ALSHIHAB

Refereed quarterly

Specializing in Research and Islamic Studies
Published by the Institute of Islamic Sciences
University of El-oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 5, N°.1 – Jumada al- thani 1440 – March 2019

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 – 2015

صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

مجلة الشهاب

معهد العلوم الإسلامية-جامعة الوادي

14

المجلد 05 العدد 01

الشهاب

ALSHIHAB

فصلية . عالمية . محكمة

متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 05. العدد: 01. جمادى الثانية 1440 هـ / مارس 2019 م

https://www.univ-eloued.dz/shehab/

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي :

فصلية عالمية محكمة

ALSHIHAB

الشهاب

متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية

تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي – الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلد: 05ـ عدد: 01ـ جمادى الثانية 1440 هـ / مارس 2019 م

المدير الشرفي
أ.د. عمر فرحاتي

مدير المجلة مسؤول النشر
أ.د. إبراهيم رحماني

هيئة التحرير

رئيس التحرير : أ.د. مصطفى حميداتو (جامعة الوادي)
نائب رئيس التحرير: د.حمزة بوخزنة (جامعة الوادي)
أ.د. أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)
أ.د. رشيد كهوس (المغرب)
أ.د. سمير جاب الله (جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة)
أ.د. صالح خالد الشقيرات (السعودية)
أ.د. عبد القادر شاشي (تركيا)
أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)
أ.د. علي العجين (الأردن)
أ.د. فاطمة الزهراء عواطي (الإمارات ع م)
أ.د. يوسف عبد اللاوي (جامعة الوادي)
أ.د. نورة بن حسن (جامعة باتنة)

– للمراسلة: مدير مجلة الشهاب – معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي ، ص ب 789
مدينة الوادي 39000 ولاية الوادي – الجزائر.
البريد الإلكتروني: alshehab@univ-eloued.dz الموقع الإلكتروني: www.univ- eloued.dz

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 – 2015.
صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

(أ) من جامعة الوادي:

أ.د. أبو بكر لشهب (أصول الفقه)
أ.د. إبراهيم رحماني (الفقه المقارن)
أ.د. مصطفى حميداتو (علوم الحديث)
أ.د. عبد الكريم بوغزالة(علوم القرآن)
أ.د. محمد رشيد بوغزالة (الفقه الإسلامي)
أ.د. كمال قدة (علوم القرآن)
أ.د. يوسف عبد اللاوي (علوم الحديث)
أ.د. عبد الرحمن تركي (العقيدة)

(ب) من الجامعات الوطنية:

أ.د. الأخضر الأخضري (جامعة وهران)
أ.د. سليمان ناصر (جامعة ورقلة)
أ.د. سليمان ولد خسال (جامعة المدية)
أ.د. صالح بوبشيش (جامعة باتنة)
أ.د. صالح حليل (جامعة أدرار)
أ.د. عبد القادر بن حرز الله (جامعة باتنة)
أ.د. عبد القادر بن عزوز (جامعة الجزائر1)
أ.د. نوار بن الشلي (جامعة الأمير ع القادر)
أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)
أ.د. عز الدين كيحل (جامعة بسكرة)
أ.د. محمد خالد اسطنبولي (جامعة أدرار)
أ.د. محمد سنيني (جامعة البليدة)
أ.د. مقلاتي صحراوي (جامعة باتنة)
أ.د. مولود عويمر (جامعة الجزائر2)
أ.د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر)

(ج) من خارج الوطن:

أ.د. أمين محمد القضاة (عميد كلية الشريعة- الجامعة الأردنية)
أ.د. بديع السيد اللحام (عميد كلية الشريعة سابقا- جامعة دمشق - سوريا)
أ.د. حسن عبد الغني أبو غدة (جامعة الملك سعود بالرياض - السعودية)
أ.د. رشيد بن محمد كهوس (جامعة القرويين - المملكة المغربية)
أ.د. صالح خالد الشقيرات (جامعة الجوف - السعودية)
أ.د. عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة - قطر)
أ.د. عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)
أ.د. عبد الوهاب فرحات (جامعة الملك خالد - أبها - السعودية)
أ.د. عز الدين بن زغيبة (كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي)
أ.د. محماد بن محمد رفيع (جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس - المملكة المغربية)
أ.د. محمد أحمد حسن القضاة (عميد كلية الشريعة سابقا-الجامعة الأردنية)
أ.د. محمد علي سميران (نائب رئيس جامعة آل البيت - المفرق - الأردن)
أ.د. يوسف إبراهيم يوسف (مدير مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي - جامعة الأزهر)

المحتويات

مجلة الشهاب- مجلد: 05- عدد: 01- جمادى الثانية 1440 هـ / مارس 2019 م

الموضوع	رقم الصفحة
- بين يدي هذا العدد	08
• تعليم القرآن الكريم وعلومه للأطفال -أهميته وأساليبه وأثره وكيفية الرقي به-. ✍ د. محمد لمين بوروبة (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية)	09
• أحكام المصحف عند الإمام مالك من خلال كتاب الجامع للإمام ابن أبي زيد القيرواني. ✍ سيرين دادة، وأ. د/ كمال قدة (جامعة الوادي)	45
• الآليات المنهجية لأبي السعود أفندي لاجتناب الإسرائيليات في تفسير القرآن الكريم. ✍ د/ آسيا شكيرب (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية)	73
• أثر القراءات القرآنية في بيان الأمثال. ✍ د/ منير الزبيدي (جامعة الملك فيصل - السعودية)	123
• أثر الفروق البيانية في القصص القرآني -قصة سيدنا موسى عليه السلام أنموذجا-. ✍ د/ عبود سلام حسن (الجامعة العراقية- العراق)	149
• مفتاح المنن لجميع الفرائض والسنن لعلي بن أبي الطيب العامري التلمساني -دراسة وتحقيق-. ✍ فارس زاهر (جامعة سكاريا - تركيا)	197
• أثر التطور التقني في الفقه. ✍ د/ أحمد محمود أبو حسوبه (الكلية الجامعية الإسلامية ببهانج السلطان أحمد شاه - ماليزيا)	257
• الردة ، أحكامها وآثارها -دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية-. ✍ راضي عبد الإله ، ود/ طاهري بلخير (جامعة وهران 1)	285
• الفقيه عبد الكريم بن عطاء الله السكندري - شخصيته الفقهية ومنهجه في شرح تهذيب البراذعي. ✍ أحمد لشهب (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية)	343
• قاعدة «الوسائل لها أحكام المقاصد» مفهومها، ضوابطها ، بعض تطبيقاتها في المدونة. ✍ إلياس بن صالح تامه ، وأ.د/ أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)	373

● ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
● يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.

أسماء المراجعين الذين أسهموا في تحكيم أبحاث هذا العدد

■ أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)
■ إبراهيم رحماني (جامعة الوادي)
■ العيد حذيق (جامعة الوادي)
■ حمزة بوخزنة (جامعة الوادي)
■ خالد تواتي (جامعة الوادي)
■ رشيد كهوس (المملكة المغربية)
■ شيهان رضوان (جامعة الشلف)
■ عبد القادر مهاوات (جامعة الوادي)
■ علي خضرة (جامعة الوادي)
■ ماحي قندوز (جامعة تلمسان)
■ محمد بكادي(م ج تمنراست)
■ مسعود فلوسي (جامعة باتنة1)
■ ميلود عمارة (جامعة الوادي)
■ نورة بن حسن (جامعة باتنة1)

قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- اندراج البحث ضمن تخصص المجلة.
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.
- أن لا يكون البحث منشورا أو مقدّما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن يتراوح عدد صفحات البحوث من أربعة عشر صفحة إلى ثلاثين صفحة من بعد إدخال البحث في قالب المجلة.
- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
- يرسل البحث حصريا عبر صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP) بعد وضعه في القالب المخصص و الذي يحمّل من أيقونة "تعليمات للمؤلف" وتستكمل جميع البيانات المطلوبة فيه. رابط صفحة المجلة: https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391
- يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحا بكون بحثه ليس جزءا من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى (يُدرج في ملف البحث).
- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني – الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف (يُدرج في ملف البحث).
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.
- يتابع الباحث خطوات سير بحثه من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP) .
- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه نسختان من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلْ فَلا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَمَّا بَعْدُ:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 102].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [النساء: 1].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: 70 و71].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

يسعدنا أن نزفّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد التسلسلي **الرابع عشر (المجلد الخامس، العدد الأول)** من مجلة الشهاب، وقد ضمنّاه جملة مختارة من البحوث المهمة في مادة تخصصها؛ فجاء ثريا بالدراسات المتنوعة التي تستمد بهاءها ورونقها من عبق الشريعة وهداية السماء؛ نسأل الله تعالى أن يتقبلها وينفع بها، ويبارك الجهود.

أسرة المجلة

تعليم القرآن الكريم وعلومه للأطفال
أهميته وأساليبه وأثره وكيفية الرقي به

بقلم
د. محمد لمين بوروبة (*)

ملخص

تتناول هذه الدراسة الحديث عن تعليم القرآن وعلومه للأطفال وتبين مدى أهميته وأثره عليهم في حياتهم، مع ذكر آراء العلماء فيه، وبيان اختلافهم في هل يُبدأ في أول عملية تعليم الأطفال بتعلم القرآن الكريم وحده أم لا؟ وهل يُقرنُ في تعليمه معه غيره من علوم الأخرى؟

بالإضافة إلى ذكر بيان طرق تعليم القرآن وعلومه للأطفال في الكتاتيب والمحاضر والزوايا والمدارس القرآنية، مع ذكر أهم الوسائل المعتمدة في ذلك.

وتختم الدراسة بذكر كيفية النهوض والرقي به وذلك من خلال ذكر عدة نصائح وتوجيهات قد تساهم وتساعد في النهوض والرقي بعملية تعليم القرآن وعلومه للأطفال في عصرنا الحاضر.

الكلمات المفتاحية:

تعليم؛ القرآن الكريم؛ تعليم الأطفال؛ أهمية؛ أساليب؛ أثر؛ كيفية؛ الرقي.

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم الكتاب والسنة ـ كلية أصول الدين ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة . Bour1501@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/04/18 تاريخ القبول: 2019/01/08

مقدّمة

إن من أجل نعم الله تعالى على هذه الأمة الإسلامية نعمة القرآن الكريم الذي أنزله على عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم، والذي جعله الله دستورا لها، وضمّنه منهج صلاحها وفلاحها في الدارين؛ إذ جاء تبيانا لكل شيء كما قال تعالى عنه: **قَالَ تَعَالَى:** ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ ﴾ **[النحل: ٨٩].**

وقد أمر سبحانه وتعالى عباده بتدبر آياته والعمل بما جاء فيه وجعله منهج حياة؛ قال تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾ ﴾ **[ص: ٢٩].**

ولذلك حرص النبي عليه الصلاة والسلام إلى تعليم أصحابه كل ما نزل منه، فأمرهم بكتابته وتعلُّمه وتعليمه بعضهم لبعض؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «**خيركم مَن تعلَّم القرآن وعلَّمه**»[1].

فأقبل عليه المسلمون -كبارا وصغارا، ورجالا ونساء- يتلون آياته، ويتدبرون معانيه، ويعملون بما جاء فيه من أحكام، ويأخذون بأوامره، ويتناهون عن نواهيه.

ومن بين الفئات التي حرص النَّبِيّ عليه الصلاة والسلام على تعليمها كتاب الله عز وجل وتأديبهم بآدابه فئة الأطفال وصغار السن، وذلك لما لتعلّم كتاب الله تعالى من أهمية بالغة في توجيه الأطفال وسلوكهم وتنشئتهم التنشئة الصحيحة، ونظرا لأهمية تعليم القرآن لهذه الفئة المهمة من المجتمع أردت أن أسلط الضوء على ذلك في هذه الدراسة؛ لأن مرحلة الطفولة والصّغر من أهم المراحل في حياة بني الإنسان، إذ فيها تبدأ تتشكل شخصية الفرد. . . فمن خلال هذه الدراسة يمكن أن نجيب على العديد من الإشكالات العلمية التي يمكن أن تطرح نذكر منها:

ما مدى أهمية تعليم القرآن الكريم وعلومه للأطفال؟ وما مدى تأثيره على تنشئتهم وحياتهم الشخصية عامة والعلمية بصورة خاصة؟ وهل كان الصحابة يعلمون أبناءهم القرآن الكريم؟

وما رأي العلماء في تعليم القرآن للأطفال في سن مبكرة؟ وهل يقتصر في تعليمهم على القرآن الكريم وحده دون غيره من العلوم الأخرى أم يُعلَّم معه غيره؟ وما هي أهم الطرق والأساليب والوسائل التي يتعلمونه بها؟ وغيرها من التساؤلات الأخرى المتفرعة التي يمكن التي تجيب عليها هذه الدراسة.

وهذا الموضوع –أعني موضوع تعليم القرآن الكريم للأطفال–رغم تناوله من طرف العديد من الباحثين في العديد من الأبحاث والدراسات والكتب والمؤلفات المتنوعة، إلا أن أبحاثهم ودراساتهم تلك تناولته من جوانب ضيقة، وجاءت غير شاملة ومتفرقة وغير مجتمعة في موطن أو مؤلف واحد، كما أنها لم تتطرق لمسألة كيفية النهوض والرقي به، فأردت من دراستي هذه الإحاطة –ولو بشكل مختصر– بجوانب الموضوع ولم شتاته.

كما أهدف من دراستي هذه إلى تسليط الضوء على أهمية تعليم القرآن وعلومه للأطفال وبيان أثرها عليهم وآراء العلماء فيه، بالإضافة إلى التعريف بأهم طرقه ووسائله، وتسليط الضوء على كيفية النهوض به.

وقد رأيت أن تكون هذه الدراسة وفق الخطة التالية:

مقدمة: تشتمل على التعريف بالبحث وإشكاليته ومنهجه وخطته.

المطلب الأول: أهمية تعليم القرآن وعلومه للأطفال وأثره عليهم

المطلب الثاني: آراء العلماء في تعليم القرآن وعلومه للأطفال

المطلب الثالث: طرق وأساليب تعليم القرآن وعلومه للأطفال والوسائل المساعدة

على ذلك

المطلب الرابع: كيفية النهوض والرقي بعملية تعليم القرآن وعلومه للأطفال

و**خاتمة:** تشتمل على أهم نتائج هذه الدراسة.

وقد سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي؛ المنهج الاستقرائي خلال جمع وتتبع الآثار ونصوص وأقوال العلماء في الموضوع، والتحليلي أثناء الحديث عن كيفية النهوض والرقي بعملية تعليم القرآن وتعليمه.

فنسأل الله التوفيق والسداد.

المطلب الأول

أهمية تعليم القرآن وعلومه للأطفال وأثره عليهم

أولا-أهمية تعليم القرآن وعلومه للأطفال:

إن تعلم القرآن الكريم وتعليمه من أفضل ما يشتغل به الإنسان المسلم ويعمر به أوقاته؛ بل إنه يصبح خير الناس وأفضلهم، ومن أرفعهم درجة؛ قال صلى الله عليه وسلم: «**خيركم مَن تعلَّم القرآن وعلَّمه**»[2]، وفي رواية أخرى للبخاري بلفظ: «**إن أفضلكم من تعلم القرآن وعلمه**»[3]. وقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « **إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَهْلِينَ مِنْ النَّاسِ**؛ قَالَ: قِيلَ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: **أَهْلُ الْقُرْآنِ هُمْ أَهْلُ اللَّهِ وَخَاصَّتُهُ**»[4].

ولذلك حرص الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم على تعلم القرآن وتعليمه منذ الصغر، لما له من الفضل والمزية الكبرى، ولذلك حرصوا رضي الله عنهم على تعليمه لأبنائهم منذ نشأتهم، فكان أول ما يقرع أسماع أطفالهم ويكتب في قلوبهم كلام رب العالمين، وذلك رعاية للمسؤولية الملقاة على عواتقهم؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « **كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ: الإِمَامُ رَاعٍ**

وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، والرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْؤُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا. . . »(5).

وحرصا منهم على بقائهم على الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم: « **مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ** »(6).

وطمعا في ثواب الله تعالى وجزائه؛ فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: « **مَا مِنْ رَجُلٍ يُعَلِّمُ وَلَدَهُ الْقُرْآنَ إِلا تُوِّجَ أَبُوهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِتَاجٍ فِي الْجَنَّةِ يَعْرِفُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ بِتَعْلِيمِهِ وَلَدَهُ الْقُرْآنَ فِي الدُّنْيَا**» (7).

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ الْأَسْلَمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَتَعَلَّمَهُ وَعَمِلَ بِهِ أُلْبِسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَاجًا مِنْ نُورٍ ضَوْءُهُ مِثْلُ ضَوْءِ الشَّمْسِ، وَيُكْسَى وَالِدَيْهِ حُلَّتَانِ لَا يَقُومُ بِهِمَا الدُّنْيَا فَيَقُولَانِ: بِمَا كُسِينَا؟ فَيُقَالُ: بِأَخْذِ وَلَدِكُمَا الْقُرْآنَ**» (8).

وذلك أن مرحلة الطفولة من أهم المراحل في حياة الإنسان وأخطرها، ولذلك وجب على الأولياء والمربِّين الحرص على تعليم الأطفال الصغار ما ينفعهم في مستقبل أمرهم، وخاصة القرآن الكريم؛ لأن به يتعلمون توحيد ربهم عز وجل، وبه يُقَوِّمُون نطقهم، ويتعلمون أمور دينهم، وينشئون نشأة صالحة.

قال الحافظ السيوطي: " تعليم الصبيان القرآن أصل من أصول الإسلام، فينشؤون على الفطرة، ويسبق إلى قلوبهم أنوار الحكمة قبل تمكن الأهواء منها، وسوادها بأكدار المعصية والضلال "(9).

وأكد ابن خلدون هذا المفهوم بقوله: " اعلم أنّ تعليم الولدان للقرآن شعار الدّين أخذ به أهل الملّة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ

الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث، وصار القرآن أصل التّعليم الّذي يبنى عليه ما يحصل بعد من الملكات، وسبب ذلك أنّ التّعليم في الصّغر أشدّ رسوخا وهو أصل لما بعده لأنّ السّابق الأوّل للقلوب كالأساس للملكات"(10).

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: "مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ قَبْلَ أَنْ يَحْتَلِمَ فَقَدْ أُوتِيَ الْحُكْمَ صَبِيًّا "(11).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " **مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَهُوَ فَتِيُّ السِّنِّ أَخْلَطَهُ اللهُ بِلَحْمِهِ وَدَمِهِ**"(12).

قال ابن الجوزي: "وأول ما ينبغي أن يكلف حفظ القرآن متقنًا؛ فإنه يثبت، ويختلط باللحم والدم"(13).

أي يحفظ أجزاء منه، وهذا الذي عليه جمهور الفقهاء والعلماء؛ أي أن يبتدأ للأطفال بحفظ شيء من القرآن أولاً، لأنه أدعى إلى ثبوته ورسوخه عندهم، وكره بعضهم ذلك.

قال ابن حجر معلقا على قول ترجمة البخاري في صحيحه: " قَوْلُهُ بَابُ تَعْلِيمِ الصِّبْيَانِ الْقُرْآنَ: كَأَنَّهُ أَشَارَ إِلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ كَرِهَ ذَلِكَ، وَقَدْ جَاءَتْ كَرَاهِيَةُ ذَلِكَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَإِبْرَاهِيم النَّخعِيّ، واسنده ابن أَبِي دَاوُدَ عَنْهُمَا؛ وَلَفْظُ إِبْرَاهِيمَ: "كَانُوا يَكْرَهُونَ أَنْ يُعَلِّمُوا الْغُلَامَ الْقُرْآنَ حَتَّى يَعْقِلَ"، وَكَلَامُ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كَرَاهَةَ ذَلِكَ مِنْ جِهَةِ حُصُولِ الْمَلَالِ لَهُ. وَلَفْظُهُ عِنْد بن أَبِي دَاوُدَ أَيْضًا: "كَانُوا يُحِبُّونَ أَنْ يَكُونَ يَقْرَأُ الصَّبِيُّ بَعْدَ حِينٍ". وَأَخْرَجَ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ: أَنَّهُ قَدَّمَ غُلَامًا صَغِيرًا فَعَابُوا عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا قَدَّمْتُهُ، وَلَكِنْ قَدَّمَهُ الْقُرْآنُ". وَحُجَّةُ مَنْ أَجَازَ ذَلِكَ: أَنَّهُ أَدْعَى إِلَى ثُبُوتِهِ وَرُسُوخِهِ عِنْدَهُ كَمَا يُقَالُ التَّعَلُّمُ فِي الصِّغَرِ كَالنَّقْشِ فِي الْحَجَرِ. وَكَلَامُ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ أَنْ يُتْرَكَ الصَّبِيُّ أَوَّلًا مُرَفَّهًا ثُمَّ يُؤْخَذُ بِالْجَدِّ عَلَى التَّدْرِيجِ، وَالْحَقُّ أَنَّ ذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِالْأَشْخَاصِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ "(14).

ولقد اشتهر عدد من الصحابة من كان يحفظ القرآن في صباه، كابن عباس رضي الله عنهما؛ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، «جَمَعْتُ المُحْكَمَ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»، فَقُلْتُ لَهُ: وَمَا المُحْكَمُ؟ قَالَ: «المُفَصَّلُ» (15).

قال ابن كثير بعد ذكره لقول ابن عباس: " فيه دلالة على جواز تعليم الصبيان القرآن لأن ابن عباس أخبر عن سنه حين موت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كان جمع المفصل، وهو من الحجرات، وعمره إذ ذاك عشر سنين. . . وفيه دلالة على جواز تعليم القرآن في الصِّبا، وهو ظاهر؛ بل قد يكون مستحبًّا أو واجبًا؛ لأن الصبي إذا تعلَّم القرآن بلَغَ وهو يعرف ما يصلي به، وحفظُه في الصِّغَرِ أولى من حفظِه كبيرًا، وأشد علوقًا بخاطره، وأرسخ وأثبت، كما هو المعهود في حال الناس "(16).

وكذلك كان عمرو بن سلمة الجرمي يحفظ القرآن وهو صغير؛ بل قد قدَّمه قومه ليصلي بهم باعتباره أقرأ قومه وأكثرهم قرآنا؛ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَلَمَةَ رضي الله عنهما قال: ". . . فَلَمَّا كَانَتْ وَقْعَةُ أَهْلِ الفَتْحِ، بَادَرَ كُلُّ قَوْمٍ بِإِسْلاَمِهِمْ، وَبَدَرَ أَبِي قَوْمِي بِإِسْلاَمِهِمْ، فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ: جِئْتُكُمْ وَاللَّهِ مِنْ عِنْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقًّا، فَقَالَ: **«صَلُّوا صَلاَةَ كَذَا فِي حِينِ كَذَا، وَصَلُّوا صَلاَةَ كَذَا فِي حِينِ كَذَا، فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلاَةُ فَلْيُؤَذِّنْ أَحَدُكُمْ، وَلْيَؤُمَّكُمْ أَكْثَرُكُمْ قُرْآنًا»**. فَنَظَرُوا فَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَكْثَرَ قُرْآنًا مِنِّي، لِمَا كُنْتُ أَتَلَقَّى مِنَ الرُّكْبَانِ، فَقَدَّمُونِي بَيْنَ أَيْدِيهِمْ، وَأَنَا ابْنُ سِتٍّ أَوْ سَبْعِ سِنِينَ. . . "(17).

وكذلك كان دأب كثير من السلف والعلماء من بعدهم يعلمون القرآن لأولادهم في الصغر، لما له من الأثر الطيب عليهم في حياتهم.

فهذا أبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمي التابعي الجليل (ت74هـ)، قد تعلم القرآن على بعض الصحابة رضوان الله عليهم، ثم جلس لتعليمه، و ظَلَّ يقرئ في مسجد الكوفة أربعين سنة، وكان يروي حديث: «**خيركم من تعلم القرآن و علمه**»،

و يقول: " فذلك الذي أقعدني هذا المقعد "[18].

قال محمد بن المفضل بن محمد بن إسحاق بن خزيمة: سمعت جدي –يعني أبو بكر بن خزيمة المحدث (ت311هـ)– يقول: "قَالَ مُحَمَّدُ بنُ الفَضْلِ بنِ مُحَمَّدٍ: سَمِعْتُ جَدِّي يَقُوْلُ: استَأْذَنْتُ أَبِي فِي الخُرُوْجِ إِلَى قُتَيْبَةَ، فَقَالَ: اقْرَأِ القُرْآنَ أَوَّلاً حَتَّى آذَنَ لَكَ. فَاسْتَظْهَرْتُ القُرْآنَ، فَقَالَ لِي: امكُثْ حَتَّى تُصَلِّيَ بِالخَتمَةِ، فَفَعلتُ، فَلَمَّا عَيَّدنَا، أَذنَ لِي، فَخَرَجتُ إِلَى مَرْوَ، وَسَمِعْتُ بِمَرْو الرُّوْذ مِنْ مُحَمَّدِ بنِ هِشَامٍ – صَاحِبِ هُشَيْمٍ – فَنُعِيَ إِلَيْنَا قُتَيْبَةُ "[19].

وقد أتم سهل بن عبد الله التّستّري (ت283هـ) حفظ القرآن وعمره ست أو سبع سنوات[20]، ويروي عمر بن أحمد بن أبي جرادة يعرف بابن العديم العقيلي (ت660هـ) أنه ذهب إلى المكتب وعمره سبع سنوات، وختم القرآن ابن تسع سنين، و قرأ القراءات العشر وله عشر سنين[21].

وكان الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ) يقول: " حفظتُ القرآن وأنا ابن سبع سنين، وحفظتُ الموطأ وأنا ابن عشر سنين " [22].

هذه بعض النماذج من العلماء الذين تعلموا القرآن وحفظوه في سن مبكرة وكان له تأثير عليهم.

ثانيا– أثر تعليم القرآن وعلومه على الأطفال:

يظهر أثر تعليم القرآن الكريم للأطفال في الصغر من خلال عدة جوانب متعلقة بتكوين شخصيتهم وحياتهم اليومية، نذكر بعضا منها فيما يلي:

1/ المساهمة في بناء شخصيتهم السوية:

فقراءة القرآن الكريم وتلقينه للصغار يربط قلبه بكتاب الله عز وجل ويُحببه فيه، وهذا أكبر مكسب للمربي في ربط قلب الطفل بالله عز وجل بواسطة القرآن الكريم؛

لأنه هو مصدر العقيدة والفقه والسلوك كما أن ذلك يجعله ينمو على معاني القرآن الكريم الحقيقية وليس على مجرد الحفظ والإجادة مما يكسبه فضل القراءة والإجادة والعمل والتدبر.

2/ تطوير قدراتهم العقلية ويساهم في تحسين مستواهم التعليمي: فتعلم القرآن الكريم في الصغر من أهمّ أسباب تفتّح مدارك الطفل العقليّةِ، ونموّه المعرفيّ المبكّر، وظهور طاقاته الإبداعيّة، وتفوّقه الدراسيّ على أقرانه، فتنمي عنده مهارة الكتابة وإتقانها والخط والحفظ والفهم، ويمكن لطلاب الكتاتيب وحلقات تحفيظ القرآن من الحصول على درجات عالية في مسارهم الدراسي.

3/ كما يساهم بشكل كبير في استقامة الجانب النفسي والأخلاقي والتربوي لديهم، وذلك من خلال القدوة الحسنة، والتوجيه السليم، والتربية الإيمانيّة التي يلقاها الطفل من طرف معلميه، فحين يرى أخلاق القرآن وآدابه تتجسّد فيمن يتلقى عنهم القرآن، يتأثر بهم، ويأخذ عنهم العلم والعمل معا.

4/حصول الأطفال على الرفقة الآمنة والأقران الصالحين الذين يصاحبونهم ويخالطونهم ويلعبون معهم، سواء في دور التحفيظ أو في الشارع، وهذا مطلب عزيز لطالما بحث عنه كثير من الأولياء من أجل إعانة أبنائهم على طريق الالتزام والاستقامة.

هذه بعض آثار تعليم القرآن كريم للأطفال وإلا فيوجد غيرها ذكرها أهل العلم.

المطلب الثاني

آراء العلماء في تعليم القرآن للأطفال

قبل الحديث عن طرق وأساليب تعليم القرآن وعلومه للأطفال ينبغي الإشارة إلى مسألة مهمة وهي مسألة: أول ما يتعلمه الأطفال الصغار، وهل يتعلمون القرآن وحده أم يجمع معه علوم أخرى؟ وفي هذا الأمر اختلف علماء الأمصار إلى ثلاث مذاهب:

الأول: يرى أن الطفل الصغير لا يُعَلَّم القرآن أول الأمر؛ بل يتعلم مبادئ القراءة والكتابة.

الثاني: يرى أن الطفل لا يُعَلَّم إلا القرآن في أول الأمر.

الثالث: يرى أن تعليم القرآن للطفل يمشي جنبا إلى جنب مع العلوم الأخرى.

وتفصيل ذلك في كما يلي:

أولاً-أن الطفل لا يُعَلَّم القرآن أول الأمر؛ بل يتعلم أولا مبادئ القراءة والكتابة:

أصحاب هذا المذهب يرون أن الطفل الصغير ينبغي أن لا يُعَلَّم القرآن الكريم أول الأمر؛ بل يتعلم أولا مبادئ القراءة والكتابة، ثم ينتقل بعد ذلك تعليم القرآن الكريم.

يقول أبو بكر بن العربي (ت٥٤٢هـ): " للقوم في التعليم سيرة بديعة. . وهي أن الصغير منهم إذا عقل بعثوه إلى المكتب فيتعلم الخط والحساب والعربية، فإذا حذقه كله، أو حذق منه ما قدر له، خرج إلى المقرئ، فلقنه كتاب الله فحفظ منه كل يوم ربع حزب أو نصفه " (23).

ويقول ابن جبير (ت٦١٤هـ): " وتعليم الصبيان للقرآن بهذه البلاد المشرقية كلها، إنما هو تلقين، ويتعلمون الخط والأشعار وغيرها، تنزيها لكتاب الله عز وجل عن ابتذال الصبيان له بالإثبات والمحو، وقد يكون في أكثر البلاد الملقن على حدة والمكتب على حدة، فينفصل من التلقين إلى التكتيب، لهم في ذلك سيرة حسنة، ولذلك يأتي لهم حسن الخط، لأن المعلم له لا يشتغل بغيره، فهو يستفرغ جهده للتعليم، والصبي في التعلم كذلك "(24).

ويقول ابن بطوطة (ت٧٧٩هـ): " ومعلم الخط غير معلم القرآن، يعلمهم بكتب الأشعار وسواها، ولا يكتبون القرآن في الألواح تنزيها له، فينصرف الصبي من التعليم إلى التكتيب؛ لأن معلم الخط لا يعلّم غيره"(25).

ثانيا- أن الطفل لا يُعَلَّم إلا القرآن في أول الأمر: وأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أن الطفل الصغير لا يُعَلَّم إلا القرآن في أول الأمر، وحده دون غيره؛ يقول ابن خلدون (ت٨١٨هـ) في مقدمته: في الفصل التاسع والثلاثون الذي عقده في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه:

"واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان باختلافهم باعتبار ما ينشأ عن ذلك التّعليم من الملكات:

فأمّا **أهل المغرب** فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارسة بالرّسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث، ولا من فقه، ولا من شعر، ولا من كلام العرب؛ إلى أن يحذق فيه، أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعا عن العلم بالجملة.

وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر أمم المغرب في ولدانهم إلى أن يجاوزوا حدّ البلوغ إلى الشّبيبة، وكذا في الكبير إذا رجّع مدارسة القرآن بعد طائفة من عمره، فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم [26].

ووجه تقديمهم القرآن على غيره من العلوم كما قال ابن خلدون: "ووجه ما اختصّت به العوائد من تقدّم دراسة القرآن إيثارا للتّبرّك والثّواب، وخشية ما يعرض للولد في جنون الصّبيّ من الآفات والقواطع عن العلم فيفوته القرآن؛ لأنّه ما دام في الحجر منقاد للحكم، فإذا تجاوز البلوغ وانحلّ من ربقة القهر فربّما عصفت به رياح الشّبيبة فألقته بساحل البطالة فيغتنمون في زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن لئلّا يذهب خلوا منه"[27].

وأما ما يترتب على ذلك من فوائد -كما قال ابن خلدون- في أنهم أقوم على رسم

القرآن وحفظه، وهذا الذي ذكره صواب، فما زال أهل المغرب إلى اليوم هم المتفوقون في ذلك(28).

ولكن يترتب عليه أيضا بعض العيوب منها كما قال ابن خلدون: ". . فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة. . . . وحظه الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام "(29).

وقد انتقد الفقيه أبو بكر بن العربي أهل المغرب على ذلك بعد أن قدّم تعليم العربيّة والشّعر على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الأندلس ثم قال: " ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصّبيّ بكتاب الله في أول أمره يقرأ ما لا يفهم، ويَنْصَبُّ فِي أمرٍ غيرهُ أَهَمّ عليه "(30).

ثالثا- أن الطفل يتعلم القرآن والعلوم الأخرى جنبا إلى جنب: يرى أصحاب هذا الرأي أن تعليم القرآن للطفل يمشي جنبا إلى جنب مع العلوم الأخرى:

قال ابن خلدون (ت٨١٨هـ) في مقدمته: ". . . وأمّا **أهل الأندلس** فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الّذي يراعونه في التّعليم؛ إلّا أنّه لمّا كان القرآن أصل ذلك وأسّه ومنبع الدّين والعلوم جعلوه أصلا في التّعليم. فلا يقتصرون لذلك عليه فقط؛ بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشّعر في الغالب والتّرسل، وأخذهم بقوانين العربيّة وحفظها وتجويد الخطّ والكتاب.

ولا تختصّ عنايتهم في التّعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخطّ أكثر من جميعها إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشّبيبة، وقد شدا بعض الشّيء في العربيّة والشّعر والبصر بها، وبرّز في الخطّ والكتاب وتعلّق بأذيال العلم على الجملة، لو كان فيها سند لتعليم العلوم.

لكنّهم ينقطعون عن ذلك لانقطاع سند التّعليم في آفاقهم، ولا يحصل بأيديهم إلّا ما

حصل من ذلك التّعليم الأوّل، وفيه كفاية لمن أرشده الله تعالى واستعداد إذا وجد المعلّم.

وأمّا **أهل إفريقية** فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها؛ إلّا أنّ عنايتهم بالقرآن واستظهار الولدان إيّاه، ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر ممّا سواه وعنايتهم بالخطّ تبع لذلك. . .

وأمّا **أهل المشرق** فيخلطون في التّعليم كذلك على ما يبلغنا، ولا أدري بم عنايتهم منها، والّذي ينقل لنا أنّ عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم وقوانينه في زمن الشّبيبة، ولا يخلطون بتعليم الخطّ؛ بل لتعليم الخطّ عندهم قانون ومعلّمون له على انفراده، كما تتعلّم سائر الصّنائع ولا يتداولونها في مكاتب الصّبيان، وإذا كتبوا لهم الألواح فبخطّ قاصر عن الإجادة ومن أراد تعلّم الخطّ فعلى قدر ما يسنح له بعد ذلك من الهمّة في طلبه ويبتغيه من أهل صنعته. . . "[31]

ثم ذكر نتيجة لتنوع العلوم مع القرآن عند أهل إفريقية والأندلس فقال: " وربّما كان أهل إفريقية في ذلك أخفّ من أهل المغرب لما يخلطون في تعليمهم القرآن بعبارات العلوم في قوانينها كما قلناه فيقتدرون على شيء من التّصرّف ومحاذاة المثل بالمثل إلّا أنّ ملكتهم في ذلك قاصرة عن البلاغة. . . .

وأمّا أهل الأندلس فأفادهم التّفنّن في التّعليم وكثرة رواية الشّعر والتّرسّل ومدارسة العربيّة من أوّل العمر، حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللّسان العربيّ. وقصّروا في سائر العلوم لبعدهم عن مدارسة القرآن والحديث الّذي هو أصل العلوم وأساسها، فكانوا لذلك أهل حظّ وأدب بارع أو مقصّر، على حسب ما يكون التّعليم الثّاني من بعد تعليم الصّبيّ "[32].

هذا ما ورد عن العلماء على وجه العموم حول هذه المسألة. ويظهر مما تقدم أن جميع هؤلاء متفقون على ضرورة تحفيظ القرآن الكريم للطفل وهو في الصغر ؛ سواءً كان ذلك في أول بداية المرحلة التعليمية له، أو في المرحلة الموالية لها[33].

المطلب الثالث

طرق وأساليب تعليم القرآن وعلومه للأطفال والوسائل المساعدة على ذلك

أولاً- طرق وأساليب تعليم القرآن وعلومه للأطفال:

تنوعت طرق وأساليب تعليم القرآن الكريم وعلومه للأطفال على عدة أشكال، وذلك بحسب سنهم؛ ويمكن بالإجمال تلخيص تلك الطرق في ثلاث طرق هي: طريقة التلقين، وطريقة الإملاء والكتابة، وطريقة الحفظ من المصحف؛ وشرح كل منها باختصار فيما يلي:

أ- طريقة التلقين[34]:

1/ وصفها ومضمونها:

وهي أن ينطق المعلم بالكلمة أو الآية القرآنية، ثم يرددها الطالب من بعده مثل ما نطق بها المعلم حتى يحفظها عن ظهر قلب، وتسمى الظاهر[35]، ويهدف من خلالها إلى تعليم الصبي نطق حروف وكلمات القرآن الكريم نطقا صحيحا دون أخطاء، وحفظها حفظا سليما[36].

2/ أنواعها: هناك طريقتان وأسلوبان للتلقين:

* **طريقة التلقين الجماعي**: وهذه الطريقة والأسلوب خاص بالصغار المتعلمين أو لكبار الذين لا يحسنون القراءة ولا الكتابة، وكيفيتها هي أن يقرأ المعلم الآية أو المقطع بتمهل ووضوح، ثم يردد الصغار بعده إلى أن يحفظوا ما هو مقرر عليهم.

* **طريقة التلقين الفردي:** وهذا الأسلوب والطريقة تتمثل في أن يقرأ المعلم المقطع أو الآية ثم يطلب من المتعلم أن يعيد، أو أن يقوم المتعلم بالقراءة والمعلم يصحح له.

وغالبا ما يستخدم أسلوب التلقين في السنوات الأولى من عمر الطفل وفي بداية مرحلة التعليم، وذلك أن الطفل ما زال لم يتعلم القراءة والكتابة، فيلقن أول الأمر الحروف والأعداد، ثم يعلم أشكالها وكيفية كتابتها، ثم يعلم الحركات والسكون والشدة والمد وكيفية نطقها مع كل الحروف، ثم يلقن شيئا من القرآن كالفاتحة وقصار السور، حتى يحفظها[37].

3/ من مزاياها وعيوبها:

- **من مزاياها هذه الطريقة:**

- أنها تحيي سنة التلقي من أفواه الشيوخ والقراءة عليهم.
- وتمكِّن من لا يعرف القراءة والكتابة حفظ شيء من القرآن الكريم عن ظهر قلب.
- تدريب المتعلم على نطق الكلمات القرآنية بطريقة سليمة، وتخليص لسانه من عيوب النطق المختلفة.
- الرفع من مستوى الأداء والمحافظة على أحكام التجويد، مما يعني استفادة ذوي المستويين المتوسط والضعيف، من التلاوة النموذجية التي يقرأ بها المعلم.
- اكتشاف الأخطاء التي يقع فيها الأطفال والعمل على معالجتها لتختفي بعد ذلك[38].

- **من عيوبها:**

- أنها تأخذ الوقت الكثير من معلم القرآن للتحفيظ.
- وتجعل المتعلم يتكل على السماع دون غيره من الحواس والوسائل الأخرى[39].

ب- طريقة الإملاء والكتابة على الألواح[40]:

1/ وصفها ومضمونها:

وهي أن يملي معلم القرآن أو الأستاذ الكلمة القرآنية أو الآية أو بعضها على التلميذ فيكتبها على اللوح -أو ما يكتب عليه- إلى أن يتم إملاءُ وكتابةُ كل الجزء المخصص له في ذلك اليوم؛ كُلٌ بحسب قدرته وطاقته على الحفظ، ليتم بعد ذلك حفظه، ويقوم معلم القرآن أو الأستاذ بعد ذلك بمراجعة الكتابة وتصحيحها في اللوح ونحوه؛ وهذه الطريقة تسمى بالنظر[41]، وإذا حفظ التلميذ المقدار المخصص له محا اللوح وكتب مقدارا آخر، وهكذا إلى أن يجمع القرآن كله[42].

2/ أنواعها: هناك طريقتان أو أسلوبان للإملاء والكتابة:

○ **طريقة الإملاء الجماعي**: وهذه الطريقة في الغالب ما يستعملها معلمو القرآن في الكتاتيب، فيقوم المعلم بإملاء آية أو بعضها - وفي بعض الأحيان كلمة أو اثنين فقط- على المتعلم الأول بعد أن يُذَكِّرَهُ بالكلمة التي وصل إليها، ثم ينتقل إلى المتعلم الثاني فَيُذَكِّرَه أيضا بالكلمة التي وصل إليها فيملي عليه الآية أو بعضها أو الكلمة أو الكلمتين التي تخصه، ثم ينتقل إلى المتعلم الثالث وهكذا إلى أن يأتي عليهم جميعا، ثم يعود إلى الأول، ويكرر نفس العملية حتى يأتي على جميع المقرر للحفظ لكل واحد منهم، ثم يتفرغ المعلم بعد ذلك لتصحيح الكتابة من الألواح وتقويمها، أو يكلف أحد مساعديه بذلك، وأحيانا يصحح لهم ما كتبوه أثناء الإملاء [43].

○ **طريقة الإملاء الفردي**: وهذه عادة ما تستخدم عندما يكون عدد المتعلمين قليل أو مع فئة الكبار الذين يتقنون الكتابة، وهي أن يتفرغ المعلم لكل واحد من الطلبة فيملي عليه ما هو مقرر عليه فيكتبه في اللوح ثم يصححه له، ثم يتفرغ للذي يليه، وهكذا.

3/ من مزاياها وعيوبها:

• من مزاياها:

- فيها أيضاً سنة التلقي على الشيوخ والقراءة عليهم.
- ما حفظ بهذه الطريقة لا يمكن ينسى بإذن الله، لأنه قد حفر في ذاكرة لاعتماده على السماع والكتابة معا.
- أنها تمكن صاحبها من ضبط كتابة كلمات القرآن وإلمامه برسمه وضبطه.
- أنها تساعد صاحبها على تحسين خطه وإتقان قواعد الإملاء.

• من عيوبها:

- أنها لا تلائم الأطفال الصغار والذين لا يحسنون القراءة والكتابة.
- تأخذ الوقت الكثير من معلم القرآن.

ج- طريقة الحفظ من المصحف:

1/ وصفها ومضمونها:

هذه الطريقة غالبا ما تستخدم في حصص التحفيظ الرسمية والنظامية، مثلما هو موجود في المدارس والمعاهد الحكومية، وفحواها أن المعلم أو الأستاذ القائم على عملية التحفيظ يقوم بتحديد المقدار المحدد للحفظ للمتعلمين من المصحف، ثم يقوم هو بقراءته بنفسه قراءة نموذجية لذلك المقطع المحدد، ويستمع خلالها المتعلمين لقراءته ويتابعونه من المصحف، ثم يقوم بقراءتها على مقاطع وهم يرددون خلفه جماعيا، وذلك لترسيخ النطق السليم والصحيح بكلمات المقطع المقرر، وبعد ذلك ينفرد كل واحد من المتعلمين بالحفظ لوحده، وبعد ذلك أو في الحصة الموالية يقومون بالتسميع عليه فرديا(44).

2/ أنواعها: هي على نوعين:

○ **الجماعية** : ويجب أن يكون الطـلاب فيها على مستوى واحد ، ويقـوم فيها المدرس بتحديد مقدار معين من الحفظ لجميع طلاب الفوج، ثم يقوم المدرس بتلاوته على الطلاب أولاً، تلاوة نموذجية مجودة مرتلة من المصحف، ثم يختار الطلاب المميزين ليعيد كل منهم على حدة تلاوة ذلك القدر، ثم يقوم بقية الطلاب منفردين بتلاوة ذلك القدر، ثم يتم تسميعه من قبلهم للمدرس فيما بعد.

○ **الفردية**: وهي أن يقوم المدرس بفتح المجال أمام طلبته للتنافس والانطلاق في تلاوة القرآن وحفظه من المصحف، كل حسب إمكاناته التي وهبه تعالى إياها، وحسبما تيسر له من بذل وقت وجهد لتحقيق ذلك تحت إشراف المدرس ومتابعته.

3/ مزاياها وعيوبها:

- **من مزاياها:**

- تقليل الجهد المبذول من المعلم وخاصة في الجماعية منها، وذلك لاعتماد التلاميذ والمتعلمين على المصحف في الحفظ، وبذلك يمكنه متابعتهم فردا فردا عند التلاوة وتقويم أدائهم.
- تحريك الدوافع الذاتية للتلاميذ وبث روح التنافس بينهم من أجل مواصلة الحفظ وإتقانه.
- الاستفادة من الطلاب الممتازين لتدريس زملائهم ذوي المستويات الضعيفة.

- **من عيوبها:**

- اعتماد المتعلم على المصحف وحده، يجعله متواكلا، ويوقعه في الخطأ واللحن؛ ولهذا قال الداني رحمه الله:

"والعلم لا تأخذه عن صحفي ... ولا حروف الذكر عن كتبي"[45] .

– هجر سنة التلقي عن الشيخ، واعتماده على المصحف، وهذا لوحده يعتبر عيبا شائنا لا يقبل عند من سبقنا من المشايخ ، إذ لم يكونوا يقبلون من المتعلم أن تكون له صلة بالمصحف البتة أثناء أطوار تعلمه؛ فضلا عن النقل عنها، وذلك لما يؤدي إليه من اعتماد الطالب على النقل لا على الشيخ، ومن شأن ذلك أن يضعف همته في المنافسة وطلب التجويد والإتقان(46).

– كما أن المتعلم بهذه الطريقة في الغالب تجده لا يحسن رسم وضبط كلمات القرآن.

ولهذه الطريقة بنوعيها عدة مزايا أخرى وعيوب ليس هذا محل بسطها(47).

هذه على وجه العموم طرق وأساليب تعليم القرآن للأطفال، وأما تعليم علوم القرآن الأخرى فبالجملة لم يكونوا يهتمون بها في مرحلة تعليم الأطفال الأولى، وخاصة في العصور المتأخرة، إلا في القليل النادر.

وأما المهتمون بتعليم بعض علوم القرآن للمتعلمين المبتدئين فكانوا يُعلِّمُونها جنبا إلى جنب مع حفظ القرآن، ويعلمونها بنفس الطريقة التي يعلمون بها القرآن، مثل ما هو صنيع أهل المغرب الإسلامي، فالطفل عندهم يبدأ في تعلم بعض علوم القرآن في المرحلة الثانية، والتي تبدأ بعد إتقانه الكتابة وحفظ القرآن عن ظهر قلب، وقراءته إياه قراءة مسترسلة دون توقف بين كلماته ليتمكن من إعراب كل كلمة من الكلمات القرآنية، فيبدأ بعدها في تعلم القراءة بالوقف الهبطي عمليا(48)، وذلك من خلال المشاركة في قراءة المحفوظ ودراسته بعد تجاوزه في اللوح وهي ما يسمى بالأسوار(49).

كما أن المعلم أثناء عملية الإملاء ينبه التلاميذ على الكلمات المتشابهة في القرآن ومواضعها؛ بل ويملي عليهم أحيانا أبياتا من "الأنصاص"(50) و"الأراجيز" التي تضبط لهم مواضع تلك المتشابهات، وكذلك الشأن بالنسبة إلى رسم وضبط الكلمات القرآنية وما فيها من المحذوف والزائد من الحروف، فكانوا يكتبون تلك الأراجيز

والمنظومات في الألواح وأحيانا أخرى يكتبها لهم أثناء تصحيحه لكتاباتهم على الألواح في مواضعها بحسب ما يراه مناسبا لنقاط ضعفهم والمواضع التي أخطئوا فيها(51).

وهذه "الأنصاص" أو أبيات المنظومات والأراجيز التي يكتبها معلمو القرآن في الغالب تتضمن ألوانا عدة من علوم القرآن؛ ففيها:

- أنصاص تتناول الرسم القرآني.
- أنصاص تتناول ضبط الكلمات القرآنية.
- أنصاص تتناول الوقف والابتداء.
- أنصاص تتناول كيفية الأداء والتجويد.
- أنصاص تتناول الكلمات المتشابهة في القرآن.
- أنصاص تتناول أدبيات القراءة والتعليم والمعاملات التعليمية(52).

كما يوجد أنصاص أخرى تناولت تحزيب القرآن وتعشيره وتثمينه وتربيعه، وأخرى لمواضع السجدات وعلاماته، وأخرى تتناول ألغازا قرآنية، ونحو ذلك(53).

ومن خلال هذه الأنصاص يتعلم التلاميذ الكثير من علوم القرآن جنبا إلى جنب مع حفظ القرآن الكريم.

ثانيا- الوسائل المساعدة في تعليم القرآن وعلومه للأطفال:

تنوعت وسائل وأدوات تعليم القرآن وعلومه للأطفال في الكتاتيب والمحاضر والمدارس القرآنية على مر العصور والأزمان، وكانت في البداية عبارة عن وسائل وأدوات بسيطة بعيدة عن التعقيد، ومتوفرة عند الجميع، ومن إنتاج محلي في الحواضر والبوادي على حد سواء، وهذه الأدوات تتمثل في الأمور التالية (54):

اللوح: وهو وسيلة للكتابة عليها، وهو عبارة عن قطعة خشبية منبسطة، سمكها حوالي 2 سنتيمتر، وهي – في الغالب– مستطيلة الشكل، ويوضع في أعلاها ثقب لتعلق منه بواسطة خيط، ويختلف حجمها بحسب سن المتعلم وحاجته، وتصنع في الغالب من أنواع أخشاب الأشجار المتوفرة في المنطقة، شرط أن يكون من النوع الصلب كي لا ينكسر كالبلوط والزيتون والكركاع والعرعار وغيرها، وعادة ما يصقل ويلمّع من الجهتين قبل الشروع في الكتابة، حتى تسهل عملية الكتابة عليه بالقلم.

وقد استبدل في الوقت المعاصر بلوحات أخرى مصنوعة من الورق القابل للمحو وغيره.

1– القلم: وهو أداة الكتابة على اللوح، ويصنع من القصب؛ حيث تشق القصبة إلى نصفين ويقسم كل نصف إلى عدة قطع، كل قطعة يتراوح طولها بين 10 سم و15 سم، وتبرى من أحد طرفيها بالسكين الحاد، ويدقق رأسها بعناية على شكل مثلث، لتصبح قلم صالح للكتابة، ويحفر في وسطه حفرا خفيفا ليتمكن الحبر من المرور إلى رأسه الحاد حين غمسه في الدواة.

وقد استبدل قلم القصب في السنوات الأخيرة بقلم الرصاص والأقلام الأخرى المعاصرة القابلة للمحو.

2– المداد (الحبر): ويسمى أيضا "الصمغ" أو "السمق" ويصنع من الصوف المتلبدة في أباط الأغنام وأذيالها؛ إذ يحرق ثم يصب عليه بعض الماء، ليصبح سائلا ثقيلا صالح للكتابة به.

3– الدواة (المحبرة): قنينة أو قارورة صغيرة من الزجاج أو الخزف أو غير ذلك يوضع فيها الحبر، وتسد في مقدمتها بقطن أو صوف لتمسك الحبر وتحفظه، كما تسهل عملية استمداد القلم، وتحول دون انكسار سنه.

4– السكين: وهي أداة صغيرة حادة، تستعمل لصنع الأقلام وبريها وتقطيعها، وهي

بمثابة المبراة اليوم.

5- المسطرة: وهي عبارة عن قطعة خشبية مستقيمة، متوسطة الطول، غالبا ما تكون بمقدار عرض اللوح، وتستعمل لتسطير اللوح.

6- المقلمة: وهي أداة لحفظ الأقلام وأدوات الكتابة من الضياع والانكسار.

7- الصلصال: هو نوع من الصخور الرسوبية، تستعمل في دهن الألواح – مع خلطها بالماء- بعد محوها مباشرة لتعطيها طبقة شحمية بيضاء تجعلها صالحة للكتابة عليها بالمداد (أو حتى قلم الرصاص).

8- السبورة: وهذه الوسيلة لم تكن موجودة من قبل، بل جاءت في الوقت المتأخر كوسيلة مساعدة للمعلم في العلمية التربوية.

9- المصحف.

10- الكراريس: وهي عبارة عن أوراق اشتملت على حطيات وأنصاص وأراجيز ومنظومات في فنون عدة متعلقة بالقرآن وعلومه كمعرفة الثابت والمحذوف من الحروف في الكلمات القرآنية وغير ذلك من مسائل الرسم، ومسائل الضبط، والمتشابه، والقراءات، والوقف والابتداء، وعدِّ الآي وغير ذلك مما يستعين به الطلبة على ضبط حفظهم للقرآن وعلومه وإتقانهما[55].

هذا بالإضافة إلى الوسائل والأجهزة الحديثة الموجودة في عصرنا الحاضر التي يستعين بها معلمي القرآن والمربِّين في عملية تعليم القرآن وعلومه للأطفال كاستخدام وسائل الإعلام الحديثة كأجهزة الكمبيوتر المختلفة والألواح الرقمية والهواتف الذكية والبرمجيات الرقمية المتنوعة والتي سهلت الكثير من العقبات والصعاب عليهم.

هذه أهم الوسائل التقليدية والحديثة المستعملة والمساعـــدة في عملية تعليم القرآن الكريم وعلومه للأطفال في الكتاتيب والمحاضر والمدارس القرآنية.

المطلب الرابع

كيفية النهوض والرقي بعملية تعليم القرآن وعلومه للأطفال

هذه جملة من التوجيهات والنصائح وبعض الخطوات التي يجب على القائمين بعملية تعليم القرآن وعلومه للأطفال من معلمين ومسؤولين التنبه إليها والأخذ بها من أجل النهوض بعملية تعليم القرآن وعلومه للأطفال والرقي بها، بالإضافة إلى استخدام العديد من الوسائل العصرية والطرق والأساليب المهمة التي تساعد الأطفال في تعلم القرآن الكريم وعلومه وإتقانها، نلخص كل ذلك في النقاط التالية:

1/ تحديد المقصد والهدف المرجو من عملية تعليم القرآن وعلومه للأطفال: ويكون ذلك من خلال:

• **إخلاص النية لله تعالى في تعلم القرآن وحفظه**: وذلك أساس قبول كل الأعمال وأهم مقوماتها، ويكون هنا بصورة خاصة من خلال تعليم الأطفال الإخلاص في نية تعلم القرآن الكريم وإظهار الأجر الكبير الذي يناله متعلم القرآن ومنزلته عند الله، بالإضافة إلى تذكيرهم بالوعيد الذي أعده الله لمن لم يخلص النية في ذلك(56).

• **وضع خطط ومناهج بيداغوجية محكمة لتعليم القرآن وعلومه للأطفال:** وذلك من خلال وضع خطط ومناهج ومقررات دراسية محكمة، تكون مدروسة بدقة، ومناسبة لأعمار الأطفال وقدراتهم العقلية والعلمية، ويجب أن تقوم على أسس ومقومات علمية وتربوية ناجحة، وذات أهداف ومقاصد وآفاق سامية وواعدة، وذلك كله من أجل النهوض بعملية تعليم القرآن وعلومه للأطفال وتحقيق ثمراتها ومقاصدها الشرعية.

• **برمجة عدة حصص لتعليم القرآن وعلومه للأطفال في المناهج المدرسية الرسمية**: وذلك في جميع المراحل التعليمية من الابتدائي ثم المتوسط، فالثانوي وتكون ذات

مناهج بيداغوجية موحدة ومتناسقة ومتسلسلة من أجل ربط التلاميذ من أول مراحل التعليم بالقرآن وعلومه.

2/ الاعتناء بعملية التعليم ومراحلها واستخدام أحسن الأساليب فيها: ويكون ذلك من خلال:

• **اختيار الوقت المناسب**: فلا يكون في وقت انشغال الطفل بأمر ما كوقت الأكل والشرب، أو وقت نوم، أو وقت تعب وإرهاق لا يستوعب خلاله شيئا.

• **التكليف بقدر الاستطاعة**: فلا يكلف الطفل بأمر لا يستطيعه كحفظ مقدار كبير من القرآن أو حفظ متون طويلة وصعبة.

• **الاهتمام بعملية المراجعة وتعاهد الحفظ:** وذلك لما لمراجعة القرآن الكريم وتعاهده واستذكاره دور كبير في تثبيت المحفوظ في الصدر وعدم تفلُّتِهِ، فقد ورد في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**إنما مَثَلُ صاحب القرآن، كَمَثَلِ صاحب الإِبِلِ المعقلَّة، إن عاهد عليها أمسكها، وإن أَطْلَقها ذهبت**»(57).

وقال أيضا: « **تعاهدوا هذا القرآن، فَوَالذي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بيده، لَهُوَ أشد تَفَصِّياً من الإبل في عقلها**»(58).

وروى أبو العالية عن أنس موقوفا: " كنا نعد من أعظم الذنوب أن يتعلم الرجل القرآن ثم ينام حتى ينساه"(59). لأن المحافظة على المقدار الذي سبق حفظه أولى من التكليف بكتابة قدر آخر جديد وحفظه، خاصة إذا كان ذلك سيؤدي إلى إضاعة المحفوظ السابق أو عدم إتقانه.

ولذلك يجب على القائمين على تعليم القرآن الكريم للأطفال من معلمين ومؤدبين وغيرهم الحرص على الاعتناء بعملية المراجعة عناية فائقة، والحرص كل الحرص على استغلال كل أوقات الأطفال المناسبة في المراجعة، كأن يختاروا لهم أوقاتا معينة

ومناسبة لمراجعة القرآن الكريم واستذكاره، وإلزامهم بمراجعة قدر معين من الأحزاب، يوميا وبدون انقطاع، ومعاقبة من يتركها، سواء بصورة فردية كل طالب لوحده في زاوية أو جهة من جهات المدرسة أو الكتّاب، أو بصورة جماعية(60) تحت إشرافهم حتى لا ينشغلون ببعضهم أو بأمور تصرفهم عن المراجعة.

كما يجب عليهم أن يعملوا على توفير مناخ يدفعهم إلى تجديد نشاطهم ويساعدهم على المراجعة، بالإضافة إلى إقامة اختبارات فُجَائيّة من حين لآخر من أجل استمرار الاستعداد والتأهب لذلك، مع بث روح التنافس بين الأطفال من خلال تخصيص هدايا وجوائز وشهادات تقدّيرية للمتفوقين والمجتهدين منهم، مع الإشادة بهم في المحافل السنوية(61).

• **الاهتمام بجانب التفسير وبيان معاني السور والآيات القرآنية التي يتعلمها الأطفال**: وذلك من أجل فهمها ورسوخ معانيها الصحيحة في أذهانهم، بالإضافة إلى بيان العبرة منها ومقاصدها، ويكون ذلك بأسلوب سهل ومبسط يتناسب مع قدراتهم العلمية والعقلية؛ من أجل مساعدتهم في عملية التدبر التي نزل القرآن الكريم من أجلها؛ قال تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢٩ ﴾ [ص: ٢٩].

• **إلزام الأطفال بحفظ الأبيات والمنظومات والأراجيز:** لأنه كما قيل" **من حفظ المتون حاز الفنون** " ويكون من خلال إملاء عليهم بعض المتون والأراجيز التي تساعدهم في ضبط أحكام قراءة القرآن وحفظ مسائل رسم وضبط بعض كلماته، وضبط متشابهه ومواضعه ونحو ذلك(62)، وتكليفهم بحفظها ومذاكرتها من حين لآخر، كما يمكن استخدام أسلوب المكافأة لمن يلتزم بحفظ ما طلب منه ويتفوق على زملائه، وأسلوب العقاب لمن يتهاون ويتكاسل.

• **تشجيع المتعلمين للأطفال وبعث روح التنافس بينهم:** وذلك بإقامة مسابقات ونشاطات تنافسية متعلقة بالقرآن الكريم وعلومه داخل وخارج المدرسة القرآنية أو الكتَّاب الذي يتعلم فيه الأطفال بدافع تحفيزهم وتشجيعهم على العناية بالقرآن الكريم وحفظه وتعلم علومه، بالإضافة إلى ترشيح الفائزين منهم لتمثيل أوطانهم وجهاتهم في المسابقات الوطنية والدولية.

3/ استخدام الوسائل والتكنولوجيا الحديثة واستغلالها: ويكون ذلك بـ :

• **استخدام الوسائل والتكنولوجيا الحديثة في تعليم القرآن وعلومه:** كاستخدام البرامج الرقمية على الحواسيب والألواح والأجهزة إلكترونية المتنوعة، أو الأشرطة والتسجيلات الصوتية المختلفة، أو من خلال مواقع الأنترنيت، أو البرامج التلفزيونية والإذاعية التي يتابعها في حياته اليومية، وغيرها من الوسائل والأدوات التي من شأنها جلب انتباه الأطفال، وتساعدهم على تعلم القرآن، وتعلم نطق كلماته نطقا صحيحا، وحفظه حفظا جيدا.

• **استغلال وسائل الإعلام الحديثة في تعليم القرآن وعلومه للأطفال:** وذلك من خلال العناية بالبرامج والحصص الإذاعية والتلفزيونية المتخصصة في تعليم القرآن وعلومه للأطفال، لأن ما يلاحظ في الساحة الإعلامية اليوم ندرتها وقلتها مقارنة بغيرها من حصص وبرامج الأطفال الأخرى التي نسمعها عبر أثير الإذاعة أو نشاهدها عبر القنوات التلفزيونية المختلفة؛ بل قد أصبح من الواجب وضع قنوات ومحطات متخصصة في هذا الشأن، على غرار القنوات والمحطات المتخصصة الموجهة للأطفال في مجال أفلام الكرتون أو الأناشيد أو غيرها من قنوات اللهو واللعب الأخرى كما هو مشاهد اليوم.

هذه أهم التوجيهات والنصائح التي يمكن أن تساهم في النهوض والرقي بعملية

تعليم القرآن وعلومه للأطفال في عصرنا الحاضر.

خاتمة

ومن خلال ما سبق نخلص إلى ما يلي:

- أن تعليم القرآن للأطفال كان محل اهتمام من النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله تعالى عليهم من بعده، وأن كثير من الصحابة والتابعين وغيرهم من جاء بعدهم قد حفظوا القرآن في سن مبكرة جدا.

- أن تعليم القرآن الكريم في مرحلة الطفولة وسن مبكرة له أهمية كبرى في حياة الأطفال، وله تأثير كبير على تنشئتهم تنشئة صالحة؛ فهو يساهم في بناء شخصيتهم السوية، ويعمل على تطوير قدراتهم العقلية، ويساهم في تحسين مستواهم التعليمي والدراسي، ويساهم أيضًا بشكل كبير في استقامة الجانب النفسي والأخلاقي والتربوي لديهم.

- أن آراء العلماء تباينت في تعليم القرآن وعلومه للأطفال؛ فمنهم من يرى أن يقتصر في تعليمهم على القراءة والكتابة فقط دون القرآن، وبعضهم يرى أن يعلموا القرآن الكريم وحده دون غيره من العلوم الأخرى، وفريق آخر يرى أن يتعلموا القرآن والعلوم الأخرى جنبا إلى جنب.

- أنه وبصورة عامة يوجد ثلاث طرق لتعليم الأطفال القرآن الكريم هي: طريقة التلقين-وهذه غالبا ما تستخدم لفئة الأطفال الصغار المبتدئين الذين لا يحسنون القراءة والكتابة- وطريقة الإملاء والكتابة، وطريقة الحفظ من المصحف، وأن لكل واحدة من هذه الطرق الثلاث مزايا وعيوب.

- أن تعليم بعض علوم القرآن للأطفال كان موجودا ولكن كان يقدم لهم في شكل منظومات وأراجيز وأنصاص تملى عليهم أثناء كتابتهم للقرآن الكريم وحفظهم له.

– أن وسائل تعليم القرآن وعلومه للأطفال كانت بسيطة جدا وتختلف من عصر لآخر، وتختلف من بيئة لأخرى.

هذا ما تيسر وأسأل الله التوفيق والسداد، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين– والحمد لله رب العالمين.

ـ قائمة المصادر والمراجع:

1. **أحكام القرآن**: محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الاشبيلي، ت/محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية– بيروت، ط/3، 1424 هـ/2003 م.

2. **إحياء علوم الدين**: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، دار المعرفة – بيروت، د/ط، د/ت.

3. **الأرجوزة المنبهة على أسماء القراء والرواة وأصول القراءات وعقد الديانات**: أبو عمرو عثمان ابن سعيد الداني، ت. محمد بن مجقان الجزائري، دار المغني – الرياض، ط/1، 1420هـ/1999م.

4. **استراتيجيات وطرق تدريس القرآن الكريم في مدارس تحفيظ القرآن الكريم بين الواقع والمأمول**: نورة القحطاني، دراسة بحثية بمدارس تحفيظ القرآن بمحافظة شرورة. كتاب الكتروني pdf من صفحة المؤلفة على الرابط: https: //norahqdotcom. wordpress. com/

5. **أليس الصبح بقريب**: محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام– القاهرة /دار سحنون–تونس، ط/1، 1427هـ–2006م.

6. **الإملاء العربي**: أحمد قبش، دار الرشيد– دمشق/ بيروت، د/ط، 1984م.

7. **الأنصاص القرآنية**: عبد العزيز العيادي العروسي، ط/5، 2006م.

8. **بغية الطلب في تاريخ حلب**: عمر بن أحمد العقيلي كمال الدين ابن العديم، ت/د. سهيل زكار، دار الفكر، د/ط، د/ت.

9. **التاريخ الكبير**: محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية– حيدر آباد – الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، د/ط، د/ت.

10. **تذكرة الحفاظ**: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية–بيروت، ط/1، 1419هـ– 1998م.

11. **تفسير القرآن العظيم**: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، ت/سامي بن محمد

سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط/2، 1420هـ - 1999 م.

12. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال:** يوسف بن عبد الرحمن القضاعي المزي ت/ د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط/1، 1400هـ - 1980م.

13. **جمهرة اللغة**: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ت/رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين- بيروت، ط/1، 1987م.

14. **حياة الكتّاب وأدبيات المحضرة:** د. عبد الهادي حميتو، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية- الرباط، ط/1، 1427هـ/2006م.

15. **الدليل إلى تعليم كتاب الله الجليل**: حسانة وسكينة الألباني، المكتبة الإسلامية- عمّان/دار ابن حزم –بيروت، ط/1، 1425هـ/2004م.

16. **رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار):** محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، ابن بطوطة، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، د/ط، 1417 هـ.

17. **رحلة بن جبير:** محمد بن أحمد بن جبير الأندلسي، دار بيروت– بيروت، ط/1، د/ت.

18. **سنن الترمذي:** محمد بن عيسى الترمذي، أبو عيسى، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف مطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط/2، 1395 هـ - 1975 م.

19. **السنن الكبرى**: أبو بكر أحمد بن الحسين الخراساني البيهقي، ت/ محمد عبد القادر عطا دار الكتب العلمية- بيروت، ط/3، 1424 هـ / 2003 م.

20. **السنن الكبرى:** أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي، ت/ حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط/1، 1421 هـ / 2001 م.

21. **شعب الإيمان**: أبو بكر أحمد بن الحسين الخراساني البيهقي، ت/د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط/1، 1423 هـ/2003 م.

22. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية:** أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري ت/ أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط/4، 1407 هـ - 1987 م.

23. **صحيح البخاري**: محمد بن إسماعيل البخاري ، ت/ محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط/1، 1422هـ.

24. **صحيح الترغيب والترهيب**: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف – الرياض، ط/5، د/ت.

25. **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت/محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د/ط، د/ت.

26. **صيد الخاطر**: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، ت/حسن المساحي سويدان، دار القلم- دمشق، ط/1، 1425هـ / 2004م.

27. **طبقات فقهاء الشافعيين**: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، ت/أحمد عمر هاشم محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية-مصر، د/ط، 1413هـ- 1993م.

28. **فتح الباري شرح صحيح البخاري:** أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ترقيم /محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح/ محب الدين الخطيب، تعليقات العلامة: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة - بيروت، د/ط، 1379هـ.

29. **الفروق اللغوية:** أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، ت/ محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، د/ط، د/ت.

30. **القاموس المحيط:** مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت/مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، ط/8، 1426هـ /2005 م.

31. **القراء والقراءات بالمغرب**: سعيد اعراب، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط/1، 1410هـ/1990م.

32. **قراءة الإمام نافع عند المغاربة**: د. عبد الهادي حميتو، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية- الرباط، د/ط، 1424هـ/2003م.

33. **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية:** أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الحنفي الكفوي، ت/عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، د/ط، د/ت.

34. **كيف تحفظ القرآن الكريم قواعد أساسية وطرق عملية**: يحيى عبد الرزاق الغوثاني، دار الغوثاني-دمشق، ط/5، 1424هـ/2003م.

35. **لسان العرب**: محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، دار صادر-بيروت، ط/3، 1414هـ.

36. **المدارس والكتاتيب القرآنية وقفات تربوية وإدارية:** مؤسسة المنتدى الإسلامي- الرياض،

1417هـ.

37. **المستدرك على الصحيحين**: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، ت/ مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط/1، 1411هـ - 1990م.

38. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، ت/شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط/1، 1421هـ- 2001م.

39. **معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)**: ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت/ إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/1، 1414هـ - 1993م.

40. **المعجم الأوسط**: أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي الطبراني، ت/طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين- القاهرة، د/ط، د/ت.

41. **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار:** شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية –بيروت، ط/1، 1417 هـ/ 1997م.

42. **مقدمة ابن خلدون**: عبد الرحمن بن خلدون، ت. عبد الله الدرويش، دار يعرب –دمشق، ط/1، 1425هـ/2004م.

43. **موضح أوهام الجمع والتفريق**: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ت/د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة – بيروت، ط/1، 1407هـ.

