملزوماً له.

انظر: شرح المنشأ (١/٧٣).

وما يحقق الملزوم فلا يكون منافياً لما يلازمه^(١).
وما يكون ملزوماً للشيء^(٢) فلا يكون ملزوماً لما ينافيه^(٣)، وما يكون
منافياً للشيء فلا يكون ملزوماً لما يحققه^(٤).
والشيء الواحد قد يكون لازماً للشيء ولما ينافيه لكنه لا يكون ملزوماً^(٥).
السابع^(٦): إن الحكم من لوازم الإرادة^(٧) من النص، منحصرأً كان في
الإرادة أو داخلاً فيها^(٨).

- (١) إذ لو كان منافياً لما يلازمه لكان المحقق للشيء منافياً له، ومن المحال أن يكون
الشيء الواحد محققاً للشيء الواحد ومنافياً له. انظر: شرح المنشأ (١/٧٣).
- (٢) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).
- (٣) في نسخة (ب): «لْمُنَافِيهِ».
- والمراد: لا يكون الشيء ملزوماً للمتنافيين فقد مرّ في القسم الرابع أن الشيء لا يكون مستلزماً
للتقيضين، والمنافي أعم من التقيضين فهذا البحث أعم من القسم الرابع وهو مغني عنه.
انظر: المنشأ وشرحها (١/٣٧).
- إذ لو كان ملزوماً لما ينافيه لكان منافياً له، ومن المحال أن يكون الملزوم للشيء
منافياً له، والمنافاة مما ينافي الملزومية بالضرورة فإن الإيجاب مثلاً ملزوم للوجوب
وعدم الوجوب مما ينافي الوجوب فلا يمكن أن يكون الإيجاب ملزوماً لذلك العدم.
انظر: شرح المنشأ (٧٣/ب).
- (٤) في نسخة (ب): «تَحَقَّقَهُ».
- جاء في شرح المنشأ (٧٣/ب): «إذ لو كان ملزوماً لما يحققه لكان ملزوماً له فيكون
الشيء الواحد ملزوماً للشيء ومنافياً له، فكما أن الإيجاب لا يمكن أن يكون ملزوماً
لعدم الوجوب فكذلك عدم الوجوب لا يمكن أن يكون ملزوماً للإيجاب».
- (٥) المراد: إن الشيء الواحد قد يكون لازماً للمتنافيين، لكن لا يكون ملزوماً للمتنافيين
كما مرّ في القسم الرابع. إلا أن المصنف استثنى الممتنع في القسم الرابع فقال: «أما
إذا كان ممتنعاً فإنه يمكن أن يكون ملزوماً» وههنا أنكره مطلقاً.
انظر: منشأ النظر وشرحها (٣٧/ب).
- (٦) غير واضحة في نسخة (أ).
- (٧) المقصود بالإرادة: أي إرادة المعنى من اللفظ. يقول الخوارزمي في شرحه للمقدمة (٧٩/ب):
«واعلم بأنه لا يراد من اللفظ معنى إلا وأن يكون ذلك المعنى جائز الإرادة من ذلك اللفظ.
والمعني من جواز الإرادة: كون اللفظ بحالة لو ذكر وأريد به ما أريد من المعاني، وعرض على
اللغوي لا يخطأ لغة». انظر أيضاً: المقدمة النسفية (٤٥/أ)؛ شرح البلغاري للمقدمة (١/٤٢).
- (٨) انظر: شرح المنشأ (٧٨/أ).



لكن الإرادة لا تكون من لوازم الحكم^(١) وأنها^(٢) [إذا]^(٣) كانت بطريق الحقيقة^(٤) [مراداً]^(٥) مثلاً، فلا تكون^(٦) بطريق المجاز^(٧)، ولا^(٨) يتعدد المراد البتة^(٩).

- (١) جاء في شرح المنشأ (٧٨/ب): «إذ الحكم من لوازم الإرادة من هذا النص على أي وجه كانت، ومن لوازم الإرادة من الغير كذلك كقوله **عَلَيْهِ**: «أدوا زكاة أموالكم» فيكون تحقق الحكم أعم من تحقق الإرادة من هذا النص أو من ذلك، كذلك ولا يلزم من تحقق الأعم تحقق الأخص».
- (٢) الضمير في «أنها» يعود على الإرادة فيكون المعنى: إنَّ الإرادة إذا كانت بطريق الحقيقة مثلاً فلا تكون بطريق المجاز؛ لأنه إذا حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز، فحملة على المجموع لا يخلو من أن: يكون بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز، أو لا هذا ولا ذاك، ولا سبيل إلى الثالث منهما بل يحمل على أحدهما.
انظر: شرح المنشأ (٧٨/ب).
- (٣) ما بين المعقوفين سقط من نسخة (ب).
- (٤) الحقيقة هي: «استعمال اللفظ فيما وضع له في اصطلاح أهل التخاطب»، وقيل: «هي اللفظ المستعمل في موضعه الأصلي».
- انظر: شرح البلغاري للمقدمة (٤٣/أ)؛ أصول الشاشي ٤٢؛ الحدود لابن فورك ١٤٥؛ العدة (١٧٢/١)؛ المنهاج ١٢؛ الكافية ٥٣؛ المستصفى (٣٤١/١)؛ الإيضاح ٢٨؛ المغني للخبازي ١٣١؛ الفائق (٢٥٣/١).
- (٥) ما بين المعقوفين سقط من نسخة (أ).
- (٦) في نسخة (ب): «يكون».
- (٧) المجاز هو: «استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاح أهل التخاطب، وقيل هو: اللفظ المستعار من موضعه المستعمل في غيره على وجه يصح».
- انظر: شرح البلغاري للمقدمة (٤٣/أ)؛ أصول الشاشي ٤٢؛ الحدود لابن فورك ١٤٥؛ المعتمد (١١/١)؛ العدة (١٧٤/١)؛ المنهاج في ترتيب الحجاج ١٢؛ الكافية ٥٣؛ أصول السرخسي (١٧٠/١)؛ المغني للخبازي ١٣١؛ الجدل للمراغي (١/٨).
- (٨) في نسخة (أ): «فلا».
- (٩) جاء في شرح المنشأ (٧٨/ب): «بل المراد من حيث هو المراد واحد ليس إلا، سواء كان الواحد متعدداً في ذاته أو لم يتعدد».
- ومن وجوه التمسك بالنص التي ذكرها الأصوليون: دعوى إرادة الحقيقة إذا لم يتعقد الإجماع على عدم إرادة الحقيقة.
- انظر: شرح البلغاري للمقدمة (٤٣/أ)؛ مقدمة النسفي (٤٦/أ)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٨٢/أ)؛ الإرشاد للعميدي (٢/أ).

كما أن الكل إذا كان مراداً لا يكون البعض مراداً، وإن كان البعض من اللوازم^(١)، فارتفاع إرادة الشيء من لوازم إرادة الغير. وارتفاع الإرادة مطلقاً من لوازم ارتفاع الحكم المتنازع فيه^(٢)، إذا [كان]^(٣) الحكم من لوازم الإرادة^(٤).

والثامن^(٥): [إن]^(٦) الإرادة من النص لا تكون^(٧) عقلية^(٨) محضة من حيث هي^(٩)، وإن كانت هي بمنزلتها عند العاقل من أهل الدين على الخصوص^(١٠). إذا كانت معينة^(١١) فإنها لا تكون قطعية^(١٢) إلا بعارض^(١٣)، فالعاقل لا

(١) جاء في شرح المنشأ (١/٧٩): «ولا يستراب في أن بعض المراد ليس بمراد، إذ لو كان المراد بعض الشيء فلا يكون كله مراداً، إذ لو كان مراداً لكان كل المراد بعضه؛ وأنه محال».

(٢) من وجوه التمسك بالنص دعوى إرادة صورة النزاع. انظر: الإرشاد للعميدي (١/٢)؛ المقدمة النسفية (٤٦/ب)؛ شرح الخوارزمي (١/٨٣)؛ شرح البلغاري للمقدمة (٤٣/ب).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).

(٤) انظر: شرح المنشأ (١/٧٩).

(٥) في نسخة (أ) غير واضحة.

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (أ).

(٧) في نسخة (ب): «لا يكون».

(٨) الحقيقة العقلية هي: «إسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر».

وقيل هو: «ما يعرف ببديهية العقل كما عرف أن الكل أعظم من الجزء».

انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢٠٩/١)؛ التعريف للجرجاني ٢٢١؛ شرح المنشأ (١/٧٩).

(٩) في نسخة (أ): «هي هي».

(١٠) أي أن الإرادة من النص لا تكون عقلية محضة تعرف ببديهية العقل بل تعرف الإرادة بالمركب من الدلائل النقلية والعقلية.

انظر: شرح المنشأ (١/٧٩).

(١١) في نسخة (أ): «متعينة».

(١٢) في نسخة (أ): «قاطعة».