44. **نظام الحكومة النبوية (التراتيب النبوية)**: عبد الحي الكتاني الفاسي، ت. عبد الله الخالدي، دار الأرقم- بيروت، ط/2، د/ت.

مواقع الأنترنت:

1- موقع التعليم العتيق ومحو الأمية بالمساجد - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية: *خامسا : منهجية تعليم القرآن الكريم* ***http: //www. habous. gov. ma***

- الحواشي والإحالات:

(1)أخرجه البخاري في كتاب: فضائل القرآن، باب: خيركم من تعلم القرآن وعلمه: (6/131-132 رقم 5027 و5028).

(2) سبق تخريجه.

(3) نفس التخريج السابق.

(4) أخرجه الإمام أحمد في المسند: (19/305 رقم 12292)، والنسائي في السنن الكبرى: (7/263 رقم 7977)، والحاكم في المستدرك: (1/743 رقم 2046).

(5) أخرجه البخاري في كتاب: الجمعة، باب: الجمعة في القرى والمدن :(2/5 رقم 893)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب فَضِيلَةِ الإِمَامِ الْعَادِلِ وَعُقُوبَةِ الْجَائِرِ وَالْحَثِّ عَلَى الرِّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ وَالنَّهْيِ عَنْ إِدْخَالِ الْمَشَقَّةِ عَلَيْهِمْ: (6/7 رقم 4828).

(6) أخرجه البخاري في كتاب: الجنائز، بَابٌ إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ هَلْ يُصَلَّى عَلَيْهِ وَهَلْ يُعْرَضُ عَلَى الصَّبِيِّ الْإِسْلَامُ:(2/95 رقم 1358)، ومسلم في كتاب القدر، باب مَعْنَى كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَحُكْمِ مَوْتِ أَطْفَالِ الْكُفَّارِ وَأَطْفَالِ الْمُسْلِمِينَ: (8/52 رقم 6926).

(7) رواه الطبراني في الأوسط (1/36 رقم96)، والخطيب البغدادي في موضح أوهام الجمع والتفريق (1/254 رقم 304)

(8) أخرجه الحاكم في مستدركه (1/756 رقم 2086) وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ ولم يخرجاه. وحسنه الألباني. انظر: صحيح الترغيب والترهيب (2/80 رقم 1434).

(9) انظر: نظام الحكومة النبوية (التراتيب النبوية) للكتاني الفاسي (2/198).

(10) مقدمة ابن خلدون: (2/353).

(11) رواه البيهقي في السنن الكبرى: (ص374 رقم639) موقوفا، وفي شعب الإيمان (3/343 رقم1798) مرفوعا.

(12) رواه البخاري في التاريخ الكبير: (3/94 رقم 330)، والبيهقي في شعب الإيمان: (3/343 رقم 1799).

(13) صيد الخاطر لابن الجوزي: (ص257).

(14) فتح الباري لابن حجر: (9/84).

(15) أخرجه البخاري في كتاب: فضائل القرآن، باب تعليم الصبيان القرآن: (6/193 رقم 5036).

(16) تفسير ابن كثير : (1/74-75).

(17) أخرجه البخاري في كتاب: فضائل القرآن، بَاب تَعْلِيمِ الصِّبْيَانِ الْقُرْآنَ: (6/193 رقم 5036).

(18) معرفة القراء الكبار للذهبي: (ص29).

(19) انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (2/209)، وطبقات الفقهاء الشافعيين لابن كثير (ص220).

(20) إحياء علوم الدين للغزالي : (3/73).

(21) بغية الطلب في تاريخ حلب لابن العديم: (1/18)، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي: (5/ 2068).

(22) تهذيب الكمال للمزي: (24/366).

(23) أحكام القرآن لابن العربي: (٢/٢٩١).
(24) رحلة بن جبير: (ص٢٧٢).
(25) رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار) : (١/٢١٣).
(26) مقدمة ابن خلدون: (354/2).
(27) مقدمة ابن خلدون: (355/2).
(28) انظر: حياة الكتَّاب وأدبيات المحضرة لحميتو (344/1)، وقراءة الإمام نافع عند المغاربة لحميتو: (118/1).
(29) مقدمة ابن خلدون: (354/2).
(30) مقدمة ابن خلدون: (355/2).
(31) مقدمة ابن خلدون : (354/2).
(32) مقدمة ابن خلدون : (355/2).
(33) وعلى هذا سأقتصر هنا على ذكر أهم الطرق والوسائل المعتمدة في تحفيظ الأطفال القرآن الكريم دون غيرها من علوم القرآن الأخرى.
(34) **التلقين**: لغة: التفهيم، يقال: لقَّنه الكلام: أي فهَّمه، وتلقَّنه: فَهِمَه. ويقال: غلام لَقِنٌ: سريعُ الفهم.
واصطلاحا: هو مشافهتك الغير بالتعليم، وإلقاء القول إليه ليأخذه عنك، ووضع الحروف مواضعها.
انظر مادة "لقن" في: الصحاح للجوهري: (2196/6)، والقاموس المحيط للفيروزأبادي: (ص1231)، ولسان العرب لابن منظور: (390/13)، الفروق اللغوية للعسكري: (ص141).
(35) انظر: أليس الصبح بقريب للطاهر بن عاشور: (ص44).
(36) انظر: الأنصاص القرآنية للعروسي: (47/1-48).
(37) انظر: الأنصاص القرآنية للعروسي: (47/1-48)، وحياة الكتّاب وأدبيات المحضرة لحميتو: (563/2 و578).
(38) انظر: موقع التعليم العتيق ومحو الأمية بالمساجد – موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية:
خامسا: منهجية تعليم القرآن الكريم http://www.habous.gov.ma ***بتاريخ: 2018/04/02م.***
(39) انظر أيضا بعضا من المزايا والعيوب الأخرى في: المدارس والكتاتيب القرآنية وقفات تربوية وإدارية: (ص36 وما بعدها)، واستراتيجيات وطرق تدريس القرآن الكريم في مدارس تحفيظ القرآن الكريم بين الواقع والمأمول لنورة القحطاني: (ص15).
(40)- **الإملاء:** الإملال والإملاء: لُغَتَانِ فصيحتان مَعْنَاهُمَا وَاحِد، وهو أن يتحدث المتكلم ويكتب السامع، فيقال أملى فلان على فلان إذا ذكر الأول جملة صوتية فدوّنها الآخر بالكتابة.

انظر مادة "ملا": لسان العرب لابن منظور: (1/ 698) والكليات للكفوي: (ص 187)؛ والإملاء العربي لأحمد قبش: (ص8).

- **والكتابة:** من كَتَبَ الْكتاب يَكْتُبُهُ كتبًا إِذا جَمَعَ حُرُوفه، وأصل الْكتب ضمك الشَّيْء إِلَى الشَّيْء؛ وهي منه: أي ضم الْحُرُوف بَعْضهَا إِلَى بعض فِي الْخط، وَهِي: جمع الْحُرُوف الْمَنْظُومَة وتأليفها بالقلم

انظر مادة "كتب" في: جمهرة اللغة لابن دريد : (255/1)، ولسان العرب لابن منظور: (1/ 698)؛ والكليات للكفوي: (ص 767).

(41) انظر: أليس الصبح بقريب للطاهر بن عاشور: (ص44).

(42) انظر: أليس الصبح بقريب للطاهر بن عاشور: (ص44)، والقراء والقراءات بالمغرب لسعيد اعراب: (ص11)، وكيف تحفظ القرآن الكريم قواعد أساسية وطرق عملية للغوثاني: (ص109).

(43)انظر: حياة الكتّاب وأدبيات المحضرة لحميتو: (655/2 وما بعدها).

(44) انظر: المدارس والكتاتيب القرآنية وقفات تربوية وإدارية: (ص23)، والدليل إلى تعليم كتاب الله الجليل لحسانة وسكينة الألباني (7/3 وما بعدها 97/3 وما بعدها)، وكيف تحفظ القرآن الكريم قواعد أساسية وطرق عملية للغوثاني: (ص84).

(45) الأرجوزة المنبهة للداني: (ص85).

(46) حياة الكتّاب وأدبيات المحضرة لحميتو: (598/2-601).

(47) انظر ذلك في: المدارس والكتاتيب القرآنية وقفات تربوية وإدارية: (ص23 وما بعدها)، واستراتيجيات وطرق تدريس القرآن الكريم في مدارس تحفيظ القرآن الكريم بين الواقع والمأمول لنورة القحطاني: (ص12 وما بعدها).

(48) انظر: الأنصاص القرآنية للعروسي: (50/1-51).

(49) انظر: حياة الكتاب وأدبيات المحضرة لحميتو: (745/2).

(50) "الأنصاص مصطلح متداول بين أرباب القراءات في المغرب للتعبير عن جملة من القواعد التي تؤطر الكلمات الخارجة عن القياس في رسمها وضبطها أو في كيفية أدائها، كم تطر هذه الأنصاص الكلمات المتشابهة في التقديم والتأخير والحذف والإضافة مع التنصيص على أماكن وجودها في القرآن بواسطة السور أو بواسطة الأحزاب والأرباع والأثمان ... وهي عبارة عن قواعد منظومة في أراجيز مختصرة أو مطولة ينظمها الفقهاء لتلاميذهم بطريقة عفوية وبلغة عامية أحيانا أو على شكل الشعر الملحون من أجل تقريب الكلمات التي تقع فيها الأخطاء عند كتابتها أو النطق بها من التلاميذ المتعلمين". الأنصاص القرآنية للعروسي: (99/1-100).

(51) انظر: الأنصاص القرآنية للعروسي: (50/1-51 و102/1)، وحياة الكتاب وأدبيات المحضرة لحميتو: (655/2-657).

(52) الأنصاص القرآنية للعروسي: (1/101).

(53) راجع ذلك في الجزء الأول من كتاب الأنصاص القرآنية للعروسي، وفي حياة الكتاب وأدبيات المحضرة لحميتو: (2/671 وما بعدها).

(54) انظر هذه الوسائل في: الأنصاص القرآنية للعروسي (1/57-60)، وحياة الكتاب وأدبيات المحضرة لحميتو: (2/587 وما بعدها).

(55) انظر: حياة الكتَّاب وأدبيات المحضرة لحميتو (ص687 وص703).

(56) أي استعمال أسلوب الترغيب والترهيب كتذكير الأطفال بأحاديث ثواب قارئ القرآن كحديث: عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَهُوَ مَاهِرٌ بِهِ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَرَةِ، وَالَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَهُوَ عَلَيْهِ شَدِيدٌ لَهُ أَجْرَانِ». وحديث « مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَتَعَلَّمَهُ وَعَمِلَ بِهِ أُلْبِسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَاجًا مِنْ نُورٍ ضَوْءُهُ مِثْلُ ضَوْءِ الشَّمْسِ، وَيُكْسَى وَالِدَيْهِ حُلَّتَانِ لَا يَقُومُ بِهِمَا الدُّنْيَا فَيَقُولَانِ: بِمَا كُسِينَا؟ فَيُقَالُ: بِأَخْذِ وَلَدِكُمَا الْقُرْآنَ» رواه الحاكم في المستدرك وقال:هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ؛ (1/756 رقم2086).

وتذكيرهم بأحاديث مآل من لم يخلص النية في ذلك كحديث: « أول الثلاثة الذين تسعر بهم النار يوم القيامة فَأَوَّلُ مَنْ يَدْعُو بِهِ رَجُلٌ جَمَعَ الْقُرْآنَ ... فَيَقُولُ اللَّهُ لِلْقَارِئِ: أَلَمْ أُعَلِمْكَ مَا أَنْزَلْتُ عَلَى رَسُولِي؟ قَالَ: بَلَى يَا رَبِّ، قَالَ: فَمَاذَا عَمِلْتَ فِيمَا عَلِمْتَ؟ قَالَ: كُنْتُ أَقُومُ بِهِ آنَاءَ اللَّيْلِ، وَآنَاءَ النَّهَارِ، فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ: كَذَبْتَ وَتَقُولُ الْمَلَائِكَةُ لَهُ: كَذَبْتَ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَرَدْتَ أَنْ يُقَالَ فُلَانٌ قَارِئٌ فَقَدْ قِيلَ .. » رواه الترمذي (4/591 رقم 2382) والحاكم (1/579 رقم 1527) وغيرهما.

(57) أخرجه البخاري في كتابُ فَضَائِلِ القُرْآنِ: باب اسْتِذْكَارِ القُرْآنِ وَتَعَاهُدِهِ (6/193 رقم 5031)، ومسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب فضائل القرآن وما يتعلق به (1/543 رقم 789).

(58) أخرجه البخاري في كتابُ فَضَائِلِ القُرْآنِ: باب اسْتِذْكَارِ القُرْآنِ وَتَعَاهُدِهِ (6/193 رقم 5033)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب فضائل القرآن وما يتعلق به بلفظ "تفلُّتاً" بدل "تَفَصِّيا" (1/ 545رقم 791).

(59) انظر: فتح الباري لابن حجر (9/86).

(60) كقراءة الأسوار والحزب الراتب. انظر: حياة الكتاب وأدبيات المحضرة لحميتو (ص745-796).

(61) انظر: حياة الكتاب وأدبيات المحضرة لحميتو (ص879)، وموقع التعليم العتيق ومحو الأمية بالمساجد – موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية:

خامسا: منهجية تعليم القرآن الكريم http://www.habous.gov.ma *نظر بتاريخ 2018/04/10م.*

(62) انظر: الأنصاص القرآنية للعروسي (1/101). وحياة الكتاب وأدبيات المحضرة لحميتو (ص703 وما بعدها).

Teaching the Holy Quran and its sciences to children: its importance ،impact ،scholars opinions ،approaches ، tools and how to progress and develop withit

Dr. Bourouba Mohammed Lamine
Emir Abdlkader University - constantine
Bour1501@gmail.com

Abstract

- The present study is entitled in « Teaching the Holy Quran and its sciences to children: its importance ،impact ،scholars opinions ،approaches ، tools and how to progress and develop withit »
- This paper deals with teaching the Holy Quran and its sciences for little children and kids ،and shows the importance of it and its impact on them. In addition to set the different views and oppinions of scholars twards teaching it separately or being joined with other sciences.
- This study also puts the light on how to teach the Holy Quran to children in «Kattatib » ،« Zawya » ،and « Quranic Schools » ،by setting the most important tools uesed in teaching.
- The study finishes by mentionning how to develop it through giving some advice and recommendations that can lead to inhance and develop the way of teaching the Holy Quran and its sciences to children in nowadays.

keywords:

–Teaching – the Holy Quran– sciences – children– importance – impact– scholars opinions – approaches –tools – how to progress – develop .

أحكام المصحف عند الإمام مالك
من خلال كتاب "الجامع للإمام ابن أبي زيد القيرواني"

بقلم
سيرين دادّة (*) أ.د/ كمال قدة (**)

ملخص

تناول هذا المقال مسائل مختلفة متعلقة بأحكام المصحف الشريف عند الإمام مالك رحمه الله من خلال كتاب الجامع لابن أبي زيد القيرواني. وقد بدأت الكلام فيه بالتعريف بالإمام مالك رحمه الله وابن أبي زيد القيرواني وكتابه الجامع، ثم استقرأت المسائل المتعلقة بأحكام المصحف فوجدتها خمس مسائل رئيسة، وهي مسألة حلية المصاحف، ومسألة الرسم القياسي للمصحف، ومسألة النَقط والشَّكل، ومسألة تَعْشِير المصاحف، ومسألة ترتيب سور القرآن، فبيَّنت رأي الإمام مالك رحمه الله في كل مسألة بشيء من التفصيل.

الكلمات المفتاحية:

أحكام المصحف؛ الإمام مالك رحمه الله؛ الإمام ابن أبي زيد القيرواني.

(*) طالبة دكتوراه، تخصص التفسير وعلوم القرآن ، مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية، جامعة الوادي .daddaserine@gmail.com

(*) أستاذ التعليم العالي - معهد العلوم الإسلامية- قسم أصول الدين، مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية، جامعة الوادي. gueddakamel@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/10/31 تاريخ القبول: 2019/01/30

مقدمة

الحمد لله ذي العزَّة والجلال، والقدرة الإنعام، الواحد الأحد، الفرد الصَّمد، أحمده حمداً يليق بجلاله وعظيم سلطانه، وأصلي وأسلم على أفْصح من نطق بالضَّاد محمَّد بن عبد الله عليه وعلى آله أفضل الصَّلاة وأزكى السَّلام. أمَّا بعد:

أنزل الله ﷻ القرآن هداية للنَّاس، فتكفل بحفظه صيانة له من التحريف والتبديل، قال في محكم تنزيله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر:9]. وقيَّض الله لهذه المهمَّة رجالا حملوا على عاتقهم هذه المسؤولية، فمن وسائل حفظ القرآن جمعه من صدور الرجال وكتابته في المصحف برسم مميّز، ونقط وشكل خاص، وغيرها من أنواع الحفظ.

وللمصحف الشَّريف أحكام اختص بها، لذا نلاحظ كثيرا من العلماء اهتم بهذه الحكام وأوْلاها شيئا من العناية، من ذلك الإمام مالك رحمه الله، فقد أورد مجموعة من المسائل التي تخص المصحف الشريف، جمعها الإمام أبو محمَّد عبد الله بن أبي زيد القيرواني رحمه الله في كتابه "الجامع في السنن والآداب والحكم والمغازي والتاريخ وغير ذلك". من هذا المنطلق رأينا أن نكتب مقالا تحت عنوان: أحكام المصحف عند الإمام مالك رحمه الله من خلال كتاب الجامع للإمام ابن أبي زيد القيرواني.

أهمية المقال: تكمن أهمية المقال في النِّقاط الآتية:

1. الرغبة في خدمة كتاب الله ﷻ وذلك من خلال معرفة أحكامه.
2. للمصحف أحكام خاصة يجب معرفتها وإبرازها.

أهداف المقال: يهدف هذا المقال إلى بيان ما يأتي:

1. التَّعريف بالإمام ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله وكتابه الجامع.

2. معرفة أحكام المصحف عند الإمام مالك رحمه الله.

3. معرفة أقوال أهل العلم في المسائل التي تعرض لها الإمام مالك رحمه الله.

منهج المقال: اتبعت في مقالي هذا المنهج الوصفي في المبحث الأول، والمنهج الاستقرائي والتحليلي في المبحث الثاني.

إشكالية المقال: بعد التَّمهيد الذي أوردناه فإنَّنا نحاول الإجابة على التَّساؤل الآتي:

ماهي أحكام المصحف الشريف التي تكلم عنها الإمام مالك رحمه الله وقام بجمعها وتناولها الإمام ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله في جامعه؟ وهل خالفت أراء الإمام مالك رحمه الله أراء العلماء الآخرين؟

خطة المقال:

قسّمت المقال إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة.

فأمَّا المبحث الأول فقد ضمنته ثلاثة مطالب؛ الأول تناولت فيه التعريف بالإمام مالك رحمه الله والثاني خصصته للتعريف ابن أبي زيد القيرواني وبكتابه الجامع، والثالث تكلمت فيه عن تعريف المصحف. وأما المبحث الثاني فقد خصصته للمسائل التي جمعتها وقسمته إلى خمسة مطالب؛ المطلب الأول تكلمت فيه عن حلية المصحف، والثاني تحدثت فيه عن رسم المصحف، والثالث تناولت فيه مسألة نقط المصحف وشكله، والرَّابع بحثت فيه عن مسألة تعشير المصحف، وأمّا الخامس والأخير أوردت فيه مسألة ترتيب سور القرآن. وذيلت المقال بخاتمة أَجْمَلْتُ فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

هذا والله تعالى أسال أن ينفعنا بما علمنا وأن يزدنا علمًا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: تعريفات

المطلب الأول: ترجمة الإمام مالك رحمه الله

من فضل الله علينا وعلى أمّة الإسلام أنْ جعل القرآن معجزة خالدة أبد الدَّهر، وتكفَّل سبحانه وتعالى بحفظها، ثم الفضل يعود إلى صحابة رسول الله ﷺ بأن وَحّدوا الأمّة على كتاب ربها وذلك بجمعهم القرآن من صدور الرجال وتدوينه في المصاحف، ثم وحدوها على قراءات متواترة ثابتة عن رسول الله ﷺ . فهذا أبو بكر رضي الله عنه يجمع الجمع الأول، ومن بعده عثمان رضي الله عنه يجمع الجمع الثاني ليستقر أمر الأمة الإسلامية على مصحف موحد منسوب إليه، له أحكام خاصة تكلم فيها العلماء ووضحوها. ومن بين الذين تكلموا فيها إمام دار الهجرة؛ الإمام مالك رحمه الله، وفيما يأتي ترجمة موجزة له.

هو إمام دار الهجرة وحجة الأمة الإمام أبي عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي الحميري المدني. ولد في المدينة المنورة سنة 93هـ في بيت علم وفضل اشتهر برواية الحديث والأثر. أخذ العلم عن عدد كبير من علماء عصره منهم: نافع مولى ابن عمر رضي الله عنه، وعبد الله بن يزيد المخزومي، وهشام بن عروة بن الزبير، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري، وعبد الله بن دينار، وغيرهم. كما تتلمذ على يده خلق كثير من أبرزهم: محمد بن إدريس الشافعي، عبد الله بن المبارك، وكيع بن الجراح، عبد الرحمن بن قاسم، وعبد الله بن وهب، وأشهب بن عبد العزيز، وغيرهم.

وللإمام مالك رحمه الله مؤلفات أشهرها الموطأ الذي سارت به الركبان وعول عليه علماء الإسلام، والمدونة الكبرى التي تعتبر من أهم كتب الفقه المالكي وهي عبارة عن أسئلة وأجوبة عن مسائل فقهية وردت للإمام ورواها عنه عبد السلام بن سعيد

التنوخي المشهور بـ: "سحنون".

توفي الإمام مالك رحمه الله في شهر ربيع الأول سنة: 179هـ في خلافة هارون الرشيد، ودفن بالبقيع، وعمره يوم وفاته 86 سنة[1].

المطلب الثاني: التعريف بالإمام ابن أبي زيد القيرواني وكتابه الجامع.

1. **ترجمة موجزة للإمام ابن أبي زيد القيرواني:** هو أبو محمّد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النَفْزِي القَيروانيّ، إمام المالكية في وقته، وقدوتهم، وجامع مذهب مالك، وشارح أقواله، والملقب بمالك الصغير.

ولد بالقيروان سنة: 310هـ.

تتلمذ على شيوخ كُثُر من بينهم: أبو بكر بن اللبَّاد، ومحمد بن مسرور العسَّال، والحسن بن نصر السوسي.

وتتلمذ على يديه الكثير من بينهم: الفقيه عبد الرحيم بن العجوز السَّبتي، وعبد الله بن غالب السَّبتي، وعبد الله بن الوليد بن سعد الأنصاري.

وللإمام مؤلفات جليلة نذكر منها: "النوادر والزيادات"، والعتبية"، وكتاب "الاقتداء بمذهب مالك". وغيرها من المؤلفات.

توفي الإمام رحمه الله: سنة 386هـ[2].

2. **التعريف بكتاب الجامع في السنن والآداب والأحكام**

هذا الكتاب عبارة عن الجزء الأخير من كتاب مختصر المدونة، عنونه صاحبه بـ: الجامع في السنن والآداب والحكم والمغازي والتاريخ وغير ذلك، واستحسن محققه إضافة عنوان تحت العنوان الرئيس أَطْلق عليه: "مختصر من السماعات عن مالك ومن الموطأ وغيره من الكتب مضاف إلى مختصر المدونة". ولقد ضمَّن كتابه هذا واحد

وعشرون باباً ابتدأهُ بباب فيه ذكر السنن التي خلافه البدع وذكر الاقتداء والإتباع وشيء من فضل الصحابة ومجانبة أهل البدع، وختمه بباب في الهجرة والمغازي والتاريخ. هذا كتاب مفيد ومهم، لأنه ينتمي إلى نوعين أدبيين؛ نوع الكتب التي تحمل هذا العنوان فأتت بذلك جامعة، ثم نوع التآليف التي خصصها أصحابها للدفاع عن السنن ومقاومة البدع فعبروا بذلك عن التزام ديني وسياسيا إذْ اعتبروا السنَّة منهجهم والبدعة طريق من يتحكم في أمورهم من أصحاب السلطة المعادين لهم[3].

المطلب الثالث: تعريف المصحف الشَّريف

لغة: المَصْحَفُ والمِصْحَفُ الجامع للصُحف المكتوبة بين الدفتين كأنه أُصْحِف، والكسر والفتح فيه لغة.

قال أبو عُبَيْد: تَمِيم تكسرها وقيس تَضُمها. ولم يذكر من يفتحها ولا أنَّها تفتح إنَّما ذلك عن اللحياني عن الكسائي.

وإنَّما سُمِّيَّ المصحف مصحفا لأنه أُصْحِفَ أي جُعِل جامعا للصحف المكتوبة بين الدفتين[4].

قال الفيروز أبادي: أمّا المصحف فمثلثة الميم فبالضم اسم مفعول من أصحفه إذا جمعه، وبالفتح موضع الصُّحف أي مجمع الصحائف، وبالكسر آلة تجمع الصحف[5].

اصطلاحا: المصحف هي تلك الصحف التي كُتب فيها القرآن، ورُّتبت بعضها إثر بعض وجعلت بين دفتين.

قال الفيروز أبادي: وقيل للقرآن مصحف لأنه جمع من الصحائف المتفرقة في أيدي الصحابة، وقيل إنه جمع وحوى . بطريق الإجمال . جميع ما كان في كتب الأنبياء وصُحفهم لا بطريق التفصيل[6].

قال ابن حجر . مفرقا بين الصُحف والمصحف .: والفرق بين الصُحف والمَصحف؛

أنَّ الصُحف الأوراق المجرَّدة التي جمع فيها القرآن في عهد أبي بكر ﷺ وكانت سوراً مفرَّقة، كلّ سورة مرتبة بآياتها على حدة، لكن لم يُرَّتب بعضها إثر بعض فلما نُسِخَت، ورُّ تب بعضها إثر بعض صارت مصحفا[7].

المبحث الثاني: أحكام المصحف عند الإمام مالك رحمه الله

أورد الإمام ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله في جامعه مسائل خاصة بأحكام المصحف عند الإمام مالك رحمه الله، نفصل القول فيها. بحول الله. في المطالب الآتية:

المطلب الأول: حلية المصحف بالذهب والفضة

اختلف أهل العلم في جواز تحلية المصاحف بالذهب والفضة، إلى فريقين:

الفريق الأول: وهم القائلون بالجواز، وقد انقسم هؤلاء أيضاً إلى فريقين:

أ/ القائلون بالجواز المطلق: وممن قال بهذا جمهور الحنفية؛ وهو اختيار أبو حنيفة[8].

ب/ القائلون بالتفصيل: إذا كانت الحلية بالفضة خاصة فذلك جائز وهو قول مرجوح عند الشافعية[9]، والحنابلة[10] والحنفية[11]. وفيه من فرَّق بين مصاحف الرجال والنساء فبعض الشافعية والحنابلة رخصوا الحلية لمصاحف النساء، ومنعوها من مصاحف الرجال، كما ينبغي أن يلحق بهذا اللوح المُعدّ للكتابة[12].

أدلتهم: استدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

أ/ عن عبد الله ﷺ أنَّه كان يُسْأَلُ عن حلية المصاحف فيقول: «لا أعلم به بأسا، وكان يحب أن يُزيَّن المصحف، ويجاد عِلاقته وصنعته وكلّ شيء من أمره»[13].

ب/ عن محمد بن سيرين أنَّه كان لا يرى بأساً بأن يُزيّن المصحف ويُحلَّى[14].

ج/ عن الوليد بن مسلم قال: سألت مالكا عن تفضيض المصاحف، فأخرج إلينا مصحفا فقال: «حدثني أبي عن جدي أنهم جمعوا القرآن على عهد عثمان ﷺ وأنهم

فضضوا المصاحف على هذا أو نحوه»[15].

د/ أنَّ في تحلية المصحف تعظيما وتكريما له[16].

الفريق الثاني: وهم القائلون بالمنع، وقد انقسم هؤلاء أيضا إلى فريقين:

أ/ القائلون بالتَّحريم: صرَّح جماعة من أهل العلم بتحريم تحلية المصاحف، فقد قال ابن قدامة المقدسي: (ولا يجوز تحلية المصاحف ولا المحاريب)[17]. وعدَّه الشيرازي في محرم الاستعمال ما يُحلَّى به المصحف، وأوجب فيه الزكاة لأنه عُدل به عن أصوله بفعل غير مباح[18].

وجعله الإمام الحنبلي قولاً رابعاً لأصحاب أحمد[19].وذكر النووي أنَّ هذا هو الأصَّح عند الأكثرين[20]، ونقل قول ابن الزَّاغُوني أنّه يحرم كَتْبه بالذهب لأنه من زخرفة المصحف ويؤمر بحكه[21].

ب/ القائلون بالكراهة: وذهب فريق آخر من أهل العلم إلى القول بكراهة تحلية المصاحف وهو المروي عن ابن عبّاس ﷺ، وابن مسعود ﷺ، وحكاية عن أبي أُمامة، وإبراهيم النخعي[22]. ورواية عند صاحبي أبي حنيفة محمد بن الحسن، وأبو يوسف[23].

وقال بالكراهة الحنابلة أيضاً؛ فقد قال البهوتي: (وتكره تحليته بذهب أو فضة)[24]. وهو وجه آخر عند الشافعية[25].

أدلتهم: احتج أصحاب هذا القول بالأدلَّة الآتية:

أ. عن أبي الدرداء ﷺ قال: «إذا حليتم مصاحفكم، وزَوَّقتم مساجدكم، فالدمار عليكم»[26].

ب. عن ابن عباس ﷺ أنه كان إذا رأى مصحفا قد فُضِّضَ أو ذُهِّب قال: «أتغرون به السَّارق وزينته في جوفه»[27].

ج. عن بُرد بن سِنان قال: «ما أساءت أمَّة العمل إلاَّ زيَّنت مصاحفها ومساجدها»[28].

د. عن أبي وائل قال: أُتي عبد الله بمصحف قد زُيِّن بالذهب، فقال عبد الله: «إنَّ أحسن ما زُيِّن به المصحف تلاوته بالحق»[29].

هـ. عن إبراهيم النخعي: «أنه كره أن يُحلى المصحف»[30].

و. في تحلية المصاحف تعظيما وإكراما كما قال المجيزون، ولكن في مقابل ذلك تضييع للمال من غير غرض، ولو كان الأمر من باب التعظيم لجاء الشرع بمثله. وعدم التحلية إنما هي تغليبا لجانب الحظر، لأن التحلية من زينة الدنيا فتُصان عنها المصاحف قياسا على المساجد ولكون زخرفتها ضربا من التشبيه باليهود والنصارى وقد أُمِرنا بمخالفتهم[31].

رأي الإمام مالك رحمه الله في مسألة تحلية المصاحف:

ذكر ابن أبي زيد القيرواني في جامعه أن الإمام مالك قال: «ولا بأس بالحلية للمصحف. وإنَّ عندي مصحفاً كتبه جدِّي. إذ كتب عثمان. رضي الله عنه المصاحف عليه فضة كثيرة»[32].

وذكر أيضاً: ورأينا مصحف مالك مُغشَّى بخِرَق ديباج ومن فوقها غلاف طائفيّ أحمر. قال مالك رحمه الله: ((وهذا من ديباج الكعبة)). واستخف أن يشتري منه للمصحف قال: ((ولا يُحلَّى بشيء من الذهب))[33].

المشهور من مذهب الإمام مالك في هذه المسألة الجواز؛ أي جواز تحلية المصحف بالذهب والفضة. قال ابن رشد: (...ولا اختلاف أحفظه في إجازة تحلية المصحف بالفضة، وأما تحليته بالذهب فأُجيز وكُرِه، وظاهر ما في الموطأ إجازته، وقد أقام إجازة ذلك بعض العلماء من حديث فرض الصلاة قوله فيه: «فَنَزَلَ جِبْرِيلُ فَفَرَجَ صَدْرِي ثم

غَسَلَهُ بِمَاءَ زَمْزَمَ، ثمَّ جَاءَ بطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مُمْتلئ حِكْمَةً وَإِيْمَاناً فَأَفْرَغَهُ فِي صَدْرِي ثمَّ أَطْبَقَهُ»[34].

وقال الونشريسي: (...أما تحلية الفضة فإن كانت الكتابة للقرآن فهي تجري على تحليته بالفضة فيجوز، وفي الذهب عندنا خلاف، والمشهور الجواز)[35].

وقال ابن جُزَي: (ويجوز تحلية المصحف بالذهب والفضة)[36].

المطلب الثاني: مسألة كتابة المصاحف بالرسم القياسي

جمع سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه القرآن في عهده، وأمر لجنة الكتابة بنسخ عددٍ من المصاحف لتُرسل إلى الأمصار؛ ليجتمع شمل الأمَّة على قرآن ربّها بعد أن كاد الاختلاف في القراءة أن يفرق بينها. ولقد كُتبت هذه المصاحف وفق رسم خاص له قواعد خاصة أيضا، اصطلح عليه "بالرسم العثماني". ولقد التزم العلماء. رحمهم الله. في القرون الأولى به وأجمعوا عليه، ثم صار الخلاف بعد ذلك، وانقسموا إلى مذاهب شتَّى، نفصل القول فيها كالآتي:

الفريق الأول: وهم القائلون بالالتزام برسم المصحف، من بينهم الصَّحابة وسائر الأئمة المجتهدين، فقد أجمعوا على الالتزام بالرسم العثماني وتلقوه بالقبول والاستحسان.

وحجتهم في ذلك ما يأتي:

1. روى أبو عمرو الداني بسنده عن سويد بن غفلة، قال علي رضي الله عنه: ((لو وُلِّيت لفعلت في المصاحف الذي فعل عثمان))[37]. وروى أيضا عن مصعب بن سعد قال: ((أدركت الناس حين شقق عثمان المصاحف فأعجبهم ذلك . أو قال لم يَعْبَ ذلك أحد))[38].

2. وسئل مالك رحمه الله هل يُكتب المصحف على ما أحدثه الناس من الهجاء؟ فقل: لا

إلاّ على الكِتبة الأولى[39]. قال الدَّاني: ((ولا مخالف له في ذلك من علماء الأمة))[40].

3. وذكر ابن مفلح عن الإمام أحمد رحمه الله أنَّه قال: ((يحرم مخالفة خط عثمان في واو وياء وألف أو غير ذلك))[41].

4. ونختم هذا بقول البيهقي رحمه الله : ((من كتب مصحفا فينبغي أن يحافظ على الهجاء التي كتبوا بها تلك المصاحف ولا يخالفهم فيها ولا يغير مما كتبوه شيئا فإنهم كانوا أكثر علما، وأصدق قلبا ولسانا، وأعظم أمانة منا فلا ينبغي لنا أن نظن بأنفسنا استدراكا عليهم ولا تسقطا لهم))[42].

واتباع الرسم العثماني هو المفتى به عند الحنفية، فقد جاء عن الفتاوى الهندية: ((ولا ينبغي له أن يخالف الذين اتفقوا وكتبوا المصاحف التي في أيدي الناس))[43].

الفريق الثاني: وهم القائلون بجواز مخالفة الرسم العثماني، ومن هؤلاء القاضي أبي بكر الباقلاني[44]، والشوكاني[45] وابن خلدون، وحجتهم في ذلك ما يأتي:

1. أنّ هذه الخطوط والرسوم ليست إلا علامات وأمارات فكل رسم يدل على كلمة ويفيد وجه قراءتها فهو رسم صحيح، وكاتبه مصيب.

2. الكتابة على الرسم العثماني قد تُوقع الناس في الحيرة والالتباس والمشقة، فلا يتمكنوا من القراءة الصحيحة.

3. ليس في الكتاب ولا في السنة ولا في إجماع الأمة ما يوجب الالتزام بالرسم العثماني[46].

الفريق الثالث: وهم القائلون بالتفريق بين المصاحف الأمهات وغيرها من مصاحف العامة والتعليمية

وإلى هذا ذهب الشيخ العزُّ بن عبد السلام والزركشي. رحمهما الله..

قال الزركشي مُعقبا على كلام الإمامين أحمد ومالك رحمهما الله :(وكان هذا في الصدر الأول والعلم حيٌّ غضٌّ وأما الآن فقد يخشى الإلباس؛ ولهذا قال الشيخ عزُّ الدين بن عبد السلام لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة لئلا يوقع في تغيير من الجهال، ولكن لا ينبغي إجراء هذا على إطلاقه لئلا يؤدي إلى دُرُوسِ العلم وشيء أحكمته القدماء لا يترك مراعاته لجهل الجاهلين ولن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة)[47].

رأي الإمام مالك رحمه الله في مسألة كتابة المصحف بالرسم القياسي:

ذكر ابن أبي زيد القيرواني في جامعه أنّ الإمام مالك سُئِل عن الرسم العثماني: فما كُتب اليوم من المصاحف أيُكتب على ما أحكم الناس من الهجاء اليوم؟ قال: ((لا! ولكن على الكِتبة الأولى))[48].

قال الداني بعد أن ذكر رأي الإمام مالك رحمه الله : ((ولا مخالف له في ذلك من علماء الأمة))[49].

وهذا هو الرأي الذي مال إليه جمهور أهل العلم، وهو المعمول به في المصاحف منذ زمن سيدنا عثمان رضي الله عنه إلى يوم الناس هذا[50].

المطلب الثالث: نقط المصاحف وتشكيلها وكتابة عدد آيات السورة عند بدايتها

لما كُتبت المصاحف في زمن سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه جردوها من كل نَقْط أو شَكل أو أي زيادة أخرى، ولم يحصل لهم أي لُبْسٍ في ذلك لكونهم عرب أقحاح. ولكن عندما دخل العجم في دين الله أفواجا ظهر اللُبس والإشكال، عند ذلك اُضْطر أولوا الأمر إلى البحث عن حلٍ مناسب لهذه المشكلة، فظهر عند ذلك النَقْط والشكل، ثم ازدادت عناية العلماء بالمصحف وذلك عن طريق وضع علامات التعشير، والسجدات، وكتابة عدد آيات السورة عند بدايتها وما إلى ذلك.

ولقد اختلف أهل العلم في حكم هذه الزيادات، وانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: حكم هذا الفريق على هذه الزيادات بالمنع، ومن هؤلاء عبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، والحسن البصري وابن سيرين، وقتادة، وإبراهم النخعي[51]، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة[52]، وإحدى الروايات عن أحمد[53]، واستدلوا بما يأتي:

1. حديث النبي ﷺ: ((لا تَكْتبوا عَنِّي شَيئًا، وَمن كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُه))[54].
2. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: ((جَرِّدُوا القرآن ولا تَخْلِطُوه بِشْيءٍ)).[55]
3. عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: ((جَرِّدُوا القرآن))[56].
4. رُوِيَ عن الحسن البصري وابن سيرين أنهما كانا يكرهان نقط المصاحف[57].

الفريق الثاني: ذهب هذا الفريق إلى جواز هذه الزيادات من بينهم الحسن البصري، ومحمد بن سيرين، والأوزاعي[58]، وإحدى الروايات عن أحمد[59]، واستدلوا بما يأتي:

1. سُئِل الحسن عن نقط المصاحف فقال: ((لا بأس به ما لم تبغوا))[60].
2. عن خالد الحذاء قال: ((كنت أمسك على ابن سيرين في مصحف منقوط))[61].
3. عن الأوزاعي قال سمعت يحيى بن أبي كثير يقول: ((كان القرآن مجردا في المصاحف فأول ما أحدثوا فيه النَقط على الياء والتاء وقالوا لا بأس به هو نور له))[62].

رأي الإمام مالك في مسألة نقط المصاحف وتشكيلها:

ذكر الإمام ابن أبي زيد القيرواني أنَّ مالكاً سُئل هل يكتب في أوّل السورة عدد آيها؟ فكره ذلك في أمّهات المصاحف وأن يُشْكل أو يُنْقط. فأمَّا ما يتعلم فيه الصبيان فلا بأس[63].

من خلال كلام الإمام رحمه الله يظهر أنه فرّق بين مصاحف الأمهات، ومصاحف التعليم للغلمان والصبيان، فكره النقط والشكل والزيادات في مصاحف الأمهات، وجوّزها في مصاحف الغلمان.

يقول ابن رشد مُعَلِلاً حكم الإمام مالك رحمه الله: ((المعنى في كراهيته لشكل أمهات المصاحف هو أن الشكل مما قد اُخْتلف القُراء في كثير منه، إذ لم يجئ مجيئا متواترا فلا يحصل العلم بأي الشكلين أُنزل، وقد يختلف المعنى باختلافه، فكره أن يثبت في أمهات المصاحف ما فيه اختلاف، وبالله التوفيق))[64].

القول الرَّاجح: والرَّأي الرَّاجح في هذه المسألة هو جواز ذلك كله، لأن النقط لا ينافي الأمر بالتجريد[65].

قال النووي: ((نقط المصحف وشكله مستحب لأنه صيانة له من اللحن والتحريف وأمَّا كراهة الشعبي والنَّخعي النقط فإنما كرهاه في ذلك الزمان خوفا من التغيير فيه، وقد أُمِن ذلك اليوم فلا منع ولا يمتنع من ذلك لكونه محدثا فإنه من المحدثات الحسنة فلم يُمنع))[66].

ونقل السيوطي عن الحليمي قوله: ((أما النَّقط فيجوز، لأنه ليس له صورة فيُتوهم لأجلها ما ليس بقرآنٍ قرآناً، وإنما هي دلالات على هيئة المقروء فلا يضر إثباتها لمن يحتاج إليها))[67].

المطلب الرَّابع: كتابة الأعشار في المصاحف

تعريف التَّعشير: التعشير جمع العَواشر في المصحف، وهو كتابة العلامة عند منتهى عشر آيات[68].

ويعود تعشير المصاحف إلى زمن الصحابة رضي الله عنهم، فقد أخرج الداني بسنده عن الأوزاعي قال سمعت قتادة يقول: ((بدؤوا فنقَّطُوا ثم خمَّسوا ثم عشَّروا))[69].

رأي العلماء في مسألة تعشير المصاحف:

اختلف أهل العلم في مسألة تعشير المصاحف إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب كثير من أهل العلم إلى القول بكراهة تعشير المصاحف، وممن قال بذلك: عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ومجاهد وإبراهيم النخعي، وأبو حنيفة[70]، وأحمد بن حنبل[71]، وأدلتهم في ذلك ما يأتي:

1. عن مسروق أنَّ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كان يكره التعشير في المصحف[72].

2. عن مسروق أيضا عن عبد الله رضي الله عنه أنَّه كان يحُكُّ التعشير من المصحف[73].

3. عن محمد بن سيرين أنّه كان يكره الفواتح، والعواشر التي فيها قاف وكاف[74].

4. عن إبراهيم النخعي، أنَّه كان يكره العواشر، والفواتح، وتصغير المصحف، وأن يكتب فيه سورة كذا وكذا[75].

القول الثَّاني: وذهب قوم آخرون إلى القول بجواز تعشير المصاحف، ومن بين هؤلاء الحافظ الدَّاني رحمه الله، وغيرهُ[76]، وقد استدلوا بما يأتي:

1. أخرج أبو عمرو الدَّاني عن الأوزاعي قال، سمعت قتادة يقول: ((بدؤوا فنقَّطوا ثم خمَّسوا ثم عشَّروا)).

قال أبو عمرو. معقبا على هذه الرِّواية .: (وهذا يدل على التَّرخُصَ في ذلك والسِّعة فيه)[77].

وقال أيضاً: (وهذه الأخبار كلها تؤذن بأن التَّعشير والتَّخميس وفواتح السُّور ورؤوس الآي من عمل الصَّحابة رضي الله عنهم، قادهم إلى عمله الاجتهاد، وأرى أن من كره ذلك منهم ومن غيرهم إنَّما كره أن يُعْمَل بالألوان؛ كالحُمْرة والصفرة وغيرها، والحرج والخطأ مرتفعان عنهم فيما أطبقوا عليه إن شاء الله)[78].

2. تعشير المصحف عونٌ في ضبط القرآن، لأن الصَّحابة وإن لم تفعل ذلك لم تنْه عنه، وقد وجد ذلك بعدهم عصراً بعد عصر من غير نكير من أحد، فدَّل ذلك على جوازه[79].

رأي الإمام مالك رحمه الله في مسألة التَّعشير:

قال الإمام ابن أبي زيد القيرواني: ((وكره مالك رحمه الله علم الأعْشَار في المصحف بالحُمْرة ونحوه فقال: يُعشَّر بالحبر))[80].

قال ابن رشد: (ووجه كراهيته لتزيين داخله بالخواتم وتعشيره بالحُمْرة بيِّن، وذلك أن القارئ فيه ينظر إلى ذلك، فيلهيه ويشغله عن اعتباره وتدبر آياته. وقد جعل رسول الله ﷺ في نعليه شراكين جديدين، ثم نزعهما ورد فيهما الخلقين، وقال: ((إِنِّي نَظَرْتُ إِلَيْهِمَا في الصَّلاَةِ». وصلى ﷺ في خميصة شامية لها علم، فلما انصرف من الصلاة ردّها إلى مُهديها إليه أبي جَهْم، وقال: ((إِنِّي نَظَرْتُ إِلَى عِلْمِهَا في الصَّلاَةِ، فَكَادَ يَفْتِنَني)).

وإذا كان ﷺ خَشِي على نفسه الفتنة في صلاته، فهي على من سواه متيقنة غير مأمونة، وفي هذا بيان ولهذا المعنى كره تزويق المسجد)[81].

من خلال كلام الإمام مالك رحمه الله يظهر سبب كراهته للتعشير وهو خشية فتنة القارئ وانشغاله عن التلاوة المتدبرة والخاشعة بأمور أخرى، ولكنه في نفس الوقت جوَّز وضع علامات التعشير بالحبر؛ ويقصد به اللَّون الأسود.

الرأي الرَّاجح:

مسألة تعشير المصحف بين الكراهة والجواز، فوجه الكراهة كما بيَّنه أهل العلم هو خشية فتنة القارئ وانشغاله عن التِّلاوة والتَّدبر، بينما جوَّزه الآخرون إذا كان بالحبر الأسود الذي يكتب به الآيات، وهو المعمول به في مصاحفنا اليوم، حيث نجد عند كل آية رقمها.

المطلب الخامس: ترتيب السُّور

اختلف أهل العلم في ترتيب السور في المصحف بين التوقيف والاجتهاد، وأدَّى اختلافهم هذا إلى ظهور ثلاثة أقوال في المسألة، نذكرها كالآتي:

القول الأول: ترتيب السور توقيفي من عند رسول الله ﷺ، وممن ذهب إلى ذلك أبو بكر الأنباري، وأبو جعفر النَّحاس والكرماني[82]، واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. إجماع الصحابة على المصحف الذي كتبه سيدنا عثمان رضي الله عنه ولا مخالف لذلك[83].

2. عن أوس بن حذيفة الثقفي قال كنت في الوفد الذين أسلموا من ثقيف، إلى أن جاء في هذه الرواية ما نصه فقال لنا رسول الله ﷺ: ((طَرَأَ عَلَيَّ حِزْبٌ مِنْ القُرْآنِ فَأَرَدَتُ أَلاَّ أَخْرُجَ حَتىَّ أَقْضِيَهُ)). فسألنا أصحاب رسول الله ﷺ قلنا: ((كيف تحزبون القرآن؟ قالوا: نحزبه ثلاث سور وخمس سورٍ وسبع سورٍ وتسع سورٍ وإحدى عشرة سورة وثلاث عشرة وحزب المفصل من ق حتى نختم))[84]. قالوا: فهذا يدل على أن ترتيب السور على ما هو في المصحف الآن كان على عهد رسول الله ﷺ.

القول الثاني: ترتيب السور اجتهادي وأنّ رسول الله ﷺ فوّض ذلك إلى أمته من بعده، وممن قال بهذا الإمام مالك رحمه الله والقاضي أبو بكر الطيبي فيما اعتمده واستقر عليه رأيه، وأبو الحسن بن فارس[85]. واستدلوا بما يأتي:

1. ترتيب السور قبل أن يجمع عثمان رضي الله عنه في مصاحف الصحابة رضي الله عنهم كان مختلفاً، فلو كان توقيفياً لما ساغ لهم أن يهملوه[86].

2. عن أبي محمد القرشي قال: أمرهم عثمان رضي الله عنه أن يتابعوا الطوال فجعل سورة الأنفال وسورة التوبة في السبع ولم يفصل بينهما بـ: "بسم الله الرحمن الرحيم "[87].

القول الثالث: ترتيب السُّور بين التوقيف والاجتهاد، وإلى هذا مال المفسر ابن عطية؛ حيث قال: أن كثيرا من السور كان قد علم ترتيبها في حياته ﷺ كالسبع

الطوال والحواميم والمفصل، وأشاروا إلى ما سوى ذلك يمكن أن يكون فُوِّض الأمر فيه إلى الأمة بعده[88].

وهناك آثار كثيرة تدل على ترتيب النبي ﷺ للسور من ذلك ما رُوي عن أبي أُمَامَة الباهلي أن رسول الله ﷺ قال: ((اقْرؤوا الزهراوين؛ البقرة وآل عمران))[89].

رأي الإمام مالك في مسألة ترتيب السور:

ذكر الإمام ابن أبي زيد القيرواني في جامعه أن الإمام مالك رحمه الله سُئِل: كيف قُدِّمت السور الكبار في التأليف وقد نزل بعضه قبل بعض؟ قال: ((أجلْ ولكن أراهم إنما ألَّفوه على ما كانوا يسمعون من قراءة رسول الله ﷺ))[90].

الظاهر من قول الإمام أن ترتيب السور اجتهادي من فعل الصحابة على ما كانوا يسمعونه من رسول الله ﷺ. وقد عقَّب الزركشي على قوله بما يأتي: (قول الإمام مالك رحمه الله بأنّ الصحابة ألّفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من النَّبي ﷺ جعل الخلاف يؤول إلى أنَّه: هل ذلك بتوقيف قولي، أم بمجرد استناد فعلي، بحيث بقي لهم فيه مجال للنظر. فإن قيل: فإذا كانوا قد سمعوه منه كما استقرّ عليه ترتيبه ففي ماذا أعملوا الأفكار؟ وأي مجال بقي لهم بعد هذا الاعتبار؟)[91].

القول الراجح:

قال أبو جعفر النَّحاس: (المختار من تأليف السور على هذا الترتيب من رسول الله ﷺ لحديث وَاثِلَة بن الأَسْقَع أنَّ رسول الله ﷺ قال: ((أُعطيت مكان التَّوراة السَّبع، وأُعْطيت مكان الزَّبور المئين، وأعطيت مكان الإنجيل المثاني، وفُضِّلْت بالمُفَصَّل))[92].

قال ابن الحصَّار: (ترتيب السَّور ووضع الآيات مواضعها إنما كان بالوحي)[93].

وذكر السيوطي عن ابن أَشتة ما رواه في كتابه المصاحف عن سليمان بن بلال قال:

(سمعت ربيعة يُسْأل لِمْ قدِّمت البقرة وآل عمران وقد نزل قبلهما بِضْع وثمانون سورة بمكة، وإنَّما أنزلتا بالمدينة؟ فقال قُدمتا وأُلِّف القرآن على علمٍ ممن ألّفه به، ومن كان معه فيه، واجتماعهم على علمهم بذلك فهذا مما ينتهي إليه ولا يسأل عنه)[94].

الخـاتمة

وفي ختام هذا البحث نذكر أهم النتائج المتوصل إليها في النقاط الآتية:

1/ المسائل التي تناولها الإمام ابن أبي زيد القيرواني في جامعه فيما يخص أحكام المصحف عند الإمام مالك رحمه الله خمس مسائل.

2/ أراء الإمام مالك رحمه الله في المسائل التي أوردها الإمام ابن أبي زيد القيرواني هي كالآتي:

- ✓ جواز تحلية المصاحف.
- ✓ نقط المصاحف وشكلها لا يكون إلا في المصاحف التعليمية، أما المصاحف الأمهات فلا تُنْقط ولا تُشْكل.
- ✓ لا يجوز مخالفة الرسم العثماني أثناء كتابة المصاحف.
- ✓ عدم جواز تعشير المصاحف بالحمرة أو الصُفرة إلا ما كان بالحبر.
- ✓ ترتيب السور في المصحف اجتهاد من عمل الصحابة رضي الله عنهم.

ـ قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1. الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن الكمال بن محمد السيوطي، ت: مركز الدراسات القرآنية، د ط، د ت، وزارة الشؤون الإسلامية للأوقاف مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، م ع س.
2. الآداب الشرعية والمنح المَرعية، أبو عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي، د ط، 1348هـ، د دار.

3. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، أبو زكريا الأنصاري، د ط، د ت، دار الكتاب الإسلامي.

4. الانتصار للقرآن، محمد بن الطيب القاضي أبو بكر الباقلاني، ت محمد عصام القضاة، ط:1، 1422 هـ/ 2001 م، دار الفتح، عَمَّان، دار ابن حزم، بيروت.

5. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ط:2، 1406هـ/ 1986م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

6. البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ت: يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، ط:1، 1410هـ/ 1990م، دار المعرفة، بيروت.

7. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدين العيني، ط:1، 1420هـ/ 2000م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

8. البيان في عدِّ آي القرآن، عثمان بن سعيد بن عثمان أبو عمرو الداني، ت: غانم قدوري الحمد، ط: 1، 1414هـ/ 1994م، مركز المخطوطات والتراث، الكويت.

9. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ت: محمد حجي وآخرون، ط: 2، 1408 هـ / 1988، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

10. تاريخ المصحف الشريف، عبد الفتاح القاضي، د ط، د ت، مكتبة الجندي، مصر.

11. التبيان في آداب حملة القرآن، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت: محمد الحجار، ط: 3، 1414 هـ/ 1994 م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

12. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط:1، 1422هـ، دار طوق النجاة، د م.

13. الجامع في السنن والآداب والحكم والمغازي، أبو محمد عبد الله ابن أبي زيد القيرواني، ت: عبد المجيد تركي، ط: 2، 1990م، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان.

14. دراسات في علوم القرآن، فهد بن عبد الرحمن الرومي، ط: 14، 1426هـ/ 2005م، د دار.

15. رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين، ط: 2، 1412هـ / 1992م، دار الفكر، بيروت.

16. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد،

د ط، د ت، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

17. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، ط:3، 1424 هـ/ 2003 م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

18. سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور سعيد الخراساني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ط: 1، 1403هـ /1982م، الدار السلفية، الهند.

19. شرح السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي الشافعي، ت: شعيب الأرناؤوط، ط:2، 1403هـ /1983م، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

20. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، ت: عبد العلي عبد الحميد حامد، ط: 1، 1423 هـ/ 2003 م، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند.

21. الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، ط:2، 1310هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

22. فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، د ط، د ت، دار الفكر.

23. الفروع وتصحيح الفروع، محمد بن مفلح أبو عبد الله المقدسي، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: 1، 1424 هـ /2003م، مؤسسة الرسالة.

24. فضائل القرآن، أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي، ت: مروان العطية وآخرون، د ط، د ت، دار ابن كثير، دمشق، بيروت.

25. القوانين الفقهية، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي، ت: محمد بن سيدي مولاي، د ط، د ت، د م.

26. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتى، د ط، د ت، دار الكتب العلمية، لبنان.

27. المتحف في أحكام المصحف، صالح بن محمد الرشيد، ط: 1، 1424هـ/2003م، مؤسسة الريان، لبنان.

28. المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، د ط، د ت، دار الفكر.

29. المحرر الوجيز في تفسير القرآن العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، ت: عبد

السلام عبد الشافي محمد، ط: 1، 1422هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

30. المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، القاضي أبي يعلى، ت: عبد الكريم بن محمَّد اللاحم، ط: 1، 1405هـ/ 1985م، مكتبة المعارف، الرِّياض، المملكة العربية السعودية،

31. مسند الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط: 1، 1421 هـ/ 2001 م، مؤسسة الرسالة.

32. مسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط، د ت، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

33. المصاحف، عبد الله بن سليمان بن الأشعث أبو بكر بن أبي داود، ت: محمد بن عبده، ط:1، 1423هـ، 2002م، الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة.

34. مصنف ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد أبو بكر بن أبي شيبة، ت: كمال يوسف الحوت، ط: 1، 1409هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

35. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، ت: جماعة من الفقهاء، د ط، وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، المغرب.

36. المغني، محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، د ط، 1388هـ /1968م، مكتبة القاهرة.

37. المقنع في معرفة رسم مصاحف الأمصار، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ت: جمال السيد الرفاعي، ط: 1، 1428هـ، 2007م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

38. مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، ط: 3، د ت، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

39. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، د ط، د ت، دار الكتب العلمية.

40. الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، ت: محمد مصطفى الأعظمي، ط: 1، 1425 هـ /2004 م، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات.

41. نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني، ت: عبد العظيم

محمود الدّيب، ط:1، 1428هـ/2007، دار المنهاج، د م.

42. الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الطوسي، ت: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، ط:1، 1417هـ، دار السلام، القاهرة.

الحواشي والإحالات

[1] ينظر ترجمته: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (دار الحديث، القاهرة، د ط، 1427هـ/ 2006م)، (7/ 150). ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، تح: ابن تاويت الطنجي، وآخرون، (مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط: 1، د ت)، (1/ 104).

[2] ينظر ترجمته: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (12/ 490، 491). الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ابن فرحون المالكي، تح: محمد الأحمدي أبو النور، (دار التراث، القاهرة، د ط، د ت)، (1/427، 430).

[3] ينظر: مقدمة تحقيق الجامع، عبد المجيد تركي، (دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط: 2، 1990م)، ص: 10، 11، 79.

[4] لسان العرب، ابن منظور، (دار المعارف، مصر العربية، د ط، د ت)، (4/ 2404).

[5] بصائر ذوي التمييز، الفيروزآبادى، تح: محمد علي النجار، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د ط، 1416 هـ / 1996م)، (1/ 86، 87).

[6] المرجع نفسه، (1/ 86، 87).

[7] فتح الباري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار المعرفة، بيروت، د ط، 1379 هـ)، (9/ 18).

[8] ينظر: البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدين العيني، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1420هـ/ 2000م). (11/ 269). وكذا (2/ 471، 472). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2، 1406هـ/ 1986م)، (2/ 16). الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط:2، 1310هـ، (5/ 399).

[9] ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، أبو المعالي الجويني، تح: عبد العظيم محمود الدّيب، (دار المنهاج، د م، ط:1، 1428هـ/2007)، (3/ 284). الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تح: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، (دار السلام، القاهرة ط:1، 1417هـ)، (2/ 479). البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله الزركشي، تح: يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، (دار المعرفة، بيروت، ط:1، 1410هـ/ 1990م)، (2/ 107).

[10] الآداب الشرعية والمنح المَرعية، شمس الدين الحنبلي، (د دار، د م، د ط، 1348هـ)، (2/ 343، 344).

[11] ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (2/ 16،17). فتح القدير، محمد بن عبد الواحد بابن الهمام، (دار الفكر، لبنان، د ط، د ت)، (1/ 299). الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، (5/ 399).

[12] أسنى المطالب في شرح روض الطالب، أبو زكريا الأنصاري، (دار الكتاب الإسلامي)، (1/ 380).

[13] الأثر أخرجه أبو داود في المصاحف، رقم: 488، (2/ 463).

[14] الأثر أخرجه أبو عبيد في الفضائل، ص:397. وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 30240، (6/ 149).

[15] الأثر أخرجه مالك في موطئه، رقم: 52، (1/ 264). والبيهقي في السنن الكبرى، رقم: 7578، (4/ 242). والبغوي في شرح السنة، (4/ 529).

[16] المتحف في أحكام المصحف، صالح بن محمد الرشيد، (مؤسسة الريان، لبنان، ط: 1، 1424هـ/2003م)، (1/ 257).

[17] المغني، ابن قدامة المقدسي، (مكتبة القاهرة، مصر، د ط، 1388هـ /1968م)، (3/ 47).

[18] ينظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، (دار الكتب العلمية، د ط، د ت)، (1/ 292).

[19] الآداب الشرعية والمنح المَرعية، أبو عبد الله بن مفلح الحنبلي، (2/ 343، 344).

[20] ينظر: المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، (دار الفكر، لبنان، د ط، د ت)، (6/ 42).

[21] الفروع وتصحيح الفروع، محمد بن مفلح أبو عبد الله المقدسي، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، د م، ط: 1، 1424 هـ /2003م)، (1/ 247).

[22] الآثار أخرجها ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 30233، 30234،30235، 30238، (6/ 149). وكذا أبي داود في المصاحف، (1/ 342، 343).

[23] فتح القدير، ابن الهمام، (1/ 421)، (10/ 7). رد المحتار على الدُّر المختار، محمد أمين بن عابدين، (دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 2، 1412هـ / 1992م)، (6/ 386).

[24] كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، (دار الكتب العلمية، لبنان)، (1/ 155)، (2/ 275).

[25] فتح القدير، ابن الهمام، (1/ 421)، (7/10).

[26] هذا الأثر رواه عدد من الصحابة من بينهم أبو ذر، وأبو هريرة، وأبيّ بن كعب. وأخرجه أبو عبيد في الفضائل، ص: 394. وسعيد بن منصور في سننه، رقم 165، (2/ 486). وقال محقق الكتاب: سنده ضعيف. وكذا عبد الرزاق في مصنفه، رقم:5132، (3/ 153).

[27] أخرجه أبو عبيد في الفضائل، ص: 394، وأبو داود في المصاحف، رقم: 487، (2/ 209). وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 30233، (6/ 149).

[28] أخرجه أبو داود في المصاحف، رقم: 477، (2/ 205).

[29] أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 30235، (6/ 149). وأبو عبيد في فضائله، ص: 394. وأبو داود

في المصاحف، رقم :478، (2/ 459، 460).

[30] أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 30234، (6/ 149).

[31] المتحف في أحكام المصحف، صالح بن محمد الرشيد، ص: 261.

[32] ينظر: الجامع، ابن أبي زيد القيرواني، رقم: 95، ص: 196. والأثر أخرجه مالك في موطئه، رقم: 52، (1/ 264).

[33] ينظر: الجامع، ابن أبي زيد القيرواني، ص: 198.

[34] البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تح: محمد حجي وآخرون، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 2، 1408 هـ / 1988)، (17/ 34، 35). وكذا (18/ 275). والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: ذكر إدريس عليه السلام، رقم: 3342، (4/ 135).

[35] المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أبو العباس الونشريسي، تح: جماعة من الفقهاء، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، المغرب، د ط، د ت)، (1/ 166).

[36] القوانين الفقهية، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي، تح: محمد بن سيدي مولاي، (د د، د م، د ط، د ت)، ص: 203.

[37] المقنع في معرفة رسم مصاحف الأمصار، أبو عمرو الداني، تح: جمال السيد الرفاعي، (المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط: 1، 1428هـ، 2007م)، ص: 28.

[38] المرجع السابق، ص: 29.

[39] البيان والتحصيل، ابن رشد، (18/ 354).

[40] المقنع، أبو عمرو الداني، ص:29.

[41] الآداب الشرعية، ابن مفلح الحنبلي، (2/ 295).

[42] شعب الإيمان، أبو بكر البيهقي، تح: عبد العلي عبد الحميد حامد، (مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند ط: 1، 1423 هـ/ 2003 م)، (4/ 219).

[43] الفتاوى الهندية، مجموعة من العلماء، (5/ 316).

[44] الانتصار للقرآن، القاضي أبو بكر الباقلاني، تح: محمد عصام القضاة، (دار الفتح، عَمَّان، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 1422 هـ/ 2001 م). (2/ 547، 548).

[45] فتح القدير، ابن همام، (1/ 338).

[46] ينظر: تاريخ المصحف الشريف، عبد الفتاح القاضي، (مكتبة الجندي، مصر، د ط، د ت)، ص: 49، 50. ودراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، (د د، د م، ط: 14، 1426هـ/ 2005م)، ص: 488.

[47] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (2/ 379).

[48] الجامع في السنن والآداب، ابن أبي زيد القيرواني، ص:197.

[49] المقنع في معرفة رسم مصاحف الأمصار، أبو عمرو الداني، ص:29.

[50] دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص: 491، 493. المتحف في أحكام المصحف، صالح الرشيد، (3/ 611).

[51] المصاحف، أبي داود، تح: محمد بن عبده، (، الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة، ط:1، 1423هـ، 2002م)، (1/ 325، 326، 327). والمحكم في نقط المصاحف، الداني، تح: عزة حسين، (دار الفكر، لبنان بالاشتراك مع دار الفكر، سوريا، ط: 2، 1418هـ/ 1997م)، ص:11.

[52] البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود العيني، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1420هـ/ 2000م)، (12/ 234).

[53] الآداب الشرعية، ابن مفلح الحنبلي، (2/ 295).

[54] رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الزهد والرقائق، باب: التثبيت في الحديث وحكم كتابته، رقم: 3004، (4/ 2298).

[55] أخرجه الداني بسنده في المحكم في نقط المصاحف، ص: 10.

[56] المرجع السَّابق، ص: 10.

[57] المرجع السَّابق، ص: 11.

[58] المرجع السَّابق، ص:35.

[59] الآداب الشرعية، ابن مفلح الحنبلي، (2/ 295).

[60] المحكم في نقط المصاحف، الداني، ص: 12

[61] المرجع نفسه، ص: 13.

[62] المرجع نفسه، ص: 35.

[63] الجامع في السنن والآداب، ابن أبي زيد القيرواني، ص: 197.

[64] البيان والتحصيل، ابن رشد، (17/ 403).

[65] دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص:498.

[66] التبيان في آداب حملة القرآن، يحيى بن شرف النووي، تح: محمَّد الحجار، (دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 3، 1414 هـ/ 1994 م) ص: 189.

[67] الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن السيوطي، تح: مركز الدراسات القرآنية، (وزارة الشؤون الإسلامية للأوقاف مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، م ع س، د ط، د ت)، (2/ 542).

[68] البناية شرح الهداية، العيني، (12/ 264).

[69] المحكم في نقط المصاحف، ص:15.

[70] بدائع الصنائع، الكاساني، (5/ 127). البناية شرح الهداية، العيني، (12/ 236).

[71] الآداب الشرعية، ابن مفلح الحنبلي، (2/ 295).

[72] أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، ص: 394. وابن أبي داود في المصاحف، (1/ 320). والداني في المحكم في نقط المصاحف، ص:14.

[73] أخرجه أبو عبيد في فضائله، ص: 394.

[74] أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 8542، (2/ 239).

[75] أخرجه ابن أبي داود في المصاحف، ص: 316.

[76] ينظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، القاضي أبي يعلى، تح: عبد الكريم بن محمَّد اللاحم، (مكتبة المعارف، الرِّياض، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1405هـ/ 1985م)، (3/ 143).

[77] المحكم في نقط المصاحف، الداني، ص:15.

[78] البيان في عدِّ آي القرآن، أبو عمرو الداني، تح: غانم قدوري الحمد، (مركز المخطوطات والتراث، الكويت، ط: 1، 1414هـ/ 1994م)، ص: 131.

[79] المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، القاضي أبي يعلى، (3/ 143).

[80] الجامع في السنن والآداب والحكم، ابن أبي زيد القيرواني، ص: 197. وأخرج الداني في محكمه عن عبد الله بن عبد الحكم قال سمعت مالكا وقد سُئِل عن العشور التي تكون في المصحف بالحمرة وغيرها من الألوان فكره ذلك وقال تعشير المصحف بالحبر لا بأس به. ينظر، ص:15.

[81] البيان والتحصيل، ابن رشد، (1/ 240).

[82] ينظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (2/406، 407، 409).

[83] مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط: 3، د ت)، (1/ 354).

[84] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: تحزيب القرآن، رقم: 1393، (2/ 55).

[85] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (2/ 354).

[86] مناهل العرفان، الزرقاني، (1/ 353).

[87] الأثر ذكره السيوطي في إتقانه وقد أخرجه ابن أشته في المصاحف وهو كتاب مفقود. ينظر الإتقان، السيوطي، (1/ 406).

[88] ينظر: مقدمة تفسيره، (1/ 49، 50).

[89] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، رقم: 804، (1/553). ولمزيدٍ من التفصيل فلينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (1/ 354،

355، 356). والإتقان ، السيوطي، (1/ 405، 410). المتحف في أحكام المصحف، (2/ 290، 295).

[90] الجامع في السنن والآداب والحكم، ص: 197. البيان والتحصيل، ابن رشد، (18/ 354).

[91] البرهان في علوم القرآن، (2/ 354، 355).

[92] أخرجه أحمد في مسنده، رقم 16981، (28/ 188).

[93] ينظر: الإتقان، السيوطي، (2/ 409، 410). وهذا هو الرأي الذي مال إليه السيوطي أيضا.

[94] الإتقان، السيوطي، (2/ 411).

The provisions of the Mushaf according to Imam Malik through « Eljamaa » Book of Ibn Abi Zayd Al-kayrawani

Dadda Serine **Prof. Guedda Kamel**

daddaserine@gmail.com gueddakamel@gmail.com

Institute of Islamic Sciences/ El oued university

Abstract

In This article, I dealt with the provisions of the Mushaf (Copy of the Holly Koran) according to Imam Malik through « Eljamaa » Book of IBN Abi ZAYD AL-kayrawani. The article includes five main questions : The question of the decoration of Mushaf, the standard '***Rasm***' ; i.e : the Arabic writing script, punctuation, Taashir (to mark every ten verses) and the order of the verses.

The main result of the study is the permissibility of the decoration of Mushaf (Holly Koran) and the committment to write it in Ottoman style script. The opinion of Imam Malik in every issue is presented in some detail.

Keywords:

- the provisions of the Mushaf - Imam Malik (may Allah have mercy on him) - Imam Ibn Abi Zayd al-Qayrawani.

الآليات المنهجية لأبي السعود أفندي لاجتناب الإسرائيليات في تفسير القرآن الكريم

بقلم
د. آسيا شكيرب (*)

ملخص

لجأ كثير من المفسرين إلى الاستعانة بالإسرائيليات لشرح النصوص القصصية، فانتشرت الروايات اليهودية التي تتقاطع مع بعض القصص القرآني بعد البعثة النبوية نتيجة التواجد اليهودي في المدينة المنورة، مما أدى إلى ذيوعها وتداولها على نطاق واسع، فأثر ذلك على مناهج بعض التفاسير التي استندت على الروايات الإسرائيلية، فاستعانوا بها للكلام عن نسب الأنبياء وحياتهم وأوضاعهم التاريخية والاجتماعية والدينية. وقد تميز أبو السعود أفندي أحد رواد المدرسة العثمانية بالاحتكام إلى منهج دقيق وآليات عديدة في تفسير قصص الأنبياء، ابتعد فيه عن اجترار وتكرار القصص التوراتية في التفسير. فإلى أي مدى استطاع أبو السعود التخلص من التراث التوراتي في تفسيره للقرآن الكريم؟ وما هي آلياته المنهجية لتجنب الإسرائيليات في تفسيره" إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم"؟

يهدف هذا البحث إلى التعريف بشخصية علمية تركت بصمتها في علم التفسير، إضافة إلى معرفة آلياتها المنهجية في اجتناب الروايات اليهودية الإسرائيلية في تفسير

(*) أستاذ محاضر "أ" في مقارنة الأديان، مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة. cheki4as@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/10/20 تاريخ القبول: 2019/01/08

النصوص القرآنية وخاصة القصص القرآني؛ وكان لأبي السعود منهجين في اجتناب الإسرائيليات؛ فقد اجتنبها مطلقا، واستند إلى العديد من الآليات خلافا لغيره من المفسرين الذين ركزوا على الكثير من القصص الإسرائيلي في التفسير؛ كما اجتنبها بشكل نسبي في عدد محدود من الآيات القرآنية، فانتقى بعض القصص التي لا تمس بجوهر الدين ولا عصمة الأنبياء.

الكلمات المفتاحية:

أبو السعود أفندي؛ الإسرائيليات؛ التفسير؛ الآليات المنهجية؛ القرآن.

مقدّمة

يعتبر علم التفسير نافذة علمية للكشف عن معاني القرآن الكريم وأبعاده المختلفة، ونظرا لورود العديد من الآيات القرآنية التي تتناول قصص الأنبياء، لجأ الكثير من المفسرين إلى الاستعانة بالإسرائيليات لشرح النصوص القصصية، وقد انتشرت الروايات اليهودية التي تتقاطع مع بعض القصص القرآني بعد البعثة النبوية نتيجة التواجد اليهودي في المدينة المنورة، مما أدّى إلى ذيوعها وتداولها، فأثر ذلك على مناهج بعض التفاسير التي استندت على الروايات الإسرائيلية في تفسير قصص الأنبياء فاستعانوا بها للكلام عن نسب الأنبياء وحياتهم وأوضاعهم التاريخية والاجتماعية والدينية؛ وقد تميز أبو السعود أفندي أحد رواد المدرسة العثمانية في التفسير بالاحتكام إلى منهج دقيق وآليات عديدة في تفسير قصص الأنبياء، ابتعد فيه عن اجترار وتكرار القصص التوراتية في التفسير.

الإشكالية:

إلى أي مدى استطاع أبو السعود التخلص من التراث التوراتي في تفسيره للقرآن الكريم؟ وما هي آلياته المنهجية لتجنب الإسرائيليات في تفسيره **"إرشاد العقل السليم**

إلى مزايا القرآن الكريم "؟

المنهج:

بغرض تفكيك أطراف هذه الإشكالية قمنا باستخدام المنهج التحليلي الذي يعمد إلى تفكيك الأفكار وإعادة بنائها وفق منطق يضمن فهم أبعادها المختلفة، كما استعننا بالمنهج الاستقرائي لجمع جزئيات الموضوع المختلفة سواء من تفسير أبي السعود أو من خلال المصادر العلمية الأخرى، بغية الوصول إلى نتائج علمية ومنهجية.

الأهداف:

إن الغرض من هذا البحث فتح زاوية علمية لم تدرس من قبل على حد اطلاعنا، فلم نعثر على بحث علمي أو أكاديمي، تناول الإسرائيليات عند أبي السعود، ولا شك أن المدرسة العثمانية في التفسير زاخرة بنماذج تفسيرية مختلفة، أردنا أن نعرّج على شخصية علمية تركت بصمتها في علم التفسير لنتعرف على آلياتها المنهجية في اجتناب الروايات اليهودية الإسرائيلية في تفسير النصوص القرآنية وخاصة القصص القرآني.

خطة البحث:

قسمنا البحث إلى مبحثين:

المبحث الأول: مقاربة تعريفية ومفاهيمية.

المطلب الأول: التعريف بأبي السعود أفندي وتفسيره

أولا: نبذة عن حياة أبي السعود أفندي.

ثانيا: تفسيره ومنهجه العام في التفسير.

المطلب الثاني: مقاربة مفاهيمية للإسرائيليات وللتفسير.

أولا: مقاربة مفاهيمية للتفسير.

ثانيا: مقاربة مفاهيمية للإسرائيليات.

المبحث الثاني: منهج أبي السعود أفندي في التعامل مع الإسرائيليات

المطلب الأول: الاجتناب المطلق للإسرائيليات في التفسير وآلياته.

أولا: اجتناب الإسرائيليات بالاجتهاد في التفسير.

ثانيا: نقد القصص الإسرائيلي والدعوة لاجتنابه.

المطلب الثاني: الاجتناب النسبي للإسرائيليات في التفسير وآلياته.

أولا: آليات ترجيح الروايات الإسرائيلية.

ثانيا: ضوابط وقيود انتقاء القصص الإسرائيلي.

خاتمة.

المبحث الأول: مقاربة تعريفية ومفاهيمية.

فضلنا تقديم مقاربة تأسيسية، توضح لنا الموضوع أكثر من حيث التعريف بالشخصية المركزية في البحث، وبكتاب " إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم"، والذي هو المادة المصدرية الرئيسية، كما قدمنا مقاربة منهجية توضح لنا الأسس العامة لمنهج أبي السعود في تفسيره؛ وحاولنا الولوج للمفهوم المركزي في البحث، وهو الإسرائيليات، ورأينا أن هذا المصطلح يحتاج لبعض التوضيح التاريخي والمعرفي؛ وكان لنا وقفة مع مصطلح أساسي أيضا وهو التفسير، وحاولنا الإحاطة ببعض جوانبه التي توضح جوانب بحثنا وملابساته المختلفة. وقسمنا المبحث الأول إلى مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بأبي السعود أفندي وتفسيره

أولا: نبذة عن حياة أبي السعود أفندي.

1.اسمه:

هو محمد بن محمد مصطفى العمادي[1]، وذكر أيضا أنه محمد بن محي الدين محمد العمادي[2]؛ الشهير بأبي السعود أفندي، وقد اجتهد الباحث عصام محمد علي عبد

الحفيظ عدوان في تركيب اسمه من خلال مصادر تاريخية مختلفة وذكر أنه محمد محي الدين محمد بن مصطفى العماد.[3] ويقولإسماعيل بن محمد البغدادي هو " أبو السُّعُود العمادي مُحَمَّد (ثمَّ تحقق أن اسْمه أَحْمَد) بن محيى الدَّين مُحَمَّد بن مصطفى الإسكليبي العمادي "[4]

2.مولده:

تذكر بعض المصادر أن أبا السعود أفندي ولد سنة 900 هجرية[5]. ويقولإسماعيل بن محمد البغدادي:"شيخ الإسلام أبو السُّعُود الرُّومِي الْفَقِيه الْحَنَفِيّ ولد سنة 896هـ"[6] ويوافقه في هذا التاريخ العيدروسي[7]؛ أما طاشكبري زادة الذي عايش أبا السعود فيذكر أنه ولد سنة 898ه [8]؛ إذ يقول: " ولد رحمه الله سنة ثمان وتسعين وثمانمائة بقرية قريبة من قسطنطينية المحمية من خواص أوقاف الزاوية التي بناها السلطان بايزيد خان عليه الرحمة والرضوان"[9]؛ وبينما لم يحدد اسم القرية التي ولد بها، تذكر بعض المصادر أنه ولد في قرية أسكليب وهي قرية قريبة من القسطنطينية، جاء في كتاب **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** " الشيخ الإمام والحبر الهمام العلامة أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى بن عماد الأسكليبي نسبة إلى أسكليب قصبة من نواحي الروم "[10].

3.نشأته:

نشأ أبو السعود في بيت علم وأخلاق وصلاح، "ووالدته بنت أخي العلامة مَوْلَانَا عَلَاء الدّين عَليّ القوشجي وَكَانَ وَالِده من أهل الْعلم وَالصَّلَاح "[11]، وكان أبوه محي الدين كما ذكر طاش كبري زادة رجل علم "جمع بين الشريعة والطريقة مع التضلع من العلوم الرسمية بالحقيقة ... وقد مهد له في مهده الصواب وسخر له أبيات الخطاب وتربى في حجر العلم حتى رباه وارتضع ثدي الفضل إلى أن ترعرع وحبا ولا زال يخدم العلوم الشريفة حتى اشتد ساعده واشتد اتساعه"[12]؛ ويبدو أن والده اعتنى

بتكوين أبي السعود العلمي الذي يقول: " قرأت على والدي الشيخ محي الدين حاشية التجريد للشريف الجرجاني من أول الكتاب إلى آخره مع جميع الحواشي المنقولة عنه، وقد قرأت عليه شرح المفتاح للعلامة المسفور مرتين وشرح المواقف له أيضا بالتمام والكمال."[13]؛ تتلمذ على على يد مؤيد زادة تلميذ جلال الدواني تلميذ السيد الشريف الذي درس له أبو السعود حاشية التجريد وشرح المفتاح، والعلامة قادري جلبي، والمولى سيدي قرماني. وأصبح ملازما للمولى سعدي جبلي (محي الدين محمد بن محمد القوجاوي)، وتلقى على يده العلم.[14]

4.وظائفه:

بعد وفاة والد سنة 920هـ(1515م)، رفض أبو السعود رئاسة الزاوية التي بناها السلطان بايزيد، كما رفض بعض عروض التدريس، وقبل التدريس في مدرسة داوود باشا باسطنبول، ثم عيّن في مدرسة علي باشا بالقسطنطينية سنة (928هـ/1521م)،ثم في سنة (931هـ/1529م) عين في مدرسة بناها الوزير الثاني مصطفى باشا في مدينة غييزة (ككيويزة)؛ وبعد رحلة طويلة في التدريس، بلغ منزلة رفيعة وأصبح أهلا للارتقاء[15] فقد ونال قضاء بروسا ثم صَار قَاضِيا للعسكر بولاية روم ايلي ثمَّ صَار مفتياً بقسطنطينية (952 هـ)[16]لأكثر من ثلاثين سنة وعين له السلطان كل يوم مئتين وخمسين درهما[17]،وصنف فيها التفسير المسمى بإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم وأرسله إلى السلطان سليم فتقبله بقبول حسن وأضاف إلى وظيفته قضاء القسطنطينية وبعد وفاة سليمان خان أكرمه ابنه سليم خان إكراما عظيما.[18]

5.صفاته وعلمه:

يصف طاشكبري زادة أبا السعود بأنه: "طويل القد خفيف العارضين غير متكلف في الطعام واللباس، غير أن فيه نوع من مداهنة واكتراث بمداراة الناس، وفيه الميل الزائد والنعومة إلى أرباب الرياسة بالخطاب والكلام، وكان ذا مهابة عظيمة وتؤدة

جسيمة، قلما يقع في مجالسته للعظام المبادرة بالخطاب والكلام، وكان واسع التقرير سائغ التحرير، يلتقط الدرر من كلمه ويتناثر الجوهر من حكمه .."[19] كما وصف بأنه "شيخ الإسلام[20] و"عالم نحرير لا في العجم له مثيل ولا في العرب له نظير"[21]"، "الإِمَام الْكَبِير عَالم الرومبرع في جَمِيع الْفُنُون وفَاق الأقران"[22]؛ كان حاضر الذهن، سريع البديهة، يتكلّم باللغات العربية والفارسية والتركية، وقد مكنت له معرفته بهذه اللّغات الاطلاع على كثير من المؤلّفات.[23]

أتقن أبو السعود اللغة العربية وآدابها حتى دعي مستعربا، وصاغ العديد من فتاويه بلغة أدبية رائعة، منها النثر وفقا لهيئة السؤال؛ وصاغ الأشعار باللغة العربية والفارسية، وكان له شعر في الشوق والحنين[24]، كما كان مميزا في الفتوى، " كان يجتهد في بعض المسائل ويخرج ويرجح بعض الدّلائل وله في الأصول والفروع قوة كاملة وقدرة شاملة وفضيلة تامة وإحاطة عامة". [25]

6.مؤلفاته:

تعد مصنفات أبي السعود أفندي ليست كثيرة، ويبدو أن اشتغاله بالدرس والفتوى عاقه على كثرة التصنيف، ومن بين أهم مصنفاته: تهافت الأمجاد في فروع الفقه الحنفي، تحفة الطلاب في المناظرة، رسالة في مسائل الوقوف، ميمية وهي قصيدته المشهورة، ثواقب الأقطار في أوائل منار الأنوار في الأصول، بضاعة القاضي في الصكوك، وحاشية على العناية من أول كتاب البيع والهداية، وغيرها من المصنفات[26]. ولعل أجود تصانيفه على الإطلاق تفسيره إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، وسنتكلم عنه لاحقا.

7.وفاته:

تجمع المصادر التاريخية على أن أبا السعود توفي سنة (982 ه)[27]، يقول نجم الدين

الغزي: "أخبرني شيخنا القاضي محب الدين الحنفي العلامة أن المفتي أبا السعود – رحمه الله تعالى – توفي بالقسطنطينية في الثلث الأخير من ليلة الأحد خامس جمادى الأولى سنة اثنتين وثمانين وتسعمائة وكانت جنازته حافلة، وصلي عليه في حرم جامع السلطان محمد الكبير في ملأ عظيم، وجمع كثير، وتقدم للصلاة عليه فخر الموالي سنان، ودفن بمقبرته التي أنشأها بالقرب من تربة سيدي أبي أيوب الأنصاري رضي الله تعالى عنه"[28]؛ أما العيدروسي فيشذ على الجميع ويذكر أنه توفى بمكة سنة 952هـ.[29]

ثانيا: تفسيره ومنهجه العام في التفسير.

1.تفسير إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم:

رغم اشتغال أبو السعود بالفتوى والقضاء؛ إلا أنه بذل مجهودا معتبرا في تألفيه تفسير "**إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**"، جاء في التاج المكلل والبدر الطالع مانصه: "وله تصانيف، منها :التفسير المشهور عند الناس بأبي السعود في مجلدين ضخمين، سماه:"إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم" وهو من أجلّ التفاسير وأحسنها وأكثرها تحقيقا وتدقيقا، وأهداه للسلطان سليمان خان، فأنعم عليه بنعم عظيمة، وزاد في معلومه اليومي زيادة واسعة، وكان قد تناهت عظمته في الممالك الرومية وصار المرجع فيما يتعلق بالعلم"[30]، وقد ابتدأ في كتابته" ولما بلغ تسويده إلى صورة ص وطال به العهد بيضه في شعبان سنة ثلاث وتسعين وتسعمائة وأرسله إلى السلطان خان مع ابن المعلوم فاستقبل إلى الباب وزاد في وظيفته وتشريفه أضعافا"[31]، ثم تيَّسر له بعد ذلك إتمامه، فأتمه بعد سنة، ثم أرسله إلى السلطان ثانياً بعد إتمامه، فقابله السلطان بمزيد لطفه وإنعامه، وزاد في وظيفته مرة أخرى[32]. والمطالع في تفسيره يجده لا بالطويل المملّ، ولا بالقصير المخل، وسطا مشتملا على لطائف ونكات وفوائد وإشارات[33]، يقول صاحب الأنوار البهية: " وقد طالعت تفسيره وانتفعت به وهو تفسير حسن ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المخل متضمن

لطائف ونكات ومشتمل على فوائد وإشارات. وقال صاحب الكشف انتشرت نسخة في الأقطار ووقع له التلقي بالقبول من الفحول الكبار لحسن سبكه ولطف تعبيره فصار يقال له خطيب المفسرين ومن المعلوم أن تفسير أحد سواه بعد الكشاف والقاضي لم يبلغ إلى ما بلغ من رتبة الاعتبار والاشتهار"[34]

يقع الكتاب في خمسة أجزاء متوسطة الحجم، وقد طبع في مطبعة بولاق الطبعة الأولى سن 1275هـ، ثم أصدرته المطبعة المصرية سنة 1347هـ، أما النسخ المخطوطة فهي 12 نسخة موزعة في أماكن عديدة.[35] يقولمحمد حسين الذهبي : "ولم يظفر هذا التفسير – كغيره من التفاسير – بكثرة الحواشي والتعليقات التي تكشف عن مراده. أو تتعقبه فيبعض ما يقول، ولم يقع تحت يدنا شيء من ذلك. "[36]

2. منهجه في التفسير:

تميز أبو السعود أفندي في تفسيره بمنهج خاص، رغم أنه تأثر ببعض المفسرين، وشكلوا رافدا مهما له، لكنه لم يكن مجترا ولا مكررا لأفكار غيره، بل اجتهد وكانت له شخصيته التفسيرية الخاصة، التي جعلت من تفسيره أحد المصادر التفسيرية المهمة، ولعل من أهم سمات منهجه، والتي سنتناولها بالتفصيل في المبحث الثاني، إقلاله من استعمال القصص التوراتي، بالإضافة إلى مناهج أخرى هي كالتالي:

- **اختيار مصادره:**

تكلم أبو السعود في مقدمة تفسيره عن المشاغل والعوارض التي استطاع في غفلة من الزمن وباختلاس أوقات الفراغ أن يخرج منها تفسيره إلى النور، كما أشاد بجهود من سبقه في تفسير القرآن الكريم، وذكر أهم مصادره،وهما تفسير الكشاف، وأنوار التنزيل للبيضاوي، وذكر أنه قرأهما قبل أن يؤلف تفسيره، إذ يقول: "ولقد كان في سوابق الأيام، وسوالف الدهور والأعوام، أوان اشتغالي بمطالعتهما وممارستهما،

وزمان انتصابي لمفاوضتهما ومدارستهما، يدور في خلدي على استمرار، آناء الليل وأطراف النهار، أن أنظم درر فوائدهما في سمط دقيق...من دقائق السر المخزون في خزائن الكتاب المكنون، ما تطمئن إليه النفوس، وتقر به العيون، من خفايا الرموز وخبايا الكنوز.. ناوياً أن أسميه عند تمامه، بتوفيق الله وإنعامه "**إرشاد العقل السليم، إلى مزايا الكتاب الكريم**"[37].

وقد اعتمد أبو السعود في تفسيره على الكشاف وأنوار التنزيل" وما فيه من إعراب دليل واضح على ذلك، وهو إلى البيضاوي وأسلوبه أقرب، إذ أن نهجه وتكوينه العلمي وثقافته وما تولاه من وظائف تجعله منه قريب الشبه شديد الصلة، وهو يعتمد في العربية على النقل والاختصار كالبيضاوي الذي نقلها من الكشاف، فهما يرجعان إلى أصل واحد" [38]، ويبدو أن أبا السعود جمع بين الأصل والفرع، ولم يلتزم عبارة المنقول عنه، ونجد فيه من الأقوال والتحليل مالا نجده فيهما[39]. ويرى إبراهيم رفيدة أنه من أدلة نقله وتأثره بالبيضاوي " أنا نجد فيه بعض التوجيهات النحوية الضعيفة التي رضيها البيضاوي ولم يذكرها الزمخشري، وأنه ينقل عنه أحيانا نقد القراءات بعبارات مختصرة"[40]؛ لكنه يحسن الأخذ والتوجيه وزيادة الشرح والإيضاح لما يأخذ[41].

- **منهجه في العقيدة:**

رغم أن أبا السعود اعتمد على الكشاف الذي يستدل بمنهج المعتزلة في مسائل العقيدة، ويؤول نصوص الصفات، وخلق أفعال العباد، إلا أن أبا السعود "لم يغتر بما جاء في الكشاف من الاعتزالات. ولهذا لم يذكرها إلا على جهة التحذير منها، مع جريانه على مذهب أهل السُّنَّة في تفسيرها"[42]؛ وقد اختلف الباحثون في نسبته لأهل السنة والجماعة، قال محمد بن عبد الرحمن المغراوي: "وأما عقيدته في الصفات، فهي على الطريقة المؤولة... تبع الرازي في تصرفه مع الصفات، بل وينقل ترجيحات

الرازي ويقرها"[43]. وينسبه البعض الآخر إلى الأشاعرة أو الماتريدية[44]؛ ونرى أن الباحث ضيق مفهوم أهل السنة والجماعة، ويستحسن توسعة هذا المفهوم.

• منهجه في النحو والقراءات وعرض المسائل الفقهية:

من أهم مميزات تفسير إرشاد العقل السليم خلوه من الاستطرادات والتوسع في ذكر الأحكام الفقهية والنحوية، ويكاد يكون خالصا للتفسير[45]، وهو في الأغلب يعرض لبيان مواقع الكلمات والجمل ويذكر الأوجه المحتملة، ويرجح بعضها ويعلل البعض الآخر[46]، ويؤكد العربي شاوش، تضلع أبي السعود النحوي، ويسوق لذلك عددا من الأمثلة التي ينسب فيها بعض الآراء للبصريين ويردها ويبين أنها ليست صحيحة ويعلل ويوجه أو يردها لأنه ينتج عنها ما يرى فيه تعسفا واضحا[47]؛ وقد عني فيه عناية بالغة بوجوه البلغة وأسرار الإعجاز في القرآن الكريم، ولا سيما في باب الفصل والوصل، ووجوه المناسبات بين الآيات، " ولما كان أبو السعود ليس عربي المربّى، وتغلب عليه الناحية العقلية فقد جاءت عباراته وأساليبه في تفسيره فيها شيء كثير من العمق والدقة اللذين يبدوان في نظر القارئين له لونا من ألوان التعقيد والغموض والإغراب، وقد يذكر المبتدأ، أو الشرط ولا يذكر الخبر، أو جواب الشرط إلا بعد أسطر " [48]؛ ويبدو أنه " كثير العناية بسبك العبارة وصوغها، مولع كل الولوع بالناحية البلاغية للقرآن، فهو يهتم بأن يكشف عن نواحي القرآن البلاغية، وسر إعجازه في نظمه وأسلوبه، وبخاصة في باب الفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، والتقديم والتأخير، والاعتراض والتذييل، كما أنه يهتم بإبداء المعاني الدقيقة التي تحملها التراكيب القرآنية بين طيَّاتها"[49]؛ والشيء الملاحظ أن أبا السعود قد اهتم في تفسيره كثيراً بإبداء وجوه المناسبات بين الآيات، كما نلحظ عليه أنه يعرض أحياناً لذكر القراءات، ولكن بقدر ما يوضح به المعنى، ولا يتوسع كما يتوسع غيره[50].

• **الأسس التفسيرية لأبي السعود أفندي:**

ويمكن تلخيص الأسس التفسيرية لأبي السعود أفندي بالتالي:

1- المقام أو السياق.

2- الذوق وهو مقياس ذاتي مكتسب من خلال التضلع في علوم البلاغة والأدب عموما.

3- النظم والجزالة التنزيلية.

4- التاريخ الذي كان وراء تصحيح كثير من المفاهيم.

5- مذهب أصحابه الحنفيين، الذي كان يوجهه أحيانا.

6- موقف أهل السنة والجماعة الذي كان وراء موقفه الإيجابي من الطعون التي كانت تكال للأنبياء والمرسلين عليهم السلام وغيرهم.

7- العقل والنقل: فقد جعل حدودا للعقل يقف عندها أمام النصوص الصريحة أو المعجزات والخوارق وما لا يتحمله العقل، إلا أنه ظل يجتهد من خلال إعمال الرأي.

8- العبرة: غلب على أبي السعود استخلاص العبر من القصص التي يوردها.[51]

عموما يمكن القول أن أبي السعود اتسم في تفسيره بالاعتدال، فحرص على عدم الإيجاز المخل، ولا الإطالة والاستطراد الممل، كما حرص على الاعتناء بأسباب النزول لفهم المراد من الآية، وذكر المناسبات بين الآيات، وجرّد نفسه في أحيان كثيرة من الميل المذهبي، كما اعتنى بمراعاة المعنى الحقيقي والمجازي، حتى لا يصرف الكلام عن حقيقته إلى مجازه إلا بصارف، فيقدم الحقيقة الشرعية على اللغوية؛ كما اهتم بمراعاة تأليف الكلام، والغرض الذي سيق له؛ كما ظهر اهتمامه بالمفردات وتحقيق معانيها، فيبدأ بالإعراب إن كان خفيا، ثم ما يتعلق بالمعاني، ثم البيان، ثم البديع، ثم يبين المعنى المراد ثم ما استنبط من الآيات من الأحكام والآداب، مع مراعاة القصد فيما ذكر من لغويات، أو نحويات، أو بلاغيات أو أحكام حتى لا يطغى ذلك على

جوهر التفسير.

المطلب الثاني: مقاربة مفاهيمية للتفسير والإسرائيليات

أولا: مقاربة مفاهيمية للتفسير.

1.التعريف اللغوي والاصطلاحي للتفسير.

• **التفسير لغة:** من فسر، الفسر هو البيان. فسر الشيء يفسره وفسره أبانه، والتفسير مثله– وقيل التفسير التأويل والمعنى واحد– وقوله تعالى" :وأحسن تفسيرا" الفسر: كشف المغطى والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل"[52]، " الفَسْرُ: إظهار المعنى المعقول... والتَّفْسِيرُ في المبالغة كالفسر، والتَّفْسِيرُ قد يقال فيما يختصّ بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختصّ بالتأويل، ولهذا يقال: تَفْسِيرُ الرّؤيا وتأويلها. قال تعالى: ﴿ **وأحسن تفسيرا** ﴾ **(الفرقان/ 33)** "[53]

• **التفسير اصطلاحا:** اصطلح علماء التفسير الكثير من الاصطلاحات في تعريفهم للتفسير، وتجتمع جميعها في كون التفسير هو إزاحة الإبهام عن اللفظ المشكل، لإفادة المعنى المطلوب، فهو محاولة إزالة الخفاء في دلالة الكلام، فلا بد أن يكون هناك إبهام في وجه اللفظ؛ بحيث ستر وجه المعنى، ويحتاج إلى محاولة واجتهاد بالغ حتى يزول الخفاء ويرتفع الإشكال.[54]

ثانيا: مقاربة مفاهيمية للإسرائيليات.

1.التعريف الاشتقاقي والدلالي للإسرائيليات.

• **التعريف الاشتقاقي:**

لفظ الإسرائيليات، جمع مفردة إسرائيلية، "وهي قصة حادثة تُروَى عن مصدر إسرائيلي، والنسبة فيها إلى إسرائيل، وهو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم أبو الأسباط الإثني عشر، وإليه ينسب اليهود، فيقال: بنو إسرائيل، وقد ورد ذكرهم في القرآن منسوبين إليه في مواضع كثيرة"[55]، منها قوله تعالى: ﴿ **لعن الذين كفروا من بني**

إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾[56]؛ وقد عرّف إسرائيل بكونه: اسم شعب أبناء إسرائيل من نسل يعقوب الذي لقب بإسرائيل؛ وهو كلمة عبرية معناها بطل الله، الذي يحارب من أجل الله كما جاء في سفر التكوين، وعرّف أيضا بأنه كل الشعب المنحدر من يعقوب من الإسرائيليين؛ وأطلق لفظ إسرائيل على مملكة إسرائيل، أو من الأسباط العشرة المتميزة والبارزة في مملكة يهودا، كما أطلق على مملكة يهودا بعد السبي البابلي[57]، أما كلمة إسرائيلي فأطلق على ذرية إسرائيل أو يعقوب، التي سميت أولا عبرانيين، بسبب إبراهيم الذي جاء من L'Eupharate وبعدها سموا باليهود بسبب سبط يهودا الذي ومنذ السبي البابلي شعر أنه أكثر رفعة من غيره من الأسباط.[58]

- **التعريف الاصطلاحي:**

"الإسرائيليات اصطلاح أطلقه المدققون من علماء الإسلام على القصص والأخبار اليهودية والنصرانية التي تسربت إلى المجتمع الإسلامي، بعد دخول جمع من اليهود والنصارى إلى الإسلام أو تظاهرهم بالدخول فيه"[59]، ولفظ إسرائيليات وإن كان يدل في ظاهره على القصص الذي يروَى أصلا عن مصادر يهودية، يستعمله علماء التفسير والحديث ويطلقونه على ما هو أوسع وأشمل من القصص اليهودي، فهو في اصطلاحهم يتسع ليشمل "كل ما تطرّق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودي أو نصراني أو غيرهما، بل توسع بعض المفسرين والمحدّثين فعد من الإسرائيليات ما دسه أعداء الإسلام من يهود وغيرهم على التفسير والحديث من أخبار لا أصل لها من مصدر قديم"[60]؛ فالإسرائيليات كل ما تطرق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودي أو نصراني أو غيرهما، بل توسع بعض المفسرين والمحَدثين فعدُّوا من الإسرائيليات ما دسّه أعداء الإسلام من اليهود وغيرهم على التفسير والحديث.

وأطلق علماء التفسير والحديث لفظ الإسرائيليات على كل ذلك من باب التغليب للّون [61].

– المصادر اليهودية والنصرانية:

يمكن القول أن التراث اليهودي هو ما جاء في التوراة والإنجيل، وأيضا الكتب التفسيرية والتي يسميها اليهود " المدراشيم، والترجوميم" وأيضا التلمود–التوراة الشفهية_، وهو مجموعة قواعد ووصايا وشرائع دينية وأدبية، ومدنية وشروح وتفاسير وتعاليم، وروايات كانت تتناقل وتدرس شفهيا من حين إلى أخر، وهذه كلها كانت المنابع الأصلية للإسرائيليات التي زخرت بها بعض كتب التفسير، والتاريخ والقصص والمواعظ، وهذه المصادر إن كان فيها حق، ففيها باطل كثير، وإن كان فيها صدق، ففيها كذب صراح، وإن كان فيها سمين ففيها غث كثير، وما في كتب التفسير من المسيحيات، أو من النصرانيات هو شيء قليل بالنسبة إلى ما فيها من الإسرائيليات ولا يكاد يذكر بجانبها، وليس لها من الآثار السيئة ما للإسرائيليات، إذ معظمها في الأخلاق، والوعظ، وتهذيب النفوس، وترقيق القلوب.[62]

– مبدأ انتشار الإسرائيليات في التفاسير الإسلامية:

كانت الجزيرة العربية أمية يسكنها الأميون، لم يكن بها أي صورة من صور الثقافة والتعليم، وكان المصدر الوحيد لعلومهم هم أهل الكتاب النصارى الذين يقطنون الشام وشمال غرب الجزيرة العربية واليمن والذين يرونهم في رحلاتهم التجارية، وكان بالجزيرة العربية طوائف من اليهود سكنوا يثرب وخيبر؛ وقد تنصر من العرب قسم من القبائل كالغساسنة ولم يتهود من العرب إلا أفراد لأن اليهودية ليست ديانة تبشيرية، فاليهود ليسوا دعاة ويرون أنفسهم أفضل من العرب فهم شعب الله المختار، والعرب يحتقرونهم لأنهم أصحاب مهن ويميلون إلى الدعة. وعندما جاء

الإسلام وتكلم القرآن عن الأنبياء السابقين ومنهم أنبياء بني إسرائيل وتكلم عن النصارى ونبيهم عيسى بن مريم - عليهما السلام-، لم يفصل في القصص والأحداث، بل ذكرها مجملة أحيانا، ومبهمة أحيان أخرى، فكان المسلمون يسألون فيها أهل الكتاب لكونها تخص أنبياءهم وتتكلم عن ديانتهم؛ ومن هنا كان مبدأ دخول الإسرائيليات للتفسير الإسلامي[63].

لقد تساهل الكثير من المفسرين فيما يتعلق بالقصص الإسرائيلية، رغم تحذير البعض الآخر من مغبة الاشتغال بها، فهذا أبو حيان يقول : " ...وَكَذَلِكَ أَيْضًا ذَكَرُوا مَا لَا يَصِحُّ مِنْ أَسْبَابِ نُزُولٍ وَأَحَادِيثَ فِي الْفَضَائِلِ وَحِكَايَاتٍ لَا تُنَاسِبُ وَتَوَارِيخَ إِسْرَائِيلِيَّةٍ، وَلَا يَنْبَغِي ذِكْرُ هَذَا فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ"[64]، لكن هناك عدّة أسباب أدت لانتشار الإسرائيليات، منها اختصار الأسانيد ونقل الأقوال من غير أن تعزى إلى قائلها، من هنا دخل الدخيل أكثر من ذي قبل، والتبس الصحيح بالعليل، " وصار كل من ينسخ له قول يورده، ومن يخطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك من يجيء بعده ضانا أن له أصلا غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح، ومن يرجع إليهم في التفسير." فقد كان حذف الأسانيد مما ساعد على شيوع القصص الإسرائيلي في كتب التفسير، بالإضافة لرواج الروايات الواهية والمختلفة المكذوبة، لأن ذكر الأسانيد كثيرا ما يدل على موضع العلة، ومكمن الداء[65].

أنواع الإسرائيليات: يمكن أن نحدد أنواع الإسرائيليات في العناصر التالية:

الأول: ما علم صحته مما يشهد له ما بأيدينا بالصدق، سواء في الكتاب أو في السنة، وفائدته إقامة الحجة عليهم من كتبهم.

الثاني: ما علمنا بكذبه قطعا، وهو ما يخالف ديننا، وهو مردود تحرم روايته إلا لتفنيده ورده.

الثالث: ما هو مسكوت عنه لا من هذا القبيل ولا من هذا القبيل فلا نؤمن به ولا نكذّبه وتجوز حكايته.[66] يقول ابن تيمية :" ما هو مسكوت عنه ... وغالب ذلك مما لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني؛ ولهذا يختلف علماء أهل الكتاب في مثل هذا كثيرا. ويأتي عن المفسرين خلاف بسبب ذلك، كما يذكرون في مثل هذا أسماء أصحاب الكهف، ولون كلبهم، وعدتهم، وعصا موسى من أي الشجر كانت، وأسماء الطيور التي أحياها الله لإبراهيم، وتعيين البعض الذي ضرب به القتيل من البقرة، ونوع الشجرة التي كلم" .[67]

إن كان متفقا على هذا الكلام من حيث الجملة، إلا أن المفسرين تساهلوا في هذا الشأن فروت كثير من الأباطيل الإسرائيلية في مواطن المنع الشديد من روايتها، وهي ما علم كذبه قطعا، وأخطرها ما يمس بالعقيدة ويقدس الأنبياء وينال من عصمتهم ويقدح في منصب النبوة كقصة صخر المارد التي رواها ابن جرير الطبري ثم تبعه ابن كثير وغيره.[68]

المبحث الثاني

منهج أبي السعود أفندي في التعامل مع الإسرائيليات

من خلال تتبعنا للمنهج العام لأبي السعود أفندي يمكننا القول أنه تجنب الإسرائيليات مطلقا في بعض القصص والتي شاع استخدام الإسرائيليات في تفسيرها لدى غيره من المفسرين؛ كما أنه استعان في بعض القصص بالإسرائيليات لكن حدد لنفسه بعض الضوابط؛ لهذا سنتكلم عن خطواته المنهجية في اجتناب تفسير بعض القصص مطلقا بالإسرائيليات، واستعانته بها في بعض القصص .

المطلب الأول: الاجتناب المطلق للإسرائيليات في التفسير وآلياته

أولا: اجتناب الإسرائيليات بالاجتهاد في التفسير.

اجتنب أبو السعود الكثير من القصص الإسرائيلي الشائع في كتب التفسير

بالارتكاز على تفسير القرآن بالقرآن أو بالسنة المطهرة، وبقدراته التحليلية واللغوية والبلاغية الخاصة، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على إدراكه قواعد وأسس التفسير، فقد تقيد بها وأغلق باب الاستعانة بالقصص الإسرائيلي في جل المواطن التي لجأ فيها الكثير من المفسرين للإسرائيليات باعتبارها المصدر الأساسي في تفسير الأحداث وتوضيح حيثياتها؛ وقد قمنا بقراءة استقرائية لإرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم وتبيّن لنا أن المنهج الغالب هو اجتناب أبي السعود للقصص الإسرائيلي، خاصة إذا مس بالعقيدة وأسسها، أو بعصمة الأنبياء، ويمكن أن نعطي بعض الأمثلة من خلال تفسيره بعض القصص:

- **اجتناب الإسرائيليات في قصة إبراهيم –عليه السلام-.**

يُعرض أبو السعود كل الإعراض عن بعض القصص الإسرائيلي الذي يرويها بعض المفسرين في تفاسيرهم، فمن ذلك تفسيره لقوله تعالى:﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ**﴾.[69]

ذكر ابن كثير أن الكثير من المفسرين استعانوا بالقصص الإسرائيلي في تفسيرهم هذه الآية الكريمة حيث قال:" وَمَا يُذْكَرُ مِنَ الْأَخْبَارِ عَنْهُ فِي إِدْخَالِ أَبِيهِ لَهُ فِي السِّرْبِ وَهُوَ رَضِيعٌ، وَأَنَّهُ خَرَجَ بَعْدَ أَيْام فَنَظَرَ إِلَى الْكَوْكَبِ وَالْمَخْلُوقَاتِ فتَبَصَّرَ فِيهَا، وَمَا قَصَّهُ كَثِيرٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ وَغَيْرِهِمْ فَعَامَّتُهَا أَحَادِيثُ بَنِي إِسْرَائِيلَ"[70]؛ وإن عدنا لأبي السعود وجدناه يبتعد عن هذه الإسرائيليات مطلقا ويفسر الآية بأن الرشد اللائق به وبأمثاله من الرسل الكبارِ، الاهتداءُ الكاملُ المستند إلى الهداية الخاصةِ الحاصلةِ بالوحي والاقتدار على إصلاح الأمةِ باستعمال النواميسِ الإلهية وقرىء رَشَدَه وهما لغتان كالحزن والحَزَن (مِن قَبْلُ) أي من قبل إيتاءِ موسى وهارونَ التوراةَ وتقديمُ ذكر إيتائها لما بينه وبين إنزال القرآن من الشبه التامّ وقيل من قبل استنبائِه أو قبلَ بلوغِه ويأباه المقام "وَكُنَّا بِهِ عالمين" أي بأنه أهلٌ لما آتيناه وفيه من الدليل على أنه تعالى عالم

بالجزئيات مختار في أفعاله ما لا يخفى " [71].

ويبدو أن أبا السعود يضع لنفسه ضوابط في التعامل مع القصص الإسرائيلي، فإن كان منه ما يمس بعصمة الأنبياء ابتعد عنه مطلقا، وقد بيّن ابن كثير المنهج الأسلم في الاستعانة بالقصص الإسرائيلي فقال: " فَمَا وَافَقَ مِنْهَا الْحَقَّ، مِمَّا بِأَيْدِينَا عَنِ الْمَعْصُوم، قَبِلْنَاهُ لِمُوَافَقَتِهِ الصَّحِيحَ، وَمَا خَالَفَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ رَدَدْنَاهُ، وَمَا لَيْسَ فِيهِ مُوَافَقَةٌ وَلَا مُخَالَفَةٌ لَا نُصَدِّقُهُ وَلَا نُكَذِّبُهُ بَلْ نَجْعَلُهُ وَقْفًا، وَمَا كان من هذا الضرب منها فقد رخص كثير من السلف في روايته، وكثير من ذلك مما لَا فَائِدَةَ فِيهِ وَلَا حَاصِلَ لَهُ مِمَّا لا ينتفع به في الدين، ولو كانت فائدته تَعُودُ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ فِي دِينِهِمْ لَبَيَّنَتْهُ هَذِهِ الشَّرِيعَةُ الْكَامِلَةُ الشَّامِلَةُ، وَالَّذِي نَسْلُكُهُ فِي هَذَا التَّفْسِيرِ الْإِعْرَاضُ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْإِسْرَائِيلِيَّةِ لِمَا فِيهَا مِنْ تَضْيِيعِ الزَّمَانِ، وَلِمَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنْهَا مِنَ الْكَذِبِ الْمُرَوَّجِ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّهُمْ لَا تَفْرِقَةَ عِنْدَهُمْ بَيْنَ صَحِيحِهَا وَسَقِيمِهَا، كَمَا حَرَّرَهُ الْأَئِمَّةُ الْحُفَّاظُ الْمُتْقِنُونَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ. وَالْمَقْصُودُ هَاهُنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَ أَنَّهُ قَدْ آتَى إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ، أَيْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ[72].

الواضح أن أبا السعود انتهج هذه الخطوات المنهجية في تعامله مع القصص الإسرائيلي.

في جزء آخر من قصة إبراهيم عليه السلام يذكر عزّ وجل من حاج إبراهيم فيربه: ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾[73]؛ وقد وجدنا أن العديد من التفاسير حاولت معرفة الشخصية التي حاجت إبراهيم في ربه، فقال ابن كثير أن الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ بملك بابل "نمرود بْنُ كَنْعَانَ بْنِ كُوشِ بْنِ سَامِ بْنِ نوح

ويقال نمرود بن فالخ بن عبار بْنِ شَالِخ بْنِ أَرْفَخْشَذَ بْنِ سَام بْنِ نُوح، وَالْأَوَّلُ قَوْلُ مُجَاهِدٍ وَغَيْرِهِ، قَالَ مُجَاهِدٌ: وَمَلَكَ الدُّنْيَا مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا أَرْبَعَةٌ: مُؤْمِنَانِ وَكَافِرَانِ، فَالْمُؤْمِنَانِ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ، وَذُو الْقَرْنَيْنِ، وَالْكَافِرَانِ: نمرود وبختنصر، والله أَعْلَمُ"[74].

وقد استند على القصص الإسرائيلي؛ وهذا ما نجده لدى الطبري حيث استعان بالقصص الإسرائيلي في تفسيره الآية الكريمة فقال: "هُو نُمْرُوذُ كَانَ بِالْمَوْصِلِ وَالنَّاسُ يَأْتُونَهُ، فَإِذَا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالَ: مَنْ رَبُّكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَنْتَ، فَيَقُولُ: مِيرُوهُمْ، فَلَمَّا دَخَلَ إِبْرَاهِيمُ، وَمَعَهُ بَعِيرٌ خَرَجَ يَمْتَارُ بِهِ لِوَلَدِهِ قَالَ: فَعَرَضَهُمْ كُلَّهُمْ، فَيَقُولُ: مَنْ رَبُّكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَنْتَ، فَيَقُولُ: مِيرُوهُمْ حَتَّى عَرَضَ إِبْرَاهِيمَ مَرَّتَيْنِ، فَقَالَ: مَنْ رَبُّكَ؟ قَالَ: رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ، قَالَ: أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ، إِنْ شِئْتُ قَتَلْتُكَ فَأَمَتُّكَ، وَإِنْ شِئْتُ اسْتَحْيَيْتُكَ "[75].

ورغم أن تحديد الشخصية المحاجة لإبراهيم عليه السلام لا تمس بعقيدة ولا بعصمة الأنبياء نجد أبا السعود يجتنب الإسرائيليات مطلقا في تفسيره للآية الكريمة فيقول: " استشهادٌ على ما ذكر من أن الكفَرةَ أولياؤُهم الطاغوتُ وتقريرٌ له على طريقة قوله تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ كما أن ما بعده استشهاد على ولايته تعالى للمؤمنين وتقريرٌ لها وإنما بُدىء بهذا الرعاية الاقترانِ بينه وبين مدلولِه ولاستقلاله بأمر عجيبٍ حقيق بأن يُصدَّر به المقالُ وهو اجتراؤه على المُحاجّة في الله عز وجل وما أتى بها في أثناءها من العظيمة المنادية بكمال حماقته ولأن فيما بعده تعدداً وتفصيلاً يورث تقديمُه انتشار النظم على أنه قد أشير في تضاعيفه إلى هداية الله تعالى أيضاً بواسطة إبراهيمَ عليه السلام فإن ما يحكى عنه من الدعوة إلى الحق وإدحاضِ حجةِ الكفار من آثار ولايته تعالى" [76].

يبدو أن أبا السعود يفضل الاجتهاد الشخصي في تحليل الآيات القرآنية استنادا إلى قوته وتمكنه من اللغة العربية وقواعدها، والحقيقة أن إعراض أبي السعود عن

الاستعانة بالقصص الإسرائيلي لم يكن مطلقا في كل تفسيره كما سنعرف في المطلب القادم ، ولهذا نتساءل عن المعيار الذي يحتكم إليه في الاجتناب المطلق للقصص الإسرائيلي؟

يبدو لنا أن مادته المصدرية التي يستند إليها في التفسير، أثرت في منحاه التفسيري المتعلق بالقصص الإسرائيلي، فلو عدنا إلى أهم مصدرين وهما البيضاوي[77] والزمخشري[78] في هذه الآية بالذات، لوجدنا أنهما أعرضا مطلقا عن القصص والإسرائيلي في تفسير هذه الآية، وقد اتضح لنا من خلال البحث أن الزمخشري والبيضاوي مقلان جدا في رواية الاسرائيليات، "والبيضاوي –رحمه الله– مقل جدا من ذكر الإسرائيليات، وهو يصدر الرواية بقوله: روى أو قيل، أشعارا منه بضعفها"[79]. ويذكر محمد حسين الذهبي أيضا أن الزمخشري مقل من ذكر الإسرائيليات، وإن ذكر بعض الروايات الإسرائيلية يصدرها بلفظ روى، المشعر بضعف الرواية وبعدها عن الصحة، وإما يفوض عمه إلى الله تعالى، وهذا في الغالب عند ذكره للروايات التي لا يلزم من التصديق بها مساس بالدين، ويلجأ الزمخشري أيضا إلى التنبيه على درجة الرواية ومبلغها من الصحة أو الضعف ولو بطريق الإجمال[80]، ويبدو أن أبا السعود كان مطلعا على مختلف التفاسير، وبالرغم من تأثره بالزمخشري والبيضاوي، إلا أنه استند إلى معاييره ونهجه الخاص.

– اجتناب الإسرائيليات في قصة الذبيح:

﴿وَقالَ إِنِّي ذاهِبٌ إِلى رَبِّي سَيَهْدِينِ، رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ، فَبَشَّرْناهُ بِغُلامٍ حَلِيمٍ، فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قالَ يا بُنَيَّ إِنِّي أَرى فِي الْمَنامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ ماذا تَرى قالَ يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ، فَلَمَّا أَسْلَما وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنادَيْناهُ أَنْ يا إِبْراهِيمُ، قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيا إِنَّا كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ، إِنَّ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبِينُ، وَفَدَيْناهُ

بِذِبْحٍ عَظِيمٍ، وَتَرَكْنا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ، سَلامٌ عَلى إِبْراهِيمَ، كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ، إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنِينَ، وَبَشَّرْناهُ بِإِسْحاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ، وَبارَكْنا عَلَيْهِ وَعَلى إِسْحاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِما مُحْسِنٌ وَظالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ ﴾[81]، روى كثير من المفسرين منهم ابن جرير، والبغوي، وصاحب الدر، في هذه القصة روايات كثيرة عن الصحابة والتابعين وكعب الأحبار: أن الذبيح هو إسحاق. ولم يقف الأمر عند الموقوف على الصحابة والتابعين، بل رفعوا ذلك إلى النبي – صلى الله عليه وسلم- قوله " الذبيح إسحاق" وهو حديث ضعيف ساقط لا يصح الاحتجاج به، ففي رواته متروك، ومنكر الحديث[82]؛ وكل المرويات في أن الذبيح هو إسحاق هي من الإسرائيليات، جاء في التوراة " فقال الرب خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق واذهب إلى أرض المريا، وأصعده محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك .."[83] والحقيقة أن تحريف هذا النص كان الغرض منه إعطاء الأحقية في الوعد الإلهي لإسحاق وذريته دون إسماعيل – عليهما السلام- ومن المؤسف أن بعض المفسرين أخذوا التوجه التوراتي في شرح الآية الكريمة.

يعلِّقُ عبد الحميد الفراهي على الروايات المختلفة من الصحابة والتابعين والسلف الأولين، والتي جاء بعضها أنَّ إسحاق هو الذبيح بالقول: اعلم أنَّ الروايات في ذلك مختلفةٌ؛ والنظر فيها يدلُّ على ثلاثة أمورٍ: الأوَّلُ أنَّ المسلمين براءٌ من التعصُّب، فلم ينكروا ما رُوِيَ لهم من كون إسحاق عليه السلام هو المفدي. والثاني أنَّ هذه الروايات مأخذها أهلُ الكتاب. والثالث: أنَّ أهل النظر والعلم بالكتاب أيقنوا بأنَّ الذَّبيح هو إسماعيل عليه السلام.[84] وهو في دراسته عن من هو الذبيح جعلها ثلاثة أقساط؛ القسط الأوَّل: في الاستدلال بالتَّوراة وبما اعترف به علماء أهل الكتاب؛ والثاني: في الاستدلال بالقرآن المجيد وحده؛ والثالث أسماه: "في الروايات وأقوال علمائنا رحمهم الله".

ولو عدنا لأبي السعود فقال في تفسير قوله تعالى: "يا بني إِنّى أرى فِى المنام أَنّى "أي

أرى هذه الصُّورة بعينها أو ما هذه عبارتُه وتأويلُه وقيل إنه رأى ليلةَ التَّروِيةِ كأنَّ قائلاً يقول له إنَّ الله يأمُرك بذبح ابنِك هذا فلمَّا أصبحَ رَوَّى في ذلك من الصَّباح إلى الرَّواح أمنَ اللَّهِ هذا الحُلُم أم من الشَّيطانِ فمن ثمة سُمِّي يوم التَّروِيةِ فلمَّا أمسى رأى مثلَ ذلك فعرفَ أنَّه من اللَّهِ تعالى فمن ثمَّة سمِّي يومَ عرفة ثم رأى مثله في اللَّيلةِ الثَّالثةِ فهمَّ بنحرهِ فسمِّي اليوم يومَ النَّحرِ وقيل إنَّ الملائكةَ حين بشَّرته بغلام حليم قال إذن هو ذبيح الله فلمَّا وُلد وبلغ حدَّ السَّعي معه قيل له أوفِ بنذرك والأظهرُ الأشهرُ أنَّ المخاطَب إسماعيلُ عليه السَّلامُ إذ هُو الذي وُهب إثرَ المُهاجرةِ ولأنَّ البشارة بإسحق بعده معطوفٌ على البشارةِ بهذا الغلام ولقوله صلى الله عليه وسلم أنا ابنُ الذَّبيحين فأحدُهما جدُّه إسماعيلُ عليه السَّلامُ والآخرُ أبُوه عبدُ اللَّهِ"[85].

فالشيء الملاحظ أن أبا السعود ابتعد مطلقا عن القصص الإسرائيلية، ولجأ لتفسير القرآن من خلال اجتهاداته النحوية والبلاغية، بالإضافة إلى السنة المطهرة، وهو المنهج الأصوب في التفسير. ويجمع الباحثون على أن أبا السعود ممن اجتهد في الابتعاد عن القصص الإسرائيلية، يقول محمد أبو شهبة :" من مميزاته خلوه غالبا من القصص الإسرائيلي، وإذا ذكر شيئا منه فإنه يذكره مضعفا له، أو منكرا أو مبطلا، ومبينا منشأه"[86].

• اجتناب الإسرائيليات في قصة أيوب –عليه السلام–.

لعل أكثر مثال يتضح من خلاله إدراك مفسرنا لضرورة اجتناب القصص الإسرائيلية، قصة أيوب –عليه السلام–؛ ففي الوقت الذي استعان فيه المفسرون بالقصص والروايات الإسرائيلية، كابن جرير وابن كثير وابن أبي حاتم والبغوي والسيوطي[87] من كون الشيطان عرج إلى السماء وقال سلطني على أيوب وقال الله سلطتك على ماله وولده ولم أسلطك على جسده، فنزل وجمع جنوده وسلطهم عليهم، بعضهم سلطه على زرعه وبعضه على غنمه وبعضهم على بقره، وحاول الشيطان أن

يوسوس أيوب فاعتصم أيوب فطلب الشيطان من الله أن يسلطه على جسده، فسلطه الله على جسده، فطلب أيوب الشفاء بعد أن ألحت عليه زوجته، فأخذ بيده جبريل وقال اركض هذا مغسل بارد وشراب فشفي أيوب من البلاء.[88] ولو عدنا إلى تفسير أبي السعود نجده يتجنب هذه القصص مطلقا، فركز في تفسيره لقوله تعالى:﴿ **وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ**﴾[89].على الناحية اللغوية والنحوية:﴿ **وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ** ﴾ عطفٌ على اذكُر عبدنا داودَ وعدمُ تصديرِ قصَّةِ سليمانَ بهذا العُنوان لكمالِ الاتِّصالِ بينه وبينَ داودَ عليهما السَّلامُ وأيُّوبُ هو ابنُ عِيصَ بنِ إسحاقَ عليهِ السَّلامُ ﴿ **إِذْ نَادَىٰ رَبَّه**﴾ بدلُ اشتمالٍ من عبدَنا وأيُّوبَ عطفُ بيانٍ له "إنّى" بأني "مَسَّنِيَ الشيطان" بفتح ياء مسنى وقرئ بإسكانِها وإسقاطِها "بِنُصْبٍ" أي تعب وقرئ بفتح النُّونِ وبفتحتينِ وبضمَّتينِ للتثقيل "وَعَذَابٍ" أي ألم ووصبٍ يريدُ مرضَه وما كان يُقاسيه من فنونِ الشَّدائدِ وهو المرادُ بالضُّرِّ في قوله إنيِّ مسني الضُّرُّ وهو حكايةٌ لكلامِه الذي ناداهُ به بعبارتِه وإلاَّ لقيلَ أنَّه مسَّه الخ، والإسنادُ إلى الشَّيطان إمَّا لأنَّه تعالَى مسَّه بذلك لما فعل بوسوستِه كما قيل إنَّه أُعجب بكثرةِ مالِه أو استغاثه مظلومٌ فلم يغثه أو كانت مواشيه في ناحية ملك كافر فداهنه ولم يغزُه أو لامتحان صبره فيكون اعترافاً بالذَّنبِ" [90]،فقد اجتنب أبو السعود الإسرائيليات مطلقا وهذا بالاستعانة بآيات قرآنية أخرى، ففسر القرآن بالقرآن لتوضيح المعنى أكثر.

أكمل أبو السعود توضيحه لقصة أيوب – عليه السلام- دون أدنى إشارة إلى ما جاء في القصص الإسرائيلي أو التراث التفسيري اليهودي المسمى "الهاجادا"، بل ارتكز على قدراته المتميزة في اللغة العربية نحوا وبلاغة:"هذا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ" فإنَّه أيضاً إمَّا حكايةٌ لما قيل له بعدَ امتثالِه بالأمر ونبوعِ الماءِ أو مقولٌ لقولٍ مقدرٍ معطوفٍ على مقدَّر ينساقُ إليهِ الكلامُ كأنه قيل فضربَها فنبعتْ عينٌ فقلنا له هذا

مغتسلٌ تغتسلُ به وتشربُ منه فيبرأُ ظاهرُك وباطُنك وقيل نبعتْ عينانِ حارَّةٌ للاغتسالِ وباردةٌ للشُّربِ ويأباهُ ظاهرُ النظم الكريمُ وقوله تعالى: "وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ" معطوفٌ على مقدَّرَ مترتبٍ على مقدَّرٍ آخرَ يقتضيه القولُ المقدَّرُ آنفاً كأنَّه قيل فاغتسل وشرب فكشفنا بذلكَ مابه من ضركما في سورة الأنبياء "[91].

الشيء الملاحظ أن أبا السعود رغم ابتعاده عن القصص الإسرائيلي، لم يهمل الجانب القصصي مع تركيزه على الجوانب النحوية، فقدّم لنا تصورا مكتمل الجوانب عن قصة أيوب –عليه السلام– .

ثانيا: نقد القصص الإسرائيلي والدعوة لاجتنابه.

- **نقد الإسرائيليات في قصة يوسف.**

﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴾[92] فمن الإسرائيليات المكذوبة التي لا توافق العقل ولا النقل، ما ذكر ابن جرير في تفسيره، وصاحب الدر المنثور وغيرهما في تفسير هذه الآية، وقد ذكروا في يوسف – عليه السلام– ما ينافي عصمة الأنبياء وما يخجل القلم من تسطيره بالاستناد على بعض المرويات عن ابن عباس [93].

وحين نعود لإرشاد العقل السليم، نجد أن أبا السعود يخاطب العقول السليمة حقا، فيفسر الآية تفسيرا يليق بمكانة النبي يوسف –عليه السلام–، فيقول:﴿ **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ** ﴾، "بمخالطته إذِ الهمُّ لا يتعلق بالأعيان أي قصدتْها وعزمت عليها عزماً جازماً لا يلوبها عنه صارفٌ بعد ما باشرت مباديها وفعلت ما فعلت من المراودة وتغليقِ الأبواب ودعوتِه عليه السلام إلى نفسها بقولها هيتَ لك ولعلها قصدت هنالك لأفعال أُخَرَ من بسط يدِها إليه وقصدِ المعانقة وغير ذلك مما يَضْطره عليه السلام إلى الهرب نحوَ الباب والتأكيدُ لدفع ما عسى يُتوهَّم من احتمال إقلاعِها عما

كانت عليه بما في مقالته عليه السلام من الزواجر " [94].

والشيء الملاحظ اعتماد مفسرنا على قدراته اللغوية والتحليلية الخاصة وهذه الآلية المنهجية رأينا أنه ضليع فيها، ويكمل بذات المنهج قائلا:﴿**وهمّ بها**﴾ بمخالطتها أي مال إليها بمقتضى الطبيعةِ البشرية وشهوةِ الشباب وقرمه ميلاً جبلياً لا يكادُ يدخُل تحتَ التكليفِ لا أنه قصدها قصداً اختيارياً، ألا يُرى إلى ما سبق من استعصامه المُنْبِئِ عن كمال كراهيتِه له ونفرتِه عنه وحُكمه بعدم إفلاح الظالمين وهل هو إلا تسجيلٌ باستحالة صدور الهمِّ منه عليه السلام تسجيلا محكما وإنما عبر عنه بالهمّ لمجرد وقوعِه في صحبة همِّها في الذكرِ بطريق المشاكلة لا لشَبَهه به كما قيل ولقد أشير إلى تباينهما حيث لم يُلَزّا في قَرن واحد من التعبير بأن قيل ولقد همّا بالمخالطة أو همّ كلٌّ منهما بالآخر وصُدّر الأولُ بما يقرر وجودَه من التوكيد القسمي وعُقّب الثاني بما يعفو أثرَه من قولهِ عزَّ وجلَّ " [95].

بهذه البراعة اللغوية أحاط أبو السعود بجوانب القصة دون أن يستعين بالقصص الإسرائيلي، وقد فسر قوله تعالى:﴿ **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ۚ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ بالحجة الدالة على كمال قبحِ الزنى وسوءِ سبيله والمرادُ برؤيته لها كمالُ إيقانِه بها .. "وقد نص أئمةُ الصناعة على أن لولا في أمثالِ هذهِ المواقعِ جارٍ من حيث المعنى لا من حيث الصيغةُ مَجرى التقييدِ للحُكم المطلقِ كما في مثلِ قولِه تعالى إِن كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلهتنا لَوْلاَ أَن صَبْرَنَا عَلَيْهَا فلا يتحقق هناك همٌّ أصلاً وقد جوز أن يكون وهم بها جوابَ لولا جرياً على قاعدة الكوفيين في جواز التقديم فالهمُّ حينئذ على معناه الحقيقي فالمعنى لولا أنه قد شاهد برهان ربه لهمَّ بها كما همت به ولكن حيث انتفى عدم المشاهدة بدليل استعصامِه".

وبعد أن قدم لنا تفسيرا يليق بمقام النبوة، انتقل إلى مرحلة أخرى في التفسير، وهي نقد المنحى التفسيري الذي يعمد إلى رواية ما يمس بعصمة الأنبياء، وقبل أن ينبري للنقد، بيّن مدى اطلاعه على القصص الإسرائيلي، وتجلى من ذلك انتقائيته لهذا القصص الإسرائيلي وفق ضوابط محددة فقال :"هذا وقد فُسّر همُّه عليه السلام بأنه عليه السلام حل الهميان وجلس مجلسَ الخِتان وبأنه حل تِكّة سراويلِه وقعد بين شُعَبها ورؤيتُه للبرهان بأنه سمع صوتاً إياك وإياها فلم يكتري ثم وثم إلى أن تمثّل له يعقوبُ عليه السلام عاضًّا على أنملته وقيل ضرب على صدره فخرجت شهوتُه من أنامله وقيل بدت كفٌّ فيما بينهما ليس فيها عضُدٌ ولا مِعصمٌ مكتوبٌ فيها وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لحافظين كِرَاماً كاتبين فلم ينصرف ثم رأى فيها وَلاَ تَقْرَبُواْ الزنا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً فلم ينتهِ ثم رأى فيها واتقوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى الله فلم يَنْجَع فقال الله عز وجل لجبريل أدرك عبدي قبل أن يصيب الخطيئة فانحط جبريل عليه السلام وهو يقول يا يوسفُ أتعملُ عمل يوسف الآية (25) السفهاء وأنت مكتوبٌ في ديوان الأنبياء وقيل رأى تمثال العزيز "[96]

بعد هذا العرض الذي أحاط بجل الروايات المنسوجة حول قصة يوسف – عليه السلام– ختم أبو السعود كلامه بلهجة قاسية تعنّف من اشتغل بوضع هذه القصص المكذوبة عن الأنبياء، وفي الآن نفسه بيّن إحاطته وتفريقه بين الأساطير والخرافات، وبين القصص الإسرائيلي الذي لا يمس العقيدة ولا عصمة الأنبياء فقال: " وقيل إنْ كلَّ ذلك إلا خرافاتٌ وأباطيلُ تمجُّها الآذانُ وتردُّها العقول والأذهانُ ويلٌ لمن لاكها ولفّقها أو سمعها وصدّقها" .[97]

وقد صدق أبو السعود حين قال بأنها خرافات وأساطير، فحتى التوراة لا تروي مثل هذه الروايات عن يوسف عليه السلام، فقد جاءت القصة في سفر التكوين الإصحاح ،39 وهي لا تختلف كثيرا عن القصة القرآنية، إلا في شيء واحد، وهو أن

امرأة العزيز أمسكت بثوب يوسف خلعه لها، فنادت الخدم وأخبرتهم بأن بعلها جاء برجل عبراني يداعبها، وأن يوسف لما رأى المكان خاليا طلب أن يضاجعها فأبت وصرخت بصوت عظيم، وكان قد خلع ثوبه استعدادا للأمر فخاف حين استغاثت وهرب وترك عندها قميصه[98].

المطلب الثاني: الاجتناب النسبي للإسرائيليات في التفسير وآلياته

عرفنا أن المنهج الغالب في كتاب "**إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**" هو اجتناب القصص الإسرائيلية مطلقا، واستخدام آليات علمية منهجية، كتفسير القرآن بالقرآن أو السنة المطهرة، أو استخدام القدرات الشخصية الخاصة كالنحو والبلاغة وعلم القراءات وغيرها؛ لكن ما وجدناه في هذا التفسير أن أبا السعود استعان في أحيان قليلة ببعض القصص الإسرائيلي، ويشهد العديد من الكتاب أن أبا السعود جد مقل في الاستدلال بالقصص القرآني، يقول محمد هادي معرفة: " فمن مميزات هذا التفسير إقلاله من القصص الإسرائيلية، وإن ذكر منها شيئا فإنه يذكره مضعّفا أو منكرا، ومبيّنا منشأه بطلانه، وذلك كما صنع في قصّة هاروت وماروت، حين فنّد ما جاء حولها من أساطير إسرائيلية ، ولهذا نراه قد صنّف فيها رسالة خاصة وبين فيها جهات ضعفها"[99] وتساءلنا عن آلياته ومعاييره التي استند إليها في انتقاء بعض القصص الإسرائيلي، ووجدنا أنه يحتكم إل آليات خاصة في الترجيح؛ كما أنه استخدم بعض الضوابط والقيود في انتقائه للقصص الإسرائيلي، بالإضافة إلى أنه وفي حالات قليلة جد لا يخضع لضابط محدد في تعامله مع القصص الإسرائيلي، وسنتعرض لهم جميعها بالتفصيل:

أولا: ضوابط وقيود انتقاء القصص الإسرائيلي.

أ- انتقاء القصص الإسرائيلي الذي لا يمس بعصمة الأنبياء:

- **في قصة داود: ﴿ إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ**

أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ، قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾[100]؛ يروي أبو السعود احتمالين تفسيريين لهذه الآية الكريمة الخاصة بظن داود – عليه السلام- أنه فتن، فيقول: "وأصلُ القصَّة أنَّ داودَ عليه السَّلامُ رأى امرأةَ رجلٍ يقال له أُوريَّا فمال قلبُه إليها فسأله أنْ يطلِّقها فاستحيى أنْ يردَّه ففعلَ فتزوَّجها وهي أمُ سليمانَ عليه السَّلامُ وكان ذلك جَائزاً في شريعتِه مُعتاداً فيما بين أمَّتِهِ غيرَ مخلَ بالمروءة حيثُ كان يسأل بعضُهم بعضاً أنْ ينزلَ له عن امرأتِه فيتزوَّجها إذا أعجبته. وقد كان الأنصارُ في صدر الإسلامِ يُواسون المهاجرين بمثلِ ذلك من غيرِ نكيرٍ خلا أنَّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ لعظم منزلتِه وارتفاع مرتبتِه وعلوِّ شأنه نُبِّه بالتَّمثيل على أنَّه لم يكنْ ينبغي له أنْ يتَعَاطى ما يتعاطاه آحادُ أمَّتِهِ ويسألَ رجلاً ليس له إلاَّ امرأةٌ واحدة أنْ ينزلَ عنها فيتزوَّجها مع كثرة نسائه بل كان يجبُ عليه أنْ يغالبَ هواهُ ويقهرَ نفسَه ويصبرَ على ما امتُحن به"[101].

بعد أن عرض التفسير الذي يراه أقرب للآية مستعينا ببعض القصص الإسرائيلي الذي غربله من بين روايات كثيرة، انبرى لعرض ثم نقد من فسر الآية الكريمة بالنيل من عصمة النبي داود – عليه السلام- فقال :" و**قيل**: لم يكن أوريَّا تزوَّجها بل كان خطَبها ثمَّ خطبها داودُ عليه السَّلامُ فآثر عليه السَّلام أهلها فكان ذنبُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أنْ خطبَ على خِطبةِ أخيه المسلمِ. هذا وأمَّا ما يُذكر من أنَّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ دخلَ ذاتَ يومٍ محرابَه وأغلق بابَه وجعل يُصلِّي ويقرأُ الزَّبورَ فبينما هو كذلك إذْ جاءَه الشَّيطانُ في صورةِ حمامةٍ من ذهبٍ فمدَّ يده ليأخذَها لابنٍ صغيرٍ له فطارتْ فامتدَّ إليها فطارتْ فوقعت في كُوَّةٍ فتبعها فأبصر امرأةً جميلةً قد نقضت شعرها فغطَّى بدنها وهي امرأةُ أُوريَّا وهو من غُزاة البلقاءِ فكتب إلى أيُّوبَ بن صُوريا وهو صاحبُ

بعثِ البلقاءِ أنِ أبعثْ أُوريَّا وقدِّمُه على التَّابوتِ وكان من يتقدَّم على التَّابوتِ لا يحلُّ له أنْ يرجعَ حتَّى يفتحَ الله علي يديهِ أو يُستشهدَ ففتح الله تعالى على يدِه وسلَم فأمرَ بردِّه مرةً أُخرى وثالثةً حتَّى قُتل وأتاه خبرُ قتلِه فلم يحزنْ كما كان يحزنُ على الشهداء وتزوَّج امرأتَه" [102]؛ ويكمل أبو السعود كلامه منتقدا بشدة من اخترع مثل هذه القصص فقال: "...فإفكٌ مبتَدعٌ مكروهٌ ومكرٌ مخترعٌ بئسما مكروه تمجُّه الأسماعُ وتنفرُ عنه الطِّباعُ ويلٌ لمن ابتدعَه وأشاعَه وتبًّا لَمن اخترعه وأذاعَه ، ولذلك قال عليٌّ رضي الله عنه : مَن حدَّثَ بحديثِ داودَ عليه السَّلامُ على ما يرويهِ القُصَّاصُ جلدتُه مائةً وستِّين وذلك حدُّ الفريةِ على الأنبياءِ صلواتُ الله تعالى وسلامُه عليهم" [103].

ويمكن أن نستنتج أن أبا السعود اشتغل بتنقيح القصص الإسرائيلي ولم يستعن إلا بالقليل منه، وهذا بعد إخضاعه لقيد أساسي هو عدم المساس بمعتقد أو بعصمة الأنبياء.