(١٣) كما يقال: المراد منه هو الحكم المتنازع فيه على التعيين؛ لأنه وإن كان جائز الإرادة فلا يلزم إرادته، ولا تكون الإرادة المعينة قطعية إلا بدليل، إما: بالنص فإن من



يدعي المعينة^(١) قطعية^(٢)، ولا ينكر المطلقة^(٣) على تقادير ممكنة^(٤).

فإنَّ الواقع في الواقع قطعاً واقع على التقادير الممكنة، فلا يليق بكل واحد^(٥) أن يتعرض^(٦) لمدعي^(٧) الإرادة، أو^(٨) عدم الإرادة فإنَّ [فيه]^(٩) ما فيه من الأخطاء^(١٠).

والتاسع^(١١): إنَّ الإرادة من النصوص المقتضية مع الإرادة من النصوص النافية أمران متضادان فإنهما لا يجتمعان^(١٢) البتة^(*)، ولكنهما^(١٣) يرتفعان^(١٤) في

= النصوص ما فسر النص، كما فسرت السنة القرآن، أو بغير النص كأن يكون بالإشارة، أو بالكناية، وقد يكون بغيرهما.

انظر: شرح المنشأ (٧٩/ب).

(١) أي: لا يدعي الإرادة المعينة قطعية.

(٢) في نسخة (ب): «قطعيته».

(٣) أي: لا ينكر الإرادة المطلقة التي هي من اللوازم على تقادير ممكنة.

(٤) في نسخة (ب): «التقادير الممكنة».

(٥) في نسخة (ب): «أحد».

(٦) في نسخة (ب): «يتعارض».

(٧) في نسخة (ب): «يدعي».

(٨) في نسخة (أ): «وعدم» بالواو.

(٩) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).

(١٠) انظر: الإرشاد للعميدي (٢/أ)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٨٣/أ).

(١١) غير واضحة في نسخة (أ).

(١٢) هذا من باب التنافي بين الشيتين، فإن الحكم المراد من النصوص المقتضية للوجوب لا يجتمع مع الحكم المراد من النصوص النافية، لأنهما أمران متضادان فلا يجتمعان.

انظر: شرح الخوارزمي للمقدمة (٣٤/ب)؛ شرح البلغاري للمقدمة (١٥/ب)؛ المنشأ

وشرحها (٣٩/ب)؛ شرح المنشأ (٧٦/أ).

(*) آخر الورقة ٥٩ من نسخة (ب).

(١٣) في نسخة (أ): «لكنهما» بدون الواو.

(١٤) قوله: «يرتفعان» أي: التضاد وعدم الاجتماع في مادة الإمكان، وهو الموضوع الذي لا نص فيه أصلاً.

انظر: شرح المنشأ (٧٦/أ)؛ منشأ النظر وشرحها (٣٩/ب).

مادة الإمكان^(١)، وكذلك ما يحقق^(٢) الحكم أو الإرادة مع ما ينافيه. والمراد من النص إذا كان عاماً، فلا يكون الخاص مراداً البتة، وإن كان الحكم ينافيه^(٣). وإن^(٤) كان خاصاً، فلا يكون العام مراداً، وإن ثبت الحكم عنده، [فإن]^(٥) الخاص مما يستلزم العام في الوجود، والعام^(٦) مما يستلزم عدمه عدم الخاص كذلك^(٧). والفرق بين انحصار الإرادة [في الشيء]^(٨) وبين انحصاره في الإرادة^(٩)،

- (١) الإمكان ينقسم إلى الإمكان الذهني والإمكان الخارجي.
- والإمكان الذهني هو: أن يتصور الذهن أشياء كثيرة، فلا يعلم بامتناعها، بل يعتقد بإمكان وجودها في الخارج، وهذا الاعتقاد بوجودها لا يكون عن يقين بهذا الوجود، ولكن عن عدم علم بامتناع وجود مثل هذه الأشياء المتصورة، التي يمكن أن تكون ممتنعة الحصول خارج الذهن.
- والإمكان الخارجي: هو العلم بإمكان وجود الشيء في الخارج، أو وجود نظيره، أو ما يماثله، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى. انظر: المحصل للرازي ٤٨ - ٥٠؛ الرد على المنطقيين لابن تيمية ٣١٨؛ منطق ابن تيمية ١٢٤، ١٢٥.
- (٢) في نسخة (ب): «ما تحقق».
- (٣) في نسخة (ب): «ما ينافيه».
- (٤) في نسخة (ب): «فإن».
- (٥) ما بين المعقوفتين زيادة من نسخة (أ).
- (٦) في نسخة (ب): «فالعام».
- (٧) انظر: شرح المنشأ (٧٦/ب)؛ منشأ النظر وشرحها (٤٠/ب).
- (٨) ما بين المعقوفتين سقطت من نسخة (أ).
- (٩) الفرق بين انحصار الإرادة في الشيء وبين انحصار الشيء في الإرادة، إذ الانحصار مما يحقق الاختصاص بالضرورة، واختصاص الإرادة بالشيء، غير اختصاص الشيء بالإرادة، فإن من اختصاص الإرادة بالشيء، يلزم منه ألا توجد الإرادة بدون الشيء، ويلزم أن لا يوجد الشيء بدون الإرادة. ومن اختصاص الشيء بالإرادة، يلزم أن لا يوجد الشيء بدون الإرادة، ولا يلزم ألا توجد الإرادة بدون الشيء مراداً من النص. ومعنى انحصار الشيء في الإرادة: ألا يكون الشيء مراداً من غير النص. انظر: المقدمة النسفية (٤٧/ب)؛ الإرشاد للعميدي (٢/ب).



وبين أن يكون المراد هو، وبين أن يكون (*) هو المراد^(١).

والعاشر^(٢): إن ما يستلزم الحكم المتنازع فيه من الإرادة وغيرها، إذا لم يكن مداراً^(٣) للحكم^(٤) وجوداً وهدماً، لكان الحكم متحققاً في الجملة^(٥). وما لا يكون مستلزماً إلا عند التسليم فكذلك عند التسليم^(٦). والمدار المعين^(٧) للحكم المعين وجوداً وهدماً، لا يمكن أن يكون^(٨) متعدداً، وما يكون متعدداً، لا يمكن أن يكون مداراً، إلا إذا^(٩) [كان]^(١٠) لا يمكن تحقق البعض منها دون البعض^(١١).

(* آخر الورقة ١٨ من نسخة (أ).

(١) انظر: المقدمة النسفية (١١/أ)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٣٤/أ)؛ الإرشاد للعميدي (٦/أ)؛ القوادح الجدلية ١٥٩؛ المقترح للبروي ٤٤٦؛ تيسير التحرير (٤/١٧٣)؛ شرح الكوكب المنير (٤/٤٠٠)؛ البحر المحيط (٥/٤٦)؛ فواتح الرحموت (٢/٢٤٨)؛ الإحكام للآمدي (٤/٣٦٦)؛ منشأ النظر وشرحها (٤١/أ).

(٢) غير واضحة في نسخة (أ).

(٣) المدار قيل هو: «المدعى عليه»، وقيل هو: «الوصف»، وقيل هو: «العلة».

انظر: المقدمة النسفية (١٨/ب)؛ البحر المحيط (٥/٢٤٧)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٤٠/أ)؛ شرح البلغاري للمقدمة (١٨/ب).

(٤) في نسخة (ب): «الحكم».

(٥) لأنه إذا لم يكن مداراً للحكم وجوداً وهدماً، فلا يخلو من أن يكون متحققاً في الجملة، وحينئذ يتحقق الحكم في الجملة ضرورة وجود ملزومه، أو لا يكون متحققاً في الجملة، وحينئذ يتحقق الحكم في الجملة كذلك، فإنه إذا لم يكن متحققاً أصلاً، كان ذلك المستلزم مداراً له وجوداً وهدماً.

انظر: شرح المنشأ (٧٧/أ)؛ المنشأ وشرحها (٤١/أ).

(٦) كما إذا ادعى واحد كونه مستلزماً للشيء، والخصم يساعده فيه ويسلم.

انظر: شرح المنشأ (٧٧/ب).

(٧) في نسخة (ب): «المؤثر».

(٨) في نسخة (أ): «لا يكون».

(٩) في نسخة (ب): «وان».

(١٠) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).

(١١) يقول الخوارزمي في شرح المقدمة (٤١/أ): واعلم بأن المدار الذي يكون مداراً وجوداً=

فاعتبر^(١) العشرة^(٢) المذكورة في المباحثات، فإنها هي القواعد^(٣) فيها، كما هي في الدفع عن الاعتراضات والمنع فيها^(٤).
فإنَّ الحكم^(٥) المتنازع فيه إذا كان وجودياً، فوجوده^(٦) مما ينافي الإرادة من النصوص النافية^(٧).