ب- انتقاء الرواة عند استخدام القصص الإسرائيلية:

الشيء الملاحظ أن أبا السعود يكثر الرواية عن ابن مسعود وابن عباس[104]، وقد ذكر ابن كثير أنَّ ابن مسعودٍ، وابن عبَّاسٍ كانا يرويان عن أهل الكتاب؛ ثمَّ قال: ولهذا كان عبد الله بن عمروٍ - رضي الله عنهما- قد أصاب يوم اليرموك زاملتين من كتب أهل الكتاب، فكان يحدِّث منهما بما فهمه من هذا الحديث من الإذن في ذلك... ولكن هذه الأحاديث الإسرائيليَّة تذكر للاستشهاد لا للاعتضاد[105]؛ وقد كان ابن عباس يرجع إلى من أسلم من أهل الكتاب ويأخذ عنهم بحكم اتفاق القرآن مع التوراة والإنجيل في كثير من المواضع، وكان رجوعه إلى أهل الكتاب في دائرة ضيقة تتفق مع القرآن وتشهد له، أما ما عدا ذلك مما يتنافى مع القرآن، ولا يتفق مع الشريعة الإسلامية، أو مما لا يقبله العقل ولا يصدقه، فكان ابن عباس لا يقبله ولا يأخذ به.[106]

باستقراء تفسير أبي السعود وجدنا أنه يفضل الروايات التي تعود للصحابة مباشرة ولأن جل تفسيره يستند لهذه الآلية، نفضل الاختصار وذكر قصة واحدة، يتجلى من خلالها حرصه على رواية الإسرائيليات من الصحابة والثقات، يذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾[107]، أن السدي ذكر عن **ابن مسعود وابن عباس** وناسٍ من الصَّحابةِ رضوانُ الله تعالى عليهم أجمعين أن الله تعالى لما أخرج إبليسَ من الجنة وأسكنها آدمَ بقيَ فيها وحدَه وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ يستأنسُ به ...**ورُوي عن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما** قال بعث الله تعالى جنداً من الملائكة فحملوا آدمَ وحواءَ على سريرٍ من ذهب كما يُحمل الملوك ولباسُهما النور حتى أدخلوهما الجنة ...."[108]

رغم حرص أبي السعود على الرواية من الصحابة الثقات فقد أدرج في تفسيره من روايات الذين يروون عن أهل الكتاب؛ ولكن على قلَّةٍ شديدة جدًّا ومن ذلك لدينا: وهب بن منبِّه: كقوله في تفسير: "**الساهرة**" من قول الله تبارك وتعالى: ﴿**فإذا هم بالساهرة**﴾[109] بأنَّها جبلُ بيت المقدس[110]. ولدينا كعب الأحبار؛ مثلا في الأثر الذي يسأله فيه معاوية رضي الله عنه عن الشمس كيف تغرب؟[111]؛ وفي هذا الصدد يقول محمد حسين الذهبي " كما نلاحظ عليه أنه يروى بعض القصص عن طريق الكلبى عن أبى صالح، فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى في الآية [15] وما بعدها من سورة سبأ: "لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ" ... الآيات إلى آخر القصة، نجده يقول: وأصل قصتهم ما رواه الكلبى عن أبى صالح: أن عمرو بن عامر من أولاد سبأ، وبينهما أثنى عشر أباً، وهو الذى يقال له "مزيقيا بن ماء السماء"، أخبرته "طريفة" الكاهنة بخراب سد مأرب، وتغريق سيل العرم الجنَّتين.. ويمضى في ذكر روايات أخرى عن رجال آخرين مع العلم أن الكلبى مُتَّهم بالكذب، فقد قال

السيوطي في خاتمة "الدر المنثور" ما نصه: "الكلبي اتهموه بالكذب وقد مرض فقال لأصحابه في مرضه: كل شيء حدَّثتكم عن أبي صالح كذب" ولكن نجد أبا السعود، يخلص من تبعة هذه الروايات التي سردها بقوله أخيراً: "والله تعالى أعلم" وهذا يُشعر بأنه يشك في صدقها وصحتها" [112].

فكما سبق وأشرنا أن رواياته الإسرائيلية قليلة وإن وجدت فهي خاضعة لضوابط كثيرة، كأن لا يمس بعصمة الأنبياء، وأما روايته على من اشتهر بالكذب فهي قليلة جدا، لا تؤثر في منحاه العام.

ج- نسبة الرواية لراوي مجهول بعبارات "قيل" و"روي" وغيرهما:

إن المنهج الغالب في سرد القصص الإسرائيلي عند أبي السعود هو إيراد العديد من الروايات، وكما ذكرنا سابقا، قد يرجح إن كان هناك مرجح، وقد يترك الروايات دون ترجيح، ونظرا لكون آلية السد بنسبة القصص لشخص مجهول متكررة بكثرة في تفسير أيس السعود، فسنورد بعض القصص لنتعرف على هذه الآلية بوضوح أكثر.

• **قصة سفينة نوح: ﴿ وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴾**[113].يقول أبو السعود في تفسير هذه الآية: " أي بحفظِنا وكلاءتِنا كأنَّ معه من الله عز وجل حفاظا وحراسا يكلئونه بأعينهم من التعدّي من الكفرة ومن الزَّيغ في الصَّنعةِ وَوَحْيِنَا إليك كيف تصنعُها وتعليمِنا وإلهامِنا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لم يعلمْ كيف صنعةُ الفُلك فأَوْحَى الله تعالى إليه أن يصنعَها مثلَ جُؤجُؤ الطائر والأمرُ للوجوب إذ لا سبيلَ إلى صيانة الروح من الغرق إلا به فيجب كوجوبها واللامُ إما للعهد بأن يُحملَ على أن هذا مسوق بوحي الله تعالى إليه عليهِ السلام أنه سيهلكهم بالغرق وينجّيه ومَنْ معه بشيء سيصنعه بأمره تعالى ووحيِه مِنْ شأنه كيتَ وكيت واسمُه كذا وإما للجنس **قيل** صنعها عليه الصلاة

والسلام في سنتين و**قيل** في أربعمائة سنة وكانت من خشب الساج وجُعلت ثلاثةَ بطونٍ حُمل في البطن الأول الوحوشُ والسباعُ والهوامُّ وفي البطن الأوسطِ الدوابُّ والأنعام وفي البطن الأعلى جنسُ البشر هو ومَنْ معه مع ما يحتاجونَ إليهِ من الزاد وحَمل معه جسد آدم عليه الصلاة والسلام و**قيل** جَعل في الأول الدواب والوحوش وفي الثاني الإنسَ وفي الأعلى الطيرَ **قيل** كان طولها ثلثمائة ذراع وعَرْضُها خمسين ذراعاً وسَمْكُها ثلاثين ذراعاً وقال الحسنُ كان طولُها ألفاً ومائتي ذراع وعرضها ستمائة ذراع و**قيل** إن الحَواريين قالوا لعيسى عليهِ الصلاةُ والسلامُ لَوْ بعثت لنا رجلاً شهد السفينةَ يحدثنا عنها فانطلق بهم حتى انتهى إلى كثيب من تراب ... و**قيل** تقديرُه وأخذ يصنع الفلك أو أقبل يصنعها فاقتصر على يصنع وأيا ما كان ففيه ملاءمة للاستمرار المفهوم من الجملة الواقعةِ حالاً من ضميره أعني قوله تعالى:﴿ **وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ** ﴾ استهزءوا به لعلمه السفينةَ إما لأنهم ما كانوا يعرِفونها ولا كيفيةَ استعمالِها والانتفاع بها فتعجبوا من ذلك وسخِروا منه وإما لأنه كان يصنعها في برّية بهماءَ في أبعد موضع من الماء وفي وقت عزَّتْه عِزَّةٌ شديدة وكانوا يتضاحكون ويقولون يا نوحُ صرتَ نجاراً بعد ما كنت نبياً وقيل لأنه عليه الصَّلاة والسَّلام كان يُنذرهم الغرقَ فلما طال مكثُه فيهم ولم يشاهِدوا منه عيناً ولا أثراً عدّوه من باب المُحال ثم لما رأوا اشتغالَه بأسباب الخلاصِ من ذلك فعلوا ما فعلوا ومدارُ الجميع إنكارُ أن يكون لعلمه عليه الصلاة والسلام عاقبةٌ حميدةٌ مع ما فيه من تحمل المشاقِّ"[114]

الواضح أنّ أبا السعود استأنس بالقصص الإسرائيلي وأعطى تفاصيل قصة سفينة نوح، لكنه أكثر كما هو موضح في النص من ذكر كلمة **قيل** التي تحدد موقفه من الروايات الإسرائيلية التي لا تمس بعصمة الأنبياء، فهو لا يكذبها وفي نفس الوقت يحترز كثيرا من إيرادها في تفسيره، وإن أوردها كما هو الحال في هذه القصة، فيحدد

موضوعيته بأنه كلام قيل أو روي، وهو يحتمل الصدق أو الكذب، ولا يمكن له الجزم بصدقه، لعدم توافر وسائل الترجيح لديه، فلذا يورد العديد من الروايات دون أن يميل أو يتبنى إحداها.

• **قصة ضيوف لوط: ﴿ فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ ﴾**[115].

قال أبو السعود: "لا يُمدون إليه أيديَهم للأكل نَكِرَهُمْ" أي أنكرهم يقال نكِرَه وأنكره واستنكره بمعنى وإنما أنكرهم لأنهم كانوا إذا نزلَ بهم ضيفٌ ولم يأكل من طعامهم ظنوا أنه لم يجيء بخير وقد **روي** أنهم كانوا ينكُتون بقداح كانت في أيديهم في اللحم ولا تصل إليه أيديهم وهذا الإنكار منه عليه الصلاة والسلام راجعٌ إلى فعلهم المذكور وأما إنكارُه المتعلقُ بأنفسهم فلا تعلقَ له برؤية عدم أكلِهم وإنما وقع ذلك عند رؤيتِه لهم لعدم كونِهم من جنس ما كان يعهده من الناس ألا يُرى إلى قوله تعالى في سورة الذاريات سلام قَوْمٌ مُّنكَرُونَ.[116]

وهذه الآلية هي الأكثر استخداما في تفسير أبي السعود، إذ يعمد حال تفسير الأسباب والعلل إلى الاستدلال بالقصص الإسرائيلي الذي لا يمس عقيدة ولا عصمة الأنبياء، ثم يبين موضوعيته وموقفه منها من خلال كلمة" **روي**" فهو يفسر بتلك القصص استئناسا ولا يعتمد عليها، بل على قدراته التحليلية والتركيبة لآيات الذكر الحكيم؛ كما أنه لا يسترسل في ذكر القصص الإسرائيلي، كما هو شائع في بعض التفاسير.

• **قصة موسى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾**[117]؛ فسر قوله تعالى "فاقتلوا أَنفُسَكُمْ" بقوله: " تماماً لتوبتكم

بالبَخْع أو بقطع الشهوات و**قيل** أُمروا أن يقتُلَ بعضُهم بعضاً وقيل أُمر من لم يعبد العجل بقتل مَنْ عَبَده **يروى** أن الرجلَ كان يرى قريبَه فلم يقدِرْ على المُضِيِّ لأمر الله تعالى فأرسل الله ضَبابةً وسحابة سوداءَ لا يتباصَرون بها فأخذوا يقتلون من الغداة إلى العشي حتى دعا موسى وهارونُ عليهما السَّلامُ فكُشفت السحابةُ ونزلت التوبةُ وكانت القتلى سبعين ألفاً والفاء الأولى للتسبيب والثانية للتعقيب[118]، وهنا نلاحظ أن أبا السعود لا يرجح ويكتفي بذكر مختلف الروايات الإسرائيلية.

يقول محمد حسين الذهبي عن أبي السعود بأنه"مُقِلٌ في سرد الإسرائيليات، غير مُولع بذكرها، وإن ذكرها أحياناً فإنه لا يذكرها على سبيل الجزم بها، والقطع بصحتها، بل يُصَدِّر ذكر الرواية بقوله: روى، أو قيل، مما يُشعر بضعفها، وإن كان لا يُعَقِّب عليها بعد ذلك، ولعله يكتفى بهذه الإشارة.فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى في الآية[35] من سورة النمل: ﴿ **وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**﴾، يقول: رُوى أنها بعثت خمسمائة غلام عليهم ثياب الجواري وحليهم الأساور والأطواق ... إلى آخر ما ذكره من القصة العجيبة الغريبة، ومع ذلك فلم يُعَقِّب عليها ولا بكلمة واحدة، ولعله اكتفى – كما قلت – بما يشير إليه لفظ "رُوى" من عدم صحة ما ذكره[119].

ثانيا: آليات ترجيح الروايات الإسرائيلية.

استفاد أبو السعود من تفاسير عديدة، لكنه في مجال المنقول لم يكن مرددا فقط للروايات، فقد برزت شخصيته العلمية بما لها من معارف متنوعة من خلال توظيفه للروايات والتعامل معها على المستوى النقدي. فإن كانت المرويات لا تطرح مشكلا معينا بالنسبة للتفسير نجده يعرضها دون إبداء رأي محدد- وإن كان الترجيح هو الغالب على تصرفه-، غير أنه في أحيان أخرى يتعامل مع الروايات انطلاقا من معايير من شأنها أن تعكس شخصيته الحقيقية في مضمار فرز الآراء وترجيحها بالرد أو

القبول [120].

ـ عدم ترجيح الروايات الإسرائيلية مطلقا:

﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾[121] ففي تفسيره لهذه الآية قال: "اختلف في وقت خلقِ زوجِه فذكر السدي عن ابن مسعود وابن عباس وناسٍ من الصَّحابةِ رضوانُ الله تعالى عليهم أجمعين أن الله تعالى لما أخرج إبليسَ من الجنة وأسكنها آدمَ بقيَ فيها وحدَه وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ يستأنسُ به فألقى الله تعالى عليه النومَ ثم أخذ ضِلْعاً من جانبه الأيسرِ ووضع مكانه لحماً وخلق حواءَ منه فلما استيقظ وجدها عند رأسه قاعدةً فسألها ما أنت قالت امرأة قال ولم خلقتِ قالت لتسكُنَ إلي فقالت الملائكةُ تجْربةً لعلمه من هذه قال امرأة قالوا لم سُمِّيت امرأةً قال لأنها من المَرءِ أُخِذَت فقالوا ما اسمُها قال حواء قالوا لم سميت حواء قال لأنها خلقت من شيء حيّ ورُوي عن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما قال بعث الله تعالى جنداً من الملائكة فحملوا آدمَ وحواءَ على سريرٍ من ذهب كما يُحمل الملوك ولباسُهما النور حتى أدخلوهما الجنة"[122].

بعد عرض أبي السعود للروايات المختلفة حول خلق حواء ساق الروايات حول مكان الجنة، إذ قال " وهذا كما ترَى يدلُّ على خلقها قبل دخول الجنة والمراد بها دارُ الثواب لأنها المعهودة وقيل هي جنةٌ بأرض فلسطين أو بين فارسَ وكَرْمان خلقها الله تعالى امتحاناً لآدمَ عليه السلام وحُمل الإهباطُ على النقل منهَا إلى أرضِ الهندِ كما في قوله تعالى اهبطوا مِصْرًا لما أن خلقه عليه السلام كان في الأرض بلا خلاف ولم يذكر في هذه القصة رفعُه إلى السماء ولو وقع ذلك لكان أولى بالذكر والتذكير لما أنه من أعظم النعم ولأنها لو كانت دارَ الخلد لما دخلها إبليسُ وقيل إنها كانت في السماء السابعة بدليل اهبِطوا ثم إن الهباطَ[123] الأولَ كان منها إلى السماء الدنيا والثاني منها إلى

الأرض **وقيل الكلُّ ممكنٌ**"[124]. وبعد عرضه للأدلة النقلية المختلفة بين موقفه بقوله: "**والأدلةُ النقلية متعارضةٌ فوجب التوقفُ وتركُ القطع**"[125] وهذا الموقف كما يذكر الباحث شاوش: " موقف موضوعي من الرجل غير أنه في بعض الأحيان وحينما يتبين له وجه الترجيح يشير إلى الأظهر والأشهر "[126].

لكن البعض يرى أن عدم تعقيب وترجيح أبي السعود لبعض الإسرائيليات التي لم تخل بعصمة الأنبياء، ليس من الموضوعية العلمية، يقول محمد بن محمد أبو شهبة: "...ذكر بعض الإسرائيليات التي لم تخل بعصمة الأنبياء، ولكن فيها غرابة، ولم يعقب عليها، وذلك ما ذكره في الحجر الذي ضربه سيدنا موسى بعصاه، فانفجرت منه اثنتا عرة عينا، وما ذكره في صفة يأجوج ومأجوج، وأن طول الواحد منهم ستمائة ذراع، وصفة إرم ذات العماد، مما هو من خرافات بني إسرائيل، ومما يؤخذ عليه ذكره متابعا للزمخشري والبيضاوي الأحاديث المروية في فضائل القرآن سورة سورة، وهي موضوعة باتفق أهل العلم بالحديث"[127] .

والحقيقة ومن خلال تتبعنا لمنهج أبي السعود، وجدنا أنه يبتعد عن الترجيح حين تتعارض وتتداخل الأدلة المختلفة، وقد صرح بهذا كما سبق وذكرنا فقال: "**والأدلةُ النقلية متعارضةٌ فوجب التوقفُ وتركُ القطع**" [128]

1- **ترجيح رواية من الروايات:** يعمد أبو السعود إلى التفسير عن طريق ترجيح أحد الآراء أو ما يراه من خلال استقرائه للآيات القرآنية مناسبا للمعنى، ففي تفسيره لمعنى أمي في قوله تعالى: ﴿ **وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ** ﴾[129]؛ قال "اختُلف في نسبته فقيل إلى الأم بمعنى أنه شبيهٌ بها في الجهل بالكتابة والقراءة فإنهما ليستا من شؤون النساء بل من خِلال الرجال أو

بمعنى أنه على الحالة التي ولدتْه أمُه في الخلوِّ عن العلم والكتابة وقيل إلى الأُمّة بمعنى أنه باقٍ على سذاجتها خالٍ عن معرفة الأشياء كقولهم عامّي أي على عادة العامة روي عن عكرمة والضحاك أن المراد بهم نصارى العربِ وقيل هم قومٌ من أهل الكتاب رُفع كتابُهم لذنوب ارتكبوها فصاروا أمّيين وعَنْ عليَ رضيَ الله تعالى عنه هم المجوسُ"[130]، وبعد عرضه لروايات المختلفة يقول أبو السعود: " والحقُّ الذي لا محيدَ عنه أنهم جَهلةُ اليهودِ والجملةُ مستأنفةٌ مَسوقةٌ لبيان قبائحِهم إثرَ بيانِ شنائع الطوائفِ السالفة" [131] ؛ ويبدو هنا أن أبا السعود تحقق جازما وخرج برأيه الخاص بعد أن عرض آراء الرواة المختلفة.

ويبرز لنا هذا المنهج أكثر في قصة سليمان عليه السلام، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾[132]؛ قال أبو السعود في تفسير هذه الآية: "وَمَاأُنزِلَ عَلَى الملكين" عطفٌ على السحر أي ويعلمونهم ما أنزل عليهما، والمرادُ بهما واحد، والعطفُ لتغاير الاعتبارِ أو هو نوعٌ أقوى منه أو على ما تتلو وما بينهما اعتراضٌ أي واتَّبعوا ما أنزل الخ وهما ملكانِ أنزلا لتعليم السحر ابتلاءً من الله للناس كما ابتليَ قومُ طالوتَ بالنهر أو تمييزاً بينه وبين المعجزة لئلا يغترَّ به الناسُ أو لأن السحرَة كثُرتْ في ذلك الزمان واستنبطتْ أبواباً غريبةً من السحر وكانوا يدّعون النبوةَ فبعث الله تعالى هذين الملكينِ ليعلّما الناسَ أبوابَ السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الكذابين وإظهارِ أمرِهم على الناس . وأما ما يُحكى من أن الملائكة عليهم السلام لما رأَوْا ما يصعَد من ذنوب بني آدمَ

عيّروهم، وقالوا لله سبحانه: هؤلاء الذين اخترتَهم لخلافة الأرضِ يعصونك فيها فقال عز وجل: لو ركّبتُ فيكم ما ركبتُ فيهم لعصيتموني، قالوا : سبحانك ما ينبغي لنا أن نعصيَك قال تعالى: فاختاروا من خياركم ملكين فاختاروا هاروتَ وماروتَ وكانا من أصلحهم وأعبدِهم فأُهبطا إلى الأرض بعد ما ركب فيهما ما ركب في البشر من الشهوة وغيرها من القوة ليقضيا بين الناس نهاراً ويعرُجا إلى السماء مساءً وقد نُهيا عن الإشراك والقتل بغير الحق وشرب الخمر والزنا وكانا يقضيان بينهم نهاراً فإذا أمسيا ذكرا اسم الله الأعظم فصَعِدا إلى السماء فاختصمت إليهما ذاتَ يوم امرأةٌ من أجمل النساءِ تسمّى «زهرةَ» وكانت من لَخْم وقيل: كانت من أهل فارسَ ملكةً في بلدها وكانت خصومتها مع زوجها فلما رأياها افتُتنا بها فراوداها عن نفسها فأبت فألحا عليها فقالت: لا إلا أن تقضيا لي على خصمي، ففعلا، ثم سألاها ما سألا، فقالت: لا إلا أن تقتُلاه ففعلا، ثم سألاها ما سألا فقالت: لا إلا أن تشربا الخمرَ وتسجدا للصَّنم ففعلا كلاً من ذلك بعد اللتيا والتي ثم سألاها ما سألا فقالت: لا إلا أن تعلماني ما تصعَدانِ به إلى السماء فعلماها الاسمَ الأعظم فدعَتْ به وصعِدَتْ إلى السماء فمسخها سبحانه كوكباً فهمّا بالعروج حسب عادتهما فلم تطِعْهما أجنحتُهما فعلما ما حل بهما، وكانا في عهد إدريس عليه السلام فالتجأ إليه ليشفَعَ لهما ففعل فخيّرهما الله تعالى بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا الأول لانقطاعه عما قليل فهما معذبان ببابلَ قيل: معلقان بشعورهما و**قيل**: منكوسان يُضربان بسياطِ الحديد إلى قيام الساعة فمما لا تعويل عليه لما أن مدارَه روايةُ اليهود مع ما فيه من المخالفة لأدلة العقل والنقلِ، ولعله من مقولة الأمثال والرموز التي قصد بها إرشادُ اللبيب الأريبِ بالترغيب والترهيب[133].

نلاحظ أنَّ أبا السعود يختار تفسيرًا يجنح للرواية الصحيحة، بعيدًا عن رواية أهل الكتاب؛ ولا يمنعه ذلك من إيراد أصحِّ ما رآه في تلك الروايات، لما يجده من

تخريجات سليمة لتلك الرواية؛ ويقول في نقلها: "**وقيل**" ولنتَّخذ مثالًا من قول الله تعالى في سورة ص: ﴿ **وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ** ﴾[134]؛أظهرُ ما قيل في فتنتِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ ما رُوي مرفُوعاً أنَّه قال : « لأطوفنَّ الليلةَ على سبعينَ امرأة تأتِي كلُّ واحدةٍ بفارسٍ يجاهدُ في سبيلِ الله تعالى ولم يقُل إنْ شاءَ الله تعالى فطافَ عليهنَّ فلم تحمل إلا امرأةٌ واحدةٌ جاءتْ بشقِّ رجلٍ ، والذي نفسِي بيدِه لو قالَ إنْ شاء الله لجاهدُوا في سبيلِ الله فُرساناً أجمعون »[135] وهذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما؛ فهو كافٍ في فهم المراد. ولذلك لما حكى أبو السعود قولًا آخر من الإسرائيليَّات قال: و**قيل**: وُلد له ابنٌ فاجتمعتِ الشَّياطينُ على قتلِه فعلم ذلكَ فكانَ يغذُوه في السَّحابِ فَما شعرَ به إلى أنْ أُلقي عَلَى كرسيِّه ميتاً فتنبَّه لخطئِه حيثُ لَمَ يتوكَّل على الله عزَّ وعَلاَ. و**قيل** إنَّه غَزَا صيدونَ من الجزائرِ فقتلَ ملكَها وأصابَ بنْتاً له تسمَّى جرادةَ من أحسنِ النَّاسِ فاصطفَاها لنفسِه وأسلمتْ وأحبَّها وكان لا يرقأُ دمعُها جَزَعاً على أبيها فأمرَ الشَّياطينَ فمثَّلوا لها صورتَه وكانت تغدُو إليها وتروحُ مع ولائدِها يسجُدن لها كعادتهنَّ في مُلكِه فأخبرهَ آصفُ بذلك فكسرَ الصُّورةَ وعاقَب المرأةَ ثم خرج وحدَهُ إلى فَلاَة وفُرش له الرَّمادُ فجلس عليه تائباً إلى الله تعالى باكياً متضرِّعاً وكانتْ له أمُّ ولدٍ يُقال لها أمينةُ إذا دخلَ للطَّهارةِ أو لإصابةِ امرأةٍ يعطيها خاتمه وكان ملكُه فيه فأعطاها يوماً فتمثَّل لها بصورتِه شيطانٌ اسمه صخر وأخذ الخاتمَ فتختَّم به وجلس على كُرسِّيه فاجتمعَ عليه الخلقُ ونفَّذ حكمَه في كلِّ شيءٍ إلاَّ في نسائِه وغيَّر سليمانَ عن هيئتِه فأتى أمينةَ لطلبِ الخاتمِ فأنكرتْهُ وطردتْهُ فعرفَ أنَّ الخطيئةَ قد أدركتْهُ فكان يدورُ على البيوتِ يتكفَّفُ وإذا قال أنَا سليمانُ حثَوا عليه التُّرابَ وسبُّوه ثم عمد إلى السَّماكين ينقلُ لهم السَّمك فيعطونَه كلَّ يومٍ سمكتينِ فمكثَ على ذلك أربعينَ صباحاً عددَ ما عُبد الوثنُ في بيتِه فأنكر آصفُ وعظماءُ بني إسرائيلَ حكمَ الشَّيطانِ ثم طارَ اللعينُ وقذفَ الخاتمَ في البحرِ فابتلعتْهُ سمكةٌ فوقعتْ في يدِ سليمانَ

فبقرَ بطنَها فإذَا هُو بالخاتمِ فتختَّم به وخرَّ ساجداً وعادَ إليه ملكه وجاب صخرةً لصخرٍ فجعلَه فيها وسدَّ عليه بأُخرى ثم أوثَقهما بالحديدِ والرَّصاص وقذفه في البحرِ وعلى هذا[136].

اختار أبو سعود كعادته أقوى الإسرائيليَّات لعدم وجود مانع في تصديقها عقديًّا؛ ولذلك قال: فالجسدُ عبارةٌ عن صخرٍ سمِّي به وهو جسمٌ لا رُوحَ فيه لأنَّه تمثَّل بما لم يكن كذلكَ والخطيئةُ تغافلُه عليه الصَّلاةُ السَّلام عن حالِ أهلِه لأنَّ اتِّخاذَ التَّماثيلِ لم يكُن محظُوراً حينئذٍ ، وسجودُ الصُّورةِ بغيرِ علمٍ منه لا يضرُّه[137].

2- **رفض الروايات:** مثال ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**﴾[138]، إذ قال: "والموتُ عندَ أصحابِنَا صفةٌ وجُوديةٌ مضادةٌ للحياةِ وأمَّا ما رُوي عن ابنِ عباس رضي الله عنهُمَا منْ أنَّهُ تعالَى خلقَ الموتُ في صُورةِ كبشٍ أملحَ لا يمرُّ بشيءٍ ولا يجدُ رائحتَهَا شيء إلا حي وخلقَ الحياةَ في صورةِ فرسِ بَلقاءَ لا تمرُّ بشيءٍ ولا يجدُ رائحتَهَا شيء إلا حي فكلامٌ واردٌ على منهاج التمثيل والتصويرِ وقيلَ هو عدمُ الحياةِ فمعنَى خلقِه حينئذٍ تقديرُهُ أو إزالةُ الحياةِ وأيًّا ما كانَ فالأقربُ أنَّ المرادَ بهِ الموتُ الطارئُ وبالحياةِ ما قبلَهُ وما بعدَهُ"[139]، ويرى الباحث العربي شاوش أن سبب رفضه للرواية هو الانتصار لمذهبه العقدي فقال: " وقد يكون مذهب أصحابه هو المقياس أحيانا في رفض الروايات"[140] .

خاتمة ونتائج:

بعد عرضنا لآليات أبي السعود أفندي التفسيرية يمكن أن نستخلص النتائج الآتية

• توصلنا من خلال بحث الآليات المنهجية لأبي السعود أفندي في تفسيره للقرآن الكريم إلى كونه انتهج منهجين أساسيين، منهج اجتناب الإسرائيليات مطلقا، وهو

منهجه الأساسي الذي سار به في جل تفسيراته للقصص القرآني، كما لجأ إلى منهج آخر " **المنهج الاجتناب النسبي للقصص القرآن**"، ووظفه في عدد محدود من الآيات القصصية القرآنية، وكان حريصا على توظيف العديد من الآليات التي تتناسب وكل منهج.

• اختار أبو السعود **منهج اجتناب القصص الإسرائيلية مطلقا**، وهذا هو نهجه الأساسي في التفسير، ووقد أدى تقيده بهذا المنهج إلى إطلاقه العنان لقدراته الإبداعية في التفسير، لهذا وظف الكثير من الآليات ليثبت إمكانية الاستغناء مطلقا عن القصص الإسرائيلي، فكان حريصا على التفسير وفق الشروط العلمية المتعارف عليها في علم التفسير، ففسر القرآن بالقرآن، وفسّر القرآن بالسنة المطهرة، كما اجتهد في تفسير النصوص القصصية وفق خلفيته العلمية المثقلة بالمعارف اللغوية والنحوية والبلاغية، وهذه الآلية ساعدته كثيرا في تجنب الإسرائيليات. وقد انتقد من يضيف هذا القصص في تفاسيره وينال من عصمة الأنبياء.

• كما اختار **اجتناب الإسرائيليات بشكل نسبي**، وهذا المنهج حاول الابتعاد عنه قدر الإمكان، فكان جد مقل في ذكره للإسرائيليات وقد انتقى بعض القصص التي لا تمس بجوهر الدين ولا عصمة الأنبياء، ومع ذلك حرص على أن يسندها للرواة مجهولين، كما حرص على ذكر الأسانيد في روايته القصص الإسرائيلية، وأكثر من الرواية عن لأبي السعود وابن عباس، ورغم إقلاله من الإسرائيليات، تحاشي ذكر الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة، والروايات المدسوسة.

• يمكننا القول أن أبي السعود هو من المفسرين القلة الذين تعاملوا بحذر شديد مع الروايات الإسرائيلية؛ ونتمنى أن تتجه عناية الباحثين إلى التركيز على إبراز الجهود التفسيرية المنقحة من التراث الإسرائيلي؛ لننقح تراثنا الفكري من أي دخيل من شأنه أن يمس بروح وجوهر ديننا الحنيف.

الحواشي والإحالات:

[1] محمد هادي معرفة: **التفسير والمفسرون في ثوب القشيب** ،ط2،(الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، 1426ه)،ج2،ص895.

[2] أبو الحسن محمد عبد الحي اللكنوي المهندي: **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تصحيح تعليق: محمد بدر الدين أبو فراس النعاني، (القاهرة :دار الكتاب الإسلامي)، ص81.

[3] عصام محمد علي عبد الحفيظ عدوان: **شيخ الإسلام أبو السعود أفندي (898-982/ 1493-1574م)**، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات؛ العدد الثاني والعشرون، شباط 2011، ص265.

[4] إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي: **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1951)، ج2، ص 253.

[5] محمد صديق خان الفنوجي البخاري: **التّاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**،(قطر:وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،2007)،ص367. ومحمد بن علي الشوكاني: **البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع**، ط1، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1348هـ)، ص261.

[6] إسماعيل بن محمد أمين البغدادي: **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، ج2، ص 253.

[7] يذكر أنه ولد في 19 صفر سنة 896هـ، انظر؛ محي الدين بن عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروسي: **النور السافر عن أخبار القرن العاشر**، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ)، ج1، ص 215.

[8] طاشكبري زادة : **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975)، ص 440.

[9] طاشكبري زادة : **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ص 440.**

[10] أبو الحسن محمد عبد الحي اللكنوي المهندي:**الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص82.وانظر أيضا: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي: **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، ج2، ص 253.

[11] محي الدين العيدروسي: **النور السافر عن أخبار القرن العاشر**، ص 215.

[12] طاشكبري زادة: **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**، ص440.

[13] المصدر نفسه، ص440.

[14] عصام محمد علي عبد الحفيظ عدوان: **شيخ الإسلام أبو السعود أفندي**، ص267.

[15] طاشكبري زادة: **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**، ص440- 441.

[16] محمد بن علي الشوكاني: **البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع**، ص261؛ محمد هادي معرفة : **التفسير والمفسرون في ثوب القشيب**، ج2،ص895؛ أبو الحسن اللكنوي المهندي :**الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص82؛ محمد صديق خان الفنوجي البخاري : **التّاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**، ص367.

[17] محمد صديق خان الفنوجي البخاري: **التّاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**، ص367.

[18] أبو الحسن محمد عبد الحي اللكنوي المهندي:**الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص82.

[19] طاشكبري زادة: **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**، ص445.

[20] أطلق على أبي السعود لقب شيخ الإسلام، وهذا اللقب عرف وفقا لقانون السلطان محمد الثاني (فاتح قانون نامة) الذي صدر بعد فتح إستنبول خلال الفترة (858هـ/ 1453- 1453/1481) وبدأ هذا اللقب بعد ذلك يأخذ مكانه حيت أصبح في القرن 10هـ/16م يطلق على رئيس المشيخة أو على رئيس الشؤون الشرعية والدينية في الدولة العثمانية؛ واستمر الحفاظ على مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، الذي كان مرجعا أساسيا عاليا في القرارات والمسائل الدينية، حتى ألغيت هذه المؤسسة سنة 1922م. (عليان الجالودي (محررا): **التحولات الفكرية في العالم الإسلامي – أعلام وكتب وحركات وأفكار من القرن العاشر إلى الثاني عشر هجري –**، (مكتب الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م)، ص563؛ سهيل صابان: **المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية**، مراجعة: عبد الرزاق محمد حسن بركات، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 2000)،ص 141.)

[21] أبو الحسن محمد عبد الحي اللكنوي المهندي: **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص81.

[22] محمد بن علي الشوكاني: **البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع**، ص261

[23] محمد هادي معرفة : **التفسير والمفسرون في ثوب القشيب**، ج2، ص895.

[24] عصام محمد علي عبد الحفيظ عدوان: **شيخ الإسلام أبو السعود أفندي**، ص277.

[25] أبو الحسن محمد عبد الحي اللكنوي المهندي:**الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص81.

[26] عصام محمد علي عبد الحفيظ عدوان: **شيخ الإسلام أبو السعود أفندي**، 275-276.

[27] طاشكبري زادة : **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم،ص ؛** أبو الحسن محمد عبد الحي اللكنوي المهندي : **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص82؛ محمد بن علي الشوكاني: **البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع**،ص261؛ محمد هادي معرفة : **التفسير والمفسرون في ثوب القشيب** ، ج2،ص85؛

[28] نجم الدين بن محمد بن محمد الغزي: **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، تحقيق: خليلي المنصور،ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج3، ص33.

[29] " فِي شهر جُمَادَى الآخر سنة اثْنَيْنِ وَخمسين توفّي الشَّيْخ الإمَام والحبر لهمام الْعَلامَة أَبُو السُّعُود مُحَمَّد بن مصطفى بن عماد الاسكليبي نِسْبَة إِلَى أسكليب قَصَبَة فِي أماسية الرُّومِي" **(** محي الدين بن عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروسي: **النور السافر عن أخبار القرن العاشر**، ص 215.)

[30] محمد صديق خان الفنوجي البخاري : **التّاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**، ص367؛محمد بن علي الشوكاني: **البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع**، ص261

[31] مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (الشهير بالملا كاتب الجلبي): **كشف الظنون عن أسامي الكتب**

والفنون، (بيروت: دار احياء التراث العربي)، ج1، ص65.

[32] محمد حسين الذهبي: **التفسير والمفسرون**، (القاهرة: دار الحديث، 2005)، ج1، ص 296.

[33] محمد هادي معرفة: **التفسير والمفسرون في ثوب القشيب**، ج2،ص895.

[34] أبو الحسن محمد عبد الحي اللكنوي المهندي: **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص82.

[35] علي شواخ إسحاق: **معجم مصنفات القرآن الكريم**، ط1، (الرياض: دار الرفاعى، 1984)، ج2 ص.108

[36] محمد حسين الذهبي: **التفسير والمفسرون**، (القاهرة: دار الحديث، 2005)، ج1، ص 296.

[37] أبو السعود أفندي، **إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**،ج1، ص 4-5.

[38] إبراهيم عبد الله رفيدة: **النحو وكتب التفسير**، ط3، (بنغازي، ليبيا: الدار الجماهيرية، 1990)، ص987.

[39] المرجع نفسه، ص987.

[40] إبراهيم عبد الله رفيدة: **النحو وكتب التفسير، ص988.**

[41] المرجع نفسه، 990.

[42]محمد حسين الذهبي: **التفسير والمفسرون**، (القاهرة: دار الحديث، 2005)، ج1، ص 298.

[43] محمد بن عبد الرحمن المغراوي:**المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات**،ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة،2000)، ص1234.

[44] المرجع نفسه، ص1234.

[45] محمد بن محمد أبو شهبة: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ص143-144.

[46] فريد بن عبد العزيز الزامل السليم: **منهج أبي السعود في تفسيره من خلال ما كتب عنه –عرض ومقارنة–**، مجلة حكمة، جامعة القصيم، جمادي الثانية، 1427هـ، عدد 33، ص409.

[47] العربي شاوش: **تفسير أبي السعود طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات**، مجلة دار الحيث الحسنية، عدد 15، 1418-1319 هـ، ص225، استرجع يوم: 05سبتمبر 2017. عن الرابط التالي: https://ia601600.us.archive.org/27/items/adel-Quraan2-3500-x/Quraan05632.pdf

[48] محمد بن محمد أبو شهبة: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ص143-144.

[49] محمد حسين الذهبي: **التفسير والمفسرون**، ج1، ص 300.

[50] المرجع نفسه، ج1، ص 289.

[51] العربي شاوش: **تفسير أبي السعود طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات**، مجلة دار الحيث الحسنية، عدد 15، 1418-1319 هـ، ص204-205.

[52] جمال الدين محمد بم مكرم ابن منظور: **لسان العرب**، (القاهرة: مطبعة بولاق، 711هـ)، ج6، ص361.

[53] أبو القاسم الحسين بن محمد (الراغب الأصفهاني): **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1، (بيروت/ دمسق: دار القلم/ الدار الشامية، 1412هـ)، ج1، ص636.

[54] محمد هادي معرفة: **التفسير والمفسرون في ثوب القشيب**،ط2 ، (الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ،1426هـ)، ص17-18.

[55] محمد حسين الذهبي: **الإسرائيليات في التفسير والحديث**،ط4، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1990)، **ص 13.**

[56] المائدة: 78.

[57] **Dictionnaire Universel Francois Et Latin**,Tome 4, (Paris : compagnie des libraires, 1752), P1601

[58] Jean Baptiste Glaire : **Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques** ,Toma 1, (Paris : Librairie poussielgue frères ,1868) **P1101**

[59] رمزي نعناعة: **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، ط1، (دمشق: دار القلم؛ بيروت: 1970)، ص 73.

[60] محمد حسين الذهبي: **الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص13-14.**

[61] المرجع نفسه**، ص 15.**

[62] محمد حسين الذهبي: **التفسير والمفسرون،** ج1، ص147.

[63] محمد مسلم آل جعفر، محي هلال سرحان: **مناهج المفسرين**، ط1، (دار المعرفة، 1980)، ص79-80.

[64] أبو حيان محمد بن يوسف علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي: **البحر المحيط في التفسير**، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، ج1، ص13.

[65] محمد أبو شهبة: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ط4، (القاهرة: مكتبة السنة، 1408 هـ)، ص73.

[66] عبد القادر محمد الحسين: **تمييز الدخيل في تفسير القرآن الكريم**، مجلة جامعة دمشق الاقتصادية والقانونية، المجلد 29، العدد 3، سنة 2013، ص348.

[67] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي: **مقدمة في أصول التفسير**، (بيروت: دار المكتبة، 1980)، ص42.

[68] عبد القادر محمد الحسين: **تمييز الدخيل في تفسير القرآن الكريم،** ص 349.

[69] الأنبياء: 51.

[70] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري: **تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)**، تحقيق: محمد شمس الدين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، ج5، ص 305.

[71] أبو السعود أفندي:**إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج6، 72.**

[72] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم،** ج5، ص 305.

[73] البقرة: 258..

[74] ابن كثير، ج1، ص525.

[75] محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (دار الهجرة، 2001)، ج4،573.

[76] أبو السعود، ج1، ص 251.

[77] فسرها البيضاوي بقوله: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْراهِيمَ" فِي رَبِّهِ تعجيب من محاجة نمرود وحماقته. أَنْ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ لأن آتاه أي أبطره إيتاء الملك وحمله على المحاجة، أو حاج لأجله شكراً له على طريقة العكس كقولك عاديتني لأني أحسنت إليك، أو وقت أن آتاه الله الملك وهو حجة على من منع إيتاء الله الملك الكافر من المعتزلة.إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ ظرف ل «حَاجَّ» ، أو بدل من أَنْ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ على الوجه الثاني. رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ بخلق الحياة والموت في الأجساد. وقرأ حمزة «رب» بحذف الياء. قالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ بالعفو عن القتل والقتل. وقرأ نافع «أنا» بلا ألف. ... وقرئ «فَبُهِتَ» أي فغلب إبراهيمُ الكافرَ. وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ". (ناصر الدين بن محمد الشيرازي البيضاوي: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 ه)، ج1، ص155).

[78] أَلَمْ تَرَ تعجيب من محاجة نمرود في اللَّه وكفره به أَنْ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ متعلق بحاج على وجهين : أحدهما حاجّ لأن آتاه اللَّه الملك، على معنى أن إيتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعتوّ فحاجّ لذلك، أو على أنه وضع المحاجة في ربه موضع ما وجب عليه من الشكر على أن آتاه اللَّه الملك، فكأن المحاجة كانت لذلك، كما تقول: عاداني فلان لأني أحسنت إليه، تريد أنه عكس ما كان يجب عليه من الموالاة لأجل الإحسان. ونحوه قوله تعالى: وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ .والثاني: حاجّ وقت أن آتاه اللَّه الملك. فان قلت: كيف جاز أن يؤتى اللَّه الملك الكافر؟ " (جار الله الزمخشري: **الكشاف** ، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407ه)، ج1، ص305-306.)

[79] محمد حسين الذهبي: **التفسير والمفسرون**، ج1، ص256.

[80] المرجع نفسه، ص401.

[81] الصافات: 99-113.

[82] محمد بن محمد أبو شهبة: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص253.**

[83] سفر التكوين: إصحاح 22: فقرة 2.

[84] عبد الحميد الفراهي: **الرأي الصحيح في من هو الذَّبيح**، (دمشق: دار القلم)، ص109.

[85] أبو السعود: **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، ج7، ص200.

[86] محمد بن محمد أبو شهبة: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ص144.

[87] المرجع نفسه،ص276.

[88] المرجع نفسه، ص276-277.

[89] سورة ص: 41-42.

[90] أبو السعود أفندي: **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، ج7، ص 228

[91] المصدر نفسه،ج7، 229.

[92] يوسف: 24.

[93] محمد بن محمد أبو شهبة: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ص220.

[94] أبو السعود: **أرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، ج،4، ص266

[95] المصدر نفسه، ج،4، ص266

[96] المصدر نفسه، ج،4، ص266

[97] المصدر نفسه، ج،4، ص267.

[98] عبد الوهاب النجار: **قصص الأنبياء**، ص 123.

[99] محمد هادي معرفة : **التفسير والمفسرون في ثوب القشيب**، ج2،ص896.

[100] سورة ص: 23-24.

[101] أبو السعود أفندي: **إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**، ج5، ص 472.

[102] المصدر نفسه، ج5، ص 472.

[103] المصدر نفسه، ج5، ص 472.

[104] تناول الكاتب محمد حسين الذهبي بالتفصيل الرواية عن ابن عباس وعن ابن مسعود وعن الشبه المثارة حولها ورد عليها، ولا يسعنا المجال للوقوف عندها، يرجى العودة إلى **التفسير والمفسرن**،ج1، ص 61-83.

[105] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**،ج1، ص8.

[106] محمد حسين الذهبي: **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، ص60.

[107] البقرة: 35.

[108] أبو السعود أفندي: **إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**، ج1، ص90.

[109] النَّازعات: 14.

[110] أبو السعود أفندي: المصدر السابق، ج6، ص449.

[111] المصدر نفسه، ج4، ص285).

[112] محمد حسين الذهبي: **التفسير والمفسرون**، ج1، ص 298-299.

[113] هود: 38.

[114] أبو السعود، **إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**، ج4، ص 206

[115] هود: 70.

[116] المصدر نفسه، ج4، ص 224.

[117] البقرة: 54.

[118] أبو السعود: **إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**، ج1، ص 102.

[119] محمد حسين الذهبي: **التفسير والمفسرون**، ج1، 298.

[120] العربي شاوش: **تفسير أبي السعود طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات**، ص 201.

[121] البقرة: 35.

[122] أبو السعود أفندي: **إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**، ج1، ص 90.

[123] الشيء الملاحظ أن رواية خلق حواء توافق تماما ما جاء في التوراة : " **فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم، فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرء أخذت**" (سفر التكوين: الإصحاح2، فقرة 21-23).

[124] أبو السعود أفندي: **إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**، ج1، ص 90.

[125] المصدر نفسه، ص90.

[126] العربي شاوش: **تفسير أبي السعود طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات، ص201.**

[127] محمد بن محمد أبو شهبة: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ص 144.

[128] المصدر نفسه، ص90.

[129] آل عمران: 78.

[130] أبو السعود أفندي: **إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**، ج1، ص 119.

[131] المصدر نفسه، ج1، ص 119.

[132] البقرة: 102.

[133] أبو السعود أفندي: **إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم**، ج1، ص173.

[134] سورة ص: 34.

[135] أبو السعود أفندي: **المصدر السابق**، ج5، ص475.

[136] المصدر نفسه، ج5، ص478.

[137] تفسير أبي السعود ، ج5، ص478.

[138] الملك: 2.

[139] المصدر نفسه، ج9، ص2.

[140] العربي شاوش: **تفسير أبي السعود طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات**، ص 203.

Methodological Mechanisms of Abu Saoud Afandi To avoid the Isra'iliyyat in the interpretation of the Quran

Dr. Chekireb Assia
Emir Abdelkader University of Islamic Sciences
cheki4as@yahoo.fr

Abstract

The Jewish stories that intersect with some of the Qur'anic stories after the Prophet's mission has been spread as a result of the Jewish presence in Medina, Which led to their circulation and circulation widely, This has influenced the methods of some interpretations based on Israeli narratives, They used it to talk about the prophets' parentage, their lives and their historical, social and religious conditions.

One of the pioneers of the Ottoman school, Abu SaoudAfandi distinguished himself by a careful approach and many mechanisms in interpreting the stories of the prophets, and he stayed away from ruminating and repeating the biblical stories in the interpretation. To what extent did Abu al-Saud get rid of the biblical heritage in his interpretation of the Holy Quran? And what are his methodological mechanisms to avoid Isra'iliyyat in his interpretations **"Guidance of the Pure Mind to the Holly Quran Advantages"??**

The present Research aims to open a scientific angle that has not been studied before, as far as we know, and we have not found a scientific or academic research that deal with Isra'illiyyat at abu Saoud, There is no doubt that the Ottoman school of interpretation is full of different explanatory models, We wanted to overlook a scientific figure who left his mark in the science of interpretation to learn about its methodological mechanisms in avoiding Jewish-Israeli narratives in interpreting Koranic texts, especially Quranic stories.

Keywords:

Abu Saoud Afandi -Isra'iliyyat – interpretation - Methodological Mechanisms – Quran.

أثر القراءات القرآنية في بيان الأمثال

بقلم
د. منير الزبيدي (*)

ملخص

تهدِفُ هذه الدراسة إلى إبراز معانٍ جديدة من خلال تعدد القراءات في الأمثال القرآنية، وقد سلكنا فيه المنهج الاستقرائي والتحليلي والاستنباطي. وخَلَصَت الدراسةُ إلى عِدَّة نتائجَ، منها: أن تنوع واختلاف القراءات القرآنية له أثر واضح في التفسير وبيان المعنى، سواءً كان المعنى واضحاً جلياً، أو له علاقة خفية غير واضحة، وهذا ما لمسنا أثره في بيان الأمثال القرآنية. ومنها أيضاً: أن اختلاف القراءات أظهر روعة وجمال الأمثال القرآنية من خلال المعاني الجديدة التي أضافتها كل قراءة، ومن خلال المعاني المترتبة من الجمع بين القراءات الواردة في جميع الأمثال في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية:

علوم القرآن؛ القراءات القرآنية؛ أمثال القرآن؛ التفسير.

مقدّمة

تعد الأمثال من أبرز الأساليب الدعوية التي استخدمها القرآن الكريم، لما تمتاز به من سحر البيان وقوة التعبير والقدرة على الاقناع، وتقريب المعنى للقارىء والمستمع، فهي تخاطب العقل والوجدان، وتبرز خفيات المعاني وترفع الستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة المتحقق، والمتوهم في معرض اليقين والغائب كأنه شاهد [1]،

(*) أستاذ مساعد، قسم الدراسات القرآنية، كلية التربية، جامعة الملك فيصل، المملكة العربية السعودية.
alzubaidi73@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2018/09/16 تاريخ القبول: 2019/01/08

قال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ ﴾ (الروم: ٥٨).

ومن المعروف أن لتنوع القراءات القرآنية أثر في التفسير وبيان المعنى، والمعنى إما أن يكون واضحاً وجلياً، أو أن يكون له علاقة خفية غير واضحة؛ يمكن التوصل إليها بمزيد من الدراسة والتأمل، ومن خلال فهم معاني الألفاظ لتحديد دلالتها بدقة، فلغة القرآن لغة محكمة ذات نظام خاص في المفردات والتراكيب والإيقاع، ودلالة كلماتها لها ظلال وإيحاءات تظهر من خلال نسق وسياق الآيات الكريمة، فلا يكفي لتحديد دلالتها الرجوع إلى المعاجم اللغوية فقط، بل لا بد من الرجوع إلى النص والسياق والجو العام للآيات.

ومن هنا جاءت هذه الدراسة الموسومة (بالقراءات القرآنية وأثرها في بيان الأمثال)؛ ليقف الباحث من خلالها على المعاني الجلية والخفية في ضوء تعدد القراءات الواردة في سياق الآيات التي تناولت الأمثال في القرآن الكريم.

مشكلة الدراسة:

في ضوء المكانة العظيمة للقراءات القرآنية وأهميتها في بيان المعنى، تحاول هذه الدراسة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

ما أثر تنوع القراءات في بيان الأمثال القرآنية؟ ويتفرع منه أسئلة عدة:

1- ما المعاني الظاهرة والخفية المستفادة والمستنبطة من كل قراءة من القراءات الواردة في الأمثال القرآنية.

2- ما المعاني المستفادة من خلال الجمع بين القراءات المتعددة في الأمثال القرآنية.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة كونها من الدراسات المتعلقة بكتاب الله وتفسيره، ومن ثم

بيان المعاني المترتبة من تنوع القراءات في سياق الآيات التي تناولت الأمثال في القرآن الكريم.

أهداف البحث:

1- بيان المعاني الظاهرة والخفية المستنبطة في كل قراءة من القراءات الواردة في الأمثال القرآنية.

2- إبراز المعاني المستفادة من الجمع بين القراءات المتعددة في الأمثال القرآنية.

3- الكشف عن بعض اللطائف والصور البيانية، في ضوء القراءات الواردة في الأمثال القرآنية.

4- بيان عظمة القرآن الكريم في ضوء تنوع قراءاته، وما ينبثق عنها من إعجاز بياني فريد ليس له مثيل.

حدود البحث:

نماذج من الأمثال الواردة في القرآن الكريم.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري في محركات البحث الإلكتروني، ومواقع الجامعات، والمراكز العلمية، لم يعثر الباحث على دراسة علمية مؤصلة مستقلة تناولت هذا الموضوع.

منهج الدراسة :

اتَّبَعَ الباحث في هذه الدراسة المناهج العلميَّة الآتية:

1- المنهج الاستقرائي، ويتمثَّلُ في تتبع القراءات القرآنية الواردة في سياق الآيات التي تناولت الأمثال، مع نسبة كل قراءة إلى قارئها.

2- المنهجُ التحليلي، ويتمثَّلُ في بيان طرائق العلماء في توجيه القراءات القرآنية

الواردة في الآيات التي تناولت الأمثال.

3- المنهج الاستنباطي، ويتمثَّلُ في بيان المعاني المستفادة في كل قراءة من القراءات، وذكر المعاني المستفادة من الجمع بين القراءات الواردة في الأمثال القرآنية.

خطة البحث:

وقد اشتملت على مطلبين وعدة محاور:

المطلب الأول: التعريف بمحددات البحث: القراءات، الأمثال

واشتمل على محورين:

المحور الأول: تعريف القراءات لغةً واصطلاحاً

المحور الثاني: تعريف الأمثال لغةً واصطلاحاً

المطلب الثاني: المعاني المستفادة من تعدد القراءات الواردة في الأمثال القرآنية.

وفيه خمسة محاور:

المحور الأول: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنعام: ٧١)

المحور الثاني: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ (الأنعام: ١٢٢).

المحور الثالث: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ

عَلَىٰ تَقۡوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٍ خَيۡرٌ أَم مَّنۡ أَسَّسَ بُنۡيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٖ فَٱنۡهَارَ بِهِۦ فِي نَارِ جَهَنَّمَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (التوبة: ١٠٩).

المحور الرابع: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخۡطَفُهُ ٱلطَّيۡرُ أَوۡ تَهۡوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٖ سَحِيقٖ ﴾ (الحج: ٣١).

المحور الخامس: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلٗا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلٗا سَلَمٗا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ (الزمر: ٢٩).

المطلب الأول: التعريف بمحددات البحث: القراءات، الأمثال

المحور الأول: تعريف القراءات لغة واصطلاحا

أولاً: القراءات لغة:

قال ابن فارس: "القاف والراء والحرف المعتل أصلٌ صحيح يدل على جمع واجتماع، من ذلك القرية سميت قرية لاجتماع الناس فيها، ويقولون قريت الماء في المقراة :جمعته، وذلك الماء المجموع قري، وإذا همز هذا الباب كان والأول سواء، يقولون ما قرأت هذه الناقة سلى كأنه يراد أنها ما حملت قط، قالوا ومنه القرآن كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك" [2]. وقال الأصفهاني: "القراءة ضم الحروف بعضها إلى بعض في الترتيل، (وليس يقال ذلك لكل جمع) [3]، لا يقال: قرأت القوم: إذا جمعتهم، ويدل على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوه به قراءة، والقرآن في الأصل مصدر نحو كفران ورجحان .قال تعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ﴾(القيامة: ١٧) قال ابن عباس :إذا جمعناه وأثبتناه في صدرك فاعمل به[4].

والخلاصة مما سبق أن القراءات جمع قراءة، وتأتي على معنيين، أحدهما: ضم الحروف بعضها إلى بعض، والآخر بمعنى الجمع. وعلى هذا فالقراءات تضم حروف وكلمات الآيات والسور وتجمعها مع بعضها في كتاب جامع.

ثانياً: القراءات اصطلاحا:

ذكر بعض العلماء مجموعة من التعريفات الاصطلاحية للقراءات، تدور معظمها بالنسبة للتعريف في فلك واحد، وإن كان بعضها أكثر شمولاً وإحاطة من الآخر، نذكر بعضها:

علم القراءات: هو علم يعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله تعالى، واختلافهم في الحذف والإثبات، والتحريك والتسكين، والفصل والوصل، وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره، من حيث السماع، أو يقال: علم بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها معزوا لناقله [5].

وعُرِّفت بأنها علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة، والمقرئ العالم بها وراها مشافهة، فلو حفظ (التيسير) مثلا ليس له أن يقرئ بما فيه إن لم يشافهه من شوفه به مسلسلا لأن في القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسماع والمشافهة [6].

ومن خلال التعريفات يتبين أن علم القراءات علم يشتمل على أمور عدة منها:

أولاً: كيفية النطق بألفاظ القرآن.

ثانياً: كيفية كتابة ألفاظ القرآن.

ثالثاً: مواضع اتفاق نقلة القرآن، ومواضع اختلافهم.

رابعاً: عزو كل كيفية من كيفيات أداء القرآن إلى ناقلها.

خامساً: تمييز ما صح متواترا أو آحادا مما لم يصح مما روي على أنه قرآن.

المحور الثاني: تعريف الأمثال لغة واصطلاحا

أولاً: المثل لغةً:

يقول ابن فارس: "(مَثَل) الْمِيمُ وَالثَّاءُ وَاللَّامُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى مُنَاظَرَةِ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ. وَهَذَا مِثْلُ هَذَا، أَيْ نَظِيرُهُ، وَالْمَثَلُ وَالْمِثَالُ فِي مَعْنًى وَاحِدٍ. وَرُبَّمَا قَالُوا مَثِيلٌ كَشَبِيهٍ. تَقُولُ الْعَرَبُ: أَمْثَلَ السُّلْطَانُ فُلَانًا: قَتَلَهُ قَوَدًا، وَالْمَعْنَى أَنَّهُ فَعَلَ بِهِ مِثْلَ مَا كَانَ فَعَلَهُ. وَالْمُثُلُ: الْمِثْلُ أَيْضًا، كَشَبَهٍ وَشِبْهٍ. وَالْمَثَلُ الْمَضْرُوبُ مَأْخُوذٌ مِنْ هَذَا، لِأَنَّهُ يُذْكَرُ مُوَرًّى بِهِ عَنْ مِثْلِهِ فِي الْمَعْنَى" (7). ومن المعاني التي ذكرها ابن منظور للمثل: "أن المَثَل والمِثْل بمعنًى واحد، ويُراد بهما المساواة في المشابهة. ومِثل كلمة تسوية، يقال: هذا مِثْلُه، كما يقال: شِبْهُهُ وشَبَهُه، بمعنى. والمَثَلُ: الشيء الذي يُضرب لشيءٍ مَثَلاً فيُجعل مِثْلَه" (8).

وعلى هذا فإن الدلالة اللغوية الأصلية للمَثَل تعني مُنَاظَرَة الشَّيْء لِلشَّيْء أو المشابهة بين شيء وشيء، ولكن لفظ المَثل أوسع من لفظ التشبيه، وقد أشار الاصفهاني إلى ذلك بقوله: "المَثَلُ عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أيَّ معنًى كان، وهو أعمُّ الألفاظ الموضوعة للمشابهة" (9).

ثانيا: المثل اصطلاحاً:

لا ينبغي حمل الأمثال في القرآن على أصل المعنى اللغوي الذي هو الشبيه والنظير، ولا يستقيم حملها على ما يذكر في كتب اللغة لدى من ألَّفوا في الأمثال، إذ ليست أمثال القرآن أقوالًا استعملت على وجه تشبيه مضربها بموردها، ولا يستقيم حملها على معنى الأمثال عند علماء البيان فمن أمثال القرآن ما ليس باستعارة وما لم يفش استعماله(10).

وقد عرف الحكيم الترمذي الأمثال بقوله: "هي نموذجات الحكمة، لما غاب عن

الاسماع والأبصار لتهدي بها النفوس عياناً [11]. ومن نماذج الحكمة ما يكون سائراً منتشراً بين الناس، ودارج على الألسنة وبه يكون المثل، ومنها مجرد كلمات حكيمة لها قيمتها الخاصة، وإن لم تكن سائرة بين الناس".

وعرَّف الميداني النيسابوري المثل "بأنه لَفْظٌ يخالفُ لفظَ المضروب له، ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ، شَبَّهُوه بالمثال الذي يُعْمَلُ عليه غيره" [12].

وعرَّفه ابن القيم بأنه "تشبيه شيء بشيء في حكمه وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الأخر، واعتبار أحدهما بالآخر كقوله تعالى في حق المنافقين: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ (البقرة: ١٧)" [13].

والخلاصة أن الأمثال في القرآن هي إحدى الأساليب البيانية، التي تحتوي على نماذج حسية مستقاة من واقع الحياة، تسعى إلى إبراز المعاني في حُلَلٍ بهيةٍ وصورٍ رائعةٍ موجزة، لها وقعها الخاص في النفس البشرية، سواء أكانت تشبيهًا أو قولًا مرسلاً [14].

المطلب الثاني: المعاني المستفادة من تعدد القراءات الواردة في الأمثال القرآنية

المحور الأول: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَنَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنعام: ٧١).

أولاً: القرارات الواردة في المثل القرآني: قرأ حمزة (اسْتَهْوَاهُ) بألف ممالة بعد الواو. وقرأ الباقون بتاء (اسْتَهوَتْهُ) ساكنة بعد الواو من غير ألف [15].

ثانياً: المعنى اللغوي للقراءات

يقول ابن فارس: (هوي) الهاء والواو والياء: أصل صحيح يدل على خلو وسقوط. أصله الهواء بين الأرض والسماء، سمي لخلوه. قالوا: وكل خال هواء. ويقال هوى الشيء يهوي: سقط. وأما الهوى: هوى النفس، فمن المعنيين جميعا، لأنه خال من كل خير، ويهوي بصاحبه فيما لا ينبغي[16]. وذكر الأزهري أن معنى استهوته الشياطين: "استَخَفَتْهُ حتى هوى، أي: أسرع إلى ما دعت إليه"[17]. والاستخفاف به يكون بتزيّن هواه بالوسوسة والغلبة [18].

ثالثا: المعاني المستفادة من كل قراءة

أفادت قراءة الجمهور(اسْتَهوَتْهُ) على تأنيث الجماعة أي هوت به، واستغوته وزينت بالوسوسة له هواه ودعته إليه [19]، والعرب يقولون: استهوته الشياطين، إذا اختطفت الجن عقله فسيرته كما تريد [20]. وأفادت قراءة حمزة (اسْتَهْوَاهُ) بألف ممالة بعد الواو على تذكير الجمع بمعنى استهواه الشيطان [21]، معنى أن الشياطين استَخَفَتْهُ حتى هوى، أي: أسرع إلى ما دعت إليه، وهذا من هَوِيَ يَهوَي، لا مِن هوَى يهوَى[22]. والقراءة بإمالة الألف توحي بسرعة الاستجابة مع ما يرافقها من زيادة ميل في اتباع الشياطين.

رابعاً: المعاني المستفادة من الجمع بين القراءات

القراءات مجتمعة بينت حالة الحيرة والتردد التي تنتاب من يشرك بالله عزَّ وجلَّ بعد التوحيد، ومن يتوزع قلبه بين الإله الواحد، والآلهة المتعددة من العبيد! ويتفرق إحساسه بين الهدى والضلال، فيذهب في التيه، إنه مشهد ذلك المخلوق التعيس، كالذي استهواه أو استهوته الشياطين فجعلته يتقبل منها كل ما تريده، واستولت عليه دون أن يكون لديه أي دليل أو حجة على صحة ما تدعوه إليه فصار كالعجينة تشكله الشياطين كما تشاء، والشياطين حين تستهوي الإنسان فهي تريد أن تجتذبه بسرعة إلى

ناحية هواه، وتوقظ الهوى في نفسه، فيهوي في طريق الضلال. ولكن هناك، من الجانب الآخر، أصحاب له مهتدون، يدعونه إلى الهدى، وينادونه «ائتنا» -وهو بين هذا الاستهواء وهذا الدعاء «حيران» لا يدري أين يتجه، ولا أي الفريقين يجيب![23].

وهو تصوير لحال كل من يترك الحق إلى الأوهام، ويكون حيران أي: مترددا بين الضلال والهدى، وبين النور والظلمة. وقد أمر الله تعالى نبيه أن يقول لهم بعد هذا التشبيه البين المبين: ﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ أي: أن هدى الله تعالى هو وحده الهدى فلا هدى عند غيره، وقد حصر ذلك بالعبارة الدالة على القصر، وهي تعريف الطرفين، وضمير الفصل، الذي يدل على أنه لا هداية غير هداية الله، ومن عُدِم هذه الهداية فهو في ضلال مبين[24].

المحور الثاني: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (الأنعام: ١٢٢).

أولاً: القراءات الواردة في المثل القرآني

قرأها نافع (ميِّتًا) بتشديد الياء وكسرها. وقرأها الباقون (ميْتًا) بإسكانها [25].

ثانياً: المعنى اللغوي للقراءتين

يقول الرازي: "الموت: ضد الحياة. مات يموت ويمات أيضا فهو ميِّت وميْت مشددا ومخففا، وقوم موتى وأموات وميّتون وميْتون مشددا ومخففا ويستوي فيه المذكر والمؤنث" [26].

ثالثاً: المعاني المستفادة من كل قراءة

ذهب أغلب المفسرين وعلماء اللغة إلى أن القراءتين متقاربتان وهما بمعنى واحد،

قال الطبري: "وهما قراءتان معروفتان متقاربتان المعنى"[27]. وقال أبو منصور: "مَنْ قَرَأَ (الْمَيِّتَ) مشددًا فهو الأصل، ومن قرأ (الْمَيْتَ) مخففا فالأصل فيه التشديد، وخفف، ونظيره قولهم: هيِّن وهَين، وليِّنٌ، ولينٌ والمعنى واحد في جميعها"[28].

وقال ابن زنجلة: "أصل الكلمة ميوت على فيعل فقلبوا الواو ياء للياء التي قبلها فصارت ميتا، فمن قرأ بالتخفيف فإنه استثقل تشديد الياء مع كسرها فأسكنها فصارت ميتا وزنه فيل ومن قرأ بالتشديد فإن التشديد هو الأصل وذلك أنه في الأصل ميوت فاستثقلوا كسرة الواو بعد الياء فقلبوها ياء للياء التي قبلها ثم أدغموا الساكنة في الثاني فصارتا ياء مشددة، واعلم أنهما لغتان معروفتان"[29].

وذكر ابن عطية في تفسيره نقلاً عن أبي حاتم وغيره أن ما قد مات فيقالان فيه: (ميِّت) و (ميْت)، وما لم يمت بعد فلا يقال فيه ميت بالتخفيف. وقال القاضي أبو محمد عبد الحق: هكذا هو استعمال العرب ويشهد بذلك قول الشاعر:

ليس من مات فاستراح بميِّتٍ ... إنما الميـت ميِّـتُ الأحـياء

واستراح من الراحة وقيل من الرائحة ولم يقرأ أحد بالتخفيف فيما لم يمت إلا ما روى البزي عن ابن كثير (ومَا هُوَ بِميْت) (إبراهيم: 17) والمشهور عنه التثقيل [30].

وفرق الزبيدي بين اللفظين في كتابه تاج العروس فقال: «الميت» بتخفيف الياء: الذي مات بالفعل، و«الميت» بالتشديد: و «المائت» على وزن فاعل: الذي لم يمت بعد، ولكنه بصدد ان يموت. قال «الخليل»: انشدني «ابو عمرو»:

أَيا سَائِلِي تَفْسِيرَ مَيْتٍ ومَيِّتٍ ... فَدُونك قد فَسَّرْتُ إِن كُنْتَ تَعْقِلُ

فمَن كَانَ ذَا رُوحٍ فذلك مَيِّتٌ ... وَمَا المَيْتُ إِلاّ مَن إِلى القَبْرِ يُحْمَلُ [31].

وقال الفراء والكسائي: الميت بالتشديد من لم يمت وسيموت، والميت بالتخفيف من قد مات وفارقته الروح[32]. وإلى مثل هذا التفريق ذهب الدكتور صلاح الخالدي

في كتابه لطائف قرآنية، فقال: (المُيِّتَ) بالتشديد هو الحي الذي فيه روح، و(المُيْتَ) بالتخفيف هو الذي خرجت روحه منه، فالمُيِّتَ (بالتشديد) مخلوق حي ما زال يعيش حياته، وينتظر أجله، ومجيء ملك الموت إليه ليقبض روحه، أي: أنه مَيِّت مع وقف التنفيذ! ولا يدري متى التنفيذ. أما (المُيْت) بالتسكين، فهو المخلوق الذي مات فعلاً، بأن خرجت روحه منه، وأصبح جثة هامدة. وكما أن صياغة الكلمتين وحركاتهما، توحي بهذا الفرق بينهما. فالمَيِّت، ياؤه مشدَّدة، ولعلها إشارة إلى إقبال الإنسان الحي على حياته الدنيا، وانهماكه فيها، وحرصه عليها بكل ما أوتي من قوة وشدة. أما الميْت الذي خرجت روحه فياؤه ساكنة غير متحركة، ولعلها إشارة إلى سكون الإنسان بعد خروج روحه وتوقفه عن الحركة [33].

وبناء على ما سبق فقد أفادت قراءة (ميْتًا) بإسكان التاء، أن في هذا المثل الذي ضربه الله عزَّ وجلَّ تشبيهاً لحالة الإنسان الضال قبل الإيمان والهداية بالميت الذي خرجت منه روحه وسكن جسده، فأحياه الله، أي: أحيا قلبه بالإيمان، وهداه له ووفقه لاتباع رسله، وجعل له نورا أي: قرآناً هادياً له يمشي به في الناس، فهل حاله كحال من مثله في الظلمات أي الجهالات، والأهواء والضلالات المتفرقة، ليس بخارج منها، أي: لا يهتدي إلى منفذ ولا مخلص مما هو فيه [34].

أما قراءة (ميِّتًا) بتشديد الياء وكسرها، فقد شبهت حالة الإنسان الضال قبل الإيمان والهداية بالميت الذي ما زالت روحه فيه وهو ينتظر الموت، والموت هنا هو الموت المعنوي لا الموت الحقيقي، وهذا ما عبر عنه النبي ﷺ بقوله: (مثل الذي يذكر ربه والذي لا يذكر ربه مثل الحي والميت) [35].

رابعاً: المعاني المستفادة من الجمع بين القراءات

صورت لنا القراءات مجتمعة حال الإنسان قبل الإيمان وهو في الضلال، كالميت

الذي خرجت منه روحه، فأحيا الله روحه بالإيمان وكأن الإيمان نَفْخٌ للروح من جديد. وقد يكون الإنسان حيّاً، لكن روحه مظلمه مترديه في مستنقعات الشرك، وغارقة في أوحال الكفر والضلال والجهل، والمعاصي، فيجعل الله له نوراً من آياته المؤيدة بالحجة والبرهان والدليل القاطع، يمشي بها في الناس على بصيرة وهدى ونور فتتجلى وتتجسد في دينه واخلاقه ومعاملاته للناس، فلا يستوي هذا بمن هو تائه وحائر في ظلمات الجهل والغي، والكفر والضلال.

المحور الثالث: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ (التوبة: ١٠٩).

أولاً: القراءات الواردة في المثل القرآني

قَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ (أَسَّسَ بُنْيَانَهُ) فِي الْمَوْضِعَيْنِ بِضَمِّ الْهَمْزَةِ وَكَسْرِ السِّينِ وَرَفْعِ النُّونِ فِيهِمَا. وَقَرَأَ الْبَاقُونَ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَالسِّينِ، وَنَصْبِ النُّونِ مِنْهُمَا [36].

قرأ حمزة، وخلف، وابن ذكوان، وأبو بكر، وهشام بخلف عنه (جُرْف) بإسكان الراء. وقرأ الباقون (جُرُف) بضم الراء [37].

قرأ أبو عمرو، والكسائي وأبو بكر و(قالون، وابن ذكوان بخلفه عنهما) (هارٍ) بالإمالة. وقرأ الباقون (هَارٍ) بالفتح بدون إمالة [38].

ثانياً: المعنى اللغوي للقراءات

(أس): الهمزة والسين يدل على الأصل والشيء الوطيد الثابت، فالأس أصل البناء، وجمعه آساس، ويقال للواحد: أساس، بقصر الألف، والجمع أسس[39]. والتَّأسِيسُ: بيانُ حُدودِ الدارِ، ورَفْعُ قَوَاعِدِهَا، وبناء أَصْلِهَا [40].

البنيان: من (بني) الباء والنون والياء أصل واحد، وهو بناء الشيء بضم بعضه إلى بعض وهو نقيضُ الهَدْمِ، بَناهُ يَبْنِيهِ بَنْياً وبِناءً وبُنْياناً وبِنْيَةً وبِنايَةً، وابْتَنَاهُ وبَنَّاهُ، وتقولُ بنيتُ البناءَ أبنيةً [41].

(جرف) الجيم والراء والفاء أصل واحد، هو أخذ الشيء كله هبشا. يقال: جرفت الشيء جرفا، إذا ذهبت به كله. وسيف جراف يذهب كل شيء. والجرف المكان يأكله السيل. وجرف الدهر ماله: اجتاحه. ومال مجرف [42].

(هار يهور هوراً) الهاء والواو والراء: أصل يدل على تساقط شيء. منه تهور البناء: انهدم. وتهور الليل: انكسر ظلامه، كأنه تهدم ومر. وتهور الشتاء: ذهب أشده. ويقولون للقطيع من الغنم: هور ؛ وهو صحيح لأنه من كثرته يتساقط بعضه على بعض [43].

ثالثاً: المعاني المستفادة من كل قراءة

القراءة الأولى: (أَفَمَنْ أُسَّسَ بُنْيَانُهُ)، (خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسَّسَ بُنْيَانُهُ) قرأ هما نافع وابن عامر بضم الهمزة، وكسر السين الأولى، ورفع (البنيان) على مالم يسمَّ فاعله، فأضاف الفعل إلى (البنيان) فارتفع به. وقد أجمعوا عل الضم في قوله تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ﴾ (التوبة: ١٠٨) فأضاف الفعل إلى المسجد، ففي(□) ضمير، والمسجد هو البنيان بعينه، ولذلك حسن رفع (البنيان) [44].

وعلى هذا فيكون المعنى أن الباني لما بنى ذلك البناء لوجه الله تعالى وللرهبة من عقابه، والرغبة في ثوابه، كان ذلك البناء أفضل وأكمل من البناء الذي بناه الباني لداعية الكفر بالله والإضرار بعباد الله [45].

وقَرأ الباقون بفتح همزة الألف فيهما والسين، ونصب البنيان. فقد أضافوا الفعل إلى مَن في قوله تعالى: (أفمَن..، خَيرٌ أمّ مَنّ) ففي الفعلين ضمير (مَن) هو صاحب

البنيان. ويقوي ذلك أنه قد أضيف (البنيان) إلى ضمير، وهو الهاء في (بنيانه)، وهو صاحب (البنيان)، فكما أضيف البنيان إلى (مَن) كذلك يجب أن يضاف الفعل إليه. والبنيان مصدر بمعنى المبني [46].

وعلى هذا فقد أفادت هذه القراءة معنى أن من أسس بنيانه على الإيمان، ليس كمن أسس بنيانه على الكفر؟ لأن المنافقين بنوا لهم مسجداً، حتى ينفض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من مصلّاهم إلى مسجدهم.

وأفاد الجمع بين القراءتين أن الباني للبنيان على إيمان وتقوى الله، خيرٌ من الباني للبنيان على غير تقوى الله. والذي أسس على التقوى والرضوان: مسجد المدينة أو مسجد قباء، والذي أسس على شفا جرف هار: هو مسجد الضرار، وتأسيس البناء على التقوى والرضوان: هو بحسن النية فيه، وقصد وجه الله، وإظهار شرعه، والتأسيس على شفا جرف هار: هو بفساد النية، وقصد الرياء، والتفريق بين المؤمنين، فذلك على وجه الاستعارة والتشبيه البديع [47].

القراءة الثانية:

قرأ حمزة، وخلف، وابن ذكوان، وأبو بكر، وهشام بخلف عنه (جُرْف) بإسكان الراء. وقرأ الباقون (جُرُف) بضم الراء على الأصل. قال أبو منصور: هما لغتان: جُرُفٍ وجُرْفٍ [48].

ويرى الباحث أن هناك ثمة فرق لطيف بين القراءتين فقراءة (جُرُف) بالضم توحي بالثقل والقوة. فالضم من أثقل وأقوى الحركات كما هو معروف لدى علماء اللغة والنحو، والنطق بالضم يحتاج إلى جهد عضلي أكثر من الكسرة والفتحة، وذلك لأنها لا تنطق إلا بانضمام الشفتين وارتفاعهما ولا تحتاج الكسرة ولا الفتحة إلا ذلك[49]. وعلى هذا فإن توالي حركات الضم في قراءة (جُرُف) توحي بقوة وثقل

وزيادة في الاجتياح، وهذا زيادة في المعنى على قراءة (جُرْف) بإسكان الراء.

القراءة الثالثة:

قرأ أبو عمرو، والكسائي وأبو بكر و(قالون، وابن ذكوان بخلفه عنهما) (هارٍ) بالإمالة. وقرأ الباقون (هَارٍ) بالفتح بدون إمالة (50).

حجة من فخّم: حجّة أن كثيراً من العرب لا يميلون هذه الألفات، وترك الإمالة هو الأصل. والإمالة في هار حسنة لما في الراء من التكرير، فكأنك قد لفظت براءين مكسورتين، وبحسب كثرة الكسرات تحسن الإمالة، كذلك لو أملتها في الوقف كان أحسن من إمالتك نحو: هذا ماش وداع، لأنّك لم تلفظ هنا بكسرة، وفي الراء كأنك قد لفظت بها لما فيها من التكرير بحرف مكسور إذا وقفت عليها. (51).

ومن الدلالات التي نستوحيها من الجمع بين القراءتين أن قراءة الإمالة تتناسب مع السُقوط والانهيار في الجرف الهائر، فجاءت لتشعر النفس بأن هذا المبنى القائم، لم يكن قوياً ولم يُبنَ على قواعد ثابتة ولا على أسس متينة، لذلك مال وتعرض للانهيار السريع. وأما قراءة الفتح فتوحي بقوة وفخامة الانهيار الذي اجتاح البناء القائم.

رابعاً: المعاني المستفادة من الجمع بين القراءات

صورت القراءات مجتمعة أن التقوى أهم ما يجب توفره في الأعمال، وأنها الأساس في المؤسَّس والمؤسِّس! والخلاصة أن أحد البناءين قصد بانيه ببنائه تقوى الله ورضوانه، والبناء الثاني قصد بانيه ببنائه المعصية والكفر، فكان البناء الأول شريفا واجب الإبقاء، وكان الثاني خسيسا واجب الهدم (52).

وكما صورت القراءات أيضاً ثبات الإسلام وقوته وصلابته، وسعادة أهله به، وصورت لنا بدقة ضعف الباطل واضمحلاله، وهشاشته وضعفه وسرعة زواله، وخيبة صاحبه وانقطاع آماله. وقد جرت سُنَّة الله في كل زمان ومكان أن يكون الفوز

حليف أهل الحق، والخيبة لأهل الباطل ما استمسكوا به، ولم يقلعوا عنه[53].

المحور الرابع: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴾ (الحج: ٣١).

أولاً: القراءات الواردة في المثل القرآني

قرأ (المدنيان) نافع وأبو جعفر (فَتَخْطّفُهُ) بفتح الخاء وتشديد الطاء، وقرأ الباقون(فَتَخْطَفُهُ) بإسكان الخاء وتخفيف الطاء [54].

ثانياً: المعنى اللغوي للقراءتين

(خطف) الخاء والطاء والفاء أصل واحد مطرد، وهو استلاب في خفة. فالخطف الاستلاب. تقول. خطفته أخطفه، وخطفته أخطفه [55]. والخَطْفُ والاختطاف: الاختلاس بالسّرعة، يقال: خَطِفَ يَخْطَفُ، وخَطَفَ يَخْطِفُ[56].

ثالثاً: المعاني المستفادة من كل قراءة: قال أبو منصور: "مَنْ قَرَأَ (فَتخطفُهُ) فهو من خَطِف يَخطفُ خَطفًا، وهي لغة العالية التي عليها أكثر القراء. وَمَنْ قَرَأَ (فتخَطَّفُهُ) بفتح الخاء وتشديد الطاء فالأصل فيه (فَتَختَطِفُه)، يقال: خَطِفْت الشْيء واختَطفتُه، إذا اجْتَذَبته بسرعة. وعلة هذه القراءة إدغام التاء في الطاء، وإلقاء فتحة الطاء على الخاء، وإتباع فتحة الخاء فتحة في الطاء"[57].

أفادت قراءة (فَتخطفُهُ) سرعة خطف الطير وتقطيعها لمن أشرك بالله عزَّ وجلَّ. أما قراءة (فتخَطَّفُهُ) فقد أفادت كثرة الخطف وشدته والمبالغة فيه. والتشبيه المضروب في هذا المثل ممكن أن يكون مركباً، ويجوز أن يكون مفرقاً، فإن كان تشبيهاً مركباً؛ فكأنه قال: من أشرك بالله فقد أهلك نفسه إهلاكاً ليس بعده إهلاك؛ بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاختطفته الطير فتفرق قطعاً في حواصلها أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المهالك البعيدة. وإن كان مفرقاً فقد شبه الإيمان في

علوه بالسماء والذي أشرك بالله بالساقط من السماء، والأهواء المردية بالطير المختلفة، والشيطان الذي هو يوقعه في الضلال بالريح التي تهوي بما عصفت به في بعض المهاوى المتلفة (58).

ويا لها من صورة تدفع الخيال لمتابعة الحركات السريعة لسقوط المشرك من السماء، وفي لمحة من البصر تخطفه الطير، أو ترميه في مكان سحيق، وتترك للخيال أن يتأمل صورة خطف الطير له، وصورة تمزيقه قطعاً، أو متابعة حركة سقوطه في مكان سحيق بعيد كل البعد عن الأنظار (59).

وهذه الصورة الحسية تحرك خيال السامع وتوسعه، وتفتح مداركه، ثم تتركه يغوص بنفسه وراء المعاني، فالصورة لم تبين لنا ما ذا سيفعل به الطير، هل سيأكله، أم يقطعه إربا، أم يصعد به ليرميه من جديد، فالأمر متروك لخيال السامع يتخيل ما شاء في مصير من وقع في براثن الشرك المقيت. ولا شك أن هذه الصورة تلقي بظلال الرهبة والخشية في قلب السامع حيال مصير المشرك بالله عزَّ وجلَّ.

والصورة الثانية لحال المشرك إن لم تتخطفه الطير فسيهوي في مكان سحيق، فهو مكان لم تحدده هذه الصورة الفنية في الآية الكريمة، فالمكان مفتوح ليترك للخيال مجالاً في تصور الحدث بصور مختلفة ومتنوعة، هل سيكون المكان قمم ورؤوس الجبال، أم سيكون قاع البحار والمحيطات، أم سيكون في أسفل الأودية والمنحدرات. ووصف المكان بأنه سحيق يوحي بعمق المكان وبعده وكأنه مكان لا نهاية له. وفي هذا إشارة إلى فضاعة الشرك وانحطاطه.

رابعاً: المعاني المستفادة من الجمع بين القراءتين

بينت القراءتان أن من أشرك بالله تعالى يشبه في حاله من سقط من السماء، فكان بين أن يخطفه طير أو يتناوشه العديد من الطيور، أو تتلاعب به الريح حتى يهوي في

مكان سحيق [60].

المحور الخامس: القراءات الواردة في المثل في قوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ **(الزمر: ٢٩)**.

أولاً: القراءات الواردة في المثل القرآني

قرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب (سالِماً) بألف بعد السين وكسر اللام. وقرأ الباقون (سلَماً) بغير ألف وفتح اللام [61].

ثانياً: المعنى اللغوي للقراءتين

(سلم) السين واللام والميم معظم بابه من الصحة والعافية ؛ ويكون فيه ما يشذ، والشاذ عنه قليل، فالسلامة: أن يسلم الإنسان من العاهة والأذى. واسم الله السلام ؛ لسلامته مما يلحق المخلوقين من العيب والنقص والفناء. ومن الباب أيضا الإسلام، وهو الانقياد؛ لأنه يسلم من الإباء والامتناع. والسلام: المسالمة. وفعال تجيء في المفاعلة كثيرا نحو القتال والمقاتلة. ومن باب الإصحاب والانقياد: السلم الذي يسمى السلف، كأنه مال أسلم ولم يمتنع من إعطائه. والسلم يأتي بمعنى الصلح، وقد يؤنث ويذكر. قال الله تعالى: ﴿ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا ﴾ **(الأنفال: ٦١)** [62].

والسَّلامُ والسَّلامَةُ: الْبَرَاءَةُ. وتَسَلَّمَ مِنْهُ: تَبَرَّأَ. وَقَالَ ابْنُ الأَعرابي: السَّلامة الْعَافِيَةُ[63].

ثالثاً: المعاني المستنبطة من كل قراءة

حجة من قرأ (سالِماً) بألف بعد السين وكسر اللام على أنه اسم فاعل أي: خالصا من الشركة. وحجة من قرأ (سلَماً) بغير ألف وفتح اللام على أنه مصدر وصف به

مبالغة في الخلوص من الشركة [64]. وعلى هذا فإن قراءة (سالما) أفادت معنى الخلوص من الشركة، والخالص ضد المشترك [65]. وأما قراءة (سلَماً) بغير ألف وفتح اللام، فقد أضافة على المعنى السابق ومبالغة وزيادة في المعنى.

يقول الشوكاني: "والحاصل أن قراءة الجمهور هي على الوصف بالمصدر للمبالغة"[66]. ومن المعروف لدى علماء اللغة أن التعبير بالمصدر أقوى في الدلالة من التعبير باسم الفاعل، فاسم الفاعل يدل على حدوث الفعل ولا يعني ذلك ثبوته على الدوام، بينما يدل المصدر على ثبوت الحالة التي هو عليها من الخلوص والاستسلام"[67].

رابعاً: المعاني المستفادة من الجمع بين القراءتين

بينت القراءات حال المؤمن الموحد العابد له سبحانه وتعالى، والكافر المشرك العابد لغير الله، كمثل رجل مملوك لشركاء متشاكسين مختلفين كل له رأى وحاجة. فكل يطلب من هذا العبد حاجة لا يطلبها الآخر، فماذا يفعل؟ وقد تقاسمته الأهواء واختلفت به السبل؟ وهذا رجل آخر مملوك لشخص واحد فهو سالم له ومخلص له كامل الإخلاص، ليس لغيره سبيل عليه، هكذا المسلم لا يعبد إلا الله، ولا يسعى لإرضاء غير ربه الرحمن الرحيم ذي الفضل العظيم عليه فهل تراه في راحة أم حيرة وضلال؟ أما المشرك فهو يعبد آلهة، ويتجه إلى شركاء مختلفين فهو دائما في حيرة وارتباك لا يدري كيف يرضي الجميع؟ هل يستوي المسلم الموحد بالكافر المشرك؟ لا يستويان بأي حال من الأحوال [68].

الخاتمة

الحمد لله الذي بعمته تتم الصالحات، فمن تمام النعمة والصالحات أن أعانني الله على إتمام هذا البحث فله الحمد والشكر على ذلك. وقد توصل البحث إلى مجموعة من

النتائج وهي كالآتي:

أولاً: إن الأمثال من أروع الأساليب الدعوية التي استخدمها القرآن الكريم؛ لما تمتاز به من سحر البيان وقوة التعبير والقدرة على الإقناع، وتقريب المعنى للقارئ والمستمع، فقد اشتملت على نماذج حسية مستقاة من واقع الحياة، وهي تسعى إلى إبراز المعاني في حُلَلٍ بهيةٍ، وصورٍ رائعةٍ موجزة، لها وقعها الخاص في النفس البشرية.

ثانياً: إن تنوع واختلاف القراءات القرآنية له أثر واضح في التفسير وبيان المعنى، سواءً كان المعنى واضحاً وجلياً، أو له علاقة خفية غير واضحة، وهذا ما لمسنا أثره في بيان الأمثال القرآنية.

ثالثاً: أظهر اختلاف القراءات روعة وجمال الأمثال القرآنية من خلال المعاني الجديدة التي أضافتها كل قراءة من القراءات، ومن خلال المعاني المترتبة من الجمع بين القراءات الواردة في جميع الأمثال في هذه الدراسة.

ـ الحواشي والإحالات:

(1) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، بيروت، دار الكتاب العربي، (ط3)، 1407هـ، (72/1)، بتصرف.

(2) ينظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين الرازي، (المتوفى: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ -1979م)، (د.ط)، (د.م)، مادة (قري)، (78/5).

(3) أفاد محقق كتاب المفردات أن ما بين ( ) ذكره الزركشي في البرهان (1/ 277)، وتعقبه فقال: ولعل مراده بذلك في العرف والاستعمال لا في أصل اللغة.

(4) المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: 502هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، (ط1)، 1412 هـ، مادة (قرأ)، ص668.

(5) ينظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، البنا، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطيّ، شهاب الدين الشهير بالبناء (ت: 1117هـ)، تحقيق: أنس مهرة، لبنان، دار الكتب العلمية،

(ط3)، (1427هـ)، ص6.

(6) ينظر: منجد المقرئين، ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: 833هـ)، دار الكتب العلمية، (ط1)، (1420هـ)، ص9.

(7) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (مثل)، (5/296-297).

(8) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ)، دار صادر، بيروت، (ط3)، (1414 ه)، مادة (مثل)، (11/610).

(9) ينظر: المفردات في غريب القرآن، الاصفهاني، مادة (مثل)، ص759.

(10) ينظر: مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، مناع بن خليل القطان (ت: 1420هـ)، (ط3)، 1421هـ-2000م، (د.م)، ص229

(11) ينظر: الأمثال من الكتاب والسنة، الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله المعروف بالحكيم الترمذي (ت:320ه)، تحقيق: السيد الجميلي، بيروت-دمشق، دار ابن زيدون، دار أسامة، (د.ت)، ص13.

(12) ينظر: مجمع الأمثال، النيسابوري، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (ت: 518هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار المعرفة، (د.ت)، (1/1).

(13) ينظر: الأمثال في القرآن، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، المحقق: أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، مصر، مكتبة الصحابة، (ط1)، (1406هـ)، ص9.

(14) ينظر: مباحث في علوم القرآن، مناع بن خليل القطان، ص229 بتصرف.

(15) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833 ه)، المحقق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية]، (د.م)، (د.ت)، (2/258).

(16) مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (هوي)، (6/ 15 – 16).

(17) ينظر: معاني القراءات، الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: 370هـ)، المملكة العربية السعودية، مركز البحوث في كلية الآداب -جامعة الملك سعود، (ط1)، (1412 ه)، (1/363).

(18) ينظر: الحجة في القراءات السبع، بن خالويه، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله (ت: 370هـ)، المحقق: د. عبد العال سالم مكرم، الأستاذ المساعد بكلية الآداب -جامعة الكويت، بيروت، دار الشروق، (ط4)، (1401ه)، ص142.

(19) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري

الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، (ط2)، (1384هـ)، (18/7).

(20) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ)، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، (1997م)، (د.ت)، (301/7).

(21) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (18/7).

(22) ينظر: معاني القراءات، الأزهري الهروي، (363/1).

(23) ينظر: في ظلال القرآن، قطب، سيد إبراهيم حسين الشاربي (ت: 1385هـ)، بيروت، القاهرة، دار الشروق، (ط17)، (1412 هـ)، (2/1131-1132) بتصرف. وينظر: تفسير الشعراوي، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي (ت: 1418هـ)، مطابع أخبار اليوم، مصر، (د.ت)، (6/3721) بتصرف.

(24) ينظر: زهرة التفاسير، أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت: 1394هـ)، (د.م)، دار الفكر العربي، (د.ت)، (5/2555).

(25) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (224/2).

(26) ينظر: مختار الصحاح، الرازي، ص301.

(27) ينظر: جامع البيان، الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، (د.م)، مؤسسة الرسالة، (ط1)، (1420 هـ)، (309/22).

(28) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت: 542هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1422هـ)، (239/1).

(29) ينظر: حجة القراءات، ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة ابن زنجلة (ت: 403هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت، دار الرسالة، (ط2)، (1402ه)، ص159.

(30) ينظر: حجة القراءات، ابن زنجلة، ص159.

(31) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، (د.م)، دار الهداية، (د.ت)، مادة (موت)، (5/100).

(32) ينظر: فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، (ط1)، (1414هـ)، (4/530).

(33) ينظر: لطائف قرآنية، الخالدي، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دمشق، دار القلم، (ط1)، (1992م)، ص63-66 بتصرف.

(34) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري

ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط1)، (1419ه)، (296/3) بتصرف

(35) الجامع المسند، البخاري، كتاب الجمعة، باب من انتظر حتى تدفن، رقم الحديث (6407)، (86/8).

(36) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (281/2).

(37) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (216/2).

(38) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (57/2).

(39) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (أس)، (14/1).

(40) ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: 817هـ)، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط8)، (1426هـ)، مادة (بني)، ص530.

(41) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (بني)، (302/1). وينظر: الفيروزآبادى، القاموس المحيط، مادة (بني)، ص1264.

(42) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (جرف)، (444/1).

(43) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (هور)، (18/6).

(44) ينظر: الكشف عن وجه القراءات السبع وعللها وحججها، القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت: 437هـ)، تحقيق الدكتور: محيي الدين رمضان، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط3)، (1404ه)، (507/1).

(45) ينظر: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (ط3)، (1420هـ)، (149/16).

(46) ينظر: الكشف عن وجه القراءات السبع وعللها وحججها، القيسي، (507/1).

(47) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: 741هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، (ط1)، (1416هـ)، (348/1).

(48) ينظر: معاني القراءات، الأزهري، (465/1).

(49) ينظر: شرح التصريح على التوضيح، الجرجاويّ، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري، زين الدين المصري، وكان يعرف بالوقاد (ت: 905ه)، (د.م)، دار الكتب العلمية، (ط1)، (1421ه)، (55/1)، وينظر: السامرائي، فاضل صالح السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، بغداد، مكتبة النهضة، (ط2)، (2006م)، ص102-13.

(50) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (57/2).

(51) ينظر: الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، ص177، وينظر: الحجة للقراء السبعة، الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ الأصل، أبو علي (ت: 377هـ)، تحقيق: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجابي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدقاق، دمشق، بيروت، دار المأمون للتراث، (ط2)، (1413ه)، (224/4).

(52) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، (149/16) بتصرف.

(53) ينظر: تفسير المراغي، المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (ت: 1371هـ)، مصر، مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاد، (ط1)، (1365هـ)، (28/11) بتصرف.

(54) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (326/2).

(55) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (خطف)، (196/2).

(56) المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، مادة (خطف)، ص286.

(57) ينظر: معاني القراءات، الأزهري، (142/1).

(58) ينظر: الكشاف، الزمخشري، (155/3).

(59) ينظر: دلالات الظاهرة الصوتية في القرآن الكريم، دومي، خالد قاسم بني دومي، إربد–الأردن، عالم الكتب الحديث، (ط1)، (2006م)، ص233 بتصرف.

(60) ينظر: اتساع الدلالات في تعدد القراءات القرآنية، محمود محمد مهنا، وعيسى إبراهيم وادي، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط1)، 2017م، (484/2).

(61) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (362/2).

(62) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (سلم)، (90/3-91).

(63) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (سلم)، (289/12).

(64) ينظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، الدمياطيّ، ص481.

(65) ينظر: حجة القراءات، ابن زنجلة، ص622.

(66) ينظر: فتح القدير، الشوكاني، (530/4).

(67) ينظر: معاني الأبنية في العربية، السامرائي، فاضل صالح السامرائي، عَمَّان، الأردن، دار عمار، (ط2)، (1428ه)، ص41.

(68) ينظر: التفسير الواضح، الحجازي، محمد محمود، بيروت، دار الجيل الجديد، (ط10)، (1413هـ)، (268/3) بتصرف.

Quranic recitations and their impact in the statement of proverbs

Dr. Al-Zubaidi Mounir
Department of Quranic Studies, Faculty of Education
King Faisal University - Saudi Arabia
alzubaidi73@yahoo.com

Abstract

The study aims to highlight new meanings through the multiplicity of recitations in the Quranic proverbs, and the researcher took the method of inductive and analytical and deductive. The study concluded that the diversity of Qur'anic recitations has a clear effect on interpretation and meaning, whether the meaning is clear or clear or has a hidden, unclear relationship. This is what we have seen in the Qur'anic proverbs. Among them are the following: The difference between the recitations revealed the magnificence and beauty of Quranic proverbs through the new meanings added by each recitation, and through the meanings of the combination of recitations in all the proverbs in this study.

Keywords:

- Quran sciences - Quran recitations - Quranic parables.

أثر الفروق البيانية في القصص القرآني
ـ قصة سيدنا موسى(عليه السلام)ـ أنموذجاً

بقلم
د. سلام عبود حسن (*)

ملخص

القرآن الكريم أعظم معجزة لأعظم نبي كريم. فقد اشتمل القرآن الكريم على الكثير من الوقائع، والأحداث في قصصه، التي هي إحدى وجوه إعجازه البياني، والتي تحكي لنا صدق هذا البيان العجيب، المتمثل بدقة انتقاءه للمفردات، وأسلوب نظمه الفريد، إذ يستعمل القرآن الكريم كلمة في موضع في قصة ما، ويأتي بكلمة أخرى في ذات القصة نفسها، إلا أن كل موضع جاءت فيه الكلمة، أنها متسقة، ومنسجمة في الموطن، أو السياق الذي جاءت به من أجل ذلك المعنى المراد.

ولأجل ذلك تأتت رغبتي في البحث أن أقف على موضوع يبحث عن البيان القرآني في قصصه، حتى لامس خلداتي، وأحاسيسي، فجاء بحثي موسوماً بـ « أثر الفروق البيانية في القصص القرآني– قصة سيدنا موسى(عليه السلام)– أنموذجاً».

الكلمات المفتاحية:

الفروق؛ البيان؛ القصص ؛ القرآن؛ موسى – عليه السلام –.

(*) الجامعة العراقية ـ كلية التربية للبنات ـ العراق.
alaqudah79@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2018/10/22 تاريخ القبول: 2019/01/22

مقدّمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن، وخلق الإنسان، ووهبه العقل واللسان، وعلمه البيان، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وأفصح الخلق، وأنطقهم بالحق والبيان أجمعين سيدنا محمد(ﷺ)، وعلى آله وصحابته نجوم العرفان، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعدُ:

فالقرآن الكريم هو البحر الذي لا تنقضي عجائبه، ولا تنفد غرائبه، ولا تتناهى لطائفه، ولا ينقطع مدده، وعطاؤه على مر الدهور، وكر الأعوام.فهو الذي خاطب العقل، واللسان ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ ، أعجز العرب الفصحاء البلغاء، بنظمه الفريد، وبيانه العجيب، فكان ميلاده سبباً لميلاد أمةٍ، غطتها رمال الصحراء، فأحياها الله(ﷻ) من بعد موتها، فكان القرآن الكريم أعظم معجزة لأعظم نبي كريم. فقد اشتمل القرآن الكريم على الكثير من الوقائع، والأحداث في قصصه، التي هي إحدى وجوه إعجازه البياني، والتي تحكي لنا صدق هذا البيان العجيب، المتمثل بدقة انتقاءه للمفردات، وأسلوب نظمه الفريد، إذ يستعمل القرآن الكريم كلمة في موضع في قصة ما، ويأتي بكلمة أخرى في ذات القصة نفسها، إلا أن كل موضع جاءت فيه الكلمة، أنها متسقة، ومنسجمة في الموطن، أو السياق الذي جاءت به من أجل ذلك المعنى المراد.ولأجل ذلك تأتت رغبتي في البحث أن أقف على موضوع يبحث عن البيان القرآني في قصصه، فجاء بحثي بعنوان: « أثر الفروق البيانية في القصص القرآني- قصة سيدنا موسى(عليه السلام)- أنموذجاً» فاقتضت طبيعة البحث أن يخضع للخطة الآتية:المقدمة.**المبحث الأول**: التعريف بمفردات البحث، وفيه مطلبان.**المبحث الثاني**: تعاور الألفاظ في قصة سيدنا موسى(عليه السلام)، وفيه مطلبان.الخاتمة، ثم ثبت

المصادر والمراجع.

وأخيراً فما كان فيها من صواب فمن توفيقه (ﷻ) وكرمه، وما فيه من زلل وتقصير، فمن نفسي وعجزي، وحسبي أني اجتهدت وأسأله أجر المجتهدين آمين.

والحمد لله ربِّ العالمين.

المبحث الأول: التعريف بمفردات البحث

المطلب الأول: مفهوم الفروق في اللغة والاصطلاح

أولاً: الفروق في اللغة:

الفروق جمع فَرْق، والفَرْقُ يدور في أكثر تصاريفه حول معنى الفصل بين شيئين أو التمييز بينهما[1]، قال ابن فارس: «الفاء والرَّاء والقاف أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على تمييزٍ وتزييلٍ بين شيئين»[2]، والتفريق بين المتشابهات يعني بيان أوجه الخلاف بينهما[3].

وحينما يأتي الفرق بالمفهوم اللغوي في القرآن الكريم؛ فيراد منه الفصل والتمييز[4]، ومنه قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَـٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾ [البقرة: ٥٠]، وذلك؛ لانفصال البحر، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[الشعراء:٦٣].

وقال الراغب: « فرقت بين الشيئين: فصلت بينهما سواءً كان ذلك بفصل يدركه البصر، أو بفصل تدركه البصيرة »[5]، ومنه قوله تَعَالَىٰ: ﴿ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴾[المائدة:٢٥].

ومن هذا المعنى سُميَّ القرآن الكريم بالفرقان، إذ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان:١]؛ لأنه يفرق بين الحق والباطل، ومنه أيضاً سُميَّ يوم بدرٍ بيوم الفرقان[6]، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى

ٱلْجَمْعَانِ ﴾[الأنفال:٤١].

ثانياً: اصطلاحاً.

الفرق في اصطلاح الدراسين، مراده الألفاظ التي تقاربت في معانيها، وأشكل الفرق بينها (كالعلم والمعرفة، والفطنة...إلخ)، والوقوف على حقائق معانيها وأغراضها[7].

فالفروق تُعبِّر عن ظاهرة من ظواهر اللغة، قد شغلت الدارسين قدماء ومحدثين، ويراد منه تلك المعاني الدقيقة التي يلتمسها اللغوي بين الألفاظ المتقاربة المعاني، فَيُظَنُّ ترادفها؛ لخفاء تلك المعاني، إلا على متكلمي اللغة الأقحاح، أو الباحث اللغوي، فقد « كان هذا التشابه في الدلالات، والتقارب في المعاني ملحوظاً لدى العرب الأقدمين، بيد أنه بمرور الزمن، وطول العهد، ولكثرة الاستعمال تطورت دلالة هذه الألفاظ، وأصبح الناس يستعملونها بمعنى واحدٍ، غير مكترثين بما بينها من فروق دقيقة، ولا مراعين التباين فيها بحسب أصلها في اللغة، إهمالاً لها، أو جهلاً بها، فكان أن ترادفت ألفاظ عدة، على معنى واحدٍ نتيجة التطور في الاستعمال.

وحين أشكل الفرق بين هذه الألفاظ واختلطت معانيها، وصارت مترادفة في الاستعمال، هال الأمرُ بعض علماء العربية، فعدُّوا ذلك ضرباً من الفساد اللغوي، واللحن المستكره، فتأهبوا للوقوف بوجه هذا التيار، يستنكرونه ويصوبونه، حرصاً منهم على تنقية اللغة، وحفاظاً على أصالتها، وسلامتها، محتجين بدلالات الألفاظ القديمة، ومعولين على ما ذكره الأقدمون من اللغويين، وما ورد عن العرب الفصحاء إبان عصور الاحتجاج»[8].

ولا شك في أن هذا الفهم العام قد أصاب الألفاظ المتقاربة المعنى في القرآن الكريم، فما يجري على اللغة يجري على القرآن الكريم؛ لأنه نزل[9]: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ

مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

ومثلما خاف اللغويون على فساد اللغة بذهاب تلك المعاني الدقيقة خاف المفسرون، وأهل المعاني على اندثار تلك المعاني، فطفقوا يكشفون عنها، ويفرقون بين الألفاظ المتقاربة، وخطورة الأمر في القرآن الكريم جسيمة، إذا ما قورنت باللغة، فقد ينبني على الفرق حكمٌ شرعي نلتمسه في تلك الألفاظ، كمعنى الإحصار، وما يندرج تحته في مناسك الحج، وتفريقه من الحصر الخاص بحبس العدوّ؛ إذ العرب تقول: حَصَرْتُ الرجلَ فهو مَحصورٌ، أي: حبستُهُ، وأحصره بوله وأحصره مرضه، أي: جعله يحصُر نفسه[10]، فالإحصار معناه : « منع العلة من المرض وأشباهه، غير القهر والغلبة من قاهر، أو غالبٍ، إلا غلبة علة من مرض أو لدغ أو جراحة، أو ذهاب نفقة، أو كسر راحلة.

فأما منعُ العدوّ، وحبس حابس في سجن، وغلبة غالبٍ ... من سُلطان، أو إنسان قاهرٍ مانع، فإن ذلك إنما تسميه العرب؛ حصرا لا إحصارا»[11]، ومما يدل على أن الحصر هو حبس العدو قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾ [التوبة:٥]، ومنه قوله تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا ﴾[الإسراء:٨]، يعني بها حاصراً، أي: حابساً[12].

أما الإحصار، فقد ورد في الحج والعمرة في قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ﴾[البقرة: ١٩٦]، أي: منعتم من السفر إلى الحج بمرض، أو غيره؛ إذ يقال أحصرهُ المرضُ، أي: منعه من السفر[13]، وأُحصر الحاج عن بلوغ المناسك من مرضٍ ونحوه[14]، فكان بحث الفروق في القرآن الكريم، إحياءً؛ لتلك المعاني الدقيقة.

والكلام على ظاهرة الفروق« يقتضي التفريق بينها وبين ظاهرة المغايرة التي تعني

المخالفة مطلقاً؛ لأن الفرق الذي يعني المغايرة يتسع ميدانه ليشمل كلّ اللغة»[15].

المطلب الثاني: تعريف البيان لغة واصطلاحاً

أولاً: البيان في اللغة: لا يخرج عن معنى الظهور والوضوح والكشف، وهو مأخوذٌ من بان الشَّيءُ وأبان إذا اتَّضح وانكشف، ومنه يقال: فلانٌ أبينُ من فلان؛ أي: أوضحُ كلاماً منه[16]، والبيان: الفصاحة واللسن[17]، وقيل: هو الفهم وذكاء القلب مع اللسن[18]، والبين من الرجال: السمح اللسان، الفصيح الظريف، العالي الكلام القليل الرتج[19]، وفلان أبين من فلان، أي: أفصح منه وأوضح كلاماً[20].

ويُسمى الكلام بياناً لكشفه عن المعنى المقصود وإظهاره[21]، نحو قوله تَعَالَىٰ: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[آل عمران: ١٣٨].

وقوله تَعَالَىٰ: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[الرحمن:3-٤]، فقد ذهب الزمخشري إلى أنّ البيان هنا، ما ينماز به الانسان عن سائر الحيوان، وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير[22].

ثانياً: البيان في الاصطلاح.

هو علم : « معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان؛ ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[23].

وعُرِفَ بأنه: «علمٌ يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»[24].

وعرَّفه الجرجاني بأنه: « عبارة عن إظهار المتكلم المراد للسامع»[25].

ومنه بيان التفسير، الذي عرَّفه الجرجاني بأنه:«بيان ما فيه خفاء من المشترك، أو

المُشْكِّل، أو المجمل، أو الخفي، كقوله تَعَالَىٰ: ﴿وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:٢٧٧]، فإن الصلاة مجمل، فلحق البيان بالسنة، وكذا الزكاة مجملة في حق النصاب والمقدار، ولحق البيان بالسنة »[26].

ومما لا شك فيه أن التفسير في اللغة: هو الإيضاح والتبيين، ومنه قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان:٣٣]، أي: بياناً وتفصيلاً، وهو مأخوذ من الفسر وهو الإبانة، والكشف[27]، وجاء في لسان العرب: «الفَسْرُ: البيان، فَسَر الشيء يفسِرُه، بالكسر، ويفسُرُه، بالضم، فَسراً وفَسَّرَهُ: أبانه، والتَّفسيرُ مثله... الفَسْرُ: كشف المغطّى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل»[28].

أما في الاصطلاح فيُعَرَّف التفسير بأنه: « علم يُفهم به كتاب الله(ﷻ) المُنَزَّل على نبيه محمد (ﷺ) وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه»[29].

والذي نقصد بالبيان القرآني، فهو ذات التفسير البياني الذي عرفه الدكتور فاضل السامرائي إذ قال هو:« الذي يبين أسرار التركيب في التعبير القرآني، فهو جزء من التفسير العام تنصب فيه العناية على بيان أسرار التعبير من الناحية الفنية، كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، واختيار لفظ على أخرى، وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير»[30].

المبحث الثاني :

تعاور الألفاظ في قصة سيدنا موسى (عليه السلام).

المطلب الأول: الفروق البيانية بين ﴿جَآءَ﴾ و﴿أَتَىٰ﴾:

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾[طه:11]، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النمل:8]، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا

نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[القصص:٣٠].

عبر الحق (ﷻ) في آيتي سورة (طه، والقصص) بـ﴿ أَتَاهَا ﴾ وفي آية سورة (النمل) بـ﴿ جَاءَهَا ﴾، فما الفرق البياني بين ﴿ جَاءَ ﴾ و﴿ أَتَىٰ ﴾؟وما وجه تخصيص آية سورة(طه، والقصص) بـ﴿ أَتَاهَا ﴾، وآية سورة (النمل) بـ﴿ جَاءَهَا ﴾، فذلك التخصيص يتضح من أمور:

أولاً: إيضاح الفرق البياني بين ﴿ جَاءَ ﴾و﴿ أَتَىٰ ﴾:

إنّ هاتين الصيغتين ﴿ جَاءَ ﴾و﴿ أَتَىٰ ﴾ يدلان في دلالتهما على القدوم والإقبال، غير أن بينهما فرقاً بيانياً يميزه السياق، من جانبين:

أولاً: من حيث النظر إلى السهولة والصعوبة.

فرق الراغب الأصفهاني بين«الإتيان والمجيء» بأن:«الإتيان: مجيء بسهولة، ومنه قيل للسيل المارّ على وجهه: أتِيّ وأتَاوِيّ ...»[31]، وبه قال الفيروز آبادي[32].

والمجيء كالإتيان، لكن المجيء أعمّ؛ لأنّ الإتيان مجيء بسهولة[33].فالإتيان يكون من أي وجه كان، وغلب على الإتيان المجيء الذي فيه سهولة[34].

وأورد أبو هلال العسكري فرقاً بين قولك:(جاء فلان) و(أتى فلان) إذ قال:«إن قولك: جاء كلام تام لا يحتاج إلى صلة، وقولك: أتى فلان، يقتضي مجيئه بشيء ولهذا يقال: جاء فلان نفسه ولا يقال: أتى فلان نفسه، ثم كَثُر ذلك حتى أستُعْمِل أحد اللفظين في موضع الآخر»[35].

واستعمل المجيء في القرآن الكريم لما فيه صعوبةٌ ومشقةٌ، ولعل ذلك يعود إلى لفظ كلٍّ من الفعلين، فـ﴿ أَتَىٰ ﴾ أخفُّ من ﴿ جَاءَ ﴾، وذلك أنَّ أتى يؤخذ منها

الأزمنة الثلاثة (الماضي والمضارع والأمر)، فتقول: أتى، ويأتي، وائتِ، وكلُّها وردت في القرآن الكريم[36]، في حين وردت ﴿ جَآءَ ﴾ ملازمة حالة واحدة، وهي أن تأتي بزمن الماضي فحسب، وكذلك هي في القرآن الكريم، ولم يأتِ منها مضارع ولا أمر؛ لثقلها فلا تجد في القرآن الكريم يجيء، أو جيء[37].

فإذا عبر القرآن الكريم عما مضى ذكر معه صيغة المجيء، فقال تَعَالَىٰ: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ ﴾[الأعراف:٤].

وإذا كان سياق التعبير فيه، بدلالة الحاضر أو الاستقبال أتى بالإتيان، فقال تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴾[الأعراف: ٩٧]، ولعل ذلك عائدٌ إلى أنّ العرب تأبى استعمال لفظ المجيء في زمن الحاضر أو الاستقبال أو الأمر لثقلها، فأتى البيان القرآني بما يوافق لغتهم[38].

فإن ﴿أَتَىٰ ﴾ تستعمل في الأمور التي يتوصل إليها بسهولة، أو تكون في سياق تنساب فيه المعاني بخفةٍ وسهولة، أما (جاء) فترد في مقامات المشقة وثقل الأمر، كقوله تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ ﴾[المؤمنون:٢٧] وقوله تَعَالَىٰ: ﴿ وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ ﴾ [ق:١٩]، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴾[الكهف: ٧٤]، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿ قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا ﴾[مريم:٢٧]، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿ وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ﴾ [الإسراء:٨١]، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلْكُبْرَىٰ ﴾[النازعات:٣٤]، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِذَا جَآءَتِ ٱلصَّآخَّةُ ﴿٣٣﴾ يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴾[عبس: ٣٣-٣٤]، وهذا كله شيء عظيم لما فيه صعوبة ومشقة[39].

ولعل وقوع الاختلاف بينهما في الآيات المتشابهة التي يختلف الفعلان فيها يُقرب صورة الفرق خير تقريب، فقد قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾[النحل:١]، و قَالَ

تَعَالَىٰ: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِىَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾[غافر:٧٨]، فقد قال في سورة (النحل): ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ ﴾ وقال في سورة (غافر): ﴿فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ ﴾ فإذا تأملنا الآيات ودققنا النظر فيها سيتضح الفرق البياني بين التعبيرين، فإن المجيء الثاني؛ أشق وأصعب لما فيه من قضاء وخسران، في حين لم يزد في الأولى على الإتيان، فاختار لما هو أصعب وأشق ﴿جَآءَ ﴾ ولما هو أيسر ﴿أَتَىٰ ﴾[40].

ثانياً: من حيث الاستعمال القرآني؛ فترد ﴿أَتَىٰ ﴾ في استعمال في المعاني والأزمان، أما ﴿ جَآءَ ﴾، فتُستعمل في الجواهر والأعيان[41]، فيغلب على ﴿ جَآءَ ﴾الجانب الحسي، أما ﴿أَتَىٰ ﴾ فيغلب عليها طابع المعنى، فالمتتبع للآيات القرآنية يجد ذلك واضحاً كل الوضوح، ولهذا ورد ﴿ جَآءَ ﴾في قوله تَعَالَىٰ: ﴿ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴾[يوسف:٧٢]؛أي: الصواع[42] المسروق وهو عينٌ، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿ وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾[يوسف: ١٨]، وهو عينٌ، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿ وَجِا۟ىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ ﴾ [الفجر:٢٣]، وهو عينٌ أيضاً، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾[الأعراف:٣٤]؛ فلأن الأجل كالمشاهد؛ ولهذا يقال: حضرته الوفاة، وحضر الموت[43]، كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ ﴾[البقرة:١٣٣].

أما ﴿أَتَىٰ ﴾، فيغلُبُ عليها المعنى، كقوله تَعَالَىٰ: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ۚ ﴾ [النحل:١] فهي في شأن يوم القيامة، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴾[طه:١٢٦].

والقرآن الكريم فرق بين ﴿ جَآءَ ﴾و﴿ أَتَىٰ ﴾ الوارد ذكرهما في سياق واحد في

قصة لوط(عليه السلام)، فورودهما في سياق واحد يُسفر عن التصاق المجيء بالذات وتعلق الإتيان بالمعنى، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قَالُوا۟ بَلْ جِئْنَٰكَ بِمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٦٣﴾ وَأَتَيْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾ [الحجر:٦٣-٦٤]، فمع العذاب جاء بلفظ المجيء؛ لأن العذاب مرئيٌّ يشاهدونه، ومع الحق قال (أتيناك)؛ لأنَّ الحق لم يكن مرئياً(44).

فمن ذلك الاستعمال ما جاء به قوله تَعَالَىٰ:﴿ فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[النمل:8]، وقوله تَعَالَىٰ:﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[القصص:٣٠]، وقوله تَعَالَىٰ:﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴾[طه:11].

فقد قال(جل جلاله) في آيتي سورة (طه، والقصص): ﴿ أَتَىٰهَا ﴾ وفي آية سورة (النمل): ﴿ جَآءَهَا ﴾؛ فإذا تأملنا السياق الذي وردت فيه الصيغتين، سنجد مناسبة ورود كلٍّ منهما في مكانها المخصص لها وفي السياق المناسب لها أيضاً.

ويتضح الفرق البياني من جوانب ثلاث:

أولاً: ما قطعه موسى (عليه السلام) على نفسه:

فالحق (جل جلاله) لمَا عبر في آية سورة (النمل) بقوله تَعَالَىٰ:﴿ فَلَمَّا جَآءَهَا ﴾[النمل:8] ذلك؛ لأنه ما قطعهُ نبيُّ الله موسى(عليه السلام) على نفسه في النمل أصعب مما في القصص، إذ يتقدمها السياق في السورتين(طه والقصص) لفظ الترجي(45) (لعل)، في قوله تَعَالَىٰ: ﴿ لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾ [القصص:٢٩]، وقوله تَعَالَىٰ:﴿ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ﴾[طه: ١٠].

أما آية سورة (النمل) فتقدمها السياق بالقطع على نفسه بقوله تَعَالَىٰ:﴿ سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا

بِخَبَرٍ أَوۡ ءَاتِيكُم بِشِهَابٖ قَبَسٖ لَّعَلَّكُمۡ تَصۡطَلُونَ ﴾[النمل:٧].

فهو حمل نفسه وقطع عليها في سورة (النمل) أن يأتيهم من النار التي آنسها، أما في السورتين الأُخريين فقد ترجَّى حصول مأمولِهِ، والقطع؛ أشق وأصعب من الترجّي(46).

ثانياً: من حيث المهمة التي أُمر بها موسى(عليه السلام):

إنّ مقام التكليف في سورة(النمل)، فيه صعوبة ومشقة، إذ طُلب منه أن يُبلِّغ فرعون وقومه رسالةَ ربه، فغلب عليه طابع إنكار رسالته، وتطاولهم عليه بالظلم والعدوان، وهو من الشدّة والثقل على موسى (عليه السلام) بمكان، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَدۡخِلۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖۖ فِي تِسۡعِ ءَايَٰتٍ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَقَوۡمِهِۦٓۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ﴾[النمل:١٢]، ومقام سورة (طه) مقام تبليغ من غير ذكر ولا تفصيل، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱذۡهَبۡ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ﴿٢٦﴾ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ﴿٢٨﴾ وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ﴾[طه:٢٤-٣١]، ومقام سورة(القصص)، محل تبليغ فرعون وملأه، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱسۡلُكۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖ وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهۡبِۖ فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦٓۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ﴾[القصص:٣٢]، فالمقام في آيتي سورة (طه والقصص) مقام سهولة ويُسر، من حيث ورود دعوة موسى(عليه السلام) وما يرجوه من الله (سبحانه وتعالى) من شدِّ عضده بأخيه، وحل عقدة لسانه، وتيسير أمره. هذا من منحى(47).

ومن منحى آخر ؛أن تبليغُ القوم أوسعُ وأصعب من تبليغ الملأ، ذلك أن دائرة الملأ ضيقة، وهم المحيطون بفرعون، أي: حاشيته، في حين أن دائرة القوم واسعة؛ وهم المجتمع كله؛ لأنهم منتشرون في المدن والقرى، وأن التعامل مع هذه الدائرة الواسعة

من الناس صعب شاق، فإنهم مختلفون في الأمزجة والاستجابة والتصرف، فما في سورة (النمل) أشق وأصعب، فجاء بالفعل ﴿جَآءَ﴾ دون ﴿أَتَىٰ﴾ الذي هو أخف(48).

ثالثاً: من حيث النظر إلى كثرة ورود كل لفظة في كل سورة.

إن سياق الإتيان متكرر في سورة (طه)، وقريب منه في سورة (القصص)، فقد قال الله (ﷻ) في سورة (طه):﴿ فَأَتِيَاهُ ﴾[طه:47]، ﴿ فَلَنَأْتِيَنَّكَ ﴾[طه:58]، ﴿ثُمَّ أَتَىٰ ﴾[طه:60]، ﴿ ثُمَّ ٱئْتُواْ ﴾[طه:64]، ﴿ حَيْثُ أَتَىٰ ﴾[طه:69].

أما في سورة (النمل) فغلب على سياقها لفظ المجيء(49)، نحو قوله تَعَالَىٰ:﴿ فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ ﴾[النمل:13]، ﴿ وَجِئْتُكَ ﴾[النمل:22]، ﴿ فَلَمَّا جَآءَ سُلَيْمَٰنَ ﴾[النمل:36].

فألفاظ الإتيان في سورة (طه) أكثر منها في سورة (النمل) فجاء التعبير فيها بـ﴿أَتَىٰ﴾ وألفاظ المجيء في سورة (النمل) أكثر منها في سورة (طه) فجاء التعبير فيها بـ﴿جَآءَ﴾، فقد وردت ألفاظ الإتيان في سورة (طه)، في (خمس عشرة موضعاً) وفي سورة النمل (ثلاث عشرة موضعاً)(50).

فضلاً عن ورود ألفاظ المجيء في سورة (طه) (أربع مواضع) وفي سورة (النمل) (ثماني مواضع)، فاختير لفظ؛ (المجيء) في سورة النمل، و(الإتيان)؛ في سورة (طه)، ووضع كل لفظ في الموضع الذي يقتضيه ويناسبه(51).

المطلب الثاني: الفروق البيانية بين ﴿الإرسال﴾ و﴿البعث﴾

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴾[الأعراف:١١١]، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَٱبْعَثْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴾[الشعراء:٣٦].

نجد أن البيان القرآني الكريم قد جاء بـ﴿ أَرۡسِلۡ ﴾ في آية سورة (الأعراف)، وجاء بـ﴿ ٱبۡعَثۡ ﴾، في آية سورة (الشعراء)، فما الفرق البياني بين﴿ الإرسال ﴾ و﴿ البعث ﴾؟ وما وجه تخصيص كل آية بما خصصت به؟

إن الفرق البياني يتبين من أمرين:

أولاً: الفرق البياني بين :﴿ أَرۡسِلۡ ﴾و﴿ ٱبۡعَثۡ ﴾:

إنّ البعث والإرسال يشتركان في معنى لغوي عامٍّ هو التوجه، غير أن هنالك فرقاً بينهما؛ فالإرسال يختص بما لا يختص به البعث؛لأن البعث لا يتضمن ترتيبا(52).

والأصل في ﴿ الإرسال ﴾: الانبعاث والتوجيه للشيء برفقٍ وتُؤَدَةٍ ورحمة، ومنه التَّرسل في الكلام والمشي، أي: الهدوء والتأني وعدم العجلة، ومنه قولهم: على رِسلِك، أي: تَرفق وتأَنَّ في القول أو الفعل(53).

أما الأصل في ﴿ البعث ﴾: فهو الإثارة والتوجيه والتنبيه(54)، ثم يختلف البعث باختلاف ما عُلق به، فتارةً يكون عاماً في معنى التوجيه والإثارة كما يقال: بعثت البعير، أي: أثرته وسيرته، وبعثت رسولاً، أي: وجهته، والبعث إيقاظ من النوم، وتنبيه من الغفلة والضلالة، وإحياء الله للموتى بعثٌ لهم(55).

وقد فرق أبو هلال العسكري بينهما بقوله: «أنه يجوز أن يبعث الرجل إلى الآخر؛ لحاجة تخصه دونك ودون المبعوث إليه؛ كالصبي تبعثه إلى المكتب فتقول: بعثته، ولا تقول أرسلته؛ لأن الإرسال لا يكون إلا برسالة وما يجري مجراها »(56).

والاستعمال القرآني للكلمتين يدور حول معنييهما اللغوي، لكن هنالك فرقاً يتكشف عند تأمل سياق كل منهما، وبتأمل المواضع التي ورد فيها ذكر (الإرسال والبعث) في القرآن الكريم، سيتضح لنا الفرق بينهما، فنجد أن البعث ورد في القرآن

الكريم بالمعاني الآتية:

* مطلق التوجيه والإلهام، كما في قول الله تعالى: ﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ﴾[المائدة:٣١].

* توجيه الرسل بوحي الله (ﷻ) وأمره، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾[النحل:٣٦].

* إيقاظ النائم، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ ﴾[الأنعام:٦٠]، فإطلاق لفظ البعث على اليقظة؛ لأن النوم من جنس الموت(57).

* إحياء الموتى(58)، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ﴾[البقرة:٢٥٩].

أما الإرسال في القرآن الكريم فقد ورد بمعانٍ، جُلها يختصُّ بمعنى التوجيه المصحوب برحمة ورفق وأناة؛ ولذلك استعمل في المعاني الآتية:

* إرسال الرسل ؛ فتارة يراد بهم الملائكة، ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا۟ إِلَيْكَ ﴾[هود:٨١]، وتارة يراد بهم الأنبياء، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾[الأنعام:٤٨]، ومثله كثير في كتاب الله (ﷻ)(59).

* توجيه الخير كالرياح والمطر ونحوهما(60)، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴾[الفرقان: ٤٨].

أو: توجيه الإرسال للشيء المكروه، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴾[الفيل:٣].

وهكذا نجد أن لفظ الإرسال قد ارتبط في الاستعمال القرآني؛ بالرحمة والرفق، إلا

ما كان الفعل فيه مركباً مع حرف الاستعلاء «على» كما في قوله تَعَالَىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴾[مريم:٨٣]،أي: سَلَّطناهم عليهم، وقيَّضناهم لهم بكفرهم(61).

وهنا تغيرت دلالة لفظ الإرسال؛ حيث اكتسبت من حرف الاستعلاء معنى القوة والقهر والتسليط والعذاب(62).

نخلص مما سبق: أن بين الكلمتين فرقا بيانياً مع أنهما يشتركان من حيث العموم بالتوجيه، إلا أن البعث يتميز بالتنبيه والإيقاظ والإثارة، وأما الإرسال ؛ فهو تنفيذ من فوق إلى أسفل، ويتميز بالرفق والرحمة والتؤدة والأناة ، إلا في المواضع التي جاء مركباً فيها مع حرف الاستعلاء﴿ **على** ﴾ (63).

ثانياً: بيان الفرق البياني في وجه تخصيص آية سورة (الأعراف) بـ﴿ أَرْسِلْ ﴾ في قوله تَعَالَىٰ: ﴿ قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴾[الأعراف:١١١]، وآية سورة (الشعراء) بـ﴿ ٱبْعَثْ ﴾في قوله تَعَالَىٰ: ﴿ قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَٱبْعَثْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴾ [الشعراء: ٣٦]، فذلك يتضح من جانبين هما:

أولاً: من حيث ترتيب الخصوص والعموم وترتيب المصحف:

إن الترتيب الذي استقر عليه المصحف في الإرسال،هو أن ﴿أَرْسِلْ ﴾ أخص في باب الإرسال من البعث إذ لا يقال: أرسل إلا فيما كان توجيها فيه معنى الانتقال حقيقة، أو مجازا(64).

أما ﴿ بعَثَ ﴾ فإنه أوسع، ويقع بمعنى الإرسال، وبمعنى الاحياء، ومنه البعث في الآخرة ففيه اشتراك، فلما كان الإرسال أخص وقع الاخبار به أولاً، ثم وقع ثانياً بالبعث، تنويعاً للعبارة، وعلى الترتيب في موضع اللفظ المطرد من القرآن الكريم، ولا

يمكن على ما تقرر من ذلك العكس(65).

ثانياً: من منحى القائل، أو من منحى التعظيم والتفخيم:

إن الفرق البياني يتكشف حين تأمل سياق كل آية، فآية سورة (الأعراف) كان سياقها، هو حكاية قول الملأ من قوم فرعون المؤدين كلامه إليهم، وهم أشراف قومه وأهل مشورته ورؤساء دولته، في أمر موسى (عليه السلام) وأمر أخيه هارون (عليه السلام)، فلما تعالى عليهم ولم يخاطبهم بنفسه،قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ ﴾[الأعراف:١٠٩-١١٠]، أي: أنهم يعنون بأنه يأخذ بأعين الناس بخداعه إياهم، حتى يخيل إليهم العصا حية، والآدم أبيض(66).

والإرسال يفيد معنى البعث مع العلو فخص في هذه الآية ليعلم أنّ المخاطب به فرعون دون غيره(67)، حيث قالوا كما في قوله تَعَالَىٰ:﴿ قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴾[الأعراف:١١١]،أرجه، أي: أخر أمر موسى(عليه السلام)،وأمر أخيه هارون (عليه السلام) الذي أرسله الله (سبحانه وتعالى) مع موسى(عليه السلام).

أما أية سورة (الشعراء) فكان سياق الحكاية فيها عن أمر موسى (عليه السلام) هو ما تولاه فرعون بنفسه من مخاطبة قومه بإسقاط الحجاب بينهم وبينه، وتسوية قدره، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُۥٓ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِۦ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾[الشعراء:٣٤-٣٥] فناسب تنازلهمعهم ومشاورته لهم، فكان قولهم له كما في قوله تَعَالَىٰ:﴿ قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَٱبْعَثْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴾ [الشعراء: ٣٦]. فجيىء بـ ﴿ٱبْعَثْ﴾؛ لأن موضعها مخالفا للموضع الأول في مقتضى الحال من التفخيم، فخص باللفظ الذي ليس فيه ما في الأول من التعظيم(68).

المبحث الثاني

الفروق البيانية في آيات ما يوهم أنها من التعارض أو الترادف في قصة سيدنا موسى (عليه السلام).

المطلب الأول: الفروق البيانية بين ﴿ آنس ﴾ و﴿ رأى ﴾.

إن الاستعمال القرآني فيه من الدقة في توظيف الألفاظ ما يحتاج إلى تأمل في تدبره، فقد جاءت ألفاظ ما يوهم بها أنها من المترادف، ولم تكن هذه الألفاظ من المترادف، وإنما جاءت في سياق النص القرآني كل لفظة فيه بمعنى لا يطابق الآخر، بل يكون معناها مختلفاً في سياق استعمالها البياني، فمن ذلك:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ﴾[طه:١٠].

و قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾[النمل: ٧].

و قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ۞ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾[القصص: ٢٩].

نجد أن البيان القرآني جاء في آية سورة(طه) بقوله: ﴿ إِذْ رَءَا نَارًا ﴾، وفي آية سورة (النمل)، بقوله: ﴿إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا ﴾، وفي آية سورة (القصص) بقوله: ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ﴾، فمع الإيناس زاد بقوله: ﴿مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ﴾.

وجاء البيان القرآني الكريم في آيتي سورتي(طه، والقصص)، بذكر ﴿ٱمْكُثُوٓاْ ﴾، وحذفها من آية سورة (النمل).

ونلمح أيضاً أنه جاء البيان القرآني الكريم بتعبيرين مختلفين بين الآيات، فجاء بالتمني في آيتي سورتي(طه، والقصص) بقوله: ﴿ لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم ﴾، في حين جاء في آية سورة (النمل) بالقطع واليقين بقوله:﴿ سَـَٔاتِيكُمْ ﴾.

وكذلك نلمح أن في آية سورة (طه) جاء رجاء موسى(عليه السلام) بأن يأتي:﴿ بِقَبَسٍ ﴾، وفي آية سورة (النمل) جاء القطع بأن يأتي:﴿ بِخَبَرٍ أَوۡ بِشِهَابٖ قَبَسٖ ﴾، في حين آية سورة (القصص)، جاء التمني فيها بأن يأتي :﴿ مِّنۡهَا بِخَبَرٍ أَوۡ جَذۡوَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ ﴾.

وكذلك نلمح أن آيتي سورتي(النمل والقصص) جاءتا بزيادة قوله: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾، ونقصانها في آية سورة (طه).

فنلمس من جميع ذلك فروقاً بيانيةً جاء فيها البيان القرآني في قصصه، فتظهر تلك الفروق البيانية من أمور:

أولاً:

أ- الفرق بين ﴿ آنس ﴾ و﴿ رأى ﴾:

﴿ الرؤية ﴾: هي العلم بالشيء، إما بالعين، أو القلب، وتنماز دلالتها بالعلم(69).

والقرآن الكريم استعمل ﴿ الرؤية ﴾؛ بمعان عدة منها(70):

• بالحاسّة وما يجري مجراها،قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ لَتَرَوُنَّ ٱلۡجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيۡنَ ٱلۡيَقِينِ ﴾ [التكاثر: ٦ ـ ٧].

• بالتفكر، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوۡنَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَۚ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾ [الأنفال: ٤٨].

• بالوهم والتّخيّل، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ

يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾[الأنفال: ٥٠].

- بالعقل، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴾[النجم: ١١].

أما ﴿ آنس ﴾: فهو ظهور الشيء، بمعنى: أبصر، إذ يقال: آنس الشيءَ إيناساً، أي: أبصره، ونظر إليه، ويقال: آنس الشيء إذا علمه، ويقال: آنس الصوت إذا سمعه، وأحس به ووجده في نفسه[71]، فأصل ﴿الإيناس﴾ هو الإبصار، والعلم، والإحساس[72]، وهو خلاف الإيحاش، أي: أنه طمأنينة في النفس[73].

قال الزمخشري: « الإيناس: الإبصار البين الذي لا شبهة فيه، ومنه إنسان العين؛ لأنه يتبين به الشيء، والإنس: لظهورهم، كما قيل: الجنّ لاستتارهم، وقيل هو إبصار ما يؤنس به»[74].

فمن ذلك نلمس فرقاً بيانياً دقيقاً بين هذه الألفاظ، فهي ليست مرادفة ﴿ لآنس ﴾؛ لأن البيان القرآني يستعمل لفظ ﴿ آنس ﴾ بمعنى: أبصر مع الإحساس بالأُنس، والشعور بالراحة، وقد استعملت في (أربعة مواضع)، فيما رآه سيدنا موسى(عليه السلام) من نار وهو يسير بأهله، في ليلة مظلمة موحشة، ولم يأخذ معه دليلاً على الطريق، فلعله شعر بشيء من الوحشة من طول الطريق وظلمته، فأراد الحق(سبحانه وتعالى) أن يؤنِس وحشته، فأراه نوراً على هيئة نارٍ، والنار في ذلك الزمان تدل على وجود إنسان في الطريق[75]، فآنس إليها، وسكنت نفسه إلى ما رآه؛ لأنه كان مقطوعاً فعاد إليه الرجاء بالإهتداء بالنار، كما جاء في الآيات التي هي موطن الدراسة [طه:١٠]، و[النمل: ٧]، و[القصص: ٢٩].

وقد استعمل الفعل «آنس» في (موضعٍ خامس)، بمعنى العلم، أو الشعور بالشيء، فهو أعم من الرؤية؛ لأنه يكون بالرؤية وغيرها [76]، كما في قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ

حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ ﴾ [النساء:٦]، أي: علمتم.

قال ابن عطية : «﴿ ءَانَسۡتُ ﴾ معناه أحسست ... والنار على البعد لا تحس إلا بالأبصار؛ فلذلك فسر بعضهم اللفظ برأيت، و ﴿ آنس ﴾أعم من رأى؛ لأنك تقول: آنست من فلان خيراً أو شراً»(77).

ويقول الطاهر بن عاشور:« وأصل ﴿ الإيناس ﴾ رؤية الإنسيِّ أي: الإنسان، ثم أُطلق على أول ما يتبادر من العلم، سواء في المبصرات... أو في المسموعات، ولعل اختيار﴿ءَانَسۡتُم ﴾ هنا دون ﴿ علِمتُم ﴾، للإشارة إلى أنه إن حصل أول العلم برشدهم يُدفع إليهم مالُهم دون تراخ ولا مطلٍ»(78).

ونخلص من ذلك، أن الفعل﴿ آنس ﴾ يبقى حاملاً دلالته الرقيقة الواضحة؛ من أن ﴿الإيناس﴾: إبصار ما يؤنس به، ذلك لما ذكره ابن عطية: من أن النار لا تُحس من البعد إلا بالبصر، وهذا ما دلت عليه آية سورة(طه)، وأما أن يكون إبصار مقيداً؛ فهو ما اختص به لفظ الإيناس من المعنى، ولا معنى لحمل الآية على الآية وقد اختلف اللفظ من غير زيادة معنى، ثم إن في بيان أثر الفرق في توجيه ذلك ما يبين هذا – بإذن الله–.

أما الفعل﴿ رأى ﴾، فليس له هذا الشعور، والإيحاء عند الاستعمال البياني الكريم، ولا يمكننا أن نقيمه مكان ﴿آنس﴾، ولا يطابق معناه، فهو بمعنى نظر ببصره، أو بمعنى تأمل، وهذا لا يطابق ذاك.

ب- أثر الفرق البياني يتضح عند تأمل السياق القرآني الكريم قبل كل آية:

لقد كانت آية سورة(طه) في افتتاح قصة سيدنا موسى(عليه السلام) في السورة، وكان قبلها، قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَهَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴾[طه: ٩]، فلم يكن قبل هذه الآية ذكرٌ

لأحوال سيدنا موسى(عليه السلام)، وإنما بدأت القصة من حيث كلمه الحق (سبحانه وتعالى)، وسياق السورة المعروف هو تأنيس النبي (صلى الله عليه وسلم)، وصحابته، والتلطف بهم في أوقات اضطهادهم واشتداد الأمر عليهم، وسياق القصة هو سياق السورة.

قال الزمخشري: «قفاه بقصة موسى (عليه السلام)؛ ليتأسى به في تحمل أعباء النبوّة، وتكاليف الرسالة، والصبر على مقاساة الشدائد»(79).

فكان قوله: ﴿ إِذْ رَءَا نَارًا ﴾، في آية سورة(طه) بدايةً لقصّ القصة، لم يكن منظوراً فيها لحال موسى(عليه السلام) قبل ذلك، فليست السورة تسجل هنا إلا أن موسى(عليه السلام) أبصر، ورأى ناراً، فكان المقصود بدء الأمر، لا حال موسى(عليه السلام).

وأما قوله: ﴿ءَانَسَ ﴾، فإنه إبصارٌ خاص مقيد يبين حال موسى (عليه السلام)؛ وذلك أن القصص كانت تقص قصة موسى (عليه السلام) من ولادته، وكانت تبين حسن تدبير الحق (سبحانه وتعالى) له، وتلطفه به، فتبين من دقائق أحواله ما فيه معتبرٌ، وقد كانت الآيات هنا تبين شأن الرسالة، وتلقي موسى(عليه السلام) لها، فكانت مع بيان الخبر تصف حال موسى (عليه السلام)، وقد كان حاله حين رأى النار حال المستأنس بها؛ لأن الوقت كان بارداً وهو يريد جذوةً من النار يصطلي بها وأهله، ويريد هداية للطريق علّه يجدها هناك، فكان هذا سبب أنسه، والحق(سبحانه وتعالى) بحسن تدبيره هو الذي هيأ له ذلك حتى يأتي فيتلقى أمر الله، ولو كان موسى (عليه السلام) وجلاً لما أتى النار، ولهذا المعنى- والله أعلم- قال موسى لأهله: ﴿ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا ﴾، ولم يقل لهم: إني رأيت ناراً؛ لأنه اطمأن، فبين لأهله ما يجده من الأنس حتى يُطمئنهم.

قال ابن كثير: « قال لأهله يبشرهم: ﴿ إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ ﴾[طه:١٠]»(80)، ولهذا فقد اتفقت السور الثلاث على هذه الجملة من قول سيدنا موسى (عليه السلام).

وأما آية سورة (النمل)، فلم تذكر هذه الزيادة من رؤية النار، بل بدأ الخبر بقول موسى (عليه السلام) لأهله:﴿ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا ﴾[النمل:٧]؛ لأن آية سورة(النمل) كانت تقص القصة مبينةً الخبر في بلاغته وحسن بيانه وكفايته، غير ناظرةٍ لبيان تفاصيل حال موسى(عليه السلام)، مع أهله، فلم يكن لهذه الزيادة غرض، ولكنها بينت قوله: ﴿ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا ﴾؛ لأنها بيان لتمام حاله في تلقي الوحي وهو المقصود، والله أعلم.

ثانياً: بيان ذكر قوله: ﴿ٱمْكُثُوٓاْ ﴾ في آيتي سورتي(طه، والقصص) وحذفها من آية سورة (النمل):

إن ذكر قوله:﴿ٱمْكُثُوٓاْ ﴾، في آيتي (طه، والقصص)، إنما هي زيادة وصفٍ لحال موسى (عليه السلام)، فإنها تبين كيف كان شأنه حين رأى النار؟، فهي تبين أنه حين آنس النار، وأراد الذهاب إليها طلب من أهله أن ينتظروه حتى يرجع إليهم، فقال لهم:«﴿ٱمْكُثُوٓاْ ﴾، ولم يقل: أقيموا؛ لأن الإقامة تقتضي الدوام، والمكث ليس كذلك»(81)، وفي هذا من تطمينهم ما هو ظاهر؛ لأنه كأنه يقول لهم: لن ألبث عنكم إلا يسيرا، وقد كانت السورتان مغنيتان ببيان أحوال موسى (عليه السلام) وألطاف الله به ، وأما سورة (النمل)، فإنه لما كان غرضها قص الخبر مجملاً والخبر يتم من دون ذكرها، ولا يتوقف بيانه عليها، فإن الزيادة لم ترد لهذا، والله أعلم.