= وعمداً، لا يمكن أن يكون متعدداً، على تقدير إمكان تحقق البعض منها دون البعض، وإلا يلزم وجود الدائر مع عدمه، على تقدير ممكن، وهو تحقق البعض منها دون البعض، واللازم باطل فالملزوم مثله.
أما الملازمة: فلأنه لو كان متعدداً على ذلك التقدير، فلو فرض تحقق أحد المدارين دون الآخر، فمن حيث تحقق أحدهما يلزم وجود الدائر، ومن حيث عدم تحقق أحدهما يلزم عدم الدائر، فيلزم وجود الدائر مع عدمه على تقدير ممكن.
وأما بطلان اللازم فلأن لزوم وجود الدائر مع عدمه على تقدير ممكن محال، لأنه لم يبق الممكن ضرورة استحالة لازمه المستلزم لاستحالة - أي الممكن - وهو محال.
والذي يكون مداراً وجوداً لا عدماً، يمكن أن يكون متعدداً على ذلك التقدير، لكون الدائر عاماً حيثئذ بالنسبة إلى المدار، وعدم استلزام انتفاء الأخص انتفاء الأعم.
والذي يكون مداراً عدماً لا وجوداً، فإنه يمكن أن يكون متعدداً أيضاً على ذلك التقدير ضرورة عمومية المدار مع عدم استلزام الأعم الأخص.
انظر: المقدمة النسفية (١/٨٦)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (١/٤٠، ١/٤١)؛ كشف الأسرار للبخاري (٣/٦٤٥)؛ الإبهاج (٣/٧٢)؛ نهاية السؤل (٤/١١٨)؛ القواعد الجدلية للأبهري ١٣٩؛ شرح البلغاري للمقدمة (١/١٩)؛ الإرشاد للعميدي (١/٦)؛ شرح المنشأ (١/٧٨)؛ منشأ النظر وشرحه (١/٤٢).

- (١) في نسخة (ب): «واعتبر» بالواو.
- (٢) في نسخة (أ): «العشر» والمراد الأقسام العشرة التي ذكرها في المقالة الأولى في بيان التلازم وما يتعلق به.
- (٣) أي: الأقسام العشرة التي وردت في التلازم هي القواعد في الدفع عن الاعتراض والمنع.
- (٤) قوله: «في الدفع عن الاعتراضات» هذه هي المقالة الثانية في بيان دفع الاعتراضات ومنعها، وتشتمل على عشرة أوجه.
- انظر: منشأ النظر وشرحها (٣/١)؛ شرح منشأ النظر (١/٧٨).
- (٥) في نسخة (ب): «الحكم فيها».
- (٦) في نسخة (أ): «ووجوده».
- (٧) لأن عدم الحكم الوجودي لازم الإرادة من النصوص النافية، ومنافي اللازم منافي الملزوم.
انظر: المنشأ وشرحه (١/٤٢).



وإذا^(١) كان^(٢) عديمياً، فعدمه^(٣) مما ينافي الإرادة من النصوص المقتضية^(٤)، لما مر^(٥) أن الحكم من لوازم الإرادة. وكذلك ما يحقق^(٦) الحكم الوجودي، أو العدمي، من الأمور الوجودية والعدمية^(٧)، وفيه من التعدد ما فيه بحسب الخصوصية والعمومية^(٨). وما هو الظاهر منها [من وجوه: الأول]^(٩) أن^(١٠) يعين^(١١) واحداً من تلك الأمور^(١٢) ونقول: نحن لا ندعي الحكم هنا^(١٣) على التعيين، بل ندعي أحد الحكمين^(١٤)

(١) في نسخة (أ): «إذا» بدون الواو.

(٢) أي الحكم.

(٣) يقول الشارح في كتابه «منشأ النظر» (٤٢/ب): قوله «وإن كان عديمياً فعدمه» سهو لأن عدمه نقيضه، وهو لازم الإرادة من النصوص المقتضية لا منافٍ لها.

(٤) فإن نقيضه لازم الإرادة من النصوص المقتضية ومنافي اللازم منافي الملزوم.

انظر: منشأ النظر وشرحه (٤٢/ب).

(٥) ورد ذكره في القسم السابع من الأقسام التي تقدم ذكرها.

(٦) في نسخة (ب): «ما تحقق».

(٧) أي مما ينافي الإرادة من النصوص المقتضية.

(٨) انظر: شرح المنشأ (٧٨/ب)؛ المنشأ وشرحها (٤٢/ب)؛ المقدمة النسفية (١١/أ)؛

القواعد الجدلية ١٥٩؛ المقترح في المصطلح ٤٤٦؛ تيسير التحرير (٤/١٧٣)؛ شرح

الكوكب المنير (٤/٤٠٠)؛ البحر المحيط (٥/٤٦)؛ فواتح الرحموت (٢/٢٤٨).

(٩) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).

(١٠) في نسخة (ب): «فذلك أن».

(١١) في نسخة (أ): «نعين».

(١٢) المراد: إنه إذا كان الحكم الذي ضم إليه ضد المدعى، أو نقيضه من صور الخلاف...

انظر: المقدمة النسفية (١٢/ب)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٣٧/أ).

(١٣) في نسخة (ب): «هاهنا».

(١٤) هذا جواب على السائل إذا اعترض بالمناقضة وقال: المتنازع فيه غير مراد من

النصوص النافية ضرورة إرادته من النصوص المقتضية بعين ما ذكرتم. أو إذا انتهض

الخصم بالمعارضة وقال: ما ذكرتم وإن دل على العدم في هذه الصورة فعندنا ما

ينافيه وهو النصوص المقتضية للوجوب، فإن نفي المعين من الحكمين لا يقدر في

إثبات أحدهما. انظر: شرح المنشأ (٧٩).

وهو: إما العدم في الضمار^(١) [مثلاً]^(٢)، أو الوجوب في الذي لا يجب فيه النصاب المركب^(٣)، أو غيره، وحينئذ يندفع ما ذكرتم من النصوص.

(١) في نسخة (أ): «الضمان»، وفي (ب) والشروح: «الضمار»، وكذا في كتب الأحناف الفقهية. والضمار هو: المال الذي يكون عينه قائماً ولا يرجى الانتفاع به، كالمغضوب، والمال المجحود إذا لم يكن عليه بينة. التعريفات للجرجاني ١٨١.

وجاء في منشأ النظر وشرحه (٤٣/أ): «الضمار هو الخارج عن يد المالك دون ملكه على وجه لا يرجى الظفر به كالعبد الآبق والمال المدفون في مغارة لا يعلم مكانه والواقع في الماء».

وحكم الزكاة في مال الضمار مسألة خلافية: ذهب جمهور الحنابلة وجمهور الأحناف إلى أنه: لا تجب فيه الزكاة، وذهبت الشافعية وزفر من الأحناف إلى أنها تجب فيه. وهذه المسألة مبنية على مسألة «محل الزكاة» هل هو العين أو الذمة. انظر المسألة بالتفصيل في:

طريقة الخلاف بين الأسلاف للسمرقندي ٥٠؛ فتح القدير لابن الهمام (٥١٧/١)؛ القواعد لابن رجب ٣٣٦؛ الغاية القصوى للبيضاوي (٣٨٤/١).
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من نسخة (أ).

(٣) جاء في هامش شرح الخوارزمي للمقدمة (٣٧/أ): «أي النصاب المركب من النقدين من الذهب والفضة، وذلك بأن يكون بعض النصاب من الدنانير وبعضه من الدراهم» فقد اختلف الفقهاء فيه: ذهب الشافعية إلى أنه لا يكمل نصاب أحدهما بالآخر، ولا يجزئ أحدهما عن الآخر، فلو اختلطا ولم يعرف أيهما الأكثر يزكيه ذهباً وفضة أو يميز أو يختبر بالماء.

وذهب الأحناف إلى أنه لو كان النقدان بحيث لو يقوما ليلغا إلى النصاب بأن يكون عشرة دنانير والدراهم مائة درهم مثلاً، تجب فيه وإلا فلا، وعند الحنابلة روايتان. انظر: الغاية القصوى (٣٧٩/١)؛ تحريم الفروع على الأصول للزنجاتي ١١٥؛ الهداية مع فتح القدير (٥٢٩/١) لابن الهمام؛ القواعد لابن رجب ٣١٥.

والنصاب المركب له صور ثلاثة:

أ - النصاب المركب قيمة ووزناً.

ب - النصاب المركب قيمة لا وزناً.

ج - النصاب المركب وزناً لا قيمة.

انظر: شرح البلغاري للمقدمة النسفية (١٧/ب)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٣٧/أ).



ولئن قال: لا يندفع ما ذكرنا^(١) فإنه يدل على انتفاء ما هو اللازم منهما^(٢).

فنقول: هب أنه كذلك فيما ذكرنا من المثال، لكنه^(٣) يدل على أحدهما فيتحقق أحدهما^(٤). أو^(٥) نقول: يتحقق أحدهما بأحدهما، أعني بما^(٦) ذكرنا أو بما^(٧) ذكرتم^(٨). ولو^(٩) أراد^(١٠) أن يتعرض [بالبعض]^(١١) بالدلائل^(١٢) العقلية^(١٣) فنقول: يتحقق أحدهما، وإلا لتحقق النقيض، وهو الوجود هنا مع العدم ثمة^(١٤).