ثالثاً: كشف الفرق البياني في اختلاف التعبيرين، بين التمني في آيتي سورتي(طه، والقصص) الذي جاء بقوله: ﴿لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم ﴾، والقطع الذي جاء في آية سورة (النمل) بالقطع، بقوله:﴿سَـَٔاتِيكُم ﴾.

﴿لعل﴾: تفيد الترجي والتوقع، والسين تفيد التأكيد، والترجي والتأكيد معنيان

متضادان، ولهذا ذهب العلماء إلى الجمع بينهما[82].

قال الزمخشري: «فإن قلت: سآتيكم منها بخبر، ولعلى آتيكم منها بخبر: كالمتدافعين؛ لأنّ أحدهما ترجّ والآخر تيقن، قلت: قد يقول الراجي إذا قوي رجاؤه سأفعل كذا، وسيكون كذا مع تجويزه الخيبة»[83].

وقال البيضاوي: «والعدتان على سبيل الظن، ولذلك عبر عنهما بصيغة الترجي في طه»[84].

أما الفرق البياني في اختلاف التعبيرين، فيتكشف حينما نتأمل القصة من حيث التفصيل والإجمال.

فالقصة في سورة (القصص) وردت مفصلة ابتداء من قبل أن يأتي موسى(عليه السلام) إلى الدنيا إلى ولادته، وإلقائه في اليم، والتقاطه من آل فرعون، وإرضاعه، ونشأته، وقتله المصري، وهربه من مصر إلى مدين، وزواجه، وعودته بعد عشر سنين، وإبلاغه بالرسالة من الله رب العالمين، وتأييده بالآيات، ودعوته فرعون إلى عبادة الله إلى غرق فرعون في اليم، وذلك من الآية الثانية إلى الآية الثالثة والأربعين، بخلاف سورة (النمل) فالقصة فيها موجزة مجملة، وهذا الأمر ظاهر في صياغة القصتين، واختيار التعبير لكل منهماهذا من منحى[85].

ومن منحى آخر، أن المقام في سورة (النمل)، مقامُ تكريم لموسى(عليه السلام) أوضح مما هو في سورة (القصص)، ذلك أنه في سورة (القصص)، كان جوُّ القصة مطبوعاً بطابع الخوف الذي يسيطر على موسى(عليه السلام)، بل إن جو الخوف كان مقترناً بولادة موسى(عليه السلام)، فقد خافت أمه فرعونَ عليه، فقد قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِيٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[القصص: ٧]، ويستبد بها الخوف أكثر حتى يصفها رب العزة بقوله

تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[القصص: ١٠].

ثم ينتقل الخوف إلى موسى (عليه السلام)، ويساوره؛ وذلك بعد قتله المصري قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَأَصْبَحَ فِي ٱلْمَدِينَةِ خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا ٱلَّذِي ٱسْتَنصَرَهُۥ بِٱلْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُۥ ۚ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰٓ إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ ﴾[القصص:١٨]، فنصحه أحدُ الناصحين بالهرب من مصر؛ لأنه مهدد بالقتل، وطلب من ربه أن ينجيه من بطش الظالمين: ﴿ فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ ۖ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[القصص: ٢١]، فهرب إلى مدين، وهناك اتصل برجل صالح فيها، وقص عليه القصص فطمأنه قائلا: ﴿ لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[القصص: ٢٥].

وطابع الخوف، يبقى ملازماً للقصة إلى أواخرها، بل حتى إنه لما كلفه ربه بالذهاب إلى فرعون راجعه وقال له: إنه خائف على نفسه من القتل:﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴾[القصص:٣٣]، وطلب أخاه ظهيراً له يعينه ويصدقه؛ لأنه يخاف أن يكذبوه: ﴿ وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ ۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴾[القصص:٣٤]، في حين ليس الأمر كذلك في قصة سورة (النمل)، فإنها ليس فيها ذكر للخوف، إلا في مقام إلقاء العصا، فاقتضى أن يكون التعبير مناسباً للمقام الذي ورد فيه.

ففي سورة (النمل) قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ ﴾ [النمل:٧]، وفي سورتي (طه ، والقصص) قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ ﴾[القصص:٢٩]، فبنى الكلام في سورة (النمل) على القطع ﴿ سَـَٔاتِيكُم ﴾، وفي سورتي، (طه، والقصص) على الترجي ﴿ لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم ﴾؛ وذلك أن مقام الخوف في سورتي (طه ، والقصص) لم يدعه يقطع بالأمر، فإن الخائف لا يستطيع القطع بما سيفعل بخلاف الآمن. ولما لم يذكر الخوف في سورة

(النمل) بناه على الوثوق والقطع بالأمر، هذا من منحى، ومن منحىآخر، إن ما ذكره في سورة (النمل) هو المناسب لمقام التكريم لموسى بخلاف ما في (طه، والقصص)(86).

فضلاً عن ذلك، أن كل تعبير جاء مناسبٌ لجو السورة الذي وردت فيه القصة، ذلك أن الترجي من سمات سورة (القصص)، والقطع من سمات سورة (النمل)، فقد جاء في سورة (القصص) قوله تعالى:﴿ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوۡ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدٗا ﴾ [القصص:٩]، وقال تعالى: ﴿ عَسَىٰ رَبِّيٓ أَن يَهۡدِيَنِي سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾[القصص: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿ لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِخَبَرٍ أَوۡ جَذۡوَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمۡ تَصۡطَلُونَ ﴾[القصص:٢٩]، وقال تعالى: ﴿ لَّعَلِّيٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ ﴾[القصص: ٣٨] وقال تعالى:﴿ لَّعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [القصص: ٤٣، ٤٦، ٥١]، وقال تعالى:﴿ فَعَسَىٰٓ أَن يَكُونَ مِنَ ٱلۡمُفۡلِحِينَ ﴾[القصص: ٦٧]، وقال تعالى:﴿ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾[القصص: ٧٣]، وهذا كله ترجٍّ، وذلك في (عشرة مواطن) في حين لم يَرِد الترجي في سورة (النمل) إلا في (موطنين) وهما قوله تعالى:﴿ لَعَلَّكُمۡ تَصۡطَلُونَ ﴾[النمل: ٧]، وقوله تعالى:﴿ لَوۡلَا تَسۡتَغۡفِرُونَ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴾[النمل: ٤٦].

بينما سورة (النمل)، فقد تردد فيه القطع واليقين، فمن ذلك قوله تعالى:﴿ فَمَكَثَ غَيۡرَ بَعِيدٖ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ وَجِئۡتُكَ مِن سَبَإِۭ بِنَبَإٖ يَقِينٍ ﴾[النمل: ٢٢]، وقوله تعالى:﴿ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَۖ وَإِنِّي عَلَيۡهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٞ ﴾[النمل: ٣]، وقوله تعالى:﴿ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَ ﴾ [النمل: ٤٠]، فناسب الترجي ما ورد في سورة (القصص)، وناسب القطع واليقين ما ورد في سورة(النمل).

وتأمل بعد ذلك قوله(ﷺ) في القصة: ﴿ سَـَٔاتِيكُم مِّنۡهَا بِخَبَرٍ ﴾[النمل: ٧]، ومناسبته

لقوله(ﷻ) في آخر السورة: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعۡرِفُونَهَا ﴾[النمل: ٩٣]، فتأمل مناسبة ﴿ سَـَٔاتِيكُم ﴾ لـ ﴿ سَيُرِيكُمۡ ﴾،وبعد كل ذلك، تأمل كيف تم وضع كل تعبير في موطنه اللائق به.

فقد كرر فعل الإتيان في سورة (النمل)، فقال تَعَالَىٰ: ﴿ سَـَٔاتِيكُم مِّنۡهَا بِخَبَرٍ أَوۡ ءَاتِيكُم بِشِهَابٖ قَبَسٖ لَّعَلَّكُمۡ تَصۡطَلُونَ ﴾[النمل: ٧]، ولم يكرره في سورتي (طه، والقصص)، بل قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِقَبَسٍ أَوۡ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدٗى ﴾[طه: ١٠]، و قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِخَبَرٍ أَوۡ جَذۡوَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ ﴾[القصص: ٢٩]، فأكد الإتيان في سورة (النمل)؛ لقوة يقينه وثقته بنفسه، والتوكيد يدل على القوة، في حين لم يكرر فعل الإتيان في سورتي (طه، والقصص) مناسبة لجو الخوف.

وعلاوة على ذلك، إن فعل (الإتيان) تكرر في النمل في (اثنتي عشرة موضعاً)[87]، بينما تكرر في سورة (القصص) في (ستة مواضع)[88]، فناسب تكرار ﴿ ءَاتِيكُم ﴾ في سورة(النمل) من كل وجه[89].

رابعاً: بيان الفرق فيما جاء القطع بالإتيان به في آية سورة (النمل) بـ﴿ بِشِهَابٖ قَبَسٖ ﴾، وفي آية سورة (طه) بالترجي بـ ﴿ بِقَبَسٍ ﴾، وفي آية سورة (القصص) بـ ﴿ أَوۡ جَذۡوَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ ﴾[القصص: ٢٩].

﴿ القبس ﴾: قال الراغب الأصفهاني: «القَبَسُ: المتناوَل من الشّعلة، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَوۡ ءَاتِيكُم بِشِهَابٖ قَبَسٖ ﴾[النمل: ٧]، والقَبَسُ والاقتباسُ: طلب ذلك»[90].

وقال الزجاج: «القبس ما أخذته في رأس عود من النار، أو رأس فتيلة»[91]، فقد يكون هذا القبس جمرةً، أو شعلةً من النار، فهو عام.

قال الطاهر بن عاشور: «القبس: ما يؤخذ اشتعاله من اشتعال شيء ويقبس، كالجمرة من مجموع الجمر والفتيلة ونحو ذلك»(92).

وأما ﴿الشهاب﴾: هو نوع من أنواع القبس، وهو: شعلة نارٍ ساطعة ، ولهذا سُمي الكوكب المنقض شهاباً، كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴾[الصافات: ١٠]، فالشهاب قد يكون مقبوساً ، وقد يكون غير مقبوس(93).

قال ابن منظور:«وروى الأزهري عن ابن السِّكِّيت، قال الشهاب: العود الذي فيه نار، قال وقال أبو الهيثم: الشهاب أصل خشبة، أو عود فيها نار ساطعة؛ ويقال للكوكب الذي ينقضُّ على أثر الشيطان بالليل»(94).

وقد جاءت قراءتان في آية سورة (النمل)، أحدهما بإضافة شهاب إلى قبس، والثانية بالتنوين.

قال البناء الدمياطي: «واختلف في ﴿ بِشِهَابٍ قَبَسٍ ﴾[النمل: 7] فعاصم وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف بالتنوين على القطع عن الإضافة وقبس بدل منه أو صفة له بمعنى مقتبس أو مقبوس، وافقهم الأعمش، والباقون بغير تنوين، لبيان النوع أي: من قبس كخاتم فضة»(95).

والمعنى كما ترى متقارب، ومحصله أن الشهاب نارٌ ساطعة على رأس عود قد اقتبست من نار، ففي إضافة الشهاب إلى القبس على القراءتين بيانٌ لنوع الشهاب.

وأما ﴿الجذوة﴾: فقال ابن فارس: «﴿ جذو ﴾ الجيم والذال والواو أصل يدل على الانتصاب»(96).

وقال الراغب الأصفهاني: «الجَذوَة والجِذوَة: الذي يبقى من الحطب بعد الالتهاب، والجمع: جِذَىً، قال (ﷻ):﴿ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ ﴾[القصص: ٢٩]، قال الخليل:

يقال: جَذَا يَجذُو، نحو: جثا يجثو، إلا أنّ جذا أدلّ على اللزوم، يقال: جذا القراد في جنب البعير: إذا شدّ التزامه به»(97).

وقال ابن منظور: «أبو عبيد في قوله (ﷻ): ﴿أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ﴾[القصص: ٢٩]؛ الجِذوة مثل الجِذمة وهي: القطعة الغليظة من الخشب ليس فيها لهب، وفي الصحاح: كأن فيها ناراً ولم يكن، وقال مجاهد: ﴿أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ﴾، أي: قطعة من الجمر، قال: وهي بلغة جميع العرب، وقال أبو سعيد: الجذوة عود غليظ يكون أحد رأسيه جمرة، والشهاب دونها في الدقة»(98).

وقال ابن جرير: «﴿أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ﴾[القصص: ٢٩]، يقول: أو آتيكم بقطعة غليظة من الحطب فيها النار»(99).

ومن هذا فالذي يظهر: هو أنه في آية سورة(طه) أتى بالاسم العام لكل مقبوسٍ من النار فليس فيه بيانٌ لنوعه، فهو قبسٌ لا يخالف غيره، والشهاب الذي في آية سورة (النمل) فيه تحديد نوع هذا القبس وأنه مضيءٌ ذو شعلةٍ، أما الجذوة، فهي أكثر من مقباس ونار يستدفأ بها، هذا ما يدل عليه أصلها اللغوي فيه معنى الغلظ والانتصاب والثبات؛ لأن المقباس لا يكون أصل شجرة غليظة، بل أصغر من ذلك.

خامساً: بيان الفرق البياني في زيادة قوله تَعَالَىٰ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ آيتي سورتي(النمل والقصص)، ونقصانها في آية سورة (طه).

لقد كان موسى (عليه السلام) يخاطب أهله حين رأى النار بأن يحضر لهم أحد أمرين الخبر، وهو خبر الطريق، والأمر الثاني القبس، والظاهر أن الحاجة في مثل هذا الحال تكون لمعرفة الطريق أكثر منها إلى الدفء، وذلك أن موسى (عليه السلام)، قد سار بأهله من مدين وهو يعرف أنه يسير في وقت شتاء، كما دل عليه طلبه للدفء ﴿لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾،

فلا بد أن يكون قد أخذ أهبته لمثل هذا، وعليه فلا أظن أن حاجتهم للقبس حاجة ضرورة، ولهذا فإن بدء موسى(عليه السلام)، أهله بخبر الطريق بدء الأهم، فيبقى لماذا انعكس الأمر في آية سورة (طه)، فبدأ بخبر النار، وما سر اختصاص كل موضع بما اختص به؟

وذلك يتضح حينما نتأمل السياق القرآني الذي له الأثر الواضح في فهم البيان القرآني.

فآية سورة(طه) الملاحظ فيها أنه لم يعد أهله إلا وعداً واحداً، وهو أن يحضر لهم قبساً؛ فلهذا قدمه على الخبر كما في قوله تَعَالَىٰ:﴿ لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِقَبَسٍ أَوۡ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ﴾[طه: ١٠]؛ لأنه كان يخاطبهم، ثم أنشأ خبراً آخر، وهو فيه يتحدث عن نفسه، وما يرجوه لنفسه من أن يجد على النار هدى، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِذۡ رَءَا نَارٗا فَقَالَ لِأَهۡلِهِ ٱمۡكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسۡتُ نَارٗا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِقَبَسٍ أَوۡ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ﴾[طه: ١٠]، وبهذا يتبين اختلاف آية سورة(طه) عن الآيتين في السورتين.

وأما سبب اختصاص آية سورة (طه) بهذا الاختلاف، فهو أن سياق آية سورة(طه) في تأنيس النبي (ﷺ) في دعوته، والسورة تذكر له من أحوال موسى(عليه السلام) مثل ذلك، وكان هذا هو بدء القصة في سورة(طه)، فذكرت السورة من مبدأ قصته ما يبين خبره أول ما كلمه ربه، فاقتصرت من خبره مع أهله قبل الذهاب للتكليم، بما يبين الخبر من غير تفصيل فيه، فذكرت عنه أنه رأى ناراً فطلب من أهله انتظاره حتى يحضر لهم قبساً من هذه النار، مقتصراً على أصل الغرض وهو القبس، فلم تذكر السورة كونه شهاباً أو جذوةً، كما لم تذكر عنه سبب إرادته إحضار هذا القبس الذي اختصت به السورتان، وهو قوله تَعَالَىٰ: ﴿ لَعَلَّكُمۡ تَصۡطَلُونَ ﴾؛ لأن السياق في آية سورة (طه)يبين ما أراده الله له من أمر الرسالة، وهذا التعليل من شأنه مع أهله، والسورة

سياقها ما قد علمت، ولهذا اختصت سورة(طه) بأن ذكرت تطلب موسى (عليه السلام)، للخبر لنفسه، وبلفظ الهدى، لا بلفظ الخبر كحال السورتين؛ لأن الحق (تعالى) سيسوق لنبيه محمد (صلى الله عليه وسلم) من خبره ما يبين أمر الهداية، حتى يستأنس بخبر هذا النبي (عليه السلام)، فقال: ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾، وقد وجد أعظم الهدى.

وهذا منحى ابن الزبير الغرناطي: «وتأمل الوارد في سورة طه من قوله تعالى مخبراً عن نبيه موسى (عليه السلام)، من قوله: ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾، ومناسبة ذلك لما بنيت عليه سورة طه من تأنيس نبينا (صلى الله عليه وسلم)، وافتتاحها بقوله تعالى: ﴿مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾[طه: ٢]، يَلُح لك التلاؤم والتناسب»[100].

أما آية سورة(النمل) فإنها قدمت تطلب الخبر؛ لأنه الأهم كما قدمنا، وموسى(عليه السلام)، يخاطب أهله، وقد قررنا أن السورة تسوق القصة بإجمال، ولكن «جملة: ﴿قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ﴾، إلى آخرها تمهيدٌ لجملة: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَن فِي النَّارِ﴾[النمل: ٨] إلخ»[101]، فذكرت من حاله مع أهله ما هو مقدمة لذهابه للمناداة.

وأما ما انمازت به آية سورة (النمل) من إعادة الفعل: ﴿أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾[النمل: ٧]، فالإتيان هو خبر من موسى (عليه السلام) عما في عزمه ونيته، وذلك أن إعادة الفعل إنما هي للتأكيد، والتأكيد هنا مناسب للطلب لا للخبر، فهنا موسى(عليه السلام) يؤكد عزمه الذي عزمه من إحضار أحد الأمرين، وقد كان الخبر في آيتي سورتي(طه، والقصص) واقعاً تحت الرجاء ينافي التأكيد والقطع، ولهذا خلت القصص من إعادة الفعل، فعطف ما بعد چ ک چ على الرجاء في الجملة التي قبلها[102].

وأما تخصيص القبس بالشهاب، فهو إخبارٌ عما في عزم موسى(عليه السلام)، وما عقد عليه

نيته، وهو إحضار شعلة تكون مقباساً لهم، ولم يتعد ذلك إلى الإخبار عن غاية ما يريد (عليه السلام) من إحضار النار بين يدي أهله.

وأما زيادة ﴿ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾، في سورة (النمل)، فإن هذه الزيادة جاءت تعليلاً، لما أكده نبي الله موسى(عليه السلام)، وأخبر به من عزمه عل الإتيان بالشهاب القبس، وأما سورة (القصص) فقد قدم فيها ذكر طلب الخبر؛ لأنه الأهم له ولأهله، والسورة تبين تفاصيل حالهم، ولهذا خلت زيادة سورة(النمل) ﴿ أَوْ ءَاتِيكُم ﴾؛ لأن العطف فيها وقع على فعل الرجاء قبل، ولو أعيد الفعل لناقض ذلك معنى الرجاء.

وكذلك ما انمازت به آية سورة (القصص) من قوله تعالى: ﴿ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ ﴾[القصص: ٢٩]، فكأن هذا إخبارٌ عن غاية ما يريد نبي الله موسى(عليه السلام) لأهله، وهو إحضاره ناراً بين أيديهم، من شجر غليظ له جمرٌ يبقى مدةً كذلك، على ما يعطيه معنى الجذوة، وأصل هذه النار مقتبسٌ من تلك التي رآها، فهو بهذا بعد أهله بذلك، فبين ما نواه من عزمه ويخبر بأن هذا كائنٌ بين أيديهم، فكان معطوفاً على ما سبق من رجائه؛ لأنه لا يتيقن تمام ذلك، وسورة (القصص) تفصل أحوال موسى(عليه السلام)، بما يظهر فيها من التلطف الرباني به وبالمستضعفين من المؤمنين، وحسن تدبير الله لهم، ومن هذا ما أراده موسى(عليه السلام)، وعزم عليه من إحضار النار لأهله، والذي يصور حال الترقب والرجاء عنده وعند أهله(103)

المطلب الثاني: الفروق البيانية في تعاور أوصاف ﴿الحية﴾ بأنها: ﴿الثعبان﴾ و﴿جان﴾:

قَالَ تعالى: ﴿ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴾[طه: ٢٠]. قَالَ تعالى: ﴿ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾[الشعراء: ٣٢]. قَالَ تعالى: ﴿ وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ﴾[النمل: ١٠]. قَالَ تعالى: ﴿ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ

﴿ يُعَقِّبْ ﴾[القصص: ٣١].

نجد أن البيان القرآني جاء بتعاور الفاظ وصف الحية فوصفها تارة بأنها: ﴿ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴾، وتارة أخرى بأنها: ﴿ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾، وتارة أخرى أيضاً بأنها: ﴿ جَآنٌّ ﴾.

وهذه الأوصاف يتضح الفرق البياني في سبب مجيئها من جانبين:

أولاً: الفرق بين ﴿الحية﴾ و﴿الثعبان﴾ و﴿الجان﴾:

﴿الحية﴾: هي اسم جنس يقع على الصغير والكبير، والذكر والأنثى، ووصفها بالسعي؛ لأنها تمشي بخفة وسرعة على بطنها[104].

أما **﴿الجان﴾:** فهي ما جمع وصفين، الصغر وسرعة الحركة[105].

وأما **﴿الثعبان﴾:** فهو ما جمع وصفين أيضاً، الذكورة والعظم والكبر، فهي أكبر ما يكون من الحيات[106].

قال الزمخشري: « فإن قلت: كيف ذكرت بألفاظ مختلفة: بـ**﴿الحية﴾**، و**﴿جان﴾**، **﴿الثعبان﴾**؟ قلت: أمّا **﴿الحية﴾** فاسم جنس يقع على الذكر والأنثى والصغير والكبير، وأمّا **﴿الثعبان﴾** و**﴿جان﴾** فبينهما تناف؛ لأنّ **﴿الثعبان﴾** العظيم من الحيات، و**﴿الجان﴾** الدقيق، وفي ذلك وجهان:

أحدهما: أنها كانت وقت انقلابها حيه تنقلب حية صفراء دقيقة، ثم تتورم ويتزايد جرمها حتى تصير ثعباناً، فأريد بالجان أوّل حالها، وبالثعبان مآلها،**الثاني**: أنها كانت في شخص الثعبان، وسرعة حركة الجان، والدليل عليه قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ﴾...»[107].

نخلص من ذلك أن حصيلة ما وجه به أهل التفسير هذا الاختلاف بين هذه

المواضع يتلخص في أقول ثلاثة:

الأول: أن يكون هذا الاختلاف باعتبار ما جمعته هذه العصا المنقلبة من الصفات، فإنها ثعبان في شخصها، أي: عظيمة كبيرة، وجان في سرعة حركتها، والحية لا تنافي هذا؛ لأنها تصدق على ذلك كله(108).

الثاني: أن تكون جانٌّ باعتبار أول أمرها، ثم انقلبت ثعباناً ضخماً بعد ذلك(109).

الثالث: وهو الذي ظهر لي رجحانه – والله أعلم- أن يكون هذا الاختلاف باعتبار اختلاف الأحوال، فإنها كانت ثعباناً عند فرعون، حين ألقاها موسى(عليه السلام)، أول ما قدم إليه، وكانت جاناً في الطور، حين رآها موسى (عليه السلام) أول مرة، ووصفت بأنها حية في سورة (طه)، وهو وصفٌ لها وهي في الطور، لكن ذلك لا ينافي وصفها بالجان كما تقدم من معنى الحية(110).

ثانياً: كشف الفرق البياني في سبب تعاور الألفاظ واختصاص كل آية بما خصصت به:

هذه الألفاظ الثلاثة وردت في شأن عصا موسى(عليه السلام)، وفي آيات مختلفة بحسب مقام كل آية، فلأول وهلة ومع الإلقاء استعمل لفظ ﴿حية﴾، مقترناً بها السعي، إذ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾[طه: ٢٠].

ولا يخفى ما في إذا الفجائية من دلالة على أن العصا أول حالها صارت حية تسعى، واقترن السعي معها من حيث إن أول ما يفجأ الإنسان تحوُّل العصا الجامدة إلى حية تضطرب وتمشي بحثٍ وسرعة، فالمقام مقام انشغال بمشي العصا، أما الحية فهي اسم جنس يصدق على الحية، الذكر والأنثى، الصغير والكبير منها(111)، والمقام كذلك مقام تثبيت وتعزيز لرسالة موسى (عليه السلام)، وأنه من المرسلين، ولم يحن للعصا أن تقوم في مقام التحدي أو التعجيز؛ حتى تظهر بطور العظمة أو الموافقة لمقتضى حال

المتحدَّي؛ لذا اختير له اللفظ العام لذي يصدق على كل أجناس الحيات، ولعل مزية ذكر الحية –هنا– من حيث إن أصل الحيَّة من الحياة، فهي إشارة إلى بث الحياة في هذه العصا مع أول الأمر(112).

ثم إن هذه العصا بدأت تهتز كأنها جانٌّ، وقُرِن الاهتزاز مع الجانّ؛ لن الجانّ ضربٌ من الحيات دقيق يتحرك حركة سريعة(113)، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ﴾[النمل: ١٠]، ومثلها في [القصص:٣١].

فضلاً عن ذلك إن الفاء تفيد التعقيب للدلالة على أن الجان يسبقها طور قبلها، فالآية الأولى قرنت بإذا الفجائية؛ لأن العصا في بدء المعجزة ومفاجأة موسى (عليه السلام)؛ لذا جاءت معها الحية للإشارة إلى أن جنس العصا تحول إلى جنس آخر وهو الحية، في حين مع الجان ومع تحرك الحية واهتزازها جيىء بالفاء للدلالة على أن طور المفاجأة قد مرّ، وجاء طور يعقبه، وهو طور تحرك العصا واهتزازها؛ لزيادة اليقين في إثبات المعجزة؛ لذا اتفق مع هذه الحال – حال الحركة والاهتزاز– لفظ الجان تلك الحيات السريعة التحرك، وهاتان الآيتان، وآية الحية السابقة، فيما جرى لموسى(عليه السلام) عندما كلمه الحق(سبحانه وتعالى)، في الوادي المقدس طوى، ولم تكن العصا بعدُ آية لفرعون والسحرة ومن حضر من الملأ(114).

أما في مقام إثبات عجز السحرة، وبعد أن اطمأن نبيُّ الله موسى(عليه السلام)، من انقلاب عصاه حية وجاناً تهتزّ، ثم تعود عصا بقدرة الله القدير؛ لقوله تَعَالَىٰ: ﴿ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ﴾[طه: ٢١].

فقد جاء بعد ذلك طور الظهور، ظهور العصا بصورة الرهبة والعظمة، فجاء البيان القرآني الكريم بلفظ ﴿**ثعبان**﴾ مستعاراً للعصا مقترناً بلفظ ﴿**مبين**﴾؛ ليدلَّ على مزيد الظهور وذلك؛ لأن الثعبان هو العظيم من الأفاعي، أو هو الذكر الأشقر

الأشعر[115]، فجاءت آية الثعبان في معرض إرهاب فرعون وإتيانه بآية معجزة، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ فَأْتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿١٠٦﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾[الأعراف: ١٠٦ ـ ١٠٧]، ومثلها في [الشعراء: ٣٢].

ثم أتى فرعون بالسحرة فألقوا عصيهم وحبالهم فاسترهبوا الناس، وجاءوا بسحر عظيم، فكان في مقابل ذلك أن يرهب ذلك الثعبان العظيم السحرة، وغيرهم ليلقف ما سحروا به أعين الناس من التخرصات والكذب، إذا جاء بعد ذكر الثعبان المبين قوله تَعَالَىٰ:﴿ قَالَ أَلْقُوا۟ ۖ فَلَمَّآ أَلْقَوْا۟ سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾ ۞ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[الأعراف: ١١٦ ـ ١١٨].

فالمقام مقام رهبةٍ واسترهاب وتعظيم؛ لقوله: ﴿ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ ﴾، و﴿ بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴾، فكان لا بد في سنن التحدي أن يكون إثبات العجز منطلقاً من اشتراك كلا الطرفين بخارقة واحدة يسطع بيانها عند أحد الطرفين، فالسحرة خيلوا للناس أن الحبال والعصي تسعى وتتحرك، واسترهبوهم؛ أي: طلبوا حصول الرهبة للناس، فلا ينتظم مع هذا الفعل العظيم الحية التي تسعى، أو الجان الدقيقة، بل الإعجاز في أن العصا تظهر في صورة ثعبان عظيم مرهب مبين يلتهم ما صنعوا؛ إذ لفظ چمبين چ، معناه: لا تخييل في بل هو بيِّنٌ أنه ثعبان حقيقة[116]، لا كتخييل السحرة، فكما أن تحدي السحرة قائم على الاسترهاب والسحر العظيم جاء معه اللفظ الذي تتحقق معه الرهبة حقيقة لا تخييلاً[117].

ونخلص من ذلك:

أن كلمة ﴿ ثعبان ﴾ لم يستعملها، إلا أمام فرعون في مكانين قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَأَلْقَىٰ

عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأعراف: ١٠٧] ، [الشعراء: ٣٢] وذلك؛ لإخافة فرعون بثعبان ضخم يُدخل الرهبة في قلبه، فذكر الثعبان فقط أمام فرعون.

وكلمة ﴿الجان﴾ ذكرها في موطن خوف موسى (عليه السلام) في آيتي سورتي (القصص، والنمل) فاختيار كلمة جان مناسبٌ للإنسان الذي يخاف من الجان والخوف والفزع،لما يحمله ﴿الجان﴾من دلالة حركته السريعة، فعصاه تهتز بسرعة، والجان يخيف أكثر من الثعبان، فمع الخوف استعمل كلمة جان وسمي جان؛ لأنه يستتر بمقابل الإنس ؛ لأنه للظهور.فكلمة ثعبان أو حية لا تعطي هذه الدلالة،فكل كلمة جعلها الحق(ﷻ) في مكانها.

أما ﴿الحية﴾ فقد جاءت في مكان واحد لبيان قدرة الحق (ﷻ)، ولم يقل فيها أن موسى هرب أو فزع؛ لأنه في موطن كلام مع الحق (ﷻ) في الوادي المقدس طوى، ليُريه تقلب هذه العصا ويمهد له ما ستنقلب في مواطن أخر، فلا يهرب منها ولا يفزع، وإنما جاء قوله تَعَالَىٰ:﴿ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴿٢٠﴾ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ ﴾[طه:٢٠ ـ ٢١].

الخاتمة

بعد جولة في ربوع الجو القرآني وآياته، تفيأت خلالها ظلال القرآن الندية، فظهرت نتائج طيبة وبرزت ملامحها اثناء البحث لعل اهمها:

1- الإطلاع على مصادر كثيرة ومتنوعة في علوم مختلفة، ومعرفة مؤلفيها، ومحققيها، مما زاد ذاكرتنا وإطلاعنا فضلاً عن معرفة العلوم والرجوع في كل علم إلى مظانه وميدانه.

2- الرجوع بالمفردة القرآنية إلى أصلها في اللغة، ثم ذكر استعمالها في البيان القرآني،

يُزيد فهم الآية والمراد منها، وبذلك تتضح الفروق البيانية في القصص القرآني.

3- دور السياق القرآني في مجال القصص القرآني يُثبت، أن القرآن الكريم ليس فيه تكرار بمعنى المشابهة في القصص القرآني، وإنما هذا التكرار يأتي لتعظيم أمر شأن ما، وتذكيراً له عند حدوث سببه من خوف، أو نسيان... إلخ، فالعرب حينما تكرر أمراً، أو تؤكده، يدل على الاهتمام بذلك الأمر، وتعظيمه.

4- القرآن الكريم جاء بآيات مختلفة الألفاظ في قصص القرآن؛ ليثبت لنا أن هذا الاستعمال ليس من صنع بشر؛ لأن كل كلمة بل كل حرف فيه جاء في موطن سديد، ومكان رشيد، حسب ما يقتضيه مقام الآية وسياقها، فلا يصح أن توضع مكانها كلمة غيرها.

إلى غير ذلك من النتائج والفوائد التي ضمها البحث.

وفي الختام، ما كان فيه من صواب فهو من الله وفضله عليّ، وما كان فيه من زلل فمن نفسي وعمل الشيطان، فحسبي أني اجتهدت فيما قدمت.

والحمد لله ربِّ العالمين

- ثبت المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. الإتقان في علوم القرآن: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)؛ تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)/1394هـ/ 1974م.
3. أساليب بلاغية، الفصاحة - البلاغة - المعاني: أحمد مطلوب أحمد الناصري الصيادي الرفاعي، وكالة المطبوعات – الكويت، ط1/ 1980 م.
4. أسرار التكرار: محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني، ويعرف بتاج القراء (ت: نحو 505هـ)؛ تح: عبد القادر أحمد عطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب

عوض، دار الفضيلة، (د. ط)، (د. ت).

5. الإيضاح في علوم البلاغة: محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (ت: 739هـ)؛ تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل – بيروت، ط3/ (د.ت).
6. البحر المحيط في التفسير: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: 745هـ)؛ تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، (د. ط)، 1420 هـ.
7. البرهان في علوم القرآن: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)؛ تح:محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1376/1 هـ - 1957 م.
8. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: 817هـ)؛ تح: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة. جـ 1، 2، 3: 1416 هـ - 1996 م، جـ 4، 5: 1412 هـ - 1992 م، جـ6: 1393 هـ - 1973 م.
9. البلاغة العربية: عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي (ت: 1425هـ)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1/ 1416هـ - 1996م.
10. تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: 1205هـ)؛ تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د. ط)،
11. التبيان في تفسير غريب القرآن: أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، ابن الهائم (ت: 815هـ)؛ تح: د ضاحي عبد الباقي محمد، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط1/ 1423 هـ.
12. التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ)، الدار التونسية – تونس، 1984 هـ.
13. الترادف في اللغة: حاكم مالك لعيبي الزيادي، دار الحرية- بغداد- (د. ط)، 1400هـ-

1980م.
14. التعبير القرآني: د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار – الأردن- ط5/ (د.ت).
15. التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)؛ تح: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط1/ 1403هـ -1983م.
16. التفسير القرآني للقرآن: عبد الكريم يونس الخطيب (ت: بعد 1390هـ)، دار الفكر العربي – القاهرة، (د. ط)، (د. ت).
17. تفسير المراغي: أحمد بن مصطفى المراغي (ت: 1371هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط1/ 1365 هـ - 1946 م.
18. تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: 370هـ)؛ تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1/ 2001م.
19. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)؛ تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1/1420هـ-2000م.
20. درة التنزيل وغرة التأويل: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني المعروف بالخطيب الإسكافي (ت: 420هـ)؛ تح: د/ محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، وزارة التعليم العالي سلسلة الرسائل العلمية الموصى بها (30) معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، ط1/ 1422 هـ - 2001 م.
21. دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني: د. محمد ياس خضر الدوري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1/206.
22. زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ)تح:عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط1/1422 هـ.
23. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)؛ تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط4/ 1407هـ-1987م.
24. على طريق التفسير البياني: د. ففاضل صالح السامرائي، كلية الآداب والعلوم، جامعة

الشارقة، (د. ط)، 1423هـ- 2003م.

25. العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: 170هـ)؛ تح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د. ط)، (د. ت).

26. غرائب القرآن ورغائب الفرقان: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت: 850هـ)؛ تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1/ - 1416 هـ.

27. فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت: 926هـ)؛ تح: محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت – لبنان، ط1/ 1403 هـ - 1983 م.

28. الفروق اللغوية في العربية: د. علي كاظم مشري، دار صفاء –عمان- ط1/ 1432هـ.

29. الفروق اللغوية: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: 395هـ)؛ تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة ، القاهرة – مصر،(د. ط)، (د. ت).

30. قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: للفقيه المفسر الجامع الحسين بن محمد الدامغاني(ت:)؛ تح: عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط4/1983م.

31. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3/ 1407هـ.

32. كشف المعانيفى المتشابه من المثانى: أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين (ت: 733هـ)؛ تح: الدكتور عبد الجواد خلف، دار الوفاء، المنصورة، ط1/ 1410 هـ - 1990 م.

33. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني القريميالكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: 1094هـ)؛ تح: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، (د. ط)، (د. ت).

34. لسان العرب: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري

الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر – بيروت، ط3/ 1414هـ.

35. لمسات بيانية في نصوص من التنزيل: د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار-بيروت، ط3/ 1423هـ-2003م.

36. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: 542هـ)؛ تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1/ – 1422 هـ.

37. معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (ت: 207هـ)؛ تح: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية– مصر، ط1/ (د.ت).

38. معترك الأقران في إعجاز القرآن، ويُسمَّى (إعجاز القرآن ومعترك الأقران)، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ط1/ 1408 هـ – 1988 م.

39. المعجم المفهرس للألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبدالباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت– لبنان، (د. ط)، (د. ت).

40. المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد النجار؛ تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، (د. ط) (د.ت).

41. مفاتيح الغيب– التفسير الكبير–: الإمام العالم العلامة والحبر البحر الفهامة فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت – 1421هـ – 2000 م، ط1/(د.ت).

42. مفتاح العلوم: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت: 626هـ)، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2/ 1407 هـ – 1987 م.

43. المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت: 502هـ)؛ تح:صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، ط1/1412 هـ.

44. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)؛ تح:

عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د. ط)، 1399هـ - 1979م.
45. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل: أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (ت: 708هـ)، وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
46. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ)؛ تح: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت، ط1/ 1404هـ - 1984م.

الحواشي والإحالات

(1) ينظر: العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي 147/5؛ والصحاح، للجوهري 1540/4؛ ولسان العرب ابن منظور مادة فرق 300/10.
(2) مقاييس اللغة، 493/4.
(3) ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية 685/2.
(4) ينظر: التبيان في تفسير غريب القرآن، أبو العباس شهاب الدين ابن الهائم 85.
(5) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني 633.
(6) ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري 97/9؛ والصحاح 1541/4.
(7) ينظر: الفروق اللغوية، للعسكري 21.
(8) الترادف في اللغة، حاكم مالك الزيادي 222.
(9) ينظر: دقائق الفروق اللغوية، د. محمد ياس خضر الدوري 14.
(10) ينظر: الصحاح 632/2.
(11) جامع البيان 22/3-23.
(12) ينظر: جامع البيان 22/3-23.
(13) ينظر: تهذيب اللغة 137/4؛ ولسان العرب 195/4.
(14) ينظر: العين 113/3؛ وتهذيب اللغة 136/4؛ ولسان العرب 195/4.
(15) الفروق اللغوية في العربية، علي كاظم مشري 20.
(16) ينظر: مقاييس اللغة 328/1(بين)؛ و الصحاح 2082/5-2083(بين).
(17) ينظر: الصحاح 2082/5.
(18) ينظر: تهذيب اللغة 358/15.

(19)الرتج: في اللغة يدل على الإغلاق والضيق، ومنه يقال: رَتِجَ الرجلُ في مَنطِقِه، إذا استَغلَقَ عليه الكلام، ومنه الرتاج، أي: القفل، ويأتي بمعنى الباب. ينظر: مقاييس اللغة 485/2؛ والصحاح 317/1.

(20) ينظر: لسان العرب 67/13(بين).

(21) ينظر: تاج العروس، للمرتضى الزبيدي305/34.

(22) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري 443/4.

(23)مفتاح العلوم ، للسكاكي 162.

(24)الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين أبو عبدالله محمد القزويني 201. وينظر: البلاغة العربية، عبد الرحمن حسن حبنكة 126/2.

(25)التعريفات، للجرجاني 47.

(26)المصدر السابق نفسه.

(27)ينظر: مقاييس اللغة 504/4.

(28)ينظر: الصحاح 2/ 781؛ ولسان العرب 55/5.

(29)البرهان، للزركشي 13/1. وينظر: الإتقان، للسيوطي 195/4.

(30)على طريق التفسير البياني، د. فاضل صالح السامرائي 7/1.

(31) المفردات 60.

(32)ينظر: بصائر ذوي التمييز 43/2.

(33) ينظر: المفردات 213؛ وبصائر ذوي التمييز412/2.

(34) ينظر: الفروق اللغوية 306؛والمفردات 60؛ وبصائر ذوي التمييز 43/2.

(35) الفروق اللغوية 309.

(36)ينظر: البرهان 80/4؛ والمعجم المفهرس لألفاظ القرآن 6-10.

(37)ينظر: البرهان 80/4.

(38) ينظر: المصدر السابق 372/3؛ ودقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني 201.

(39) ينظر: البرهان 80/4؛والتحرير والتنوير 23/19؛ولمسات بيانية 92.

(40) ينظر: الكشاف183/4؛ والتفسير الكبير174/19؛ والبحر المحيط503/6؛ ولمسات بيانية92.

(41)ينظر: البرهان 80/4؛ والإتقان 365/2.

(42) الصواع: إناء مستطيل يشبه المكوك، كان يشرب به يوسف(عليه السلام)، وهو السقاية. وقيل: إنه كان مصنوعا من فضة مموهاً بذهب. وقيل: هو إناء كان يوسف(عليه السلام) يكيل به الطعام. ينظر: ينظر: تهذيب اللغة 53/3؛ ولسان العرب 215/8.

(43) ينظر: البرهان 81/4؛ ومعترك الأقران في إعجاز القرآن 486/3.

(44)ينظر: البرهان 4/81؛ والإتقان 2/365.

(45)الترجي:هو طلب أمر محبوب ممكن حصوله مرغوب فيه، ويستعمل في الترجي كلمتان هما:(لعل، وعسى)، ومنه قوله تعالى:﴿ لَا تَدْرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾[الطلاق:1]، وقوله تعالى:﴿ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ ﴾[المائدة:52]، وقد يترجى بأداة الاستفهام (هل) وبحرف (لو) فيما هو عزيز المنال مع إمكانه. ينظر:البلاغة العربية1/251؛ وأساليب بلاغية، أحمد مطلوب 109.

(46)ينظر: درة التنزيل 1/891؛والبحر المحيط 8/210؛ والتفسير القرآن للقرآن 10/214؛ ولمسات بيانية 98.

(47)ينظر: درة التنزيل 1/891؛ولمسات بيانية 98.

(48)ينظر:جامع البيان6/55؛ وأسرار التكرار174؛ والتفسير القرآني للقرآن10/343؛ ولمسات بيانية 98.

(49)ينظر: أسرار التكرار174؛وبصائر ذوي التمييز 1/314.

(50) ينظر: المصدران السابقان أنفسهما؛ وفتح الرحمن 360.

(51)ينظر:أسرار التكرار174؛وبصائر ذوي التمييز 1/314؛ وغرائب القرآن ورغائب الفرقان 5/293؛ والتعبير القرآني238.

(52)ينظر: درة التنزيل 2/654.

(53)ينظر: المفردات 352؛ ولسان العرب 11/283؛ وبصائر ذوي التمييز 2/98.

(54)ينظر: ومقاييس اللغة1/266(بعث)؛ ولسان العرب2/116-117(بعث).

(55)ينظر: تهذيب اللغة 2/201؛ والمفردات132؛ ولسان العرب 2/116-117.

(56)الفروق اللغوية 289.

(57) ينظر: المفردات 132 - 133؛ والكليات 244.

(58) ينظر: نزهة الأعينالنواظر204؛ وإصلاح الوجوه، 74.

(59) ينظر:المفردات353؛ وبصائر ذوي التمييز3/69-71؛ والمعجم المفهرس لألفاظ القرآن 312.

(60)ينظر: المفردات 352.

(61) ينظر: المحرر الوجيز 4/32؛ وزاد المسير 3/146.

(62) ينظر: معاني القرآن 3/345؛ وبصائر ذوي التمييز3/69.

(63)ينظر: درة التنزيل 2/ 654؛ وبصائر ذوي التمييز 2/214-215.

(64)ينظر: ملاك التأويل 1/216.

(65)ينظر: المصدر السابق نفسه.

(66) ينظر: جامع البيان 13/19؛ والكشاف 2/139؛ وتفسير المراغي 9/25.

(67) ينظر: درة التنزيل 2/655؛ وغرائب القرآن 3/302.
(68)ينظر:جامع البيان19/346؛ ودرة التنزيل2/655؛ وكشف المعاني187؛ وفتح الرحمن204.
(69) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده 10/338؛ ولسان العرب، لابن منظور 14/291.
(70)ينظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني 374؛ وبصائر ذوي التمييز، للفيروز آبادي 3/116.
(71)ينظر: مقاييس اللغة، لابن فارس 1/145.
(72)ينظر: لسان العرب 6/14؛ وتاج العروس 15/423.
(73)ينظر: مقاييس اللغة 1/145؛ ولسان العرب 6/14-15؛ والقاموس المحيط 531؛ وتاج العروس 15/423.
(74)الكشاف 3/53.
(75) ينظر: المحرر الوجيز، لابن عطية 4/286؛
(76)ينظر: المحرر الوجيز4/38؛ والدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي 8/15؛ والإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، د. عائشة بنت الشاطئ 217.
(77)المحرر الوجيز 4/38.
(78)التحرير والتنوير 4/241-242.
(79)الكشاف 3/53.
(80)تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير 5/244.
(81) الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي 11/172.
(82) ينظر: مغني اللبيب، لابن هشام 1/138، 287.
(83)الكشاف 2/113. وينظر: التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي 2/98.
(84)أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي 4/155.
(85)ينظر: لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، د. فاضل صالح السامرائي 71.
(86)ينظر: لمسات بيانية 71- 72.
(87)ينظر الآيات: (7 في موضعين، 18، 21، 28، 37، 38، 39، 40، 5487).
(88) ينظر الآيات: (29، 30، 46، 49، 71، 72)
(89)ينظر: لمسات بيانية 73-74.
(90) المفردات في غريب القرآن 652.
(91) معاني القرآن وإعرابه ، للزجاج 3/351.
(92)التحرير والتنوير 16/194.

(93) ينظر: تهذيب اللغة 56/6 ، ومقاييس اللغة 220/3.
(94)لسان العرب 510/1.
(95)إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ، للبناء الدمياطي 426.
(96)مقاييس اللغة 439/1.
(97)المفردات 190.
(98) لسان العرب 138/14.
(99) جامع البيان 239/18.
(100) ملاك التأويل 335/2. ولكنه لم يبين وجه التلاؤم، والوجه ما قد بيناه، والله أعلم.
(101)التحرير والتنوير 225/19.
(102) ينظر: دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى (عليه السلام) دراسة نظرية تطبيقية، فهد بن شتوي 344.
(103) ينظر: دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى (عليه السلام) 344.
(104)ينظر: معالم التنزيل 259/3؛ الكشاف 58/3.
(105)ينظر: معالم التنزيل 259/3.
(106)ينظر: جامع البيان 343/10-346؛ وزاد المسير 156/3؛ وتفسير ابن كثير 3/ 408-409.
(107)الكشاف 58/3.
(108)ينظر: معالم التنزيل 259/3؛ والكشاف 58/3.
(109)ينظر: المصدران السابقان أنفسهما.
(110)ينظر: تفسير السمرقندي 2/ 547.
(111) ينظر: معالم التنزيل 259/3؛ والكشاف 58/3.
(112) ينظر: دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني، د. محمد ياس خضر الدوري 112-
(113) النهاية في غريب الحديث والأثر 308/1؛ ولسان العرب 1/ 236- 237.
(114) ينظر: سياق ذكر الآيات الثلاثة السابقة في القرآن الكريم.
(115) ينظر: لسان العرب 1/ 236.
(116) ينظر: تفسير الثعالبي 42/2.
117 ينظر: دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني 114.

The impact differences Statement in the Quranic stories The story of Moses -Peace be upon him-

Dr . Salam Aboud Hassan
University of Iraq - Center for Research and Studies
alaqudah79@yahoo.com

Abstract

The Quran contains many facts and events in its stories, which are the object of its inimitable, through the accuracy of its choice of words and style. The Holy Quran may use a word in a place in a story, and another word in the same story. In both stories the word is at the highest level of consistency Harmony in its place and the context in which it came, for the sake of the intended meaning.

So I wanted to stand on a topic looking for the Qur'anic statement in his stories. The title of the research ((The impact differences Statement in the Quranic stories - The story of Moses -Peace be upon him- model)).

Keywords:

- Differences- Statement - Quran- stories - Moses (Peace be upon him).

مفتاح المنن لجميع الفرائض والسنن لعلي بن أبي الطيب العامِرِي التلمساني ـ دراسة وتحقيق ـ

بقلم
فـارس زاهـــر (*)

ملخص

يعتبر متن "مفتاح المنن لجميع الفرائض والسنن" من المتون العلمية الفريدة، التي وضعها الشيخ الفاضل أبو الطيب العامري التلمساني في باب العقائد والعبادات، ليكون منطلقا للمبتدئين من طلبة العلم، حتى يكونوا على دراية ببعض السنن والفرائض الشرعية، مستجيبا قبل ذلك لسؤال بعض طلبة العلم، سالكا منهجا خاصا في تصنيفه، وقد افتتحه مؤلفه بباب العقيدة كما هي عادة غالبية المصنفين، خاصة الأشاعرة منهم، ومن أبرز ما تعرض له المؤلف في هذا المتن بالتحديد هو العقيدة الأشعرية، ثم أتبعها بجملة من الأحكام المختلفة في مجال العبادات وغيرها، والتي لا بد للمسلم أن يكون ملما بها ومطلعا عليها.

الكلمات المفتاحية:

مفتاح المنن؛ أبو الطيب العامري التلمساني؛ متن فقهي؛ الفرائض والسنن؛ مخطوط.

(*) قسم العلوم الإسلامية الأساسية، دكتوراه الفقه الإسلامي، كلية الشريعة ـ جامعة سكاريا ـ تركيا.
eufiras@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/09/12 تاريخ القبول: 2019/03/07

مقدمة

يعتبر المتن المسمى بـ: "**مفتاح المنن**" من المتون العلمية التي أغفلت ضمن رفوف مكتبات المخطوطات، إلى أن التقيت بالشيخ بلقاسم ضيف[1] في مدينة سطيف فأمدني بهذه المخطوطة الطيبة، متلمسا مني دراستها وتحقيقها، فوجدتها من أجود المتون العلمية التي كتبت في المغرب الأوسط، وذلك للأسلوب الفريد الذي اتبعه مصنفها من أجل تصنيفها، فقد وزع مضمونها على شكل أعداد ابتدأها بـ: "الآحاد" وأنهاها بـ: "الإثني عشريات"، ومضمون النص يكون مرتبطا بالرقم الذي عنون به.

وقد صنف المؤلف هذا المتن وفي تفكيره حل لإشكالية صعوبة المتون الموجودة في الساحة العلمية، والعمل على تسهيلها على الطلاب من أجل حفظها ودراستها، منطلقا من سؤال الطلاب له ذلك.

ومن أجل دراسة هذا المتن وتحقيقه وفق قواعد التحقيق المعروفة قسمت هذا الدراسة إلى المباحث التالية:

-المبحث الأول: قسم الدراسة:

-المطلب الأول: التعريف بالشيخ علي بن أبي الطيب العامري التلمساني.

-المطلب الثاني: التعريف بالمتن ومنهج مؤلفه فيه.

- المطلب الثالث: المنهج المتبع في التحقيق والتعليق ووصف النسخ الخطية.

-المبحث الثاني: قسم التحقيق.

المبحث الأول: قسم الدراسة

المطلب الأول: التعريف بصاحب المتن(2):

إنّ مؤلف متن "مفتاح المنن" هو الشيخ علي بن أبي الطيب، العامري، التلمساني، كما عرف نفسه بذلك، لكن لم أتمكن من الحصول على ترجمة تكشف عن سيرته أو حتى بقية نسبه، سوى أنّه عامري تلمساني، باعتبار أن الكتب الخاصة بالسِير والتراجم لم تذكر في ثنايَاها ترجمة له، وهذا بحسب ما تيسر لي من كتب هذا الفن، بالإضافة لسؤال أهل التخصص، والذين نفوا مطلقا معرفتهم بالشيخ علي بن أبي الطيب التلمساني، أما بالنسبة لاسمه الذي ذكرنا فهو مُحصّل مما ذكره الشيخ في مقدمة متنه، ولكن غالب الظن أنّ مصنفه من أهل القرن الحادي عشر، إذا راعينا في ظننا أن تاريخ نسخ هذا المتن كان في عصر المؤلف، وهو سنة 1133هـ، وبعملية تخمينية يسيرة تراعى فيها مرحلة النشأة والتحصيل، إلى أن يصل إلى درجة التأليف، لاشك أن ولادته كانت في القرن الذي ذكرنا والله أعلم.

أمّا بالنسبة لعزو مذهبه للشافعية في بطاقة معلومات المخطوط، فلا أعلم لها سببا، وهذا مما يشد الانتباه خاصة أنّ صاحبها من حاضرة تلمسان، وهي من أشهر الحواضر المالكية على مر العصور المتنوعة، ومن أخصب المناطق العلمية المعروفة بالنسبة لهذا المذهب، وكفى استشهادا في ذلك بالإمام الشريف التلمساني، صاحب كتاب"تخريج الفروع على الأصول".

ومن جهة أخرى فإنّني لم أستطع الحصول على ترجمة للشيخ ابن أبي الطيب لما سبق وأن ذكرته، كما أنني لم أجد مؤلفا آخر من مؤلفاته، يمكننا من خلاله تتبع أقواله وترجيحاته، أو حتى تصريحاته بأنّه منتسب لهذا المذهب وهو ما لم يتوفر، حتى متنه هذا الذي نعمل عليه توجد منه نسخة وحيدة ونادرة، ولكن من باب التذكير فقط، فإنّ

المعروف في تاريخ شمال إفريقيا أنّه منتسب للمذهب المالكي، وخاصة حاضرة تلمسان التي يكفي الاستشهاد عليها بمن مر بها من الأعلام والمشايخ، وفي ذلك يقول أحمد تيمور باشا[3]: "وأمّا المغرب فلم يكن حظه منه -أي المذهب الشافعي- كبيرا لغلبة المالكي على بلاده، حتى زعم المقدسي[4] في "أحسن التقاسيم"، أنّهم كانوا بسائر المغرب على عهده إلى حدود مصر لا يعرفونه، وأنّه ذاكر بعضهم مرة في مسألة، فذكر قول الشافعي، فقالوا من الشافعي؟ إنّما كان أبو حنيفة لأهل المشرق ومالك لأهل المغرب؛ قال ورأيت أصحاب مالك يبغضون الشافعي، ويقولون أخذ العلم عن مالك ثم خالفه؛ وقال عن القيروان: ليس في أهلها غير حنفي ومالكي مع ألفة عجيبة، لا شغب بينهم ولا عصبية، وقال عن الأندلس: ليس بها إلا مذهب مالك، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه"[5]، وإن كان كلام المقدسي عنيفا جدا حول المذهب الشافعي وفيه تعصب كبير أيضا، إلا أنّه حقيقة الحال في نفس الوقت بالنسبة لعدم وجود المذهب الشافعي، باستثناء فترة قصيرة في حكم يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن، صاحب المغرب والأندلس، فبعد تظاهره بمذهب الظاهرية فقد مال إلى مذهب الشافعية في آخر حياته، لذلك قلنا بأنّها فترة قصيرة شهدت تنصيب بعض القضاة الشافعية في مختلف البلاد، لكن عرفت عودة المذهب المالكي من جديد كما كان[6].

وأنا بدوري لا أستطيع الحكم على مذهب الشيخ علي بن أبي الطيب العامري التلمساني لسابق ما ذكرت، وهو عدم توفر الوسائل والدلائل المثبتة لذلك، وإن كنت قد تلمست في بعض المسائل الفقهية كسجود السهو أنّه سائر على مذهب المالكية والله أعلم.

المطلب الثاني: التعريف بالمتن ومنهج مؤلفه فيه:

إنّ هذا التأليف البديع الذي وضعه الشيخ علي بن أبي الطيب العامِرِي التلمساني والذي سماه بـ:"**مفتاح المنن لجميع الفرائض والسنن**"[7]، إنّما هو ثمرة طيبة يُضم إلى

باقي ثمرات المتون العلمية المختلفة في باب العقائد والعبادات، وقد وضعه الشيخ الفاضل من أجل أن يكون كالمنطلق بالنسبة للمبتدئين من طلبة العلم، حتى يكونوا على دراية ببعض السنن والفرائض، مستجيبا قبل ذلك لسؤال بعض طلبة العلم، كما سيذكر لاحقا في مقدمة متنه.

وقد افتتح المصنف مؤلّفه بباب العقيدة كما هي عادة غالبية المصنفين المالكيين الأشاعرة، ومن أبرز ما تعرض له المؤلف في هذا المتن بالتحديد هو العقيدة الأشعرية، ثم أتبعها بجملة من الأحكام المتنوعة والمختلفة في مجال العبادات، والتي لا بد للمسلم أن يكون ملما بها ومطلعا عليها، ومما ذكره الشيخ أيضا في متنه بعض الأمور الأخرى المتعلقة بالأمم السابقة، كعدد أولاد يعقوب –عليه السلام–، وبعض الكتب السماوية، كما ذكر عدد أشهر السنة، وأولاد النّبي ﷺ، والملائكة، والتسعة المفسدين في الأرض، وغير ذلك مما سيكتشفه القارئ لهذه الرسالة.

وقد كان للشيخ علي بن أبي الطيب التلمساني منهج وطريق خاص في هذا التأليف بحيث صاغ هذا المتن بأسلوب "**الفنقلة**"، أي بطريق السؤال والجواب، "فإن قيل:...، فقل:..."، وهو أسلوب رائع وشيق ومن أمتع وأحسن الأساليب التعليمية، فهو يجعل القارئ الكريم منتبها دائما لما يقوله المصنف، بتركيز شديد وحضور مستديم، بعيدا عن الملل والضجر، ونتيجته هي تحصيل إجابات ذات دقة عالية وتركيز شديد، خالية من الدليل في الغالب، حاضرة الحجة في الأعم، متناسقة الكلمات متناغمة العبارات؛ وبالإضافة لذلك فقد حرص مصنفه على أن يكون مفتتحه لهذا المتن من واحد إلى اثني عشر، وذلك بأن يتكلم عن الواحد وهو الله عزّ وجل، وختمه بالاثني عشر وهي أشهر السنة المذكورة في كتاب الله تعالى، وبذلك يكون هذا الكتاب قد تميز بأسلوب مميز وفريد في التصنيف، وإن كنّا لم نتعرف على

سبب السير على هذا النّهج، باعتبار أن المصنف اكتفى بمجرد التنبيه دون التعليل[8].

المطلب الثالث: المنهج المتبع في التحقيق والتعليق ووصف النسخ الخطية:

أولا- المنهج المتبع في التحقيق:

- بما أنّ هذا المخطوط ذو ***نسخة واحدة وفريدة ونادرة*** فقد أردت أن أقابلها على النّصوص التي نُقل منها، أو الكتب المقتبسة منها، أو الشارحة لهذا المتن، وكل هذا لم يتوفر، وبالتالي حاولت قدر الإمكان إخراج المخطوط كما أراده مؤلفه دون زيادة أو نقصان.

- نسخت الكتاب المخطوط على ما تقتضيه القواعد الإملائية في عصرنا.

- عند انتهاء أوجه الورقة أقوم بوضع رقمها ووجهها بين معكوفين، يفصل بينهما خط مائل[02/أ]، وقد أَثبت ذلك ضمن المتن.

- عند إدراج أي زيادة أرى أنّ النص يقتضيها مع قلة ذلك عموما، فإنّني أضعها بين معكوفين، وأشير في الهامش لذلك، وإذا رأيت أن كلمة ما قد أثرت تأثيرا كبيرا في العبارة، كالخطأ في كتابة بعض الكلمات، أو زيادتها، أو تكرارها، فإنّي أسقطها مع الإشارة في الهامش لذلك.

- توضيح بعض الكلمات بالشكل، مخافة الخلط والالتباس على القارئ.

- قمت بوضع عناوين للرسالة، مع الاستعانة بما ذكره المؤلف في مقدمته، مراعاة لما نهجه.

ثانيا- المنهج المتبع في التعليق:

- تخريج الأحاديث النبوية الواردة في الكتاب، مراعيا في ذلك ترتيب المصادر من حيث الصحة.

- إثبات اسم السور القرآنية ضمن المتن.

- الترجمة للأعلام المذكورة.

- القيام ببيان بعض الاصطلاحات والألفاظ المغلقة الواردة في المخطوط، مع التعليق على بعض المسائل التي اكتنفها الغموض، وقد اكتفي بالإحالة على المصادر وفقط، هذا وإن كان المتن القصد منه الاختصار، فقد أوردت بعض الأحاديث والأقوال من أجل استحضار بعض المسائل والوقائع.

- باعتبار أن هذا المخطوط عبارة عن متن اختصره صاحبه للطلبة من أجل حفظه، فتعمدت عدم الإطالة في الشرح والتعليق، وإعطاء جانب أكبر لتحرير النص وتقويمه من التصحيفات والتحريفات وما يعتوره من نقص أو زيادة، حتى يصل إلى الصورة الصحيحة على ضوء الأسس العلمية للتحقيق(9).

- كتابة عناوين المصادر والمراجع بخط ثخين عند أول ذكر لها في الهامش.

ثالثا- وصف النسخة المخطوطة مع نماذج لها:

أ/ وصف النّسخة المخطوطة:

- مكان الحفظ:

المكتبة الوطنية بالجزائر العاصمة تحت رقم: (584).

- عدد الأوراق:

23 ورقة، ووجه ورقة (24/أ).

- قياس الأوراق:

20*15سم

- عدد الأسطر في كل صفحة:

ما بين (14) و(16) تقريبا.

- عدد الكلمات في كل صفحة:

ما بين (9) و(13).

- الناسخ:

محمد بن بيالة الحنفي القسنطيني.

- الخط: مغربي.

- تاريخ النسخ:

15 شوال 1133هـ.

- حالة النسخة:

جيدة وكاملة وواضحة.

جاء في أول المخطوط:

" بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وسلم، يقول العبد الفقير المضطر لرحمة ربه، ظاهرا وباطنا، حالا ومآلا، بلسان حاله ومقاله، علي بن أبي الطيب العامري نسبا التلمساني دارا...".

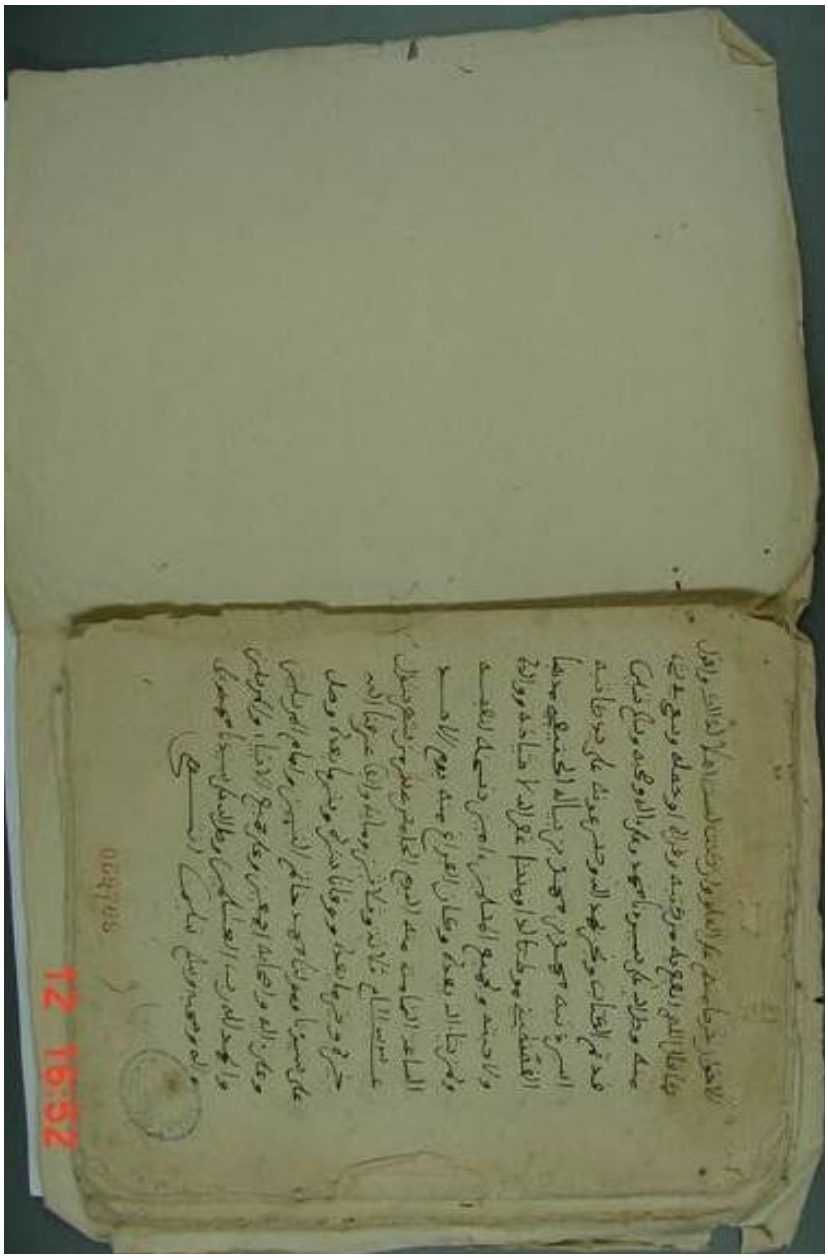
جاء في آخر ورقة من المخطوطة:

"...وأقول كما قيل، اللّهم انفع به من كتبه، وقرأه، أو حصله وسعى في شيء منه، وصلى الله على سيدنا محمد...وكان الفراغ منه يوم الأحد الساعة الثامنة منه، اليوم الخامس عشر من شهر شوال، عام ثلاثة وثلاثين ومائة وألف(1133هـ)، عرَّفنا الله خيره وخير ما بعده، ووقانا شره وشر ما بعده، وأصلي على سيدنا ومولانا محمد، خاتم النبيين وإمام المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما".

ب/ نماذج من النّسخة المخطوطة:

الورقة الأولى من المخطوط: **[02/أ، ب]**.

الورقة الأخيرة من المخطوط: **[24/أ]**.



المبحث الثاني : قسم التحقيق

[مقدمة المصنف]

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد [وسلم][10]:

يقول العبد الفقير المضطر لرحمة ربه، ظاهرا وباطنا، حالا ومآلا، بلسان حاله ومقاله، علي بن أبي الطيب، العامري نسبا، التلمساني دارا، مستعينا على جميع أموره بالحنان المنان، صاحب الفضل والإحسان؛ ولما كان أهم الأمور جملة وتفصيلا مما يشغل به العاقل البالغ، أولا معرفة ما أوجب الله عليه من عقائد الإيمان في حقه، وفي حق رسوله عليه الصلاة والسلام، وبعدها من أركان، وسنن للفرائض، والسنن المعِينات، لأنّ بالأمر الأول يخرج من ربقة أهل التقليد، المختلف في إيمان صاحبه، ويدخل في رفقة أهل المعرفة، المتفق على إيمان صاحبها، وبالأمر الثاني يصحح أعماله، لأنّ من لم يميز بين الفرائض والسنن أعماله باطلة، ويكون ذلك إن شاء الله بحفظ هذا التأليف،**[02/أ]** المسمى بـ:"**مفتاح المنن لجميع الفرائض والسنن**"[11]، وما تتوقف عليه من حقائق ودلائل، عقلا ونقلا، من الكتاب والسنة، إجمالا وتفصيلا، ونفي موانع، وإثبات شروط وأسباب، وركّبته على أسئلة تدريبا للطالب، وتسهيلا للحفظ والخُطب، ورتبته على العدد، من مفتتحه إلى اثني عشر، مقدما عليه أمورا أجري إليها الكلام على الحمد المفتتح به، مع كثرة دورانها على اللّسان أيضا، فقلت مستعينا على ذلك بالحسيب الجليل، وهو حسبي ونعم الوكيل، الحمد لله الواحد الأحد، الذي لا شريك له ولا صاحبة ولا ولد، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وبعد:

فإن قيل: ما حقيقة الحمد؟ فقل: هو الثناء بالوصف الجميل، سواء تعلق بنعمة أو غيرها، فإن تعلق بنعمة فقط، فهو الشكر، وحقيقته: هو الثناء باللسان، وبغيره من القلب وسائر الأركان على المنعم، بسبب ما أسدى إلى الشاكر من النّعم[12]، فإن قيل:

الحمد صفة أو اسم؟ فقل صفة جامعة لجميع **[02/ب]** [الكمالات المطابقة][13]، وتستلزم نفي النقائص، ومثلها الكبرياء، والعظمة، والألوهية، والتسبيح، لكن التسبيح دل على نفي النقائص، وعلى ثبوت الكمالات بالتزام عكس مقابله، وحقيقة المطابقة: هي فهم المعنى من اللّفظ الذي وضع له[14]، وحقيقة الملازمة: هي فهم الملازم في ضمن الملزوم[15]، فإن قيل: ما حكمه؟ [فقل]: فعل واجب مرة في العمر، وما زاد على ذلك فمستحب، وكذا حكم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، والاستغفار، والتكبير، والتسبيح، والتحقيل، والتهليل.

فإن قيل: ما حقيقة الصلاة؟ فقل: زيادة تكريمية وإنعام، فإن قيل: ما حقيقة التكريمة؟ فقل: هو الإعطاء من غير عوض، فإن قيل: ما هو الاستغفار؟ فقل: هو قولك: أستغفر الله، فإن قيل: ما حقيقته؟ فقل: الستر على الذنب، وترك المؤاخذة به، فإن قيل: ما هو التكبير؟ فقل: هو الله أكبر، فإن قيل: ما حقيقته؟ فقل: هو الذي يصغر عند ذكره كل شيء، فإن قيل: ما هو التسبيح؟ فقل: هو قولك: سبحان الله، فإن قيل: ما حقيقته؟ فقل: هو الذي تنزه عن النقائص**[03/أ]**، فإن قيل: ما هو التحقيل؟ فقل: هو قولك: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فإن قيل: ما حقيقته؟ فقل هو: لا تحُول لي عن معصيتي إلا بعصمتك، ولا قوة لي على طاعتك إلا بتوفيقك، فإن قيل: ما هو التهليل؟ فقل: هو قولك لا إله إلا الله، فإن قيل: ما معنى لا إله إلا الله؟ فقل: [المستغني][16] عن كل ما سواه، [والمفتقر][17] إليه كل ما عداه، إلّا الله.

فإن قيل: هذه الأشياء أسماء أو صفات؟ فقل: الاستغفار، والتكبير، والتسبيح، والتحقيل، والتهليل، والتحميد صيغة لقولك: "استغفر الله، والله أكبر، وسبحان الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله، ولا إله إلا الله، والحمد لله"، وقولك استغفر الله وما بعده، صفات لله متضمنة لأسماء، فإن قيل: ما الدليل على أنّها صفات لله

[متضمنة][18] لأسماء؟ فقل :كونها أذكار، والذكر لا يكون إلّا بالأسماء أو متضمنها، وهذه الأذكار أعني الخمسة، تسمى بالباقيات الصالحات التي قال فيها تعالى: ﴿ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾ ﴾ [الكهف: 46]، وترتيبها: "سبحان الله والحمد لله، ولا إله إلا الله،**[03/ب]** والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم "[19].

[الواحد]

فإن قيل: ما هو الواحد؟ فقل: الله، فإن قيل: اسم أو صفة؟ فقل: اسم، فإن قيل: جزئي أو كلّي؟ فقل: جزئي، فإن قيل: ما حقيقة الجزء؟ فقل: هو الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، والكل: هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقع الشركة فيه[20].

فإن قيل: جامد أو مشتق؟[21]، فقل: جامد، فإن قيل: ما حقيقة الجامد؟ فقل: هو الذي لم يكن له أصل، أو هو الذي لا يتحمل ضميرا، والمشتق: هو الذي له أصل، أو يتحمل ضميرا، فإن قيل: ما حقيقته؟ فقل: هو اسم جزئي علم على ذات، لموجود واجب الوجود، متصف بالصفات، منزه عن الآفات، الذي لا شريك له في المخلوقات[22].

فإن قيل: فبأي شيء [ثبتت][23] له الوحدانية؟ فقل: تثبت له في [الذات والصفات][24] والأفعال، فإن قيل: ما نفت وحدانية الذات؟ فقل: نفت الكم المتصل والمنفصل في الذات؛ وما نفت وحدانية الصفات؟ فقل: نفت الكم المتصل والمنفصل في الصفات؛ وما نفت وحدانية**[04/أ]** الأفعال؟ فقل: نفت الشريك في الأفعال عموما[25].

فإن قيل: الله ذات أو صفة؟ فقل: ذات، موصوفا بالصفات، ذاته لا تشبه الذوات،

وصفته لا تشبه الصفات، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: 11]، فإن قيل: كم [صفات][26] الباري تعالى؟ فقل: [صفاته][27] لا تنحصر، ولكن الواجب على المكلف- وهو البالغ العاقل- معرفته منها عشرون واجبة، وعشرون مستحيلة، والجائز في حقه تعالى وهو اثنان، وهو الفعل والترك في حقه تعالى، وحقيقة المعرفة: هي الجزم المطابق في عقائد الإيمان عن دليل[28]، ولا يكفي التقليد في عقائد الإيمان، لا عن دليل، فإن قيل: وجوب هذه الثلاث [على][29] المكلف عقلي أو شرعي أو عادي؟ فقل: أوجبها الشرع، لا العقل والعادة، إذ لا مدخل لهما هنا، فإن قيل:كم أقسام الحكم العقلي والشرعي والعادي؟ فقل: أقسام الحكم العقلي ثلاثة: واجب ومستحيل وجائز، وأقسام الحكم الشرعي خمسة: واجب، ومندوب، ومحرم، ومكروه، ومباح، وأقسام الحكم العادي أربعة: ربط وجود بوجود، وربط عدم بعدم، وربط عدم بوجود، وربط وجود بعدم[30].

فإن قيل: ما حقائقها؟ فقل: حقيقة الواجب العقلي: هو الذي لا يتصور في العقل نفيه، والمستحيل العقلي: هو الذي لا يتصور في العقل ثبوته، والجائز العقلي: هو الذي يصح في العقل ثبوته ونفيه[31]، والواجب الشرعي: هو ما [في فعله][32] ثواب، وفي تركه عقاب، والمندوب: ما في فعله ثواب وليس في تركه عقاب، والمكروه: ما ليس في فعله عقاب وفي تركه ثواب، والمستحيل الشرعي: هو ما في فعله عقاب، وفي تركه ثواب، والجائز الشرعي: هو الذي ليس في فعله ثواب، ولا في**[04/ب]** تركه عقاب، وكلّها تنقسم إلى ضروري و[نظري][33]، وحقيقة الضروري: هو الذي يدرك بلا تأمل، والنّظري: هو الذي يدرك بعد التأمل[34].

فإن قيل: ما هي العشرون الواجبة؟ فقل [هي][35]: (الوجود، والقدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية، والقدرة، والإرادة المتعلقتان

بجميع الممكنات، والعلم المتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي، والحياة، وهي لا تعلق لها بشيء، والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات، والكلام [هو][36] الذي ليس بحرف، ولا صوت، الدال على ما يتعلق به العلم، وكونه قادرا، ومريدا، وعالما، وحيا، وسميعا، وبصيرا، ومتكلما).

فإن قيل: ما حقائق هذه العشرين؟ فقل :حقيقة الوجود: هو الذي لا يمكن الوصف بدونه، وحقيقة القدم: هو سلب العدم السابق على الوجود، وحقيقة البقاء: هو سلب العدم اللّاحق للوجود، وحقيقة المخالفة للحوادث: هي سلب الجرمية والعرضية وخواصها، وحقيقة القيام بالنّفس: هو سلب الافتقار إلى المحل والمخصص، وحقيقة الوحدانية: هو سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال، وحقيقة القدرة: هي صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن، وإعدامه على وفق الإرادة، وحقيقة الإرادة: هي صفة يتأتى بها **[05/أ]** تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من طول وقصر ونحوهما، وحقيقة العلم: هي صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو به، انكشافا لا يحتمل النّقيض بوجه من الوجوه، وحقيقة الحياة: هي صفة تصح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك، وحقيقة السمع: هي صفة ينكشف بها الموجود، على ما هو به انكشافا يباين سواه ضرورة، وحقيقة البصر مثله، وحقيقة الكلام: هو المعنى القائم بالذات المعبر عنه بالعبارات المختلفات، المباين لجنس الحروف والأصوات، المنزه عن البعض والكل، والتقديم والتأخير، والسكوت واللّحن، والإعراب، وسائر أنواع التغيرات، المتعلَق بما يتعلق به العلم من المتعلقات، وحقيقة كونه قادرا: هو الحال اللازم للقدرة، وحقيقة كونه مريدا: هو الحال اللازم للإرادة، وحقيقة كونه عالما: هو الحال اللازم للعلم، وحقيقة كونه حيا: هو الحال اللازم **[05/ب]** للحياة، وحقيقة كونه سميعا: هو الحال اللازم للسمع، وحقيقة كونه بصيرا: هو الحال اللازم للبصر، وحقيقة كونه متكلما: هو الحال اللازم للكلام[37].

فإن قيل: على كم تنقسم هذه الصفات؟ فقل على أربعة أقسام: "نفسية وسلبية ومعاني [ومعنوية][38]"[39]، فإن قيل: كم هي النفسية؟ فقل: هي واحدة، وهي الوجود، فإن قيل: ما حقيقتها؟ فقل: هو الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلّة، فإن قيل: كم هي السلبية؟ فقل: خمسة، فإن قيل: ما هي؟ فقل:" القدم، والبقاء والمخالفة للحوادث، والقيام بالنّفس، والوحدانية"، فإن قيل: ما حقيقتها على الجملة؟ فقل: عبارة عن كل صفة تسلب على المولى تبارك وتعالى أمرا لا يليق به، فإن قيل: كم هي المعاني؟ فقل: سبعة، فإن قيل: ما هي؟ فقل: هي:"القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام"، فإن قيل: ما حقيقتها على الجملة؟ فقل: عبارة عن كل صفة موجودة في نفسها قائمة بالذات أوجبت لها حكما، فإن قيل: على كم تنقسم؟ فقل على أربعة أقسام: قسم يتعلق بجميع الممكنات، وهو اثنان: **[06/أ]** "القدرة والإرادة"، وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي، وهو اثنان: "العلم والكلام"، وقسم لا يتعلق بشيء، وهو: "الحياة"، وقسم يتعلق بجميع الموجودات، وهو اثنان أيضا: "وهو السمع والبصر".

فإن قيل: ما أعم الصفات في التعلق[40]؟ فقل: العلم والكلام، وحقيقة العموم مطلقا: عبارة عن معقولين تواردا في محل، وانفرد أحدهما بمحل لا يشاركه فيه غيره، فإن قيل: بأي شيء انفرد على الجميع؟ فقل: بالمستحيلات، فإن قيل: وبأي شيء انفرد على القدرة والإرادة؟ فقل: بالمستحيل والواجب، فإن قيل: بأي شيء انفرد على السمع والبصر؟ فقل: بالمستحيل والممكن المعدوم، فإن قيل: فأين تعلق القدرة والإرادة والسمع والبصر؟ فقل: بينهما [عموم وخصوص][41] من وجه، فإن قيل: فأين يجتمعان، وأين ينفرد كل واحد؟ فقل: يجتمعان في الممكن الموجود، وتنفرد القدرة والإرادة بالممكن المعدوم، وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود، فإن قيل: ما بين تعلق القدرة والإرادة؟ فقل: بالنسبة **[06/ب]** للماهية تباين، لأنّ متعلق القدرة

الإيجاد، ومتعلق الإرادة التخصيص، وحقيقة التباين: هو اختلاف اللّفظ، والمعنى لا، وبالنّسبة للمتعلق به الترادف، لأنّ متعلقها الممكنات، وحقيقة الترادف: هو اختلاف اللفظ واتفاق المعنى، وكذا في ما بين العلم والكلام، لأنّ متعلق العلم الانكشاف ومتعلق الكلام الدلالة، وكذا في ما بين السمع والبصر، لأنّ متعلق السمع إسماع والبصر إبصار، فإن قيل: كم هي [المعنوية][42]؟ فقل: سبعة[43]، فإن قيل: ما هي؟ فقل: كونه قادرا، وكونه مريدا، وكونه عالما، وكونه حيا، وكونه سميعا، وكونه بصيرا، وكونه متكلما، فإن قيل: ما حقيقتها على الجملة؟ فقل: هو الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة.

فإن قيل: ما هي المستحيلات؟ فقل هي أضداد العشرين المتقدمة[44] وهي: العدم، والحدوث، والفناء والمماثلة للخلق، والافتقار، والتعدد، والعجز، والكراهة، وما في معناها من الذهول، والغفلة، والتعليل، والطبع، والجهل، وما في معناها من الشك، والظن، والوهم**[07/أ]** وكون العلم ضروريا، أو نظريا، أو بديهيا، والموت وما في معناه، من كونه حيا بروح ومزاج، أو كونه مواتا، والصمم وما في معناه، من كونه بأذن وصماخ، والعمى وما في معناه، من كونه بحدقة وأجفان، والبكم وما في معناه، من كونه بالحروف والأصوات، والتقديم والتأخير ونحوهما، وكونه عاجزا، وكونه كارها وما في معناه، وكونه جاهلا وما في معناه، وكونه ميتا وما في معناه، وكونه أصم وما في معناه، وكونه أعمى وما في معناه، وكونه أبكم وما في معناه.

فإن قيل: ما حقائقها؟ فقل: حقيقة العدم: عبارة عن لا شيء، وحقيقة الحدوث: وهو التجديد بعد العدم، وحقيقة الفناء: هو العدم بعد الحدوث، وحقيقة المماثلة: هي استواء المثلين في كل ما يجب، وما يستحيل، وما يجوز، وحقيقة الافتقار: هو الاحتياج إلى المحل والمخصص معا، أو لأحدهما، وحقيقة التعدد: هو ثبوت الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات، وثبوت التأخير لغير الله تعالى **[07/ب]** في الأفعال،

وحقيقة العجز: هو تعذر مناولة ما يمكن إيجاده، وحقيقة الكراهة: هو عدم الإرادة وما في معناها، وحقيقة الذهول: عبارة عن غيبة أمر سبق به علم، وحقيقة الغفلة: عبارة عن أمر سبقك به علم أم لا، وحقيقة بالعلّة: [المفهومة](45) من التعليل، هو الفاعل الذي يتأتى منه الفعل دون الترك، ولا يتوقف فعله على ثبوت شرط [وانتفاء](46) مانع، وحقيقة الفاعل بالطبيعة: المفهوم من الطبع، هو الفاعل الذي يتأتي منه الفعل دون الترك، ويتوقف فعله على ثبوت شرط وانتفاء مانع، وحقيقة الجهل: إن كان بسيطا، هو عدم العلم، وإن كان مركبا، هو أن يجهل الحق ويجهل جهله به، وحقيقة البديهي: هو ما معه نظر ما، وأمّا حقيقة الضروري والنظري فقد تقدم في أول الكتاب(47)، وحقيقة الموت: هو عدم الحياة وما في معناه، وحقيقة الموات: هو الذي لا يقبل الحياة، وحقيقة الصمم: هو عدم السمع وما في معناه، وحقيقة العمى: هو عدم البصر وما في معناه، وحقيقة البكم: هو عدم الكلام وما في معناه، وحقيقة كونه عاجزا: هو الحال اللازم للعجز، وكونه كارها وما في معناه: هو الحال اللازم للكراهة، وحقيقة كونه جاهلا وما في معناه: هو **[08/أ]** الحال اللازم للجهل، وحقيقة كونه ميتا وما في معناه: هو الحال اللازم للموت، وحقيقة كونه أصم وما في معناه: هو الحال اللازم للصمم، وحقيقة كونه أعمى وما في معناه: هو الحال اللازم للعمى، وحقيقة كونه أبكم وما في معناه: هو الحال اللازم للبكم(48).

فإن قيل: ما هو الجائز؟ فقل: هو فعل كل ممكن أو تركه(49)، فإن قيل: ما ضد الوجود؟ فقل: العدم، فإن قيل: هل يجب في حقه تعالى الوجود أو العدم؟ فقل: الوجود، والعدم مستحيل في حقه تعالى، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا العقل فوجود العالم، لاستحالة وجوده لنفسه، وأمّا النّقل فمن قوله تعالى: ﴿ **فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ** ﴾ **[البقرة:115]**، وقوله: ﴿ **أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠** ﴾ **[طه: 14]**، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم:«... **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...**»(50).

فإن قيل: ما الدليل على أنّ العالم موجود؟ فقل: المشاهدة، فإن قيل: هل وجوده حادث أو واجب؟ فقل: حادث، فإن قيل: ما الدليل على حدوثه؟ فقل: ملازمته للحادث، وهي الأعراض كـ: "الحركة والسكون"، وملازم الحادث حادث، فإن قيل: ما الدليل على أنّ الأعراض حادث؟ فقل: مشاهدة تغيرها من وجود إلى عدم، ومن **[08/ب]** عدم إلى وجود، والقديم لا يتغير.

فإن قيل: ما ضد القديم؟ فقل: الحدوث، فإن قيل: هل يجب في حقه تعالى القدم والحدوث؟ فقل: القدم، والحدوث مستحيل عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنّقل، أمّا العقل فلما يلزم على حدوثه من الافتقار المؤدي للدور أو التسلسل المستحيلين، وأمّا النّقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلۡأَوَّلُ** ﴾ [الحديد: 3]، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «... **الْأَوَّلُ**...».

فإن قيل: ما ضد البقاء؟ فقل: الفناء، فإن قيل: هل يجب في حقه البقاء أو الفناء؟ فقل: البقاء، والفناء مستحيل عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا العقل فلما يلزم على الفناء من نفي القدم، ونفي القدم محال، ومن ثبت قدمه استحال عدمه(51)، وأمّا النّقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ **وَٱلۡأٓخِرُ** ﴾ [الحديد: 3]، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم:«... **الْآخِرُ**...».

فإن قيل: وما ضد المخالفة للحوادث؟ فقل: المماثلة، فإن قيل: هل يجب في حقه المخالفة أو المماثلة؟ فقل: المخالفة، والمماثلة مستحيلة عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنّقل، أمّا العقل فلما يلزم على المماثلة من الحدوث **[09/أ]** المنفي بتقرير القدم له تعالى، لاستواء المثلين في كل شيء، وأمّا النقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ **لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ** ﴿١١﴾ ﴾ [الشورى: 11]، ومن السنّة قوله صلى الله عليه وسلم: «...**الْقُدُّوسُ**».

فإن قيل: ما ضد القيام بالنّفس؟ فقل: الافتقار؟ فإن قيل: هل يجب في حقه تعالى القيام أو الافتقار؟ فقل: القيام بالنّفس، والافتقار عليه محال، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنّقل، أمّا العقل فإنّه لا يفتقر إلى المحل إلاّ الصفات، ومولانا ذات موصوف بالصفات، ولا يفتقر إلى المخصص إلا الحادث، ومولانا قديم، وأمّا النّقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿٢٦﴾ ﴾[لقمان: 26] ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «...**الْغَنِيُّ**».

فإن قيل: ما ضد الوحدانية؟ فقل: التعدد، فإن قيل: يجب في حقه تعالى الوحدانية أو التعدد؟ فقل: الوحدانية، والتعدد مستحيل عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل أو النّقل، أمّا العقل فلما يلزم على التعدد من التمانع المؤدي لنفي العوالم الثانية بمشاهدة، وأمّا النقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ﴾ [الاخلاص:01] **[09/ب]**، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم:«... **الْوَاحِدُ**».

فإن قيل: ما ضد القدرة ولازمها (وهو كونه قادرا)؟ فقل: العجز ولازمه (وهو كونه عاجزا)، والعجز ولازمه مستحيل عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا العقل فإيجاد المخلوقات، لاستحالة صدور الفعل من العاجز، ومن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾ ﴾ [البقرة: 284]، ومن السنّة قوله صلى الله عليه وسلم:«...**القَادِرُ**...».

فإن قيل: ما ضد الإرادة ولازمها؟ فقل: الكراهة ولازمها، فإن قيل: هل يجب في حقه الإرادة ولازمها أو الكراهة ولازمها؟ فقل: الإرادة ولازمها، والكراهة ولازمها مستحيلة عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا العقل التخصيص، لاستحالة التخصيص في الكاره، وأمّا النّقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾ ﴾ [البروج: 16] ، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم:«**ما شَاءَ الله**

كَان...»[52]، ويفعل في ملكه ما يشاء أو كما قال صلى الله عليه وسلم.

فإن قيل: ما ضد العلم؟ فقل: الجهل ولازمه، فإن قيل: هل يجب في حقه العلم ولازمه أو الجهل ولازمه، فقل: العلم ولازمه، والجهل ولازمه **[10/أ]** مستحيل عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنّقل، أمّا العقل فالإتقان، فإنّ الجاهل لا تفاني معه، وأمّا النّقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ** ٣٥﴾ **[النور:35]**، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «...**العَلِيم**....».

فإن قيل: ما ضد الحياة ولازمها؟ فقل: الموت ولازمه، فإن قيل: هل يجب في حقه الحياة ولازمها أو الموت [ولازمه][53]؟ فقل: الحياة ولازمها، والموت [ولازمه][54] مستحيل عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنّقل، أمّا العقل اتصافه بهذه الصفات، لأنّ هذه الصفات وهي صفات المعاني ولوازمها لا يتصف بها إلّا الحي، وأمّا النّقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ**﴾**[غافر: 65]**، ومن السنّة قوله صلى الله عليه وسلم:«...**الحَيْ**...».

فإن قيل: وما ضد السمع ولازمه؟ فقل: الصمم ولازمه، فإن قيل: هل يجب في حقه تعالى السمع ولازمه أو الصمم ولازمه؟ فقل: السمع ولازمه، والصمم [ولازمه][55] مستحيل عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا النّقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ** ١١﴾**[الشورى: 11]**، ومن السنة **[10/ب]** قوله صلى الله عليه وسلم:«...**وهُو السَّميع**...»، وقوله صلى الله عليه وسلم: «...**اربِعُوا على أنْفُسِكُم فإنَّكُم لا تَدْعُون أصمَّ ولا أعْمَى ولا أبْكَمَ، ولَكِن تَدْعُون سَمِيعًا بصِيرًا مُتَكلِّمًا**»[56]. وأمّا العقل لأنّ السمع كمال والصمم نقص، والنقص عليه تعالى محال.

فإن قيل: ما ضد البصر ولازمه؟ فقل: العمى ولازمه، فإن قيل: هل يجب في حقه

البصر ولازمه أو العمى ولازمه؟ فقل: البصر ولازمه، والعمى ولازمه مستحيل عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنّقل، أمّا النقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**ٱلْبَصِيرُ** ﴿١١﴾﴾[الشورى:11]، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «...**البَصِير**....»، أو الحديث المتقدم(57)، والعقل لأنّ البصر كمال والعمى نقص، والنّقص عليه محال.

فإن قيل: ما ضد الكلام ولازمه؟ فقل: البكم ولازمه، فإن قيل: هل يجب في حقه الكلام ولازمه أو البكم ولازمه؟ فقل: الكلام ولازمه، والبكم ولازمه مستحيل عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا النقل فمن الكتاب قوله تعالى:﴿ **وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا** ﴿١٦٤﴾ ﴾ [النساء: 164]، ومن السنة(58) الحديث المتقدم(59)، وأمّا العقل، لأنّ الكلام كمال والبكم نقص، والنقص عليه تعالى محال، وكل ما استدل به من النّقل سواء كان **[11/أ]** من الكتاب أو من السنّة، [فهي](60) أسماء دلت على صفة.

فإن قيل: [ما ضد الفعل؟](61) فقل: الترك، فإن [قيل:](62) ما يجوز في حقه منهما وما يجب وما يستحيل؟ فقل: كلاهما جائزان في حقه، ووجوبهما واستحالتهما كلاهما(63) مستحيلان عليه، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا العقل فلما يلزم على وجوب الفعل عليه من القهر المؤدي لعدم الترك، ولما يلزم على استحالة الفعل عليه من عدم وجود الفعل، وذلك باطل بالمشاهدة، وأمّا النقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ وَيَأۡتِ بِخَلۡقٖ جَدِيدٖ** ﴿١٩﴾ ﴾ [ابراهيم: 19]، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم:«...**ما شَاءَ الله كَوْنُه كَان ومَا لَمْ يَشَاء لَمْ يَكُن**...»(64) ونحو ذلك، فإن قيل: هذا الدليل تفصيلي أو جمْلي؟ فقل: تفصيلي، فإن قيل: ما هو الدليل

الجمْلي؟ فقل: حدوث العالم، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا العقل لأنّ حدوث العالم يستلزم اتصاف محدثه بهذه الصفات وإلا لم يوجد، والحدوث فعل، والفعل جائز في حقه تعالى، لا واجب، والمستحيل [لانتفاء](65) كل منهما، وأمّا النّقل **[11/ب]** فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ **وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ** ﴾ **[الذاريات: 21]**، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «**بالمخلُوقاتِ يُعرفُ الخالِقُ وبالمصنُوعاتِ يُعرفُ الصانِعُ**»(66)، وقوله صلى الله عليه وسلم: «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**»(67)، وبيان ذلك أنّك إذا عرفت نفسك موجود، عرفت الذي وجدك متصف به، وإلا لم [توجد](68)، وإذا عرفت نفسك حادثا، عرفت أن محدثك قديم، وإذا عرفت نفسك فانيا، عرفت أن فاعلك باقيا، وإذا عرفت نفسك مماثلا، عرفت أنّ خالقك مخالفا، وإذا عرفت نفسك مفتقرا، عرفت إلهك غني، وإذا عرفت نفسك متعددة، عرفت ربك واحدا ذاتا وصفة وفعلا، وإذا عرفت نفسك عاجزا، مكرها، جاهلا، ميتا، أصما، أعمى، [أبكما](69)، عرفت إلهك متصف بأضدادها، وإلا لم توجد، لاستحالة صدور الفعل ممن اتصف بما اتصفت به في جميع ما تقدم، ولك أن تقول في المعاني: "وإذا عرفت نفسك قادرا ومريدا...إلى آخره"، عرفت أنّ إلهك وخالقك متصفا بهم، لاستحالة أن يكون**[12/أ]** المخلوق أشرف من خالقه(70).

فإن قيل: كيف يكون الله من الرسول؟ فقل: الله خالق والرسول مخلوق، فإن قيل: ما حقيقة الخالق؟ فقل: هو الفاعل من غير علة ولا معالجة، ولا غرض له في بعثه على فعل أو حكم، ولا شريك له في أفعاله وأحكامه، فإن قيل: ما حقيقة المخلوق؟ [فقل]:(71) هو المفعول من غير علة ولا معالجة، ولا غرض، ولا شريك

بفاعله، فإن قيل: ما حقيقة [الرسول][72]؟ فقل: هو انسان بعثه الله لخلقه، ليبلغهم ما أمرهم بتبليغه مما أوحي إليه، فإن قيل: ما يجب على المكلف معرفته في حق الرسل؟ فقل: سبعة، ثلاثة واجبة، وثلاثة مستحيلة، وواحد جائز.

فإن قيل: ما هي الواجبات؟ فقل: الصدق والأمانة والتبليغ، فإن قيل: ما حقائقها؟ فقل: حقيقة الصدق: هو مطابقة الخبر لما في نفس آمر خالف الاعتقاد أم لا، وحقيقة الأمانة: هي حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة، من فعل المحرم والمكروه، وحقيقة التبليغ: هو الوفاء بجميع ما أمروا بتبليغه.

فإن قيل: وما هي المستحيلات؟ فقل: أضدادها الثلاثة المتقدمة وهي: (الكذب والخيانة والكتمان)، فإن قيل: ما حقائها؟**[12/ب]** فقل: حقيقة الكذب: عدم مطابقة الخبر لما في نفس الأمر، وافق الاعتقاد أم لا، وحقيقة الخيانة: عدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة، من فعل المحرم والمكروه، وحقيقة الكتمان: عدم الوفاء بالتبليغ ما أمر بتبليغه.

فإن قيل: ما هو الجائز؟ فقل: الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم، كالمرض، والجوع ونحويهما[73].

فإن قيل: ما ضد الصدق؟ فقل: الكذب، فإن قيل: هل يجب في حق الرسل الصدق أو الكذب؟ فقل: الصدق، والكذب مستحيل عليهم، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنّقل، أمّا العقل بالمعجزة النازلة من الله بمنزلة قوله: "صدق عبدي في كل ما يبلغ عني"[74].

فإن قيل: ما حقيقة المعجزة؟ فقل: هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي، يدعيه الرسول مع عدم المعارضة[75].

وأمّا الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَصَدَقَ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾ [يس: 52]، ومن السنة أنّه:

"**الصَّادق**"(76)، أو كما قال.

فإن قيل: وما ضد الأمانة؟ فقل: الخيانة، فإن قيل: هل يجب في حق الرسول الأمانة أو الخيانة؟ فقل: الأمانة**[13/أ]**، والخيانة مستحيلة عليهم الصلاة والسلام، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنّقل، أمّا العقل فلما يلزم على الخيانة من انقلاب المحرّم والمكروه طاعة، المؤدي للجمع بين النقيضين الذي هو محال، وأمّا النقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٠٧﴾**﴾ **[الشعراء: 107]**، ومن السنة: «...**الأَمِين**...»(77).

فإن قيل: ما ضد التبليغ؟ فقل: الكتمان، فإن قيل: هل يجب في حق الرسول التبليغ أو الكتمان؟ فقل: التبليغ، والكتمان مستحيل عليهم، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا العقل لأنّ الكتمان حرام، وهم معصومون من كل حرام أو مكروه، وأمّا النّقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ ﴿٧٩﴾**﴾ **[الأعراف: 79]**، ومن السنة: "وأنا المُبَلِّغ"(78).

فإن قيل: ما ضد الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص؟ فقل: لا التي تؤدي إلى نقص، وأمّا التي تؤدي إلى نقص، مستحيلة عليهم، فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنقل، أمّا العقل، لأنّ ذلك نقص، والنّقص لا يتصور به أكمل خلق الله**[13/ب]**، وإلا لزم انحطاط مرتبتهم عن غيرهم لسلامة كثيرة من النقص.

فإن قيل: هل الأعراض البشرية بوصفها جائزة أو واجبة في حقهم أو مستحيلة عليهم؟ فقل: جائزة لا واجبة ولا مستحيلة، لأنّهما لا ينافيان الوقوع وعدمه، فإن قيل؟ ما الدليل على ذلك؟ فقل: العقل والنّقل، أمّا العقل فوقوعها بهم تارة يدل على عدم وجوبها في حقهم، لأنّ الواجب لا ينعدم، وأمّا النّقل فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ**﴾ **[الفرقان:7]** ، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «**أمّا أَنَا فأَنَامُ وآكُلُ الطَعَام وأتزوجُ النِّسَاء...**»(79) ونحو ذلك.

فإن قيل: ما الجامع لهذه العقائد في حق الله، وحق رسوله عليهم الصلاة والسلام على سبيل الاختصاص؟[80] فقل: لا إله إلا الله محمد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فإن قيل: ما الدليل على أنّها تجمعها؟ فقل: لأنّها اشتملت على معنيين أحدهما استغناؤه عن جميع المخلوقات، والثاني افتقار جميع المخلوقات إليه، لما تقدم في أول **[14/أ]** الكتاب أنّ معناها: "المستغني عن كل ما سواه، ومفتقر إليه كل ما عداه إلّا الله"[81]، فاستغناؤه يدل على إحدى عشر صفة من الواجبة وهي: "الوجود، والقدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والسمع، والبصر، والكلام"، ولوازمها(أي هذه الصفات)، وتنفي أضدادها، وعلى ثلاثة من الجائزات وهي: "نفي الغرض عليه تعالى في الفعل والحكم، ونفي وجوب الفعل والترك عليه، ونفي التأثير عن الكائنات بالقوة، التي أودعت فيها على ما قيل"، وتنفي أضدادها أيضا، وإلا لزم نفي الغنى عنه تعالى إن ثبتت الأضداد فقط، أو اجتماع الضدين، أو ثبتا معا، وكل ذلك مستحيل، وافتقار كل ما سواه إليه، يدل على تسعة صفات من الواجبات وهي: "الوحدانية والحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم"، ولوازمها، وتنفي أضدادها، وعلى أربعة من الجائزات وهي: "حدوث العالم بأسره وعدم استحالة الفعل عليه، ونفي التأثير عن الكائنات بالطبع والعلة"، وتنفي أضدادها أيضا، وإلّا لزم أيضا نفي الافتقار إليه إن ثَبتت الأضداد فقط، واجتماع الضدين إن ثبتا معا، فظهر لك بهذا اندراج جميع العقائد في حق الله تعالى تحت **[14/ب]** لا إله إلا الله.

فإن قيل: ما نفت هذه الكلمة وما [أثبتت][82]؟ فقل: "لا إله" نفي لما يستحيل وجوده وهو غير الله، و"إلا الله" إثبات لما يستحيل عدمه وهو الله، فإن قيل: ما الاستثناء في هذه الكلمة، متصل أو منفصل؟ فقل: متصل لفظا ومنفصل معنى، وأمّا قولنا: «محمد رسول الله» فإضافته إلى الله تدل على صدقه وأمانته وتبليغه، وتنتفي أضدادها، وكذا حكم إخوانه المرسلين، وإلّا لزم نفي الرسالة عنهم إن ثبتت

الأضداد، أو اجتماع الضدين إن ثبتا معا كما تقدم(83).

ويدل أيضا على أنّ الأعراض البشرية جائزة في حقهم، لا واجبة ولا مستحيلة، لأنّ هذا الاسم هو "محمد" لا يسمى به إلاّ البشر، فظهر أيضا بهذا اندراج جميع العقائد في حق الرسل تحت قول القائل: "محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم".

وهنا انتهى الكلام على ما وجب على المكلف من العقائد تفصيلا وإجمالا، الداخلة تحت مفتتح العدد وهو الواحد، لأنّ هذا التأليف مرتب على العدد من مفتتحه إلى اثني عشر.

[الاثنان]

فإن قيل: ما هو اثنان؟ فقل: آدم وحوى **[15/أ]** والشمس والقمر، أو السماء والأرض، أو الزمان والمكان، أو البر والبحر، أو الجنّة والنار،[أو الليل والنهار، أو الحق والباطل](84)، أو عَمَّا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وهما: حمزة والعباس.

فإن قيل: ما هو آدم؟ فقل: أبو البشر، و[إن قيل](85) ما هي حوى؟ فقل: أم البشر، فإن قيل: ما هو الأصل فيهما؟ فقل: آدم، لأنّ حوى خلقت منه.

فإن قيل: ما هو الزمان؟ فقل هو: الدورة الفلكية من الليل والنّهار(86)، والليل من غروب الشمس إلى طلوع الفجر، والنهار من طلوع الفجر إلى غروبها، فإن قيل: ما هو المكان؟ فقل: المحل الذي تستقر عليه الأجرام(87).

وإن قيل: ما هو البر؟ فقل: الأرض [التي] (88) لا ماء عليها، وإن قيل: ما هو البحر؟ فقل الأرض [التي](89) عليها الماء، فإن قيل: ما هي الجنة؟ فقل: هي مستقر الأبدان، فإن قيل: ما هي النار؟ فقل: هي مستقر الكفار، فإن قيل: ما هو الحق؟ فقل: هو الأمر الثابت عند الله(90)، فإن قيل وما هو الباطل؟ فقل: هو الأمر المنفي عند الله(91).

[الثلاثة]

فإن قيل: ما هم ثلاثة؟ فقل: [هم](92) عمر وأبو بكر ومحمد صلى الله عليه وسلم(93) **[15/ب]**.

[الأربعة]

فإن قيل: ما هم أربعة؟ فقل: الكتب الأربعة، فإن قيل: ما هم؟ فقل: الزبور والتوراة والإنجيل والفرقان، فإن قيل: [من](94) هم أصحابها؟ فقل: الزبور لداود، والتوراة لموسى، والإنجيل لعيسى، والفرقان لمحمد صلى لله وسلم عليهم أجمعين(95).

[الخمسة]

فإن قيل: ما حقيقة الإسلام؟ فقل: هو النّطق بالشهادتين والإقرار بما تضمنتهما، ولا يشترط فيها الفعل خلافا لابن حبيب(96)، فإن قيل: [ما هي](97) قواعد الإسلام الخمسة؟ فقل: شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، و[إقام](98) الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحج بيت الله الحرام، فإن قيل: ما حقائقها؟ فقل: حقيقة الشهادة تقدمت، وتقدم الكلام على ما ينوط بها(99).

وحقيقة الصلاة العامة: هي الماهية المشتملة على إحرام وسلام فقط، والخاصة بغير فرض الكفاية: هي الماهية المشتملة على إحرام، وقراءة، وتكبير، وركوع، وتسميع، وسجود ولازمها، وسلام، وبفرض الكفاية: هي الماهية المشتملة على إحرام، وتكبير، ودعاء، وقيام**[16/أ]**، وسلام(100).

وحقيقة الزكاة : هي الجزء المخصوص المخرَج من النصاب المالي المخصوص، ينوب عن نفسه وعن غيره، المدفوع في جهة مخصوصة(101).

وحقيقة الصوم: هو الإمساك عن الطعام والشراب والجماع، وكل ما يفسده، وما

يصل إلى المعدة والحلق من متحلل أو غيره، من منفذ الفم، أو الأنف، أو العين، أو الأذن، أو إلى المعدة من الدبر، بمتحلل فقط، من طلوع الفجر إلى الغروب[102].

وحقيقة الحج: هي الأفعال المخصوصة ببيت الله وما ينوط بها، ومثله العمرة[103].

فإن قيل: على كم تنقسم[104] هذه القواعد؟ فقل: غير الصلاة تنقسم على قسمين فقط، فرض ومستحب، والصلاة على أربعة أقسام: فرض عين وهي خمسة: (الظهر والعصر والمغرب العشاء والصبح)، وسنة عين وهي خمسة: (الوتر و[العيدين][105] والكسوف والاستسقاء)، وفرض كفاية وهو واحد وهي: (الجنازة)، والمستحب ولا ينحصر[106].

فإن قيل:**[16/ب]** طوبى على الانسان فعله من هذه القواعد، فقل: الشهادة والحج مرة في العمر، وما زاد على ذلك مستحب، والزكاة والصوم مرة في كل عام، والصلاة مرة في كل يوم بالنسبة للفرض[107]، وما عداها فمستحب سببها.

فإن قيل: على أي شيء تتوقف هذه القواعد؟ [فقل][108]:على أسباب، وشروط، وأركان، ونفي وموانع، فإن قيل: ما حقائقها؟ فقل: السبب: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته[109]، والشرط: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته[110]، والمانع: هو ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته[111]، والركن كالشرط، لأنّ الشرط خارج الماهية والركن داخلها[112].

فإن قيل: ما سبب الشهادة؟ وما مانعها؟ وما شرطها؟ فقل: واحد، وهو أمر عَبّدنا الشارع به، ومانعها واحد أيضا، وهو عدم القدرة على النطق بها، وشرطها واحد أيضا، وهو النّطق بها مع القدرة عليه.

فإن قيل: ما سبب الصلاة؟ وما مانعها؟ وما شرطها؟ وما ركنها؟**[17/أ]** فقل: سببها واحد، وهو دخول الوقت بالنسبة لكل صلاة(113).

وأمّا مانعها ثلاثة: عدم الطهارة، والحيض، والنّفاس، فإن قيل: وما حقائقها؟ فقل حقيقة عدم الطهارة: صفة حكمية تمنع من [اتصف](114) بها الصلاة(115)، وحقيقة الحيض: وهو الدم الخارج من قُبول المرأة، في سنٍّ من تحيض، وأقلّه دفعة وأكثره خمسة عشر يوما(116)، وحقيقة النفاس: هو تنفس الرحم، وأقله خروج الولد وأكثره ستون يوما(117).

وأمّا شروطها أربعة(118): طهارة الخبث، وطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، فإن قيل: ما حقائقها؟ فقل: حقيقة طهارة الخبث: هي إزالة النجاسة [عن](119) الثوب والبدن والمكان، مع الذكر والقدرة(120)، وهي تنقسم إلى قسمين: مائية وغير مائية(121)، فغير المائية هي: الاستجمار(122)، والمائية تنقسم إلى قسمين: غسل ونضح.

وطهارة الحدث تنقسم إلى قسمين: مائية وترابية(123)، فالترابية: هي مسح أعضاء مخصوصة بالتراب وما في حكمه، وهي تنقسم إلي قسمين: صغرى وكبرى(124)، ولا فرق بينهما إلّا في النية**[17/ب]**، فإن قيل: وما سببها؟ ومانعها؟ وما شرطها؟ وما ركنها؟ وما سننها؟(125) فقل: سببها اثنان، وهما: عدم الماء وعدم القدرة، ومانعها واحد: عدم الصعيد الطاهر وما في معناه، وشرطها واحد: وهو الصعيد الطاهر وما في معناه، وأركانها أربعة: وهي النية، ومسح الوجه واليدين إلى الكوعين، والموالاة في نفس الفعل، ولما يفعل له، وسننها ثلاثة وهي: الترتيب، وتكميل مسح اليدين إلى المرفقين، وتجديد الضربة لمسح اليدين.

والمائية تنقسم إلى قسمين: صغرى وكبرى، فالصغرى هي: فعل أعضاء مخصوصة، وهي تقسّم إلى قسمين: غسل ومسح، [والمسح](126) ينقسم إلى قسمين:

أصل وبدل، فالأصل: مسح الرأس، والبدل مسح الخفين والجبائر[127]، وتتوقف أيضا (أي الطهارة الصغرى) على أسباب، وموانع، وشروط، وأركان، وسنن[128]، فأسبابها سبعة[129]: البول، والغائط، والريح وإن بسلس فارق أكثر، والمذي ولو بسلس قدر على رفعه، أو فارق أكثر، وزوال العقل، واللّمس على العادة بشرطيه، وهما: "قصد اللّذة أو وجدها" [130]، إلّا لقبلة في الفم[131]، في غير الوداع **[18/أ]** والرحمة، فلا يشترط فيهما القصد والوجد إن مس ذكره، ومانعها اثنان وهما: عدم القدرة على الماء وعدمه جملة، وشروطها اثنان وهما: الماء المطلق الذي لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة وهي: "اللون، والطعم، والرائحة"[132]، والقدرة على استعماله، وأركانها سبعة وهي: النية عند الوجه، وغسل الوجه، وغسل اليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس، وغسل الرجلين إلى الكعبين، والدلك والموالاة، وسننها ثمانية وهي: غسل اليدين أولا ثلاثة قبل دخولها الإناء، والمضمضة، والاستنشاق والاستنثار، ورد مسح الرأس، وتجديد الماء للأذنين ومسحهما، والترتيب[133]، والكبرى وهي: غسل الأعضاء كلّها، ولها أسباب [وموانع][134]، وشروط، وأركان، وسنن [135]، فأسبابها خمسة وهي: تغيب الحشفة أو قدرها في فرج مطلق، وخروج المني على العادة، والحيض، والنفاس، والردة، وشروطها اثنان وهما: الماء المطلق الذي لم يتغير كما تقدم[136]، والقدرة على استعماله، ومانعها اثنان وهما: عدم القدرة على الماء وعدمه، وأركانها أربعة وهي: النية، [وتعميم][137] الجسد**[18/ب]**، والدلك والموالاة، وسننها خمسة وهي: غسل اليدين أولا ثلاثة، والمضمضة، والاستنشاق والاستنثار، ومسح صماخ الأذنين.

وحقيقة ستر العورة هي: تغطية ما يسود الانسان، وله سبب وشرط ومانع، فسببه واحد وهو: الإخلال بالعرض، وشرطه واحد وهو: القدرة على الستر، ومانعه واحد أيضا وهو: عدم القدرة على الستر[138].

فإن قيل: ما هي؟ فقل: تختلف باختلاف الأشخاص بالنسبة للصلاة، والنظر، والرجال، والنساء، فللرجال والإيماء بالنسبة للصلاة والنظر فيما بينهم، وللمحارم وفيما بين النساء من العورة إلى الركبتين، [وبالنسبة](139) للحرائر الأجانب(140)، المحارم ماعدا الوجه والأطراف، وللحرائر بالنسبة للصلاة والنظر إلى الأجانب من الرجال، ما عدا [الوجه والأطراف](141)،(142).

[ومع الأمن استقبال عين الكعبة] (143)، لكن إن كان بمكة، معاينة، وإن كان بغيرها، اجتهادا، وله سبب وشرط ومانع، فسببه الصلاة، وشرطه الأمن، ومانعه عدم الأمن(144).

وأمّا أركانها (أي الصلاة) ستة عشر، بالنسبة إلى الإجمال وهي(145): نية الصلاة المعينة، ونية الاقتداء، وتكبيرة الإحرام، والقيام لها، والفاتحة والقيام لها، والركوع والرفع منه، والسجود والرفع منه، والطمأنينة **[19/أ]**، والاعتدال، وترتيب الأداء، وترك الأمور التي تنافي الصلاة، والجلوس قدر ما يقع فيه السلام، والسلام، بالنسبة للتفصيل فللإمام والفذ خمسة عشر يزاد لهما مما تقدم: (نية الاقتداء)، وللمأموم أربعة عشر يزاد له مما تقدم: (الفاتحة والقيام لها).

وسننها ستة عشر بالنسبة إلى الإجمال وهي(146): السترة للإمام والفذ، بطاهر ثابت غير مُشْغل، في غلظ رمح [و](147) طول ذراع إن خشي مرورا، والسورة والقيام لها، والسر والجهر في محليهما، وكل تكبيرة إلا الإحرام، وسمع الله لمن حمده لإمام وفذ، والتشهد الأول والثاني الزائد على الطمأنينة، والجلوس الأول والزائد على قدر السلام من الثاني، وإنصات مقتد، وجهر بتسليمة التحليل، ورد مقتدي على إمامه ثم يساره إن كان به أحد، وبالنسبة للتفصيل: فللإمام والفذ ثلاثة عشر يزاد لهما مما تقدم: (الإنصات، والرد على الإمام واليسار)، وللمأموم عشرة يزاد لها مما تقدم: (السترة،

والسورة والقيام لها، والسر والجهر في محليهما، وسمع الله لمن حمده)، وتزاد سابعة عشر وهي: (سجدتا السهو)، فإن كانا **[19/ب]** لنقص سنّة مؤكدة أو مع زيادة فقبل السلام، وإن كان لزيادة أو شك فبعد السلام[148]، وحكم النفل كالفرض في جميع ما تقدم، ما عدا ستة مسائل فإنّها يختلف فيها الفرض والنفل وهي[149]: ترك السر والجهر والسورة سهوا، فلا سجدة فيها في النّفل بخلاف الفرض، وكذلك [إذا قام][150] لثالثة وعقدها في النّافلة فلا رجوع، بخلاف الفرض فإنّه يرجع إذا قام لخامسة عقد أم لا، وكذلك إذا ترك ركنا من أركان الصلاة وتذكره في نافلة أخرى، بعد الطول أو الركوع، فإنّه يتمادى على تلك النافلة، ولا إعادة عليه في الأولى، وأمّا الفرض فإنّه يبطل ويستأنف الأول، وكذا القيام يلزم في الفرض دون النفل.

والنّفل كله ركعتان ما عدا الوتر فإنّه ركعة واحدة[151]، وفعله كله سواء ما عدا: "العيدين، والاستسقاء والكسوف"، فإنّه في العيدين يزيد في الركعة الأولى سبع تكبيرات بالإحرام، وفي الثانية ستة بالقيام، ويبدل التكبير بالاستغفار في خطبة الاستسقاء، وقيل في جميع صلاة الاستسقاء ما عدا الإحرام [والتي][152] يقوم بها للثانية[153]، وبزيادة قيامين وركوعين **[20/أ]** في الكسوف.

وأما فرض الكفاية فأركانها أربعة: النية وأربع تكبيرات والدعاء والسلام[154].

فإن قيل: وما سبب الزكاة ومانعها؟ وما شرطها؟ وما ركنها؟ وما نوعها؟[155] فقل: سببها وهو ملك النصاب ملكا كاملا، ومانعها اثنان: الدين بالنسبة للعين والرّق مطلقا، وشرطها واحد وهو: الحلول وما في معناه، وهو القطع في الحبوب والتصفية في معدن العين، وركنها أربعة: النية، وتفرقتها بموضع الوجوب أو قربه، ودفعها للإمام العادل، والأصناف الثمانية، ونوعها ثمانية وهي: ماشية الأنعام، والعين، والحبوب المزكاة، وابتداء قدر المخرج في الجميع، ففي الإبل في كل خمس ضائنة إلى

خمس وعشرين فبنت مخاض، وفي البقر في كل ثلاثين تَبِيع، وفي كل أربعين مُسِنة؛ وفي الغنم في أربعين شاة جَذَع أو جذَعَة، إلى مائة وإحدى وعشرين ففيها شاتان، ولا زكاة في الوقص وهو ما بين الفرضين، وفي الحبوب ففي خمسة أوسق فما فوق ولو قل، نصف العشر إن سقي بآلة، وإلّا فالعشر، وفي الذهب ففي عشرين دينار فأكثر ولو قل، **[20/ب]** أو [مائتا][156] درهم فأكثر ولو قل، ربع العشر.

فإن قيل: ما سبب الصوم؟ وما مانعه؟ وما شرطه؟[157]، فقل: سببه يختلف باختلاف الصيام، وهو في الصيام الداخل في القواعد واحد، وهو ثبوت رمضان، ومانعه ثلاثة: الحيض، والنفاس، وعدم القدرة عليه، وشرطه اثنان: النية المبيتة، والإمساك عن كل ما يفسده، ومن توابعه زكاة الفطر[158] وهي واجبة بالسنّة، وقدرها صاع [أو جزؤه][159]، عن كل مسلم فضل عن قوته وقوت عياله ذلك اليوم، من غالب قوت البلد، وتلزم الانسان عن نفسه وعن كل مسلم تلزمه نفقته، من زوجة، ورفيق، وولد، ووالدين وخادمهما، بأول ليلة العيد وفجره.

فإن قيل: ما سبب الحج؟ وما مانعه؟ وما شرطه؟ وما ركنه؟ وما سننه؟[160] فقل: سببه واحد وهو: دخول شوال، وموانعه كثيرة منها: الدين، والوالدان، والعدو، والرّق، وشرطه: الاستطاعة، والشرط العام في جميع ما تقدم ما عدا الزكاة والحج "العقل"[161]، لأنّه شرط في الفعل والوجوب، وعدمه مانع عام في جميع ما تقدم، بناء على أنّ نفي الشرط مانع، ونفي المانع شرط، **[21/أ]** وإنّما لم نذكر الكفر وإن كان مانعا أيضا، لأنّ الكلام في قواعد الإسلام فلا مدخل له، وكذا الإسلام فتكفي عنه القواعد المضافة إليه، وأمّا البلوغ فشرط في الوجوب فقط ما عدا الزكاة، وركنه خمسة [للأفاقي][162] غير المراهق وهي: الإحرام، وطواف القدوم، والسعي بعده، والوقوف بعرفة ليلة الأضحى، وطواف الإفاضة، وللمراهق [من][163] أهل مكة[164] أربعة وهي: الإحرام، والوقوف، وطواف الإفاضة، والسعي بعده، وسننه

سبعة عشر: خمسة للإحرام وهي: الغسل، والتجريد من المخيط، والمخيط للرجل، والتقليد للهدي وركعتاه، والتلبية، وستة الطواف وهي: الغسل، والمشي، وتقبيل الحجر الأسود، والدعاء، والرمل وركعتاه، وخمسة للسعي وهي: المشي، وتقبيل الحجر الأسود، والرُّقي على الصفا والمروة، والإسراع والدعاء، وللوقوف واحد وهو: الغسل[165].

وأمّا العمرة[166] فسنة عين مستقلة مرة في العمر، وأفعالها كالحج ركنا وسنة ما عدا ثلاثة: الوقوف، فإنّه خاص بالحج، والزمان، لأنّه في العمرة أبدا، إلا المحرم **[21/ب]** بحج فلتحليله، والمكان، لأنّه في العمرة لا بد فيه من الحل إن كان يحرم، وأمّا بغيره فإنّه يختلف بحسب أهل الآفاق وغيرهم، فأهل الآفاق الجحفة، وذو الحليفة، ويلملم، ونجد، وقرن، وتُغيّرهم أمكنتهم وكذا في الحج، وأن يحرم حتى أهل مكة من مكة[167].

ومن السنن أيضا المستقلة الأضحية[168] التي لا تُجْحِف[169] بالإنسان، وهي على كل حر غير حاج بمنى، وأقل ما يجزئ من الأنعام الجذع من الضأن، وهو ما أوفى سنة، والثني من المعز والبقر والإبل، وهما ما [دخل][170] في الثانية، وكمّل الثالثة والخامسة سالمين من العيوب التي لا تجزئ[171]، وأول وقتها من ذبح الإمام إلى الغروب من الثالثة، والنّهار شرط، ووجب نيتها، والذكاة والتسمية إن ذكر وقدر، كالنّحر في الإبل والذبح في غيره، إلّا البقر فيندب الذبح[172].

[السنة]

فإن قيل: ما هي؟ فقل ستة أيام التي خلق الله فيها السماوات والأراضين، وما فيهما وما بينهما[173]، فإن قيل: ما خصائصها؟ فقل: الأيام كلها لله عند مالك وغيره[174]، السبت للصيد، والأحد للنبات والغرس، والاثنين للسفر، والثلاثاء للحجامة، والأربعاء **[22/أ]** لبداية الكتب، والخميس للعب صبيان المكاتب، والجمعة لتحسين

الهيئة.

ولك أن تقول في الستة هي بيان الأمان، فإن قيل: ما هي؟ فقل: "أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه [ورسله](175)، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، حلوه ومرّه"، فإن قيل: ما حقيقته؟ فقل: هو اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح(176).

[السبعة]

فإن قيل: ما هي سبعة؟ فقل: سبع سموات وسبع أرضين(177) وسبعة أبحر(178).

[الثمانية]

فإن قيل: ما [هم](179) ثمانية؟ فقل: حمالة العرش(180)، فإن قيل: ما هم؟ فقل: هم ملائكة عباد مكرمون، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، لا يستكبرون عن عبادته، ولا يستحسرون، ولا يأكلون، ولا يشربون ولا يبولون، ولا يغوطون، أجرام شفافة، خلقوا من نور(181).

ولك أن تقول هم أولاد النّبي صلى الله عليه وسلم، فإن قيل: ما هم؟ فقل أربعة ذكور وهما: الطيب والطاهر والقاسم وإبراهيم، وأربعة إناث وهم: فاطمة ورقية وزينب وأم كلثوم، وكلّهم أولاد خديجة، إلّا ابراهيم فهو ولد مرية القبطية(182) **[22/ب]**.

[التسعة]

فإن قيل: ما هم تسعة؟ فقل تسعة رهط، يفسدون في الأرض ولا يصلحون؟ فإن قيل: ما هم؟ فقل: هم رجال من أشرف البلد اجتمعوا على فساد سكة الأمير أو السلطان وهم: مصرَع بنُ مهْرج، وقدار بن سالف، ويقال ابن قديرة يعرف بأمه، وهنديمٌ، وصوابٌ، وربابٌ، وذابُ، ودُعمي، [ودعيم](183)، وزَعير بن عمرِ(184).

[العشرة]

فإن قيل: ما هم عشرة؟ فقل: أصحاب الرسول عليهم الصلاة والسلام، فإن قيل: ما هم؟ فقل: "أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة[185].

[الاحدى عشر]

فإن قيل: ما هم إحدى عشر؟ فقل: أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، فإن قيل: [من][186] هم؟ فقل: خديجة وعائشة وحفصة، [وأم حبيبة][187]وأم سلمة وسودة، وجويرية وزينب، وميمونة، وصفية، ومارية القبطية[188]، ولك أن تقول إخوة يوسف-عليه السلام-فإن قيل: [من][189] هم؟ فقل هم: [يهوذا، وروبيل، وشمعون، ولاوي، وزيالون، ويشجر، ودان، ونفتالي، وجاد، وآشر][190]، [وأشهرهم][191] الستة الأولون، كانوا من ليا بنت خالة يعقوب-عليه السلام-، والأربعة**[23/أ]** الآخرون من سرّتين "زلفة وبلهة"، فلمّا توفيت تزوج أختها روائل، فولدت له بن يامين ويوسف[192].

[الاثني عشر]

فإن قيل: اثني عشر، فقل: اثني عشر شهرا [التي ذكر] [193] الله في كتابه العزيز[194]، فإن قيل: [ما هي باللغة العربية][195]؟ فقل [هي][196]: "محرم، وصفر، وربيع الأول، وربيع الثاني، وجمادى الأول، وجمادى الثاني، ورجب، وشعبان، ورمضان، وشوال، وذو القعدة، وذو الحجة"[197]، فإن قيل: ما أوجب الله علينا صيامه؟ وما حرم الله علينا صيامه منها؟ وما أباح الله لنا صيامه منها؟ فقل الذي أوجب الله علينا صيامه فرمضان، والذي حرم الله علينا صيامه منها العيدين وأيام التشريق، وهي الثلاثة التي بعد يوم النحر[198]، وما بقى مباح، فإن قيل: وما هي

بالعجمية؟ فقل هي: "يناير، فبراير، مارس، أبريل، مايو، يونيه، يوليه، غشت، شتنبر، أكتوبر، نوفمبر، دوجنبر"[199]، فإن قيل: بأي شيء تتعلق الأحكام؟ فقل: بالعربي[200].

وهذا آخر ما قصدناه وبالله التوفيق؛ وحملني على ذلك بعض **[23/ب]** الإخوان حرصا منهم على العلم، وإن كنت لست أهلا لذلك، وأقول كما [قيل][201] اللّهم انفع به من كتبه وقرأه، أو حمله وسعى في شيء منه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليم.

قد تم الكتاب ونجز بحمد الله وحسن عونه على يد كاتبه أسير ذنبه، محمد بن محمد بن بياله الحنفي مذهبا، القسنطيني مولدا ومنشأ، غفر الله لأشياخه ووالده، ولأحبته ولجميع المسلمين آمين، نسخه لنفسه ولمن شاء الله بعده وكان الفراغ منه يوم الأحد الساعة الثامنة منه، اليوم الخامس عشر من شهر شوال، عام ثلاثة وثلاثين ومائة وألف(1133ه) عرفنا الله خيره وخير ما بعده، ووفانا شره وشر ما بعده، [وأصلي][202] على سيدنا ومولانا محمد، خاتم النبيين وإمام المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما **[24/أ]**.

خاتمة

النتائج التي استخلصناها من خلال هذا البحث ما يلي:

-أنّ هذا المتن في مضمونه يحتوي على العقيدة الأشعرية، والأحكام الفقهية المالكية، وبعض الرقائق والوقائع.

-كما يلاحظ أن هذا المتن جدير بالشرح، لما يحتويه من أحكام فقهية وعقائدية كثيرة.

-ضعف بعض الأحاديث التي استند إليها المصنف، وبعضها الآخر غير موجود أصلا ضمن الكتب الحديثية.

- **التوصيات**: أصي الباحثين والأساتذة بالبحث أكثر عن ترجمة وافية لحياة الشيخ أبي الطيب العامري التلمساني، كما أوصي بضرورة شرح هذا المتن حتى تتم الاستفادة منه.

ـ فهرس المصادر والمراجع:

01- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي، دار الفوائد، مكة المكرمة، ط1419،1هـ.

02- الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط15.

03- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد الغزالي، تح: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 2004.

04-البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، تحرير: عبد القادر العاني، دار الصفوة، الغردقة، الكويت: 1992م.

05- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، دار ابن حزم، بيروت، ط2: 1427هـ-2006م.

06- البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي، اعتناء: محمود بن الجميل، دار الامام مالك، الجزائر، ط1: 1427هـ.

07- بلغة السالك لأقرب المسالك (حاشية الصاوي على الشرح الصغير)، أحمد بن محمد الصاوي، 4ج، دار المعارف (دط)، (دت).

08- التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق المالكي، 8ج، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م

09-تاريخ ابن يونس المصري، عبد الرحمن بن أحمد بن يونس، 2ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1421هـ.

10-تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل، عبد الله عسيلان، مكتبة الملك فهد الرياض، ط1: 1994.

11-التحقيقات في شرح الورقات، لابن قاوان، تحقيق: الشريف سعد الشريف، دار النفائس، الأردن.

12- تفسير القرآن الكريم، لابن كثير الدمشقي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1: 1423هـ.

13- التنبيه على مبادئ التوجيه، إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير، تح: الدكتور محمد بلحسان، 2ج، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1: 2007.

14- التوفيقات الالهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنكية والقبطية، اللواء محمد مختار باشا، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مصر، ط1: 1400هـ-1980م.

15-الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، 10ج، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2.

16- جغرافية المذاهب الفقهية، هشام يسري العربي، دار البصائر القاهرة، ط1: 1426هـ-2005م.

17- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد الدسوقي المالكي، دار الفكر، دمشق، (دط)، (دت).

18-حاشية الدسوقي على أم البراهين، محمد الدسوقي، 3ج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1: 1997.

19- خلاصة الجواهر الزكية في فقه المالكية مع حاشية الصفتي، أحمد المنشليلي المالكي (ت 979هـ)، مراجعة: حسن الحفناوي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1: 2002.

20- الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، محمد القروي، دار الكتب العلمية، بيروت.

21-الدر الثمين والمورد المعين (مقدمة لكتاب الاعتقاد)، محمد ميارة، دار الفكر، بيروت، ط1: 1428هـ.

22- الدر المنثور، السيوطي، تح: عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات، القاهرة، ط1: 1424هـ.

23- دليل السالك للمصطلحات والأسماء في فقه الإمام مالك، حمدي شلبي، مكتبة ابن سينا، مصر: 1990م.

24- روح البيان في تفسير القرآن، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، دار الفكر، بيروت.

25- روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، عبد العزيز بن إبراهيم ابن بزيزة، المحقق: عبد اللطيف زكاغ، 2ج، دار ابن حزم، ط1، الطبعة، 2010.

26- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، المحقق: شعَيب الأرنؤوط، محَمَّد بللي، الرسالة العالمية، ط1، 2009.

27- شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة، قاسم بن عيسى بن ناجي، تح: أحمد المزيدي، 2ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 2007.

28- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض: 1993م.

29- شرح صغرى الصغرى للسنوسي وبهامشها المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية، لابن ابي الحسن علي عرف البناني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأخيرة: 1953م.

30-شرح مختصر خليل للخرشي مع حاشية العدوي، محمد بن عبد الله الخرشي، 8ج، دار الفكر للطباعة، بيروت، (دط)، (دت).

31-شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، 16ج، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1: 1994.

32-شفاء الغليل في حل مقفل خليل، محمد بن أحمد المكناسي، دراسة وتحقيق: أحمد نجيب، 2ج، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، ط1، 2008.

33- ضعيف سنن الترمذي، محمد الألباني، اعتناء: زهير الشاويش، المكتب الاسلامي، بيروت، ط1، 1991.

34- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، عبد الله بن نجم بن شاس، تح: حميد لحمر، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: 2003.

35- عناية القضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، شهاب الدين الخفاجي، 8ج، دار صادر، بيروت.

36- عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، علي بن عمر ابن القصار، دراسة وتحقيق: عبد الحميد بن ناصر، 3ج، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2006.

37- فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي، تقديم: محمد العباسي، دار الفضيلة، الرياض، ط1: 1418هـ.

38- الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف، بيروت، ط4: 2005م.

39- الفهرس الشامل للتراث العربي الاسلامي المخطوط (الفقه وأصوله)، دار آل البيت، الأردن:

2003م.

40- الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف ابن عبد البر، المحقق: محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2: 1980.

41-كشاف اصطلاحات الفنون، محمد التاهنوي، تحقيق: علي دحروج وآخرون، مكتبة لبنان، بيروت.

42- متن العشماوية في مذهب الإمام مالك، عبد الباري بن أحمد العشماوي، شركة الشمرلي للطبع والنشر والأدوات الكتابية، مصر.

43- مجلة المنار، محمد رشيد رضا.

44- مختصر خليل، خليل بن إسحاق المالكي، المحقق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2005.

45- المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، علي القاري، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة الرشد، الرياض، ط4.

46- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، 7ج، دار صادر، بيروت، ط2: 1995.

47- معجم التعريفات، الجرجاني، تحقيق: محمد المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط4.

48- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة، مصر، ط4.

مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي، المغنيسي، تح: عصام السبوعي، دار البيروتي، دمشق، ط1: 2009م.

49- المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد ابن رشد القرطبي، تحقيق: محمد حجي، 3ج، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: 1988.

50- منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد عليش المالكي، 9ج، دار الفكر، بيروت، 1989م.

51- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق المالكي، المحقق: د. أحمد نجيب، 8ج، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، 2008م.

52- المواقف، عبد الرحمن الإيجي، تح: عبد الرحمن عميرة، 3ج، دار الجيل، بيروت، ط3: 1997.

53- مواهب الجليل للحطاب ومعه شرح المواق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1416هـ.

54- موسوعة الحديث النبوي الشريف "الكتب الستة"، تح: صالح آل الشيخ، دار السلام،

الرياض: 1419هـ.

55- موطأ الإمام مالك (رواية يحيى بن يحي الليثي) ، تحقيق: كلال علي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1:2011م.

56- نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة، أحمد تيمور باشا، دار القادري، بيروت، ط1: 1990م.

57- هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد وبهامشها الفتوحات الإلهية الوهبية على المنظومة المقرية، محمد عليش، جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية، البيضاء، ليبيا: 1968م.

58- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1: 2011م.

المواقع الإلكترونية:

- انظر الموقع الإلكتروني الإسلام سؤال وجواب:
https://islamqa.info/ar/answers/83731/18-12-2018/14:05

ـ الحواشي والإحالات:

(1) هو الشيخ أبوبكر بلقاسم ضيف الجلفي الجزائري، محقق وباحث معاصر، من إقليم حاسي بحبح، بولاية الجلفة الجزائر، من أكبر المهتمين بعلم المخطوطات في الجزائر، جمعا وفهرسة وتحقيقا، وقد توفرت عنده مجموعة من المخطوطات النادرة من مختلف أرجاء الوطن، له فضل كبير جدا في عملية إحياء التراث في الجزائر، من خلال مساهماته المستمرة في الكشف عن المخطوطات وإخراجها لأهلها، وهذه المخطوطة واحدة من المخطوطات التي أفادني بها عندما التقيت به في مدينة سطيف، طالبا مني تحقيقها ودراستها، وهو ما تم من خلال هذه المجلة الطيبة مجلة الشهاب.

(2) نسبة لتلمسان التي تلقب بـ "لؤلؤة المغرب الكبير"، هي مدينة في شمال غرب الجزائر، ثاني مدينة من حيث الأهمية بعد وهران في الجهة الغربية...ذات المعالم الأندلسية، متأصلة في المغرب العربي الكبير، وصاحبة المواقع الطبيعية الخلابة.والمنتوجات المتنوعة. **معجم البلدان**، ياقوت بن عبد الله الحموي، 7ج، دار صادر، بيروت، ط2: 1995، «44/2».

(3) أحمد تيمور باشا (1871 - 1930م): هو أحمد بن إسماعيل بن محمد تيمور، ولد من أب كردي وأم تركية، رجل عالم بالأدب، وباحث، ومؤرخ مصري، من أعضاء المجمع العلمي العربيّ، مولده ووفاته بالقاهرة، نقلت مكتبته بعد وفاته إلى دار الكتب المصرية، وهي نحو 18 ألف مجلد. **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط15 «100/1».

(4) محمد المقدسي (947 – نحو 990م): هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء المقدسي، ويقال له البشاري، رحالة جغرافي، ولد في القدس، وتعاطى التجارة، فتجشم أسفارا هيأت له المعرفة بغوامض أحوال البلاد، ثم انقطع إلى تتبع ذلك، فطاف أكثر بلاد الإسلام، وصنّف كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ". الأعلام، لخير الدين الزركلي «312/5».

(5) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة، أحمد تيمور باشا «79، 80»

(6) انظر: جغرافية المذاهب الفقهية، هشام يسري العربي«38»، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة «80»

(7) انظر: الفهرس الشامل للتراث العربي الاسلامي المخطوط«176/10»، (وقد نسبوا هذه الرسالة النادرة الفريدة وصاحبها إلى المذهب المالكي).

(8) نبهتني اللجنة العلمية المراجعة لهذه المقالة إلى احتمال وجود ارتباط بين إحدى القصص الصوفية المشهورة على الألسنة، والعائدة إلى الزاهد أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (188 – 261هـ) ، حيث جاء هذا المتن المرتب على حسب العدد على نفس القصة المرتبة على العدد أيضا، ورغم اشتهار هذه القصة وتداولها بين الألسن إلا أنّه لا دليل ثابت على حدوثها، ولا أصل لها في كتب السنة والحديث والتاريخ، فيحكى أن أبا يزيد البسطامي دخل دير النصارى، وعندما قام البابا ليلقي عليهم الكلمة قال لهم: أنا لا أستطيع أن أتحدث، وبيننا رجل محمدي دخل الدير علينا...فلما أشار إلى أبي يزيد وقال له: اخرج، فقال أبو يزيد: والله لا أخرج حتى يحكم الله بيني وبينكم وهو خير الحاكمين، فقال أبوهم: سنوجه إليك أسئلة إن أجبتنا عنها آمنا بنبيك، وإن عجزت عن سؤال واحد خرجت محمولا على أعناقنا قتيلا، فقال أبو يزيد اسأل ما شئت، فقال له القسيس: 1. ما هو الواحد الذي لا ثاني له؟ 2. ما هما الاثنان اللذان لا ثالث لهما؟ 3. ما هم الثلاثة الذين لا رابع لهم؟ 4. ما هم الأربعة الذين لا خامس لهم؟ 5. ما هم الخمسة الذين لا سادس لهم؟ 6. ما هم الستة الذين لا سابع لهم؟ 7. ما هم السبعة الذين لا ثامن لهم؟...إلخ، فقام البسطامي، وأجاب عنها واحدا واحدا قائلا: 1. الله سبحانه وتعالى الواحد لا ثاني له 2. والاثنان اللذان لا ثالث لهما: الليل والنهار 3. والثلاثة التي لا رابع لها هي: أعذار موسى مع الخضر، إعطاب السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار 4. والأربعة الذين لا خامس لهم: القرآن، والإنجيل، والتوراة، والزبور 5. والخمسة الذين لا سادس لهم: الصلوات الخمس المفروضة 6. والستة الذين لا سابع لها: الأيام التي خلق الله تعالى فيها الكون 7. والسبعة الذين لا ثامن لهم: السموات السبع...هذا كان رد البسطامي...»، ويظهر أن هذه القصة من نسج الخيال، لا وجود لها، وبحثت في مصادر إلكترونية كثيرة ولم أجدها، وأمارات الصنعة عليها ظاهرة. وبالنظر للمحتوى يمكن القول أن

أبا الطيب العامري في متنه مفتاح المنن قد سار على وفق نهج هذه القصة، إلا أن هناك فرقا شاسعا بين القصة والمتن الفقهي في المحتوى والمقصد. انظر: الموقع الإلكتروني الإسلام سؤال وجواب: https://islamqa.info/ar/answers/83731/18-12-2018/14:05

(9) انظر: **تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل**، عبد الله عسيلان، مكتبة الملك فهد الرياض، ط1: 1994، «64، 65».

(10) وردت هذه العبارة مطموسة.

(11) انظر: الفهرس الشامل للتراث العربي الاسلامي المخطوط (الفقه وأصوله) «176/10» (وقد نسبوا هذه الرسالة وصاحبها للمذهب المالكي).

(12) انظر المجموع في شرح المهذب للنووي، «118/1» ط1، شرح الكوكب المنير«23/1».

(13) انظر وردت كمالات مطابقة، والأصل أنها معرفة لا نكرة.

(14) انظر معجم التعريفات، للجرجاني، «183».

(15) معجم التعريفات، للجرجاني «193».

(16) وردت: لا مستغني، والصحيح هو المثبت.

(17) وردت: مفتقر، وأظن أنّ ما أثبتناه هو الصحيح.