(١) أي: ولئن قال السائل: «لا يندفع ما ذكرنا في المناقضة والمعارضة، لأن ما ذكرناه من النصوص، يدل على انتفاء لازم أحدهما مطلقاً، والدال على انتفاء اللازم دال على انتفاء الملزوم، فينتفي أحدهما مطلقاً، وحينئذ ينتفي كل واحد من المعينين». انظر: منشأ النظر وشرحه (أ/٤٤).

(٢) في نسخة (ب): «منها».

(٣) أي: ما ذكرتم من النصوص.

(٤) جواب المعلل على الاعتراض السابق: هب أنه كذلك فيما ذكرنا من المثال، لكنه وهو ما ذكرتم من النصوص دال على أحدهما مطلقاً، والدال على الملزوم دال على اللازم، فيتحقق أحدهما مطلقاً بعين ما ذكرتم من النصوص. انظر: شرح المنشأ (أ/٨٠).

(٥) قبل كلمة «أو» في نسخة (ب) عبارة «أو نقول يتحقق أحدهما» والشروح مطابقة لنسخة (أ).

(٦) في نسخة (أ): «ما ذكرنا» بدون الباء.

(٧) في نسخة (أ): «ما» بدون الباء.

(٨) أي: بما ذكرنا من النصوص النافية أو بما ذكرتم من النصوص المقترضية، ولا تفاوت فيه بين أن يكون المدعى عين الأول أو غيره لأنه يصير دليلاً علينا هذا. انظر: منشأ النظر وشرحها (ب/٤٤).

(٩) في نسخة (ب): «ولئن».

(١٠) في نسخة (ب): «إرادة».

(١١) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).

(١٢) في نسخة (ب): «من الدلائل».

(١٣) أي: أما إذا تمسك ببعض الدلائل العقلية فنحن أيضاً نستدل ببعض منها.

انظر: منشأ النظر وشرحه (ب/٤٤).

(١٤) والوجود هنا مع العدم ثمة لا يجتمعان.

انظر: المقدمة النسفية (أ/١٣)؛ شرح الخوارزمي ٣٧؛ شرح البلغاري للمقدمة (أ/١٧)؛

الإرشاد للعميدي (أ/٦)؛ القوادح الجدلية ١٦٨.

واللازم انتفاؤه، فإنَّ الوجوب هنا لا يخلو من: أن يكون مداراً للمجموع^(١) وجوداً وعدمًا، أو لا^(*) يكون. فإن^(٢) لم يكن مداراً فظاهر^(٣)، وإن كان كذلك فإنَّ العدم ثمة لا يكون مداراً^(٤).

الثاني: أن يقال: المدعى أحدهما وهو إمام العدم في الضمار^{(٥)(٦)} المتنازع فيه، أو الوجوب في الضمار^(٧) الذي لا تجب^(٨) فيه عندهم، وحينئذ يكون ما ذكرتم لنا لا علينا^(٩)، وما مرَّ من الدلائل العقلية^(١٠)،

(١) في نسخة (أ): «المجموع».

(*) آخر الورقة ٦٠ من نسخة (ب).

(٢) في نسخة (أ): «وإن» بالواو.

(٣) في نسخة (ب): «فقط».

قوله «فظاهر»: لأنَّ المجموع ينتفي بانتفاء الوجوب ضرورة، فكذا ينتفي عند تحققه في الجملة، وإلا لكان الوجوب مداراً للمجموع، والتقدير بخلافه، وإن كان الوجوب مداراً للمجموع، فكذا ينتفي المجموع بالضرورة في الجملة. انظر: منشأ النظر وشرحها (٤٥/أ).

(٤) قد مرَّ في القسم العاشر أن تعدد المدار غير جائز، وإذا لم يكن العدم مداراً للمجموع يلزم انتفاء المجموع في الجملة، إذ ينتفي المجموع على تقدير انتفاء العدم فكذا عند تحققه. انظر: منشأ النظر وشرحه (٤٥/أ).

(٥) غير واضحة في نسخة (أ).

(٦) في نسخة (أ): «الضمان».

(٧) في نسخة (أ): «الضمان».

(٨) في نسخة (ب): «لا يجب».

(٩) جاء في شرح المنشأ (٨١/أ): «ولو كان المدعى أحدهما على هذا التفسير، لكان ما ذكرتم من النصوص لنا لا علينا، سواء كان دليلكم خاصاً أو عاماً، فإنه يدل على الوجوب في تلك الصورة، كما يدل على الوجوب في صورة النزاع، وما يدل على الوجوب في ذلك، فذلك مما يدل على أحدهما، ولا يدل على انتفاء كل واحد منهما وهذا ظاهر.

انظر أيضاً: منشأ النظر وشرحها (٤٥/ب).

(١٠) العقلية: كالقياس والتلازم والتنافي... إلخ.



والنقلية^(١)، فإنه يدلُّ على أحدهما فيتحقق أحدهما^(٢).

وقد يقال: يتحقق أحدهما، فإن^(٣) الوجوب في تلك الصورة، لا يخلو من أن يكون متحققاً أو لا يكون.
فإن كان متحققاً فظاهر^(٤).

وإن لم يكن فكذلك، إذ الوجوب اللازم في هذه الصورة، لا يخلو من: أن يكون مداراً^(٥) لما يناقض [العدم]^(٦) فيهما وجوداً وعدمًا، أو لا يكون، وأيهما^(٧) كان يتحقق على التقدير ما لا يتحقق^(٨) له في الواقع^(٩).

الثالث^(١٠): أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير عدم أحدهما، وقد تحقق أحدهما على هذا التقدير لما ذكرتم^(١١).

- (١) النقلية: مثل النصوص النافية، والمقتضية، والإجماع، وقول الصحابي... إلخ.
- (٢) فإنه إذا لم يتحقق أحدهما فقد تحقق النقيض، وهو الوجوب في صورة النزاع، مع العدم في تلك الصورة.
- انظر: شرح المنشأ (٨١/ب).
- (٣) في نسخة (ب): «كان».
- (٤) قوله: «فظاهر» لأن المجموع ينتفي بانتفاء الوجوب، فكذا عند تحققه.
- (٥) أي: إن كان مداراً فالعدم لا يكون مداراً للمجموع، وإلا لتعدد المدار وهو باطل، وإذا لم يكن مداراً يلزم انتفاء المجموع، وقد سبق ذكره في الوجه الأول.
- انظر: شرح المنشأ (٨٢/أ)؛ منشأ النظر وشرحها (٤٦/أ).
- (٦) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).
- (٧) في نسخة (أ): «وأیما».
- (٨) في نسخة (ب): «تحقق».
- (٩) والمراد أنه: إن كان مداراً، أو لم يكن مداراً، وجوداً وعدمًا على التقدير، فلا تحقق لهذا المجموع في الواقع.
- انظر: المقدمة النسفية (١٣/أ)؛ شرح المقدمة للبلغاري (١٧/أ)؛ شرح الخوارزمي (٣٧/أ)؛ الإرشاد للعميدي (٦/أ)؛ القوادح الجدلية ١٦٩؛ شرح المنشأ (٨٢/ب)؛ منشأ النظر وشرحها (٤٦/ب).
- (١٠) غير واضحة في نسخة (أ).
- (١١) أي: لما ذكرناه على التعيين، أو لما ذكرتم على التعيين، أو بأحدهما.
- انظر: شرح المنشأ (٨٢/ب).

وقد يقال: يتحقق أحدهما حينئذ^(١) فإن العدم لا يخلو من أن يكون شاملاً للصورتين^(٢) أو لا يكون^(*).

فإن كان شاملاً فظاهر^(٣)، وإن لم يكن^(٤) فكذلك فإن الوجوب ثابت ثمة، وإلا لكان العدم من لوازم عدم شمول العدم فيكون الشمول من لوازم الوجوب وأنه محال^(٥).

الرابع^(٦): أن يقال أحدهما على تقدير مدارية هذا لأحدهما وجوداً وعدمًا^(٧).

- (١) سواء كان في الواقع، أو على التقدير، كما يقال على تقدير عدم أحدهما. انظر: شرح المنشأ (٨٢/ب).
 - (٢) أي: على هذا التقدير. جاء في المقدمة النسفية (١٣/ب): «يكون العدم شاملاً للصورتين على أحد قوليه، هذا إذا كان له قولان في الحكم المتنازع فيه. انظر أيضاً: شرح الخوارزمي للمقدمة (٣٧/ب). (* آخر الورقة ١٩ من نسخة (أ).
 - (٣) قوله «فظاهر»: أي ضرورة تحقق أحدهما حينئذ وهو العدم في هذه الصورة. انظر: شرح المنشأ (٨٢/ب).
 - (٤) وإن لم يكن شاملاً فكذلك، ضرورة تحقق أحدهما حينئذ، وهو الوجوب في تلك الصورة، فإنه إذا لم يتحقق الوجوب في تلك الصورة، كان العدم فيها من لوازم عدم شمول العدم، فيكون الشمول من لوازم الوجوب فيها كذلك وأنه محال. انظر: شرح المنشأ (٨٣/أ).
 - (٥) انظر: المقدمة النسفية (١٣/ب)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٣٧/ب)؛ شرح البلغاري (١٧/ب)؛ الإرشاد للعميدي (٦/أ).
 - (٦) غير واضحة في نسخة (أ).
 - (٧) كأن يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية العدم في صورة النزاع لأحدهما، وجوداً وعدمًا بالأدلة المذكورة، نقلية كانت أو عقلية، وإذا تحقق أحدهما على تقدير مدارية العدم في صورة النزاع، يتحقق في نفس الأمر. انظر: منشأ النظر وشرحها (٤٨/أ).
- المستدل هنا: يتمسك بتقدير الدوران بأن يكون المدار مداراً وجوداً وعدمًا على التقدير. جاء في المقدمة النسفية (١٥/أ): «المدار وجوداً وعدمًا كالزنى الصادر من المحصن، فإنه لو وجد الإحصان يجب الرجم عليه، ولو لم يوجد لم يجب عليه الرجم.»



أو يقال: على تقدير مدارية ذلك^(١).

أو يقال: على تقدير مدارية أحدهما لأحدهما وقد تحقق أحدهما لما ذكرتم.

وقد يقال: ما ذكرتم يدلُّ على أحدهما في نفس الأمر، فذلك الدليل لا يخلو من أن يكون دالاً على ما ذكرنا^(٢) من التقدير^(٣)، [أو لا يكون]^(٤)، وأياً ما كان^(٥) يتحقق أحدهما في نفس الأمر^(٦).

الخامس^(٧): أن يقال: على تقدير انتفاء ملزومية^(٨) ما يناقض هذا^(٩).

= انظر: شرح البلغاري للمقدمة (١٨/ب)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٤٠/ب)؛ الإرشاد للعميدي (٦/أ)؛ القوادح الجدلية للأبهري ١٣٩.

(١) كأن يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية الوجوب في صورة النزاع بالأدلة النقلية أو العقلية. انظر: منشأ النظر وشرحها (٤٨/أ).

(٢) في نسخة (أ): «ما ذكرناه».

(٣) فإن كان دالاً على تقدير عدم أحدهما مثلاً، يتحقق أحدهما على ذلك التقدير، ويلزم في نفس الأمر سواء تحقق التقدير، أو لا لم يتحقق.

انظر: منشأ النظر وشرحها (٤٨/أ)؛ شرح المنشأ (٨٤/ب).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة «ب».

وإن لم يكن دالاً على ذلك التقدير وهو تقدير العدم مثلاً، فينتفي التقدير، لأن التقدير حينئذ يكون منافياً لما هو ثابت في نفس الأمر، ومنافي الثابت منتفٍ، وإذا انتفى التقدير يلزم المدعى. انظر: منشأ النظر وشرحها (٤٨/ب)؛ شرح المنشأ (٨٤/ب).

(٥) في نسخة (أ): «وأياً كان».

(٦) الوجه الرابع بأكمله مكرر في نسخة (أ).

(٧) في نسخة (أ): «غير واضحة».

(٨) يقول المصنف في المقدمة النسفية (٥٣/ب): «واعلم بأن من اللوازم ألا يكون ذلك التقدير ملزوماً لعدم الحكم المتنازع فيه، لأنه لو كان ملزوماً لكان ملزوم نقيض اللازم ملزوماً له، ولا يمكن أن يكون كذلك لأن نقيض الملزوم من لوازم ذلك الأمر، هذا إذا كان أحد الأمرين منفيًا بالضرورة، أو الإجماع».

انظر أيضاً: شرح الخوارزمي للمقدمة (٨٧/أ)؛ شرح البلغاري للمقدمة (٤٦/ب)؛ الإرشاد للعميدي (٦/أ)؛ القوادح الجدلية ١٥٧.

(٩) لما مرَّ من الدلائل يعني: على تقدير انتفاء ملزومية الوجوب في صورة النزاع لأحدهما.

انظر: شرح المنشأ (٨٤/أ)؛ منشأ النظر وشرحها (٤٨/ب).

- أو يقال: على تقدير انتفاء ملزومية ما يناقض ذلك^(١).
- أو يقال: على تقدير انتفاء ملزومية ما يناقض أحدهما لأحدهما^(٢).
- السادس^(٣): أن يقال [على تقدير انتفاء ملزوم من ملزومات^(٤) الحكم في تلك الصورة^(٥)].
- أو يقال^(٦): على تقدير انتفاء^(٧) ملزوم من ملزومات الحكم في هذه الصورة^(٨).

(١) على تقدير انتفاء ملزومية العدم في صورة النزاع، فإنه إذا تحقق أحدهما على هذا التقدير فقد تحقق في نفس الأمر، إذ التقدير لا يخلو من أن يكون متحققاً أو لا يكون، فإن كان متحققاً فظاهر، وإن لم يكن ف كذلك، ضرورة تحقق الملزوم أو عدمه حينئذ. انظر: شرح المنشأ (١/٨٤)؛ منشأ النظر وشرحها (١/٤٩).

(٢) أو يقال: المدعى أحدهما على تقدير انتفاء ملزومية ما يناقض أحد المعينين منهما لأحدهما مطلقاً، فإنه إذا تحقق أحدهما على هذا التقدير، وقد تحقق أحدهما في نفس الأمر، إذ التقدير لا يخلو من أن يكون متحققاً، أو لا يكون، فإن كان متحققاً فظاهر، وإن لم يكن ف كذلك، ضرورة تحقق الملزوم أو عدمه حينئذ. انظر: شرح المنشأ (١/٨٤)؛ منشأ النظر وشرحها (١/٤٩).

(٣) غير واضحة في نسخة (أ).

(٤) جاء في شرح الخوارزمي (١/٨٦ ب): «ويمكن التردد أيضاً في ملزوم من ملزومات الحكم في صورة النزاع وإرادة الحكم كذلك في بيان ثبوت الحكم في صورة النزاع. كما يقال: ملزوم من ملزومات الحكم لا يخلو إما أن: يكون ثابتاً في نفس الأمر، أو لم يكن، فإن كان ثابتاً فظاهر، وإن لم يكن ثابتاً فيه كان الثابت في نفس الأمر انتفاء جميع ملزومات الحكم، وانتفاء ملزوم من ملزوماته ملزوم لأحد الأمرين، فيلزم أحدهما في نفس الأمر، ويلزم منه الحكم في صورة النزاع في نفس الأمر على ما عرف».

(٥) إذ لو تحقق أحدهما على هذا التقدير وهو العدم في هذه الصورة لتحقق في نفس الأمر، وذلك لأن التقدير وهو انتفاء الملزوم لا يخلو من أن يكون متحققاً في نفس الأمر، أو لا يكون، فإن كان متحققاً فظاهر، وإن لم يكن متحققاً، ف كذلك ضرورة تحقق الملزوم لأحدهما، وهو العدم في هذه الصورة. انظر: شرح المنشأ (١/٨٥ ب).

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة «ب».

(٧) في نسخة (أ): «للانتفاء».

(٨) إذ لو تحقق أحدهما على تقدير الوجوب في صورة النزاع لتحقق في نفس الأمر.

انظر: شرح المنشأ (١/٨٦).



أو يقال: على تقدير انتفاء أحد الملزومين^(١) منهما، وكذلك بالنسبة إلى ما هو اللازم للنقيض^(٢).

السابع^(٣): أن يقال على تقدير مدارية ما تحقق الحكم في هذه الصورة^(٤).

أو يقال: في تلك الصورة^(٥).

أو يقال: في أحدهما.

وكل هذا بالنسبة إلى ما ينافي النقيض^(٦).

(١) وهو: إما ملزوم العدم في هذه الصورة، أو ملزوم الوجوب في تلك الصورة.
انظر: شرح المنشأ (٨٦/أ).

(٢) في نسخة (أ): «النقيض».

كما يقال: أحدهما على تقدير تحقق لازم من لوازم نقيض الحكم في هذه الصورة، لما ذكر من الأدلة، ويلزم من هذا أن يكون أحدهما متحققاً في نفس الأمر، إذ التقدير لا يخلو من أن يكون متحققاً، أو لا يكون، فإن كان متحققاً فظاهر، وإن لم يكن فكذلك ضرورة انتفاء النقيض.

انظر: شرح المنشأ (٨٦/أ).

(٣) غير واضحة في نسخة (أ).

(٤) وهو العدم، إذ لو تحقق أحدهما على هذا التقدير لتحقيق في نفس الأمر، وذلك لأن التقدير وهو المدارية لا يخلو من أن يكون متحققاً، أو لا، فإن كان متحققاً فظاهر، وإن لم يكن فكذلك، لأنه وهو المحقق للعدم لا يخلو من أن يكون متحققاً، وحيث لا يتحقق أحدهما بالضرورة.

انظر: شرح المنشأ (٨٦/ب)؛ المقدمة النسفية (١٧/أ).

(٥) عبارة «في تلك الصورة» غير واضحة في نسخة (أ).

أي: أو يقال: أحدهما على تقدير مدارية ما يحقق الحكم في تلك الصورة، وهو الوجوب المركب لأحدهما وجوداً وعدمياً لما مر، ويلزم منه أن يتحقق أحدهما في نفس الأمر، إذ التقدير لا يخلو من أن يكون متحققاً، أو لا يكون.

انظر: شرح المنشأ (٨٦/ب)؛ المقدمة النسفية للنسفي (١٥/ب).

(٦) أي: ما ينافي نقيض الحكيمين.

وهذا الوجه بالحقيقة هو الوجه السابق: «أو منافي نقيض الشيء ملزوم الشيء».

انظر: شرح المنشأ (٨٧/أ).

الثامن^(١): أن يقال: على تقدير انتفاء الإرادة^(٢) من النصوص النافية في هذه الصورة.

أو يقال: من النصوص المقتضية في تلك الصورة^(٣).

أو يقال: على [أحد]^(٤) التقديرين^(٥) منهما^(٦).

التاسع^(٧): أن يقال: على تقدير مدارية الإرادة في هذه الصورة^(٨).

أو يقال: في تلك^(*) الصورة^(٩).

(١) غير واضحة في نسخة (أ).

(٢) كأن يقال: المدعى أحدهما على تقدير انتفاء إرادة الحكم من النصوص النافية، أو نقيضها في هذه الصورة، بالدلائل العقلية والنقلية، وإذا تحقق أحدهما على هذا التقدير تحقق في نفس الأمر.

انظر: منشأ النظر وشرحها (٥٠/أ)؛ شرح المنشأ (٨٧/أ).

(٣) أو يقال: أحدهما على تقدير انتفاء إرادة الحكم من النصوص المقتضية في تلك الصورة.

انظر: منشأ النظر وشرحها (٥٠/أ)؛ شرح المنشأ (٨٧/ب).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).

(٥) أو يقال: المدعى أحدهما على أحد التقديرين أي: انتفاء إحدى الإرادتين ويلزم أحدهما.

انظر: منشأ النظر وشرحها (٥٠/ب)؛ شرح المنشأ (٨٧/ب)؛ المقدمة النسفية

(٥٣/ب)؛ شرح البلغاري للمقدمة (٤٦/أ)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٨٤/ب).

(٦) في نسخة (ب): «تقدير منها».

(٧) في نسخة (أ) غير واضحة.

(٨) كأن يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية الإرادة في هذه الصورة لأحدهما،

وجوداً وعدمياً، وهي الإرادة من النصوص النافية، إذ لو تحقق على هذا التقدير،

لتحقق في نفس الأمر، وذلك لأن التقدير وهو مدارية الإرادة لا يخلو من أن يكون

متحققاً، أو لا يكون، فإن كان متحققاً فظاهر وإن لم يكن كذلك، ضرورة تحقق

أحدهما على تقدير الإرادة، وعلى تقدير عدم الإرادة كذلك.

انظر: شرح المنشأ (٨٧/ب)؛ منشأ النظر وشرحها (٥٠/ب).

(*) آخر الورقة ٦١ من نسخة (ب).

(٩) أو يقال: أحدهما على تقدير مدارية الإرادة في تلك الصورة لأحدهما، وجوداً

وعدمياً، وهي الإرادة من النصوص المقتضية، إذ لو تحقق على التقدير، لتتحقق في

نفس الأمر، والتقدير لا يخلو من أن يكون، أو لا يكون.

انظر: شرح المنشأ (٨٧/ب)؛ منشأ النظر وشرحها (٥٠/ب).



أو يقال: في إحدى الصورتين منهما^(١).

العاشر^(٢): أن يقال: على تقدير مدارية ما يحقق الإرادة في هذه الصورة^(٣).

أو يقال: في تلك الصورة^(٤).

أو يقال: في أحدهما^(٥).

على ما عرف وعلى هذا بالنسبة إلى ما ينافي المدارية^(٦)، وهذا^(٧) إذا تعرض بالدفع^(٨).

(١) أو يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية إحدى الإرادتين لأحدهما، وجوداً وعدمياً، وهي الإرادة في إحدى الصورتين، فإنه لا يتحقق على هذا التقدير إلا ويتحقق في نفس الأمر، والتقدير لا يخلو من أن يكون أو لا يكون.
انظر: شرح المنشأ (٨٨/أ).

(٢) في نسخة (أ) غير واضحة.

(٣) كأن يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية ما يحقق الإرادة في هذه الصورة لأحدهما وجوداً وعدمياً، وهي الإرادة من النصوص النافية، إذ لو تحقق على هذا التقدير لتحقق في نفس الأمر، وذلك لأن التقدير لا يخلو من أن يكون متحققاً، أو لا يكون، فإن كان متحققاً فظاهر، وإن لم يكن كذلك، ضرورة تحقق أحدهما على تقديري المحقق للإرادة وعدمه حيثئذ.

انظر: شرح المنشأ (٨٨/أ)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٨٧/أ)؛ المقدمة النسفية ٥٢.

(٤) انظر: منشأ النظر وشرحها (٥٠/ب)؛ شرح المنشأ (٨٨/أ).

(٥) في نسخة (ب): «أحديهما».

(٦) كما يقال: المدعى أحدهما على تقدير ما ينافي المدارية في هذه الصورة، وهي مدارية الإرادة من النصوص النافية، أو مدارية ما يحقق الإرادة من النصوص النافية، إذ لو تحقق على هذا التقدير، لتحقق في نفس الأمر كذلك، والتقدير لا يخلو من أن يكون أو لا يكون.

انظر: شرح المنشأ (٨٨/ب)؛ منشأ النظر وشرحه (٥٠/ب).

(٧) في نسخة (ب): «هذا» بدون الواو.

(٨) الوجوه العشرة التي ذكرها هي طرق دفع معارضة الخصم.

انظر: شرح المنشأ (٨٨/ب)؛ منشأ النظر وشرحه (٥١/أ).

وأما إذا تعرض بالمنع^(١) فكذلك، فإن أحدهما مما ينافي^(٢) الإرادة^(٣)، وفيه من التعدد ما فيه بالنسبة إلى ذلك^(٤).
 فإن عدم الإرادة من لوازم ما ينافي الحكم المتنازع فيه ولا ينعكس^(٥). والإضافة^(٦).....

(١) المراد بالمنع: إظهار دعوى المخالفة، وله ثلاثة أسماء: المنع، والممانعة، والمطالبة. انظر: الكافية ٦٨؛ الجدل للرازي (١٧/ب)؛ الجدل لابن عقيل ٤٠٣؛ المعونة في الجدل ٩٢؛ المنهاج للباي ١٦٣؛ الإيضاح لقوانين الاصطلاح ٢٨٣؛ المنحول للغزالي ٤٠١. جاء في شرح الخوارزمي للمقدمة (٥/ب): «اعلم أن المنع لا يتوجه على المعلل بما نقل وحكى، إلا إذا قام وشرع في إقامة الدليل على ما ادعاه، نصاً كان، أو قياساً، أو تلازماً، فالخصم إما أن يوافقه ويسلمه، أو لم يوافقه، فإن وافقه فيه: فظاهر، وإن لم يوافقه ولم يسلم الدليل، بل يمنع كل مقدمة من مقدماته أو بعضها». انظر أيضاً: المقدمة النسفية ٤٣؛ شرح البلغاري للمقدمة (٣/ب)؛ منشأ النظر وشرحها (١/٥١).

(٢) في نسخة (ب): «ما ينافي».

(٣) انظر: شرح المنشأ (٨٨/ب)؛ منشأ النظر وشرحها (١/٥١).

(٤) أي: وفيه من التعدد ما فيه، بالنسبة إلى ذلك المعنى في المنع للدليل السائل ما ليس في دفعه بالوجوه العشرة، لأنه وإن كان في الدفع تعدد بالنسبة إلى معارضة السائل، لكن في المنع أزيد منه وأكثر. انظر: منشأ النظر وشرحها (١/٥١).

(٥) انظر: شرح المنشأ (٨٩/أ)؛ منشأ النظر وشرحها (١/٥٩).

(٦) المراد بالإضافة هنا: إضافة الحكم إلى الأوصاف المشتركة بينهما، وهذا يكون في القياس. وقد اختلف العلماء في مسألة حكم الأصل هل يضاف إلى العلة المشتركة، أو إلى النص، اختلف الأصوليون في ذلك: ذهب جمهور الأصوليين من الحنابلة، وبعض الحنفية، إلى أن حكم الأصل يضاف إلى النص لا إلى العلة، وذهب بعض الأحناف إلى أن حكم الأصل يضاف إلى المشترك لا إلى النص، وعند الشافعية يضاف إلى المشترك من الأوصاف.

انظر: أصول الشاشي ٨٢؛ المستصفي (٣٤٦/٢)؛ شفاء الغليل ٥٣٧؛ الإرشاد للعميدي (٤/أ)؛ الإحكام للآمدي (٢١٧/٣)؛ مختصر ابن الحاجب (٢٣٢/٢)؛ المقدمة النسفية (١٩/ب)؛ شرح المقدمة النسفية للبلغاري (١/٢٣)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٤٩/ب)؛ الفائق (٤/٢٩٣)؛ كشف الأسرار للبخاري (٣/٥٦٩)؛ البحر المحيط (٥/١٠٤)؛ فواتح الرحموت (٢/٢٩٣)؛ تيسير التحرير (٣/٢٩٥).



في حيز الدفع والمنع^(١) [على]^(٢) نحو الإرادة كذلك^(٣).

كما يقال^(٤): المدعى أحد الحكمين، وحينئذ يكون ما ذكرتم من القياس لنا لا علينا^(٥)، فيتحقق أحدهما لما ذكرتم^(٦).

(١) انظر: وجوه الدفع والمنع على الإضافة إلى المشترك في: شرح الخوارزمي للمقدمة (٤٩/ب)؛ المقدمة النسفية (١/٢٠)؛ شرح البلغاري للمقدمة (١/٢٣)؛ الإرشاد للعميدي (٣/ب).

(٢) زيادة من نسخة (أ).

(٣) هذه الجملة هي بداية المقالة الثالثة وهي: بيان ما يتعلق بالقياس من الدفع والمنع، إذا عارض السائل بالقياس.

انظر: شرح المنشأ (٩٠/ب)؛ منشأ النظر وشرحها (١/٥٣).

انظر أيضاً: الاعتراضات التي ترد على القياس في: العدة (١٥٠٧/٥)؛ المنهاج للباي ١٤٨؛ الكافية ١٤٨؛ المعونة ٢٢٣؛ روضة الناظر (٣٤٦/٢)؛ الإيضاح لقوانين الاصطلاح ١٥٧؛ الفائق (٣٢٧/٤)؛ البحر المحيط (٢٦٠/٥)؛ التقرير والتحبير (٢٤٨/٣)؛ تيسير التحرير (١١٤/٤)؛ شرح الكوكب المنير (٢٢٩/٤)؛ المقترح في المصطلح ٢٤٨.

(٤) في نسخة (أ): «كما نفي».

(٥) كما يقال: يجب هنا بالقياس في تلك الصورة للمشترك بينهما بالمناسبة، ولا ندعي العدم هنا على التعيين، بل ندعي أحد الحكمين، وهو: إما العدم في هذه الصورة، أو الوجوب فيما لا يجب فيه، وبهذا يندفع ما ذكرتم، فإن نفي المعين بينهما لا يقدر في إثبات المطلق.

ولئن قال الخصم بطريق المعارضة - والخصم هنا يتعرض للقياس الوجودي -: كيف يندفع بهذا، والقياس يدل على انتفاء كل واحد منهما، لما أنه يدل على انتفاء لازم من لوازم أحدهما، وهو العدم في هذه الصورة.

انظر: شرح المنشأ (٩١/أ)؛ ومنشأ النظر وشرحه (١/٥٣).

والجواب على معارضة الخصم أن يقال: هب أنه كذلك، لكنه يدل على الوجوب في تلك الصورة، فيدل على ملزوم من ملزومات أحدهما كذلك، وحينئذ يكون ما ذكرتم من القياس لنا لا علينا، فإنه يمكن أن يدعي أحدهما ويتمسك بذلك مرة أخرى.

انظر: شرح المنشأ (٩١/أ)؛ منشأ النظر وشرحه ٥٣.

(٦) وتعدد المنع هنا أيضاً، أكثر من تعدد الدفع بالنسبة إلى دليل السائل، فإن عدم =

أو يقال: يتحقق أحدهما بأحدهما إلى آخر ما مرَّ من الوجوه العشرة^(١).

وقد يقال: ما ذكرتم مشترك الدلالة فيما نحن فيه، فإنه يدلُّ على الوجوب من بَعْد، والعدم^(٢) السابق^(*) من لوازم ذلك الوجوب^(٣)، ولا خفاء فيه، إذا كان الكلام في الجواز، [نكاحاً كان، أو بيعاً، غير أنه يعارض^(٤)، ولا تعارض صورة. وقد يقال: العدم هاهنا من لوازم الجواز]^(٥) في تلك الصورة. وما ذكرتم يدلُّ على أحدهما فيتحقق أحدهما [وهو]^(٦) إما اللازم أو الملزوم^(٧).

= الإضافة من لوازم ما ينافي الحكم المتنازع فيه، الذي هو الوجوب في هذه الصورة، وذلك متعدد ولا ينعكس، إذ الإضافة ليست من لوازم ما ينافي العدم في هذه الصورة، لجواز أن يكون الوجوب في هذه الصورة بدليل آخر.
انظر: منشأ النظر وشرحه (٤٣/ب)؛ شرح المنشأ (٩٢/أ).

(١) أي: الوجوه العشرة في الدفع.
(٢) جاء في شرح البلغاري (٢٥/أ): «ولئن قال السائل على طريق المعارضة: الحكم في الأصل لا يضاف إلى المشترك، لأن الحكم في الأصل مضاف إلى ما هو جائز العدم في إحدى الصورتين، بين الأصل والفرع». انظر أيضاً: شرح الخوارزمي (٥٣/أ).
(*) آخر الورقة ٢٠ من نسخة (أ).

(٣) وقد يقال: ما ذكرتم مشترك الدلالة فيما نحن فيه نصاً كان أو قياساً لما ذكر من الدلائل العقلية والعقلية، وذلك لأنه يدل على الوجوب من بعد، والعدم السابق من لوازم الوجوب.
انظر: شرح المنشأ (٩٣/أ).

(٤) قوله «غير أنه يعارض»: أي يعارضه الخصم بأن يقول: كيف هو من اللوازم؛ والوجوب ثابت على مذهب الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قبل الظفر وبعده.
فيجيبه المعلل بأن المعني من ذلك الوجوب ما يكون مستلزماً للعدم.
انظر: شرح المنشأ (٩٣/أ).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (أ).
(٦) ما بين المعقوفتين زيادة من نسخة (ب).
(٧) أي: كأن يقال: يتحقق أحدهما وهو: إما اللازم، أو الملزوم، على تقدير ألا يتحقق أحدهما، لما مر من الدلائل، ويلزم من لزوم أحدهما على هذا، تقدير لزوم أحدهما في نفس الأمر، إذ التقدير لا يخلو من أن يكون متحققاً في نفس الأمر، أو لا يكون، وأياً ما كان يتحقق أحدهما. انظر: شرح المنشأ (٩٢/ب)؛ منشأ النظر وشرحه (٥٤/أ).



وقد ^(١) يقال: ما ذكرتم يدلُّ على الجواز في صورة ^(٢) كان العدم هنا ^(٣) من لوازم الجواز ثمة ضرورياً ^(٤) كان ذلك اللزوم أو إجماعياً ^(٥).

[وقد يقال: ما ذكرتم يدل على الجواز في صورة، كان العدم فيها من لوازم الجواز هنا، فيكون دالاً على هنا] ^(٦).

وقد يقال: ما ذكرتم يدل على الملزوم، أو نقيض اللازم، فيلزم أحدهما ^(٧) لما ذكرتم من الدلائل، أي دليل كان ^(٨).

ثم الطرق ^(٩) المذكورة في الدفع ^(١٠)، والمعارضة، فإنها ^(١١) هي الوسيلة إلى ما هو منها من الحقائق فيها، والدقائق كذلك ^(١٢).

(١) في نسخة (أ): «وأنه».

(٢) في نسخة (ب): «الصورة».

(٣) في نسخة (ب): «ها هنا».

(٤) وحينئذ يلزم العدم هنا ضرورة انتفاء الجواز بانتفاء لازمه، وهو: العدم في تلك الصورة.

انظر: شرح المنشأ (٩٤/ب).

(٥) في نسخة (أ): «اجتماعياً»، والمراد: «الإجماع».

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ب).

(٧) وهو: إما الملزوم، أو نقيض اللازم، ويلزم من لزوم أيهما كان، عدم الجواز هنا.

انظر: شرح المنشأ (٩٤/ب)؛ منشأ النظر وشرحه (٥٥/ب).

(٨) في نسخة (ب): «أي كما ليل».

(٩) في نسخة (أ): «الطرائق».

(١٠) انظر: وجوه الدفع والمنع على إضافة حكم الأصل إلى ما هو جائز العدم بين الأصل

أو الفرع في: المقدمة النسفية (٢٢/أ)؛ شرح الخوارزمي للمقدمة (٥٣/أ)؛ شرح

البلغاري للمقدمة (٢٥/أ)؛ الإرشاد للعميدي (٤/ب).

(١١) في نسخة (ب): «فإنما».

(١٢) جاء في شرح المنشأ (٩٥/أ): «فصل: وهو من الحقائق في العلوم، فذلك لا يظهر

إلا بالاطلاع على القواعد المنطقية، إذ القواعد المنطقية من البديهيات المحضة، أو

من الضروريات التي هي قريبة منها، أو من البديهيات والضروريات، والاطلاع عليها =

فاعتبروا يا أولي الأبصار، فإنَّ السعادة لأهل الاعتبار^(١) [وصلَّى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين]^(٢).



= قد يحصل بالتحصيل المخصوص، وقد يحصل لا بالتحصيل المخصوص بها، بل بالتجرد والتفكر في الغيبات، من الذوات والصفات، وما هو من الدقائق، فذلك قد يحصل بعد الاطلاع على القواعد، وقد لا يحصل، وما يحصل فذلك بالتجرد والتفكر، وذلك فضل الله تعالى يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم». (١) ورد بعدها:

تم المنشأ في الخلاف بعون من أولى بالمعاف
عليه التكلان كان بلا التشكيك والخلاف

ثم وردت عبارات فارسية في أسفل الورقة، وكان هذا نهاية الورقة ٦٢ من نسخة (ب). (٢) ما بين المعقوفتين زيادة من نسخة (أ)، وبعدها ورد في نسخة (أ): «حرره الفقير إلى رحمة الله تعالى محمد بن عبدالرحمن الطوسي، بمدينة السلام بغداد، في المدرسة المستنصرية رحم الله بانيتها». وكان هذا آخر الورقة (٢١/أ) من نسخة (أ).



الفهارس

أولاً:

فهرس الحدود والمصطلحات

الصفحة	المصطلح
٤٣٠	الأثر
٤٣٠	الإجماع
٤٤٤	الإرادة
٤٤٣	الإشارة
٤٥٨	الأصل
٤٥٨	الإضافة
٤٤٤	الإمكان
٤٤٤	الإمكان الخارجي
٤٤٤	الإمكان الذهني
٤٣٤	الاستدلال
٤٣٠	الاستصحاب
٤٣٧	برهان الخلف
٤٣٠	التلازم
٤٤١	الحقيقة
٤٤٢	الحقيقة العقلية
٤٥٨	حكم الأصل
٤٣٤	الحكم الضروري
٤٣٤	الحكم العدمي
٤٣٤	الحكم الوجودي
٤٣٤	الحكم غير الضروري



الصفحة	المصطلح
٤٤٤	الخاص
٤٤٦	الدائر
٤٥٧	الدفع
٤٢٩	الدلائل
٤٣٠	الدوران
٤٣١	السائل
٤٤٣	السنة
٤٣٥	الشرط
٤٤٨	الضمار
٤٤٤	العام
٤٤٥	العلة
٤٣٧	عين اللازم
٤٣٠	الفرع
٤٣٧	القلب
٤٣٠	قول الصحابي
٤٢٩	القياس
٤٥٩	القياس الوجودي
٤٣٢	الكناية
٤٣٥	اللازم
٤٣٨	المتافيان
٤٤١	المجاز
٤٤٥	المدار
٤٣١	المستدل
٤٥٨	المطالبة
٤٣١	المعلل
٤٣٥	الملزوم

المصطلح	الصفحة
ملزوم اللازم	٤٣٧
الممانعة	٤٥٨
الممتنع	٤٣٨
الممكن	٤٣٧
المنافي	٤٤٠
المنع	٤٥٩
النص	٤٣٠
النصاب المركب	٤٤٨
النقيض	٤٥٥
النكت	٤٣٨





ثانياً:

فهرس المسائل الفقهية

الصفحة	المسألة
٤٤٨	الزكاة في النصاب المركب من النقدين
٤٤٨	الزكاة في مال الضمار



ثالثاً:

فهرس المصادر والمراجع

- الأصفهاني، محمود بن عبدالرحمن؛ شرح المنهاج للبيضاوي، تحقيق: د. عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤١٠هـ.
- الأمدي، سيف الدين؛ الإحكام في أصول الأحكام، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- الأمدي، سيف الدين؛ المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء، تحقيق: حسن الشافعي - القاهرة، ط ١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ابن أمير الحاج؛ التقرير والتحبير، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ابن الجوزي؛ الإيضاح لقوانين الاصطلاح، تحقيق: د. فهد السدحان، طبعة مكتبة العبيكان - الرياض، ط ١، ١٤٢١هـ/١٩٩١م.
- ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي؛ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ابن الحاجب؛ مختصر المنتهى بشرح العضد، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ابن العماد، أبو الفلاح عبدالحى؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ابن تيمية، شيخ الإسلام؛ المسودة، طبعة دار الكتاب العربي - بيروت.
- ابن فورك، أبو بكر محمد؛ الحدود في الأصول، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩م.
- ابن قطلوبغا، أبو الفداء زين الدين قاسم؛ تاج التراجم، دار القلم - دمشق.



- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل؛ البداية والنهاية في التاريخ، طبعة دار الفكر - بيروت، القاهرة، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب، دار صادر - بيروت.
- الباجي؛ المنهاج في ترتيب الحجج، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٧م.
- البخاري، عبدالعزيز؛ كشف الأسرار عن أصول البزدوي، طبعة دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.
- بروكلمان؛ تاريخ الأدب العربي، النسخة الألمانية.
- البروي، محمد بن محمد؛ المقترح في المصطلح، تحقيق: د. شريفة الحوشاني، طبعة دار الوراق، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- البغدادي؛ هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ط ٣، ١٣٨٧هـ/١٩٤٧م - استانبول.
- البغدادي، أبو يعلى محمد بن الحسن؛ العدة في أصول الفقه، تحقيق: د. أحمد علي سير مباركي، مطبعة المدني - القاهرة، ط ٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- التفتازاني، سعد الدين؛ التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- الجرجاني، علي بن محمد؛ التعريفات، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- الجوهري؛ الصحاح، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- الجويني، أبو المعالي؛ البرهان، طبعة دار الأنصار - القاهرة، ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- الجويني، أبو المعالي؛ الكافية، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- د. حسن إبراهيم حسن؛ تاريخ الإسلام، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١.
- الحنبلي، أبو الوفاء بن عقيل؛ الجدل، تحقيق الدكتور علي العميريني، مطبعة مكتبة التوبة - الرياض.
- الحنفي، عبدالقادر بن محمد؛ الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، دار العلوم - الرياض ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

- الخجندي، جلال الدين عمر الخبازي؛ المغني، طبعة مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- الخوارزمي، نعمان؛ شرح فصول النسفي، مخطوط في مكتبة برلين - ألمانيا.
- الداودي، محمد بن علي؛ طبقات المفسرين، مكتبة وهبة - مصر، ط ١، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
- الذهبي؛ العبر في خبر من غير، مطبعة الكويت ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- الذهبي، شمس الدين؛ دول الإسلام، الطبعة الثانية، ١٣٦٥هـ.
- الرازي، فخر الدين؛ المحصل، الطبعة الحسينية المصرية، ط ١، ١٣٢٣هـ.
- الزركشي، بدر الدين؛ البحر المحيط في أصول الفقه، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
- السبكي، تاج الدين؛ الإبهاج في شرح المنهاج، طبعة دار الكتب العلمية، ط ١ - بيروت ١٤٠٤هـ.
- السرخسي، أبو بكر محمد؛ أصول السرخسي، طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية - حيدرآباد.
- الشاشي، نظام الدين أحمد بن إسحاق؛ أصول الشاشي، طبعة دار إحياء الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- الشريف؛ الجدل، مخطوط.
- الشيرازي؛ المعونة في الجدل، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- الشيرازي؛ شرح اللمع، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- الشيرازي، أبو إسحاق؛ التبصرة، طبعة دار الفكر - دمشق، تصوير ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م عن ط ١ سنة ١٩٨٠م.
- الصفدي؛ الوافي بالوفيات، طبعة ١٣٨١هـ/١٩٦٢م.
- العميدي، ركن الدين؛ الإرشاد، مخطوط في مكتبة الأسكوريال بمدريد.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد؛ أساس القياس، تحقيق: الدكتور فهد السدحان، طبعة مكتبة العبيكان - الرياض ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.



- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد؛ المستصفي، طبعة دار الفكر - بيروت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد؛ المنخول، طبعة دار الفكر - دمشق، ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد؛ شفاء الغليل، مطبعة الإرشاد - بغداد، ط ١، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.
- الغزالي، محمد بن محمد؛ محك النظر في المنطق، طبعة دار النهضة الحديثة - بيروت ١٩٦٦م.
- الفتوحى، محمد بن أحمد بن النجار؛ شرح الكوكب المنير، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، طبعة جامعة أم القرى - مكة المكرمة ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- الفيومي، أحمد بن محمد؛ المصباح المنير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- القرافي، شهاب الدين؛ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، طبعة دار الفكر - القاهرة، ط ١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- اللكنوي، محمد عبدالحى؛ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، الناشر دار الكتاب الإسلامي.
- مجهول؛ شرح المنشأ، مخطوط في مكتبة باريس.
- مجهول؛ منشأ النظر وشرحه، مخطوط في مكتبة باريس.
- محمد أمين؛ تيسير التحرير، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- المصري، تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبدالله؛ شرح المقترح في المصطلح، مخطوط في مكتبة الأسكوريال بمدريد - أسبانيا.
- النسفي، برهان الدين؛ المقدمة البرهانية، مخطوط في مكتبة برلين - ألمانيا.