(18) وردت: مضمنة، وأظن أنّها ما أثبتناه فمتضمنة فاعل من تضمن.

(19) قال القرطبي:« واختلف العلماء في" الباقيات الصالحات"، فقال ابن عباس وابن جبير وأبو ميسرة وعمرو ابن شرحبيل: هي الصلوات الخمس، وعن ابن عباس أيضا: إنها كل عمل صالح من قول أو فعل يبقى للاخرة، وقاله ابن زيد ورجحه الطبري، وهو الصحيح إن شاء الله، لأن كل ما بقي ثوابه جاز أن يقال له هذا، وقال لي رضي الله عنه: الحرث حرثان فحرث الدنيا المال والبنون، وحرث الاخرة الباقيات الصالحات، وقد يجمعهن الله تعالى لأقوام، وقال الجمهور: هي الكلمات المأثور فضلها: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم» **الجامع لأحكام القرآن**، أبو عبد الله محمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، 10ج، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2: 1964، «414/10».

(20) هذه مسألة منطقية أكثر منها عقائدية خاض فيها الغلاة من علماء الكلام، فبعضهم قال أنّ الله تعالى كلي، لأنّه إن كان جزئيا فلابد أن يندرج تحت كلي أعم ولو تقديراً، وبالتالي أقررنا بصدق انطباق مفهوم الإله على أفراد أو مصاديق أخرى غير الله تعالى، وفيه من قال أن الله تعالى جزئي لا فرد له آخر من نوعه كالشمس حيث لا توجد في الكون شموس أخرى فتنزه الله سبحانه وتعالى عن كل هذا والسبيل إلى إثبات وحدته هي

أدلة التوحيد. انظر تعريف الكل والجزء في مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي، محمود المغنيسي، «183»،

(21) واختلفوا هل هو اسم جامد أو مشتق؟ على قولين؛ فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له، وهو أحد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي، وقيل مشتق وأصله الإله حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام. **المواقف**، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، تحقيق : عبد الرحمن عميرة، 3ج، دار الجيل، بيروت، ط3: 1997، «3/314».

(22) **حاشية الدسوقي على أم البراهين**، محمد الدسوقي، 3ج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1: 1997، «2».

(23) وردت: ثبت، والصحيح المثبت لأنها تعود على الوحدانية.

(24) وردت: الذاتي والصفاتي.

(25) شرحها الدسوقي قائلًا: «اعلم أنّ المولى منفيٌّ عنه الكم المتصل في الذات، وهو تركب ذاته من أجزاء، والكم المنفصل في الذات، وهو أن يكون هناك ذاتٌ مماثلةٌ لذاته تعالى، والكم المتصل في الصفات، وهو تعدد كل صفة من صفاته، كأن يكون له علمان وقدرتان ... إلخ، والكم المنفصل في الصفات، وهو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفات كصفاته، كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته تعالى، ومنفي عنه أيضا أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الأفعال، وأن الكم المتصل والمنفصل إنما ذكرهما العلماء في الذات والصفات دون الأفعال...» حاشية الدسوقي على أم البراهين، محمد الدسوقي «89، 90»؛ وينظر **مجلة المنار**، محمد رشيد رضا، «3/121».

(26) وردت:صفة.

(27) وردت:صفته.

(28) انظر كشاف اصطلاحات الفنون، محمد التهانوي، «1583».

(29) وردت: عن.

(30) انظر **تهذيب واختصار شروح السنوسية**، أبو عبد الله محمد السنوسي، اختصار: عمر كامل، دار المصطفى القاهرة، ط1: 2005، «26، 32» فتاوى ورسائل عبد الرزاق عفيفي، «2/32 وما بعدها».

(31) تهذيب واختصار شروح السنوسية، أبو عبد الله محمد السنوسي، مصدر سابق«27، 30».

(32) وردت: ففعله، والمثبت هو الصحيح.

(33) وردت: ناظري، والمثبت هو الصحيح.

(34) انظر لحقيقة الضروري والنظري في كتاب: الدر الثمين والمورد المعين (مقدمة لكتاب الاعتقاد" أم القواعد وما انطوت عليه من عقائد")، محمد بن أحمد ميارة المالكي «17،18»، شرح الكوكب المنير«1/23»، التحقيقات في شرح الورقات، لابن قاوان، «129/135».

(35) وردت هو، والأصح هي لأنها معطوفة على مؤنث لا مذكر.

(36) وردت مطموسة.

(37) انظر لهذه التعريفات في: الدر الثمين والمورد المعين (أم القواعد وما انطوت عليه من عقائد) محمد ميارة المالكي «25 وما بعدها».

(38) وردت: معناوية.

(39) انظر لهذه الاقسام الأربعة وتفصيلها في: هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد وبهامشها الفتوحات الالهية لمحمد عليش «114، 159»؛ تهذيب واختصار شروح السنوسية، أبو عبد الله محمد السنوسي «37، 116».

(40) انظر لمعنى التعلق في: هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد، وبهامشها الفتوحات الالهية الوهبية على المنظومة المقرية لمحمد عليش «159، 162».

(41) وردت: عموما وخصوصا، والصحيح المثبت فهو مبتدأ مرفوع.

(42) وردت: المعناوية.

(43) هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد، وبهامشها الفتوحات الالهية الوهبية على المنظومة المقرية لمحمد عليش «157، 159».

(44) تقدمت في صفحة الهامش رقم (33)، وينظر أيضا: هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد «114، 147»،«162، 164».

(45) وردت: المفهوم، الصحيح المثبت لأن الكلام يعود على العلة.

(46) وردت: وانتفاع. والمثبت هو الصحيح..

(47) انظر صفحة الهامش رقم (35).

(48) انظر للتعريفات السابقة في: هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد وبهامشها الفتوحات الالهية لمحمد عليش «114، 147»،«162، 164».

(49) انظر: شرح صغرى الصغرى للسنوسي وبهامشها المواهب اللّدنية في شرح المقدمات السنوسية، لابن ابي الحسن علي عرف البناني «25، 27».

(50) وهو بداية حديث طويل حول أسماء الله الحسنى وسأكتفي بذكره هنا فقط بحكم تكرر الاستشهاد به كثيرا في هذا المتن، روى الإمام الترمذي في جامعه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **" إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً غَيْرَ وَاحِدَةٍ مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ الْغَفَّارُ الْقَهَّارُ الْوَهَّابُ الرَّزَّاقُ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الْخَافِضُ الرَّافِعُ**

الْمُعِزُّ الْمُذِلُّ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكَمُ الْعَدْلُ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ الْحَلِيمُ الْعَظِيمُ الْغَفُورُ الشَّكُورُ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ الْحَفِيظُ الْمُقِيتُ الْحَسِيبُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ الرَّقِيبُ الْمُجِيبُ الْوَاسِعُ الْحَكِيمُ الْوَدُودُ الْمَجِيدُ الْبَاعِثُ الشَّهِيدُ الْحَقُّ الْوَكِيلُ الْقَوِيُّ الْمَتِينُ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ الْمُحْصِي الْمُبْدِئُ الْمُعِيدُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ الْوَاجِدُ الْمَاجِدُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ الْقَادِرُ الْمُقْتَدِرُ الْمُقَدِّمُ الْمُؤَخِّرُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ الْوَالِيَ الْمُتَعَالِي الْبَرُّ التَّوَّابُ الْمُنْتَقِمُ الْعَفُوُّ الرَّءُوفُ مَالِكُ الْمُلْكِ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ الْمُقْسِطُ الْجَامِعُ الْغَنِيُّ الْمُغْنِي الْمَانِعُ الضَّارُّ النَّافِعُ النُّورُ الْهَادِي الْبَدِيعُ الْبَاقِي الْوَارِثُ الرَّشِيدُ الصَّبُورُ»؛ قال أبو عيسى: هذا حديث غريب؛ وحكم الألباني بضعف الحديث، لأن الأسماء مدرجة فيه، والأصل غير ذلك. انظر:جامع الترمذي (موسوعة الحديث النبوي الشريف)، كتاب الدعوات، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد «2012»، حديث"3507"، **ضعيف سنن الترمذي**، محمد الألباني، اعتنى به: زهير الشاويش، المكتب الاسلامي، بيروت، ط1، 1991«456».

(51) انظر: **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد محمد الغزالي، تح: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 2004، «30».

(52) روى هذا الحديث أبو داود قائلا: عن عمرو، أن سالما الفراء حدثه، أن عبد الحميد مولى بني هاشم حدثه، أن أمه حدثته، وكانت تخدم بعض بنات النبي أنّ ابنة النبي ﷺ حدثتها، أن النبي عليه السلام كان يعلمها، فيقول: «**قُولِي حِينَ تُصْبِحِينَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ...**»، قال الأرناؤوط أنّ إسناده ضعيف لجهالة سالم الفراء، وعبد الحميد مولى بني هاشم. انظر سنن أبي داود (موسوعة الحديث النبوي الشريف) كتاب أداب النوم، باب ما يقول إذا أصبح «1594»، حديث"5075".

(53) وردت: ولازمها، والضمير يعود على الموت.

(54) نفس الملاحظة.

(55) وردت: ولازمها، والضمير يعود على الصمم.

(56) لم أعثر على الحديث بهذه الصيغة، ولكن روى الامام البخاري هذا الحديث قريبا منه فقال: عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر فكنا إذا علونا كبرنا، فقال النبي ﷺ: « **أَيُّهَا النَّاسُ، ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، وَلَكِنْ تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا..**». صحيح البخاري (موسوعة الحديث النبوي الشريف) كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا علا عقبة، ص«536»، حديث"6384".

(57) انظر الهامش رقم (57).

(58) وردت: السن.

(59) انظر الهامش رقم (57).

(60) وردت فهو، والصحيح المثبت فهي تعود على : "أسماء".

(61) وردت ما هذا العقل، والصحيح المثبت انظر: تهذيب واختصار شروح السنوسية، أبو عبد الله محمد السنوسي، مصدر سابق«110» .

(62) سقطت هذه الكلمة من المخطوطة والعبارة تقتضيها.

(63) وردت: كيلاهما.

(64) سبق تخريج هذا الحديث في الهامش رقم (53).

(65) وردت: منفاة.

(66) لم أعثر في كتب السنة على حديث بهذا اللفظ منسوب إلى النبي ﷺ، ولكن معنى هذا الكلام صحيح من جهة أن كل شيء يدل على وجود الله تعالى، والمخلوق إنّما يدل على خالقه فطرة وبداهة، كما هو مشهور من قول الأعرابي الذي سئل: كيف عرفت ربك؟ فقال-بفطرته السليمة-:"**البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج، وجبال وبحار وأنهار، أفلا تدل على السميع البصير؟**"؛ بتصرف من كتاب الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي«209، 210».

(67) وقد أورد الملّا علي القاري هذا الحديث ضمن الموضوعات ونقل كلام شيخ الاسلام ابن تيمية -رحمه الله- بأن هذا الحديث موضوع؛ **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع**، الملّا علي القاري، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة الرشد، الرياض، ط4، «10» .

(68) وردت: تجد، والصحيح توجد لا تجد.

(69) وردت: أبكم.

(70) فليعلم القارئ الكريم أنّ كل ما وصف الله به نفسه فهو حق على حقيقته، ولكن صفاته أكمل وأنزه وأجل من أن تشبه شيئا من ذوات المخلوقين وفي ذلك تنزيه لله تعالى عن التكييف والتمثيل قال تعالى:﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾** ﴾ [سورة الشورى:11]، ﴿ **فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾** ﴾ [سورة النحل:74]، أمّا نفي التشبيه على الاطلاق فيؤدي إلى نفي الصفات التي أثبتها الله لنفسه، فهناك قدر مشترك للشبه ولكن يتميز كل واحد بما يختص به والله أعلم.

(71) زيادة تقتضيها العبارة.

(72) وردت مطموسة والسياق يقتضيها.

(73) انظر هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد وبهامشها الفتوحات الالهية الوهبية على المنظومة المقرية لمحمد عليش «192، 202».

(74) انظر: تهذيب واختصار شروح السنوسية، أبو عبد الله محمد السنوسي، مصدر سابق«163» .

(75) انظر: المصدر نفسه «165» .

(76) ومن ذلك الحديث الذي رواه البخاري عن عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق:« **أَنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً...**»، البخاري (موسوعة الحديث) كتاب التوحيد، باب قوله:﴿ **وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا** ﴾، «621»، حديث"7454".

(77) قال الإمام الطحاوي:« حدثنا ابن أبي داود، حدثنا سعيد بن سليمان الواسطي، حدثنا عباد بن عوام، عن هلال بن خباب، حدثني مجاهد، حدثنا مولاي عبد الله بن السائب قال: "**كُنْتُ فِيمَنْ بَنَى الْبَيْتَ، فَأَخَذْتُ حَجَرًا، فَكُنْتُ أَعْبُدُهُ، فَإِنْ كَانَ لَيَكُونُ فِي الْبَيْتِ الشَّيْءُ، فَأَبْعَثُ بِهِ فَيُصَبُّ عَلَيْهِ، وَلَقَدْ كَانَ يُؤْتَى بِاللَّبَنِ الطَّيِّبِ فَأَبْعَثُ بِهِ فَيُصَبُّ عَلَيْهِ، وَإِنَّ قُرَيْشًا اخْتَلَفُوا وَتَشَاجَرُوا فِي الْحَجَرِ أَيْنَ يَضَعُونَهُ، حَتَّى كَادَ يَكُونُ بَيْنَهُمْ قِتَالٌ بِالسُّيُوفِ، فَقَالَ: انْظُرُوا أَوَّلَ رَجُلٍ يَدْخُلُ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ، فَدَخَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَقَالُوا: هَذَا أَمِينٌ، وَكَانُوا يُسَمُّونَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَمِينًا، فَقَالُوا: هَذَا مُحَمَّدٌ، فَجَاءَ وَأَخَذَ ثَوْبًا وَبَسَطَهُ، وَوَضَعَ الْحَجَرَ فِيهِ، فَقَالَ لِهَذَا الْبَطْنِ، وَلِهَذَا الْبَطْنِ، وَلِهَذَا الْبَطْنِ: "لِيَأْخُذْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ بِنَاحِيَةِ الثَّوْبِ"، فَفَعَلُوا، فَأَخَذَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَوَضَعَهُ فِي مَكَانِهِ**»، **شرح مشكل الآثار**، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، 16ج، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1: 1994، «14/239، 240».

(78) لم أجد حديثا بهذه الصيغة لكن ربما نقل بالمعنى، فعنْ ابن عباس، أَنّ رسول الله عليه السلام خطب الناس يوم النحر فقال: ":«**أَتَدْرونَ أيُّ يومٍ هذَا؟ قلنَا : اللهُ ورسولُهُ أعْلَمُ ، فسَكَتَ حتى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بغيرِ اسمِهِ، قالَ : أَلَيسَ يومَ النَّحرِ؟ قلنَا: بلَى، قالَ: أيُّ شهرٍ هذَا؟ قلنَا : اللهُ ورسولُهُ أعلَمُ، فسَكَتَ حتى ظنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بغيرِ اسمِهِ، فقالَ: أليسَ ذو الحجةِ، قلنَا: بلى ، قالَ : أيُّ بلدٍ هذَا؟ قلنَا : اللهُ ورسولُهُ أعْلمُ، فسكتَ حتى ظنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بغيرِ اسمِهِ، قالَ: أليستْ بالبَلْدَةِ الحرامِ، قلنَا: بلَى، قالَ: فإنَّ دماءَكُمْ وأموالَكُم عليكُمْ حرَامٌ، كحُرْمَةِ يومِكُمْ هذَا، في شهرِكُم هذَا، في بلَدِكُم هذَا، إلى يومِ تلقَونَ ربَّكُم، ألا هَلْ بَلَّغْتُ، قالوا: نعمْ، قالَ: اللَّهمَّ اشْهَدْ، فَلْيُبَلِّغْ الشَّاهِدُ الغائِبَ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أوْعَى من سَامِعٍ، فلا تَرْجِعوا بعدِي كفارًا، يضرِبُ بعضُكُم رقابَ بعضٍ**»، صحيح البخاري (موسوعة الحديث) كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، «136»، حديث"1739".

(79) عن حميد بن أبي حميد الطويل، أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه، يقول: «**جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ عليه السلام فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا، فَقَالُوا: وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ؟ قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَّا أَنَا، فَإِنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: "أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ**

النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»، صحيح البخاري (موسوعة الحديث النبوي الشريف) كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، «483»، حديث "5063".

(80) انظر: تهذيب واختصار شروح السنوسية، أبو عبد الله محمد السنوسي «177» .

(81) انظر صفحة الهامش رقم: (18).

(82) وردت: ثبتت.

(83) انظر صفحة الهامش رقم: (83).

(84) وردت في المخطوطة: أو الليل أو النهار، أو الحق أو الباطل.

(85) لم ترد هذه الزيادة في المخطوطة ولكن السياق يقتضيها.

(86) انظر تعريفات أخرى للزمان والنقاش حول ذلك في: كشاف اصطلاحات الفنون«1/909 وما بعدها» ، معجم التعريفات «99».

(87) انظر تعريفا آخر للمكان في: معجم التعريفات «199».

(88) وردت في المخطوطة: الذي، والصحيح المثبت فالأرض مؤنث لا مذكر.

(89) نفس الملاحظة.

(90) ينظر معجم التعريفات «79».

(91) المصدر نفسه «38».

(92) وردت في المخطوطة: هما، والأصح هم.

(93) نعم إنّهم الثلاثة العظماء الذين أخرجهم الجوع، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم أو ليلة، فإذا هو بأبي بكر وعمر، فقال: «**مَا أَخْرَجَكُمَا مِنْ بُيُوتِكُمَا هَذِهِ السَّاعَةَ؟ قَالَا: الْجُوعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: وَأَنَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَخْرَجَنِي الَّذِي أَخْرَجَكُمَا قُومُوا، فَقَامُوا مَعَهُ فَأَتَى رَجُلًا مِنْ الْأَنْصَارِ، فَإِذَا هُوَ لَيْسَ فِي بَيْتِهِ، فَلَمَّا رَأَتْهُ الْمَرْأَةُ، قَالَتْ: مَرْحَبًا وَأَهْلًا، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْنَ فُلَانٌ؟ قَالَتْ: ذَهَبَ يَسْتَعْذِبُ لَنَا مِنَ الْمَاءِ إِذْ جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ، فَنَظَرَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَصَاحِبَيْهِ ثُمَّ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ مَا أَحَدٌ الْيَوْمَ أَكْرَمَ أَضْيَافًا مِنِّي، قَالَ: فَانْطَلَقَ فَجَاءَهُمْ بِعِذْقٍ فِيهِ بُسْرٌ وَتَمْرٌ وَرُطَبٌ، فَقَالَ: كُلُوا مِنْ هَذِهِ وَأَخَذَ الْمُدْيَةَ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: إِيَّاكَ وَالْحَلُوبَ، فَذَبَحَ لَهُمْ فَأَكَلُوا مِنَ الشَّاةِ، وَمِنْ ذَلِكَ الْعِذْقِ وَشَرِبُوا، فَلَمَّا أَنْ شَبِعُوا وَرَوُوا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتُسْأَلُنَّ عَنْ هَذَا النَّعِيمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمُ الْجُوعُ، ثُمَّ لَمْ تَرْجِعُوا حَتَّى أَصَابَكُمْ هَذَا النَّعِيمُ**»، صحيح مسلم (موسوعة الحديث) كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق

برضاه...واستحباب الاجتماع على الطعام، «1041»، حديث"5313".

(94) وردت في المخطوطة: ما، والصحيح المثبت، فـ:"من" للعاقل.

(95) ينظر الدر المنثور في التفسير بالمأثور السيوطي، «231/2».

(96) ابن حبيب: وهو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي الألبيري الأندلسي القرطبي المالكي، ولد في ألبيرة سنة 174ه، وسكن بقرطبة، وقام برحلة إلى مصر، ثم ليعود بعدها لمحل سكناه، وبها كانت وفاته سنة 238ه، من أشهر مصنفاته الواضحة في الفقه والسنن. انظر: **تاريخ ابن يونس المصري**، عبد الرحمن بن أحمد بن يونس، 2ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1421هـ، «2، 132»، الأعلام، «57/4»، دليل السالك للمصطلحات والأسماء في فقه الإمام مالك، «125، 126».

(97) وردت في المخطوطة: ما هم، والصحيح المثبت فـ:"هي" للمفرد المؤنث والجمع الغير عاقل.

(98) وردت قام.

(99) انظر صفحة كل من الهامشين (18) و(82)

(100) والصلاة تنقسم إلى فروض وغير فروض، والفروض قسمان: فروض أعيان وفروض كفاية؛ ففروض الأعيان الخمسة الواجبة في اليوم والليلة، واختلف في عد صلاة الجمعة صلاة سادسة لأنها قائمة بنفسها أو ردّها إلى الخمس؛ وأما فرض الكفاية فهي صلاة الجنازة، وغير الفروض ثلاثة أصناف: سنن، وفضائل، ونوافل. انظر: **التنبيه على مبادئ التوجيه**، أبو الطاهر إبراهيم ابن بشير، تح: الدكتور محمد بلحسان، 2ج، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1: 2007، «374/1»، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب ومعه شرح المواق«3/2 وما بعدها».

(101) انظر تعريفات آخرى للزكاة في: مواهب الجليل للحطاب ومعه شرح المواق«80/3 وما بعدها»، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**

محمد الدسوقي المالكي، دار الفكر، دمشق، (دط)، (دت)، «134/1».

(102) انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب ومعه شرح المواق«277/3 وما بعدها».

(103) انظر: **شرح مختصر خليل للخرشي مع حاشية العدوي**، محمد بن عبد الله الخرشي، 8ج، دار الفكر للطباعة، بيروت، (دط)، (دت)، «279/2»، المجموع شرح المهذب، للنووي، «7/7 وما بعدها».

(104) وردت زيادة: على، ولا يكتمل المعنى إلا باسقاطها.

(105) وردت العدين.

(106) انظر: التنبيه على مبادئ التوجيه، ابن بشير «374/1».

(107)وهذا باعتبار نوع الصلاة، أي ظهرا أو عصرا...إلخ فكل صلاة مرة في اليوم.

(108) لم ترد في المخطوطة والسياق يقتضيها.

(109) انظر البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي «306/1».

(110) انظر الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان«46».

(111) انظر البحر المحيط في أصول الفقه«310/1».

(112) انظر الوجيز في أصول الفقه «47».

(113) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب ومعه شرح المواق«469/1»، **المقدمات الممهدات**، أبو الوليد محمد ابن رشد القرطبي، تحقيق: محمد حجي، 3ج، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: 1988، «148/1».

(114) وردت: التصف.

(115) انظر الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر «10/1» .

(116) انظر الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر «132/1».

(117) انظر الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر «137/1».

(118) أي شروط صحتها؛ ينظر: **خلاصة الجواهر الزكية في فقه المالكية مع حاشية الصفتي**، أحمد المنشليلي المالكي (ت 979هـ)، مراجعة: حسن الحفناوي، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1: 2002 «19»، مواهب الجليل للحطاب ومعه شرح المواق«470/1».

(119) وردت: على.

(120) انظر مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب ومعه شرح المواق«470/1».

(121) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد الدسوقي المالكي «33/1».

(122) ويجوز الاستنجاء بالأحجار وما في معناه؛ ينظر **الكافي في فقه أهل المدينة**، يوسف ابن عبد البر، المحقق: محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2: 1980،«160/1»، الفقه المالكي وأدلته «58/1» مصدر سابق.

(123) **بلغة السالك لأقرب المسالك (حاشية الصاوي على الشرح الصغير)**، أحمد بن محمد الصاوي، 4ج، دار المعارف (دط)، (دت) «25/1».

(124) اتفق العلماء على أن هذه الطهارة هي بدل من الطهارة الصغرى، واختلفوا في الكبرى، فروي عن عمر وابن مسعود أنهما كانا لا يريانها بدلا من الكبرى، وكان علي وغيره من الصحابة يرون أن التيمم يكون بدلا من الطهارة الكبرى، وبه قال عامة الفقهاء. بداية المجتهد ونهاية المقتصد «70/1».

(125) انظر أحكام التيمم في القوانين الفقهية، محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي الغرناطي«29، 30».

(126) وردت: والغسل.

(127) فإن الخف بدل عن الرجلين، فلمَّا كان البدل ممسوحاً فكذلك مبدله. **عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار**، علي بن عمر ابن القصار، دراسة وتحقيق: عبد الحميد بن ناصر، 3ج، مكتبة الملك

فهد الوطنية، الرياض، 2006، «281».

(128) انظر أحكام الوضوء أو الطهارة الصغرى في القوانين الفقهية، محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي الغرناطي«19، 22»، **متن العشماوية في مذهب الإمام مالك**، عبد الباري بن أحمد العشماوي، شركة الشمرلي للطبع والنشر والأدوات الكتابية، مصر «2، 3».

(129) قال سبعة ولكن ذكر ستة فقط، والسبب السابع هو مس الذكر، انظر: متن العشماوية في مذهب الإمام مالك، عبد الباري العشماوي «2».

(130) وهو على أربعة أقسام: إن قصد اللذة ووجدها، فعليه الوضوء، وإن وجدها ولم يقصدها، فعليه الوضوء، وإن قصدها ولم يجدها، فعليه الوضوء، وإن لم يقصد اللذة ولم يجدها، فلا وضوء عليه؛ متن العشماوية في مذهب الإمام مالك، عبد الباري بن أحمد العشماوي «2، 3».

(131) يقول ابن ناجي:« والمشهور أن القبلة في الفم تنقض مطلقا، للزوم اللذة غالبا، ما لم تكن قرينة صارفة عن قصد اللذة ،كقبلة الوداع»؛ **شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة**، قاسم بن عيسى بن ناجي، تح: أحمد المزيدي، 2ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 2007 «71/1».

(132) انظر القوانين الفقهية، محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي الغرناطي«25».

(133) انظر الهامش رقم (129).

(134) وردت في المخطوطة: مانع، والصحيح المثبت لأنه سيذكر ما نعين.

(135) انظر أحكام الغسل في القوانين الفقهية، محمد بن أحمد ابن جزي الغرناطي«22، 25» متن العشماوية، عبد الباري العشماوي «4».

(136) انظر الهامش رقم (133).

(137) وردت: التعميم، والصحيح ما أثبتناه.

(138) وهي تُتناول في أكثر الكتب الفقهية على كونها من شروط صحة الصلاة وقال ابن شاس بوجوب سترها، ويقول ابن رشد:« اتفق العلماء على أن ستر العورة فرض بإطلاق، واختلفوا هل هو شرط من شروط صحة الصلاة أم لا؟...وظاهر مذهب مالك أنها من سنن الصلاة، وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنها من فروض الصلاة، وسبب الخلاف في ذلك تعارض الآثار، واختلافهم في مفهوم قوله تعالى: ﴿**يا بَنِي آدم خُذُوا زِينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِدٍ**﴾ **[الأعراف: 31]**، هل الأمر بذلك على الوجوب، أو على الندب؟ فمن حمله على الوجوب قال: المراد به ستر العورة...ومن حمله على الندب قال: المراد بذلك الزينة الظاهرة من الرداء، وغير ذلك من الملابس التي هي زينة»، انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد «121/1»، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، عبد الله بن نجم بن شاس، تح: حميد لحمر، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: 2003، «115/1، 117».

(139) وردت: والنسبة، والصحيح ما أثبتناه.

(140) وردت بياض هنا دون استدراك أو ذكر سبب.

(141) زيادة من عندنا إكمالا للخلل الحاصل في العبارة . ينظر الفقه المالكي وأدلته للحبيب بن الطاهر «178/1».

(142) فالحرة كلها عورة إلا الوجه أو الكفين ومثلها أم الولد، والأمة عورتها كالرجل، ومثلها المكاتبة والمدبرة والمعتق، وحكم المرأة في النظر إلى المرأة وإلى ذوي محارمها كحكم الرجل في النظر إلى الرجل، أي من العورة إلى الركبة، وحكم المرأة في النظر إلى الأجنبي كحكم الرجل مع ذوات محارمه، وهو النظر إلى الوجه والكفين فقط على الأصح، وقيل كنظر الرجل إلى المرأة الأجنبية، ويباح للعبد أن يرى من سيدته ما يراه ذوو المحرم منها...ولا ينظر الخصي إلى امرأة إلا إذا كان عبدها، وقال قوم يجوز، لأنه من التابعين غير أولي الأربة من الرجال، وإنما هم عند مالك الأحمق والمعتوه، وكل من منع من النظر إلى امرأة لم يجز له أن يخلو معها، ولا يجوز أن يجتمع امرأتان ولا رجلان متجردين في لحاف واحد، القوانين الفقهية، ابن جزي «40، 41».

(143) زيادة من عندنا إكمالا للخلل الحاصل في العبارة ووردت هكذا: مع الأمن لكن إن كان بمكة..، ويقصد أن من شروط الصلاة مع الأمن..، وقد سار مصنف هذا المتن على نفس سير مختصر خليل وبقية المتون الفقهية المالكية من ذكر شروط صحة الصلاة، كطهارة الحدث والخبث، ثم ستر العورة، وبعدها استقبال القبلة، لينتقل إلى فرائض الصلاة وسننها...ينظر مختصر خليل، خليل بن إسحاق المالكي، المحقق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2005، «30».

(144) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي مع حاشية العدوي، محمد الخرشي «255/1».

(145) انظر فرائض الصلاة في مختصر خليل، خليل بن إسحاق المالكي «31، 32».

(146) انظر سنن الصلاة في مختصر خليل، خليل بن إسحاق المالكي «32».

(147) زيادة من عندنا. ينظر: مختصر خليل، خليل بن إسحاق المالكي «32».

(148) اختلف العلماء في حكم سجود السهو، كما اختلفوا في مواضعه أيضا على خمسة أقوال؛ بالنسبة لحكمه فذهب الشافعي إلى أنه سنة، وذهب أبو حنيفة إلى أنه فرض لكن من شروط صحة الصلاة، وقال مالك سجود السهو الذي يكون للأفعال الناقصة واجب، وهو عنده من شروط صحة الصلاة في المشهور، وسجود الزيادة مندوب، أما بالنسبة لموضع سجود السهو فذهبت الحنفية إلى أن موضعه أبدا بعد السلام، وفرقت المالكية فقالت: إن كان السجود لنقصان كان قبل السلام، وإن كان لزيادة كان بعد السلام، وقالت الشافعية إلى أن سجود السهو موضعه أبدا قبل السلام، وقال أحمد بن حنبل: يسجد قبل السلام في المواضع التي سجد فيها رسول الله ﷺ قبل السلام، ويسجد بعد السلام في المواضع التي سجد فيها رسول الله بعد السلام، وفي غير تلك المواضع يسجد له أبدا قبل السلام، وقال أهل الظاهر:

لا يسجد للسهو إلا في المواضع الخمسة التي سجد فيها رسول الله ﷺ، وغير ذلك إن كان فرضا أتى به، وإن كان ندبا فليس عليه شيء. بداية المجتهد ونهاية المقتصد «1/201، 202».

(149) ذكرها خليل في شرح التوضيح وقال هي خمسة ولم يذكر القيام. انظر: **التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب**، خليل بن إسحاق المالكي، المحقق: د. أحمد نجيب، 8ج، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، 2008م، «1/345».

(150) وردت: أقام، والصحيح المثبت لأنه شرط وجوابه.

(151) اختلف العلماء في النوافل هل تثنى أو تربع أو تثلث؟ فقال مالك والشافعي: صلاة التطوع بالليل والنهار مثنى مثنى يسلم في ركعتين، وقال أبو حنيفة: إن شاء ثنى أو ثلث أو ربع أو سدس أو ثمن دون أن يفصل بينها بسلام، وفرق قوم بين صلاة الليل وصلاة النهار فقالوا: صلاة الليل مثنى مثنى، وصلاة النهار أربع. انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد «1/217».

(152) وردت: والذي. والصحيح المثبت لأنها تعود على التكبيرة.

(153) انظر: **التاج والإكليل لمختصر خليل**، محمد بن يوسف المواق المالكي، 8ج، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م «2/597».

(154) وقال الحطاب أن أركانها خمسة وذكر ضمنها القيام وناقش ذلك. انظر مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ومعه شرح المواق«2/215».

(155) انظر لأحكام الزكاة في القوانين الفقهية، ابن جزي «67، 74».

(156) وردت مائة، والصحيح المثبت. انظر القوانين الفقهية، ابن جزي «68».

(157) انظر لأحكام الصوم في القوانين الفقهية، ابن جزي «77»، مختصر خليل، خليل بن إسحاق المالكي «61، 63»

(158) انظر لأحكام زكاة الفطر في القوانين الفقهية، ابن جزي «75، 76».

(159) وردت وجزؤه، والصحيح المثبت أي جزؤ الصاع إن لم يقدر عليه. ينظر: **منح الجليل شرح مختصر خليل**، محمد بن أحمد عليش المالكي، 9ج، دار الفكر – بيروت، 1989م، «2/101».

(160) انظر **الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية**، محمد القروي، دار الكتب العلمية، بيروت «210 وما بعدها»، **روضة المستبين في شرح كتاب التلقين**، عبد العزيز بن إبراهيم ابن بزيزة، المحقق: عبد اللطيف زكاغ، 2ج، دار ابن حزم، ط1، الطبعة، 2010 م «553 وما بعدها ».

(161) انظر شروط وجوب الحج في روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، عبد العزيز بن إبراهيم ابن بزيزة «553». عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، عبد الله بن نجم بن شاس، «1/267»

(162) وردت في المخطوطة: الأفاقي.

(163) زيادة أثبتناها لما يقتضيه السياق.

(164) إنّ طواف القدوم شرع للقدوم، والقدوم غير موجود في حق المكي، وكذلك المعتمر والمتمتع، ودليل هذا : أن طواف القدوم يندرج في طواف العمرة ، كصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد.

(165) انظر أركان الحج وسننه في الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، محمد القروي «210 وما بعدها».

(166) انظر لأحكام العمرة في: القوانين الفقهية، ابن جزي «95».

(167) انظر لمواقيت العمرة والحج الزمانية والمكانية في القوانين الفقهية، ابن جزي «87، 88».

(168) انظر لأحكام الأضحية في: **شفاء الغليل في حل مقفل خليل**، محمد بن أحمد المكناسي، دراسة وتحقيق: أحمد نجيب، 2ج، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، ط1، 2008م «374».

(169) يقال أجحف به أي ذهب واشتد في الإضرار به، وأجحف بهم الدهر استأصلهم، وأجحف بهم الفقر أذهب أموالهم، وفي حديث عمر أنه قال لعدي (إنما فرضت لقوم أجحفت بهم الفاقة) وأجحف بهم فلان كلفهم مالا يطيقون، وبالطريق قاربه ودنا منه. المعجم الوسيط«108»

(170) وردت داخل.

(171) فأما الجذع من الضأن والمعز فهو ابن ستة أشهر، وقيل ثمانية، وقيل عشرة، وقيل ابن سنة كاملة وفاقا لأبي حنيفة، والثني منها ابن سنتين وفاقا للشافعي، وقيل ما دخل في الثانية وفاقا لأبي حنيفة، والجذع من البقر ابن سنتين، والثني منها ما دخل في الثالثة وفاقا لهما، وقيل ابن أربع سنين، والجذع من الإبل ابن خمس سنين، والثني منها ابن ست سنين. انظر القوانين الفقهية، لابن جزي الغرناطي «126».

(172) انظر القوانين الفقهية، ابن جزي «125 وما بعدها».

(173) قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [سورة الأعراف: 54].

(174) **عناية القضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي**، شهاب الدين أحمد الخفاجي، 8ج، دار صادر، بيروت «394/7».

(175) وردت: رسوله والمثبت هو الأصح. انظر: صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله:﴿**إن الله عنده...**﴾، «115/6»، حديث "4777".

(176) انظر الكلام عن الإيمان والتعريف به في: تهذيب واختصار شروح السنوسية، أبو عبد الله محمد السنوسي «204»، **روح البيان في تفسير القرآن**، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، دار الفكر، بيروت «93/9، 94».

(177) قال ابن كثير-رحمه الله-: «قوله: ﴿وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾، أي سبعا أيضا كما ثبت في الصحيحين:«**مَن ظَلَمَ قَيْدَ شِبْرٍ مِنَ الأَرْضِ طَوَّقَهُ مِن سَبْعِ أَرَاضِي**»، وفي صحيح البخاري "خسف به إلى سبع أرضين"...». تفسير القرآن الكريم «2916/4 وما بعدها».

(178) وردت: أَبْحار، والصحيح المثبت لأنّ البحر جمعه "أبحر وبحار وبحور". المعجم الوسيط«40».

(179) وردت: هما.

(180) قال ابن كثير- رحمه الله -: «...أي يوم القيامة يحمل العرش ثمانية من الملائكة، ويحتمل أن يكون المراد بهذا العرش العَرش العظيم، أو العرش الذي يوضع في الأرض يوم القيامة لفصل القضاء، والله أعلم بالصواب...». تفسير القرآن الكريم «2955/4».

(181) الايمان بالملائكة يتضمن أربعة أمور:" 1- الإيمان بوجودهم. 2- الإيمان باسم من علمنا اسمه منهم كجبريل. 3- الإيمان بما علمنا من أعمالهم كميكائيل الموكل بالقَطْرِ(المطر والنّبات). 4- الإيمان بما علمنا من صفاتهم كخلقهم من النّور".

(182) انظر: البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي، «417/3» .

(183) وردت: وعمر، راجع الهامش رقم (185) من هذه الصفحة.

(184) الذي ذكره ابن كثير-رحمه الله- ما يلي: «...فقال تعالى:﴿ وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ ﴾ أي مدينة ثمود ﴿ تِسْعَةُ رَهْطٍ ﴾ أي تسعة نفر ﴿يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾...وقال السُّدي عن أبي مالك عن ابن عباس:" كان أسماء هؤلاء التسعة: دعمى، ودعيم، وهرما، وهريم، وداب، وصواب، ورياب، ومسطع، وقدار بن سالف عاقر النّاقة، أي الذي باشر ذلك بيده"...». تفسير القرآن الكريم «2147/3».

(185) روى الامام أبي داود عن عبد الرحمن بن الأخنس، أنه كان في المسجد، فذكر رجلٌ عليّاً، فقام سعيد بن زيد فقال: أشهدُ على رسولِ الله ﷺ أني سمعتُه وهو يقول:«**أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ، وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ، وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ، وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ، وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ، وَالزُّبَيْرُ فِي الْجَنَّةِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ، وَسَعْدٌ فِي الْجَنَّةِ، وَسَعِيدٌ فِي الْجَنَّةِ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ**».قال الأرناؤوط: حديث صحح. سنن أبي داود، (موسوعة الحديث النبوي الشريف) كتاب السنة، باب في الخلفاء«49/7»، حديث "4649".

(186) وردت: ما، والصحيح المثبت فما تستعمل للسؤال عن غير العاقل ولصفات العقلاء.

(187) لم تذكر ضمن ما ذكره المصنف، والمرجح أنّه نسيها.

(188) انظر: البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي«401/3 وما بعدها».

(189) وردت: ما، والصحيح المثبت.

(190) وردت: يهود، وروبيل، وشمعون، ولاو، ورويال، ويشجر، ودنية، ويفثالا، وجود ، والصحيح المثبت يقول القرطبي:« قال الله تعالى: ﴿**لقد كان في يوسف وإخوته**﴾، وأسماؤهم: روبيل وهو أكبرهم، وشمعون ولاوي ويهوذا وزيالون ويشجر، وأمهم ليا بنت ليان، وهي بنت خال يعقوب، وولد له من سريتين أربعة نفر، دان ونفتالي وجاد واشر، ثم توفيت ليا فتزوج يعقوب أختها راحيل، فولدت له يوسف وبنيامين، فكان بنو يعقوب اثني عشر رجلا» الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي

«130/09».

(191) وردت: وأشهر، والصحيح المثبت.

(192) والمصنف كان ذكر إخوة يوسف تحت العدد إحدى عشر وهم اثنى عشر فردا؟ قال ابن كثير-رحمه الله-: «...وكان أولاد يعقوب الذكور اثني عشر رجلا...ومن أمَة راحيل:" دان ونفتالي"، ومن أمَة ليَا:"جاد وأشير – عليهم السلام-"». البداية والنهاية «1/261، 262».

(193) وردت: الذي ذكر؛ والصحيح التي ذكرها فهي تعود على الأشهر.

(194) قال تعالى:﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[سورة التوبة: 36].

(195) وردت: ما هم بالفرس العربي، والصحيح المثبت.

(196) وردت: هما.

(197) انظر لهذه الأشهر ومعانيها في تفسير القرآن الكريم لابن كثير «2/1351».

(198) قال يحيى بن يحيى الليثي: وحدثني عن مالك أنّه سمع أهل العلم يقولون: «**لا بأس بصيام الدهر، إذا أفطر الأيام التي نهى رسول الله عن صيامها: وهي أيام منى، ويوم الأضحى، والفطر فيما بلغنا**». الموطأ، كتاب الصيام، باب صيام الفطر والأضحى والدّهر«248»، ح"684".

(199) انظر التوفيقات الالهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنكية والقبطية، اللواء محمد مختار باشا «1/23»

(200) وتوقف الفقه وأصوله على اللغة العربية فهو من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام: فلتوقف فهم ما يتعلق بها من الكتاب والسنة وغيرهما من الأدلة على العربية، فإن كان من حيث المدلول: فهو علم اللغة، أو من أحكام تركيبها فعلم النحو، أو من أحكام أفرادها فعلم التصريف، أو من جهة مطابقته لمقتضى الحال وسلامته من التعقيد، ووجوه الحسن: فعلم البيان بأنواعه الثلاثة". **شرح الكوكب المنير**، محمد بن أحمد ابن النجار الحنبلي، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، 4ج، مكتبة العبيكان، 1997 «01/50».

(201) وردت: قال، والصحيح المثبت، وإلا لم يُعرف لمن أسند الفعل.

(202) وردت: وصلي.

Miftah Al-manin lajamie al-farayid wal-sunn la-Ali bin Abi al-Tayyib al-Ameri al-tilmsany:

- Study and investigation -

Fares Zaher

Faculty of Sharia- Department of Basic Islamic Sciences

University of Skarya - Turkey

eufiras@gmail.com

Abstract:

The manuscript ''Miftah Al-manin lajamie al-farayid wal-sunn'' considered a unique scientific resource set by Shaykh al-Fadhil Abu al-Tayyib al-Ameri al-Tilemsani in the chapter on beliefs and worship, To be a starting point for beginners of students, so that they are aware of some Sunan and legal obligations, responding before that to some students asking, he had a special approach in his classification, It was started by the chapter of faith as is usually the majority of classifiers; especially the Ash'aries, One of the most prominent features of the author in this manuscript is the Ash'ari doctrine and then followed by a number of different provisions in the field of worship, which must be recognized and awarded by the Muslim.

keywords:

- Miftah el-minen - Abu al-Tayyib al-Ameri al-Tlemisani - Fiqh text - Sunan and legal obligations – Manuscript.

أثر التطور التقني في الفقه

بقلم
د. أحمد محمود أبو حسوبه (*)

ملخص

إن شجرة العلوم المختلفة بناء متكامل أصلها ثابت وفرعها في السماء ، والعلوم الشرعية منها بمكانة سامية رفيعة، وكي تتضح الفكرة وتنجلي الصورة هناك علوم بينية ساهمت في إنتاج حكم فقهي ثابت الأقدام راسخ الدليل، وبذلك صار الحكم الشرعي منخولا غير مخلوط، مترابط الأركان.

فعند ذلك تورق شجرة العلوم وتنضج ثمارها، فاستعانة الفقيه بالطبيب لسبر غور مسألة كانت عصية على الفقهاء قديمًا، إنما هو من باب اكتمال الأصل بفرعه والتحام الفرع بأصله، فمستجدات الطب وتطوراته السريعة الفائقة جعلت كثيرًا من الأحكام الشرعية التي خفيت على السّلف الصالح سهلة يسيرة جلية في عصرنا الحاضر .

فوجب استعانة الفقيه بالطبيب في كثير من القضايا للوصول إلى أدق الأحكام صحة ورجاحة ، وأسلمها منهجًا وطريقًا، وهي الغاية من هذا البحث .

الكلمات المفتاحية:

البصمة الوراثية ؛ النسب ؛ الميراث ؛ الغرقى والهدمى ؛ الخنثى.

(*) أستاذ مساعد ـ الكلية الجامعية الإسلامية ببهانج السلطان أحمد شاه ـ ماليزيا.
dr.abohassoba@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2018/09/12 تاريخ القبول: 2018/12/18

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد .

إن علم الفقه هو أرفع العلوم قدرًا، وأجلها مكانة، وأعظمها أجرًا، وأشرفها ذكرًا، وإن الثقافة المتكاملة الآخذة بطرف من كل علوم هذا العصر، تجعلك أبصر بالحق، وأفقه بالباطل، وأعرف بالناس، وتزيد عدتك التي تعتد بها، وكثير من أبوابها يزيدك فقهاً بالدين، ويعين على التفكير الإبداعي ونقل الأفكار من حقل إلى حقل، وليس الخبر كالمعاينة وقد يعسر على صاحب الوجد أن يصف الصبابة وصفًا يحقق ما في نفسه في نفس سامعه.

وفي العصر الحاضر اتجهت الأنظار في العالم إلى استعانة كثير من العلوم بعضها ببعض، والفقه هو رأس العلوم وحجر زاويتها، واتصاله بالجانب الطبي أمر بالغ الأهمية، والأطباء اليوم هم بحاجة لمراجعة العلماء، والفقهاء لمعرفة الحكم الشرعي في القضايا المختلفة، والفقهاء لابد لهم من مراجعة الأطباء لمعرفة التصور الطبي لكثير مما يعرض لهم من قضايا؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فلابد من التعاون والتقارب والتوافق بين الفقهاء، والأطباء، وهذا ليس بمستغرب فالتوافق موجود بين الشرع والطب، فالذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، وكل منهما موضوع لجلب مصالح العباد، وكل منهما فيه موازنة بين المصالح والمفاسد .

وقد قرر العز بن عبدالسلام.رحمه الله : أن هناك توافق بين الطب والشرع في النظر إلى المصالح، والمفاسد، وأن الطب كالشرع في الأخذ بالمصالح الراجحة ودرء المفاسد، فقال: "تقديم المصالح الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما،

ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين، ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت .

فإن الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درءه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك، فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع، فإن تساوت الرتب تخيّر، وإن تفاوت استعمل الترجيح عند عرفانه، والتوقف عند الجهل به، والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مصالح العباد دون درء مفاسدهم، وكما لا يحل الإقدام للتوقف في الرجحان في المصالح الدينية حتى يظهر له الراجح، فكذلك لا يحل للطبيب الإقدام مع التوقف في الرجحان إلى أن يظهر له الراجح، وما يحيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد"[1] .

ولذلك وجب على الفقيه الاطلاع على العلوم المختلفة لاستكمال عدته المعرفية، واقتحام المصاعب، وركوب الصعاب للوصول إلى مبتغاه ومن هنا كان هذا البحث، فهو يهدف لإبراز أهمية التكامل المعرفي بين العلوم المختلفة، وسميته : **" أثر التطور التقني في الفقه"** ، وقسمته على النحو الآتي:

المبحث الأول: أثر التطور التقني في إثبات النسب، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: إثبات النسب في الشريعة الإسلامية .

المطلب الثاني: إثبات النسب باستخدام تحليل البصمة الوراثية .

المبحث الثاني: أثر التطور التقني في ميراث الغرقى والهدمى ، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: ميراث الغرقى والهدمى ونحوهم في الشريعة الإسلامية .

المطلب الثاني: المستجدات الطبية وأثرها في تحديد وقت الوفاة .

المبحث الثالث: أثر التطور التقني في ميراث الخنثى ، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: ميراث الخنثى في الشريعة الإسلامية .

المطلب الثاني: المستجدات الطبية وأثرها في تحديد نوع الخنثى .

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات .

وأخيرًا أدعو الله عز وجل أن يقبل هذا البحث خالصًا لوجهه الكريم فإن أحسنت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

المبحث الأول:

أثر التطور التقني في مجال إثبات النسب

المطلب الأول: طرق إثبات النسب في الشريعة الإسلامية

يثبت النسب في الشريعة الإسلامية بالطرق الآتية :

أولاً: الفراش :

وهو تعبير مهذب عن حالة اجتماع الرجل بالمرأة حيث تكون المرأة كالفراش لزوجها ، ولما كان التحقق من حالة (الجماع) بين الزوجين شبه متعذر لكونها مبنية على الستر اكتفى الجمهور[2] بمظنة الدخول خلافاً للحنفية[3] الذين اكتفوا بعقد النكاح واعتبروا المرأة فراشاً لزوجها يثبت به النسب وإثبات النسب عن طريق الفراش مجمع عليه بين الفقهاء لقوله ﷺ: "الولد للفراش "[4].

ثانيًا: البينة: وقد أجمع الفقهاء على أن النسب يثبت لمدعيه بناء على شهادة العدول بصحة ما ادعاه ويكفي في ذلك الاستفاضة بمعنى الشهادة بالسماع بأن يشتهر الأمر بين الناس حتى يصير معروفاً بينهم ويقول جمع كبير من الناس سمعنا أن فلانا ابن فلان[5] .

ثالثًا: القيافة:

هي إثبات النسب بوجود الشبه الجسماني بين الأصل والفرع وقد ذهب الحنفية إلى أن القيافة لا يلحق بها النسب لأنها ضرب من الظن والتخمين(6)، بينما ذهب جمهور العلماء بالأخذ بها لدلالة السنة والآثار عليها(7)، ومنها حديث عائشة رضي الله عنها قالت :" دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ مَسْرُورٌ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ أَلَمْ تَرَيْ أَنَّ مُجَزِّزًا الْمُدْلِجِيَّ دَخَلَ عَلَيَّ فَرَأَى أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَزَيْدًا وَعَلَيْهِمَا قَطِيفَةٌ قَدْ غَطَّيَا رُؤُوسَهُمَا وَبَدَتْ أَقْدَامُهُمَا فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ الْأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ " (8).

المطلب الثاني : إثبات النسب باستخدام تحليل البصمة الوراثية (DNA)

أولاً: تعريف البصمة الوراثية باعتبارها مركب إضافي من كلمتين البصمة والوراثية:

البصمة لغة: من بصم وهي العلامة ، وبصم القماش بصمًا أي رسم عليه، والبصم هو فوت ما بين طرف الخنصر إلى طرف البنصر والفوت هو ما بين كل إصبعين طولاً (9).

الوراثية لغة: نعت مشتقة من الوراثة، والوراثة مصدر من ورث، ومعناها في اللغة الانتقال، يقال: ورث فلان المال يرثه ورثًا وإرثا ووراثة، أي: صار إليه بعد موت مورثه، والميراث انتقال الشيء من شخص لأخر، ويشمل الماديات والمعنويات(10) .

ثانيًا: تعريف علم الوراثة باعتباره علمًا: هو العلم الذي يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل إلى آخر وتفسير الظواهر المتعلقة بطريقة هذا الانتقال(11).

وقد أقر المجمع الفقهي بمكة المكرمة تعريف البصمة الوراثية بأنها : البنية الجينية التفصيلية التي تدل على هوية كل فرد بعينه (12).

وقد سميَّ هذا بالحمض النووي نظرًا لتواجده دائمًا في أنوية خلايا جميع الكائنات الحية ، والحروف الثلاثة (DNA) هي اختصار للاسم العلمي(DEOXYRIBO NUCLEIC ACID) ويسمى هذا بالبرنامج المشفر للحياة لأن DNA هو العنصر

المكون للخصائص الوراثية للإنسان(13) .

ثالثًا: اكتشاف البصمة الوراثية:

أول من أطلق مصطلح البصمة الوراثية هو عالم الوراثة الانجليزي "إليك جفري" في جامعة ليستر بإنجلترا سنة 1985م عندما أجرى فحوصًا روتينية لجينات الإنسان فاكتشف ذلك الجزء المميز في تركيب (DNA) وهو المميز لكل شخص مثل بصمات الأصابع فأسماه بالبصمة الوراثية أو بصمة الحامض النووي، وقال في بحثه الذي نشره في عام 1985م "أنه اكتشف مناطق صغيرة في الحمض النووي ، وهي عبارة عن جزئيات متكررة بطول (10-15) جزئيا أطلق عليها "ميني ستالايد" بمعنى الأقمار الصغيرة الطائرة، ويمكن الاستفادة منها في وجود خلافات بين هذه المناطق من كائن لأخر فان احتمال أن تتشابه بصمتان لفردين تكاد تكون صفرا أو إن أردت الدقة فالاحتمال واحد في مليون مليون ... من المستحيل أن نجد شخصين لهما نفس البصمة الوراثية اللّهم إلا كل توأمين متطابقين ، واقترح "جفري" استخدام هذه التقنيات لحل مشكلة تحديد الهوية لكل إنسان بما فيها إثبات الأبوة الطبيعية (14).

رابعًا: خصائص البصمة الوراثية:

تتميز البصمة الوراثية بمجموعة من المميزات والخصائص تجعلها تفوق كثير من الأدلة العلمية الأخرى كبصمات الأصابع وفصائل الدم فمن الناحية العلمية تعتبر البصمة الوراثية دليل نفي واثبات تكاد تكون قاطعة ، وأهم ما يميز تقنية البصمة الوراثية ما يلي :

أولاً: الحمض النووي يمتاز بقوة ثبات كبيرة جدا في أقصى الظروف البيئية المختلفة (الحرارة.الرطوبة.الجفاف) إذ أنه يقاوم عوامل التحلل والتعفن لفترات طويلة جدًا .

ثانيا: تتميز البصمة الوراثية لكل شخص عن غيره، ومن المستحيل من الناحية

الطبيعية أن تطابق شخص آخر إلا في توأمين[15] .

ثالثا: تعتبر البصمة الوراثية أدق وسيلة عرفت حتى الآن في تحديد هوية الإنسان ، وذلك لأن نتائجها قطعية لا تقبل الشك والظن .

رابعا: النتيجة النهائية لعمل البصمة الوراثية تكون على صورة خطوط عرضية تختلف في السمك والمسافة نتيجة اختلاف شخص إلى آخر كونها صفة لكل إنسان تميزه عن غيره ، وهذه النتيجة يهل قراءتها وحفظها وتخزينها في الكمبيوتر لحين الحاجة إليها [16].

الحكم الفقهي للعمل بالبصمة الوراثية في إثبات ونفي النسب:

البصمة الوراثية وسيلة شرعية جديدة لإثبات النسب وتأتي في منزلة متأخرة عن الوسائل التي اتفق عليها الفقهاء فلا تقدم على الفراش ولا على الإقرار ولا على الشهادة، وإذا توافر شيء من هذه الوسائل المتفق عليها فلا يعتد بها، لأنها دون هذه الوسائل التي اتفق عليها الفقهاء ، ولا يجوز استخدام البصمة الوراثية بقصد التأكد من صحة الأنساب الثابتة شرعًا ويجب على الجهات المختصة منعه، وفرض العقوبات الزاجرة لأن في ذلك المنع حماية لأعراض الناس وصونًا لأنسابهم .

وقد أخذ المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بهذا القول فجاء في قرار المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة: يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات الآتية :

أ/ حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء سواء أكان التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أو تساويها، أم كان بسبب الاشتراك في وطء الشبهة ونحوه .

ب/ حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية الأطفال ونحوها،

وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب.

ج/ حالات ضياع الأطفال واختلافهم بسبب الحوادث أو الكوارث أو الحروب وتعذر معرفة أهلهم، أو وجود جثث لم يمكن التعرف على هويتها أو بقصد التحقق من هويات أسرى الحروب والمفقودين .

ولا يجوز استخدام البصمة الوراثية في نفي نسب ثابت ، كما لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان في نفي النسب بمقتضى نتائجها الدالة على انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه، وذلك لأن اللعان حكم شرعي ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، وله صفة تعبدية في إقامته فلا يجوز إلغاؤه وإحلال غيره محله أو قياس أي وسيلة عليه مهما بلغت الدقة والصحة في نظر المختصين به[17] .

الأدلة على جواز الاعتماد على البصمة الوراثية:

أولاً: من السنة :

1) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله ولد لي غلام أسود ، فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال: فأتى هذا؟ قال: لعله نزعة عرق، قال: فلعل ابنك هذا نزعة عرق[18] .

2) عن عقبه بن الحارث أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب، فجاءت أمة سوداء فقالت: إني أرضعتكما فذكرت ذلك للنبي فأعرض عني، قال: فتنحيت فذكرت ذلك له، قال: وكيف وقد زعمت أنها أرضعتكما فنهاه عنها[19]، وجه الدلالة: أن الرسول احتاط لمنع اختلاط الأنساب ففرق بين رجل وزوجته بناء على شهادة امرأة واحدة شهدت أنها أرضعتهما .

ثانيًا: قياس البصمة الوراثية على القيافة:

يمكن قياس البصمة الوراثية على القيافة بجامع أن كليهما يعتمد على التشابه في عملية إثبات النسب ، وجمهور الفقهاء قبلوا القيافة طريقا لإثبات النسب شرعًا والقائف إنما يتكلم عن حدس وفراسة، ولا ينعدم احتمال الخطأ في حكمه بل قد يقول الشيء ثم يرجع عنه إذا رأى أشبه منه، ومع هذا قبلوه طريقًا شرعيا لإثبات النسب فلأن تعد البصمة الوراثية التي لا تخطئ نتائجها في الغالب ، وهذا ما يسمى بقياس الأولى .

ثالثًا: المعقول:

إن الأصل في البصمة الوراثية وغيرها من كل مستحدث لم يرد في شأنه نص خاص، وكان مما يشتمل على مصالح ومنافع للناس، الأصل فيه الإباحة[20]

شروط العمل بالبصمة الوراثية في الفقه الإسلامي:

وضع علماء الشريعة في العصر الحديث عدة شروط لاستخدام البصمة الوراثية في الإثبات وتحديد الهوية، تخرجاً على ما قاله الفقهاء من شروط لقبول القيافة والقرائن الأخرى كأدلة ، وهذه الشروط تتعلق إما بالبصمة ذاتها، أو بالخبير الذي يجري تحليل البصمة .

أولاً: الشروط الخاصة بالبصمة الوراثية:

1) يشترط في البصمة الوراثية أن تكون قطعية ، والمراد بالقطع هنا علم الطمأنينة وليس علم اليقين إذ لا سبيل إلى القطع بمعنى اليقين في باب القرائن[21] .

2) أن تصدر البصمة الوراثية من أهل الاختصاص .

3) ألا تستخدم البصمة الوراثية إلا عند النزاع أو بأمر من القضاء وفي الحالات التي لا تخالف فيها الأدلة الشرعية الأقوى منها أو تتقدم عليها، فلا يجوز اللجوء إليها بنفي

النسب الثابت بالفراش الصريح لأنه لا ينفى في الشرع إلا باللعان، وإلغاء البصمة الوراثية في مثل هذه الحالة من باب تقدم أقوى الدليلين على أضعفهما قياسا على الشبه في القيافة[22] .

4) ألا تخالف البصمة حكمًا عقليا مقررا في الفقه الإسلامي كأن تثبت بنوة مولود لمن لا يولد لمثله، مثل الصغير الذي لم يبلغ ونحو ذلك مما ذكره الفقهاء من شروط ثبوت النسب[23] .

ثانيًا: شروط خبير البصمة الوراثية :

1) أن تتحقق في القائمين على أمر تحليل البصمة الوراثية أهلية الشهادة ومنها الإسلام والعدالة .

2) يشترط في القائم على تحليل البصمة الوراثية أن يكون كفأ وذلك بأن يعطى البصمة الوراثية عينات من خلايا آباء وأبناء قد علم صدق نسبهم وعينات من خلايا أشخاص بينهم نسب فإن ألحق كل بأبيهم ونفى النسب عن من لا نسب بينهم علمت تجربته وخبرته وإصابته[24] .

أن يتعدد خبراء البصمة الوراثية وأن تجرى تحاليل على أكثر من عينة في معملين مختلفين، وهذا الشرط فيه بحث ونظر .

أثر التطور الطبي في تطور الحكم الفقهي:

إن ما ثبت من تطور الطب الفائق السرعة قد ساعد الفقه في تطور الحكم الفقهي في مجال إثبات النسب فقد كان الفقهاء قديمًا يعتمدون على علوم ظاهرية وليست دقيقة كالقيافة، وربما يرجع القائف عن قوله لقرينة أقوى ، على الخلاف التام من البصمة الوراثية فهي علم أقرب إلى اليقين ، وبذلك تطور الحكم الفقهي من القول بالظن إلى اليقين، وبذلك تحل قضايا ذات كثرة كاسرة، ويلحق كل مولود بنسبه.

المبحث الثاني

أثر التطور التقني في تحديد ميراث: الغرقى والهدمى والحرقى ونحوهم

المطلب الأول: ميراث الغَرْقى والهَدْمى والحَرْقى ونحوهم في الشريعة الإسلامية

اختلف الفقهاء فيمن جهلت وفاة المورث، بأن مات جماعة بينهم قرابة، ولا يُدْرى أيهم مات أولاً، كمن غرقوا في السفينة معاً، أو وقعوا في النار دَفْعة، أو سقط عليهم جدار أو سقف بيت، أو قتلوا في المعركة، ولم يعلم التقدم والتأخر في موتهم، أو جهل تاريخ الوفاة ولو لم يكونوا في حادث واحد.

القول الأول:

لا توارث بينهم، ومال كلٍ لباقي ورثته الأحياء؛ لأن شرط الإرث أن تثبت وفاة المورث قبل وفاة الوارث، وحياة الوارث عند وفاة المورث. وهنا انتفى التيقن من حياة الوارث بعد موت مورثه بحسب الواقع والعلم، ويمتنع الترجيح بلا مرجح، وهذا قول جمهور الفقهاء من الأحناف والمالكية والشافعية، واستدلوا بما رواه خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أنه قال: أمرني أبو بكر الصديق. رضي الله عنه. بتوريث أهل اليمامة، فورثت الأحياء من الأموات، ولم أورث الأموات بعضهم عن بعض. وأمرني عمر . رضي الله عنه . بتوريث أهل طاعون عَمْوَاس، وكانت القبيلة تموت بأسرها، فورَّثت الأحياء من الأموات، ولم أورِّث الأموات بعضَهم من بعض. وهكذا نقل عن علي كرم الله تعالى وجهه في قتلى الجَمَل وصِفِّين(25) .

القول الثاني:

إذا مات المتوارثان، فجهل أولهما موتاً، ورث بعضهم من بعض، فيجعل أحدهما أولهما موتاً، ولكن لا يرث كل واحد منهما ما ورثه من مال صاحبه، وإلا لزم أن يرث

كل واحد من مال نفسه، وهو مذهب الحنابلة، استدلوا برواية أخرى عن عمر وعلي وابن مسعود وشريح وإبراهيم النخعي والشعبي، أنهم قالوا: يرث بعضهم من بعض، يعني من ماله، دون ما ورثه من ميت معه(26).

المطلب الثاني: المستجدات الطبية وأثرها في تحديد وقت الوفاة .

أصبح من الممكن من خلال التقنية الحديثة معرفة زمن الوفاة بشكل تقربي من خلال ملاحظة أهل الاختصاص للتغيرات التي تحدث في الجثة ومن هذه التغيرات .

أولاً: برودة الجسم :

بعد الوفاة تتوقف عملية الأكسدة الحيوية ويفقد الجسم الحرارة عن طريق الإشعاع والتوصيل فيبرد الجسم تدريجيا حتى تتساوى درجة حرارة الأحشاء الداخلية للجثة مع درجة حرارة الجو المحيط ، وتقاس درجة حرارة الجثة بواسطة ترمومتر مقسم من صفر إلى خمسين درجة مئوية عن طريق فتحة الشرج وذلك لقياس درجة حرارة الأحشاء حيث أنها تحتفظ بالحرارة لمدة طويلة عن سطح الجسم ويساعد ذلك في تحديد الزمن التقريبي الذي مضى على الوفاة (27).

ثانيًا: الرسوب الدموي:

بعد الوفاة وتوقف القلب يترسب الدم في الأوعية الدموية الموجودة بالأجزاء المنخفضة من الجثة بفعل الجاذبية الأرضية فيتلون الجلد ويختلف هذا اللون باختلاف سبب الوفاة ويظهر اللون بعد حوالي نصف ساعة إلى ساعة من الوفاة على هيئة بقع تكبر تدريجيا وتندمج بعضها ببعض ويكتمل انتشارها بعد حوالي ست إلى سبع ساعات حيث يثبت اللون ولا يتحول من مكانه بتغيير وضع الجثة نتيجة تكسر كرات الدم وتسربها من الأوعية الدموية إلى الأنسجة المحيطة وثبات اللون بالأنسجة(28) .

ثالثًا: التيبس الرمي:

ويقصد به تصلب العضلات الإرادية واللاإرادية للجثة نتيجة تحلل وتلف مادة ثالث فوسفات الأدينوزين ويحدث تدريجيا بعد فترة الارتخاء الأولى للعضلات(29) .

رابعًا: التوتر الرمي:

هي حالة خاصة تظهر في بعض أحوال الوفاة على هيئة تقلص العضلات الإرادية للجسم لحظة حدوث الوفاة وعادة يرافق الموت السريع العنيف المصحوب باضطراب عصبي ونفسي شديد وهو إما أن يكون:

جزئيًا: يشمل عضلات اليدين فقط كما يحدث في حالات الغرق أو الانتحار أو أثناء مقاومة شخص ما.

متعمما: يشمل عضلات الجسم الإرادية كلها .

التّحلل الموتي: هو تحلل أنسجة الجسم بفعل الإنزيمات المتحررة من الخلايا والجراثيم يعيش معظمها في الأمعاء إلى غازات وسوائل وأملاح .

خامسًا: التصبن (الشمع):

ويقصد به ازدياد ثقل الجثة وأخذها ملمسًا دهنيًا ولونا أصفر ذا رائحة كرائحة الجبن العفن نتيجة تحول الأنسجة الدهنية بالجثة إلى مادة شمعية صفراء صلبة بسبب تشبع الأحماض الدهنية غير المشبعة بالهدروجين فيتحول حمض الزيت إلى حمض الشحم ويحدث التصبن بدل من التعفن، ويحدث ذلك في الجثث الموجودة تحت الماء لفترة كبيرة .

سادسًا: التحنيط الطبيعي (التحول الطبيعي إلى مومياء):

وتحدث هذه الظاهرة بدلا من التعفن في الجثث الموجودة في وسط شديد الجفاف

والحرارة مثل الصحراء فتتبخر السوائل من الجثة وتموت البكتريا وتتحول الجثة إلى مومياء ، بأن يصبح جلد الجثة جافا رقيقا وصلبا ومتجعدا ويتلون بلون بني غامق وتصبح الجثة أقل وزنا وحجما كما تصبح قاسية قابلة للكسر إن لم يحافظ عليها من المؤثرات الخارجية فتتحول إلى تراب وإن حفظت تبقى كما هي لسنين طويلة(30) .

تحديد وقت الوفاة بدقة فائقة:

وذلك بالاعتماد على الجراثيم في تحديد وقت الوفاة بدقة فقد نجحت مجموعة من الباحثين الأميركيين في تتبع سلاسل الكائنات الدقيقة التي تعيش في الجثث المتحللة وتحليلها في إطار مشروع علمي ضخم، الأمر الذي سيساعد في معرفة وقت الوفاة وأيضاً البحث عن الجثث.

قال باحثون أمريكيون إن تتابع المجتمعات الميكروبية التي تتناوب على الجثث يحدث بشكل محدد ودقيق للغاية. وأوضح الباحثون تحت إشراف جيسكا ماتكالف من جامعة كولورادو بمدينة بولدر في دراستهم التي نشرت الخميس 10 ديسمبر/كانون الأول في مجلة "ساينس" أن النتائج التي توصلوا إليها خلال الدراسة لن تستخدم فقط لمعرفة وقت الوفاة بل ستوفر أيضا خيوطا يمكن استخدامها في البحث عن جثث.

وأوضح الباحثون أنه عندما يتعفن جسم حيوان ثديي تنتج عنه عمليات تحلل في تسلسل ميكروبي محدد لدى كل من الفئران والخنازير والبشر على السواء". ولمعرفة هذا التسلسل فحص الباحثون تحلل رفات بشرية في ظل ظروف مختلفة في ساحة خصصت لهذا المشروع العلمي بالقرب من مدينة هانتسفيل بولاية تكساس الأمريكية.

قام الباحثون خلال مشروع الدراسة وعلى مدى ما يصل إلى 20 أسبوعا بمعرفة

نوع الكائنات الدقيقة التي تعيش في الجثث وما يجاورها من تربة وذلك باستخدام التحليل الجيني، حيث أظهرت النتائج التي توصل إليها الباحثون أن المجتمعات الجرثومية تتغير بشكل واضح أثناء عملية التعفن.

وأوضح الباحثون أنه يمكن معرفة تسلسل تناوب أنواع الجراثيم على الجثث وبشكل مستقل نسبيا عن فصول العام وعن نوع التربة أو نوع الحيوان الثدي. كما استطاع الباحثون فيما يتعلق بمراحل تعفن الجثث البشرية وتسلسل الحياة الجرثومية فيها تحديد زمن الوفاة بعد 25 يوما وبفارق لا يتجاوز يومين إلى أربعة أيام.

ومن بين الجراثيم التي عثر عليها العلماء والتي اختلفت باختلاف مرحلة التحلل بكتريا وديدان خيطية (نيماتودا) وفطريات مثل العوفنات أو الفطريات الزقية وكذلك ما يعرف بذوات منشأ الحركة وهي نوع من الأوليات، وأظهرت الدراسة أن جزءا كبيرا من الكائنات الدقيقة منشأه الأرض في حين أن كائنات أخرى تصل للجثة عبر سيقان الذبابة الزرقاء.

ووجد الباحثون أن مواد غنية بالنشادر، غاز الأمونيا، تسيل من الجثة إلى الوسط المحيط بها وذلك في مرحلة متأخرة من التحلل وأن ذلك يغير نسبة النتروجين بالتربة المحيطة وكذلك درجة حموضتها وهو ما يمكن أن يساعد في البحث عن الجثث المدفونة.

وأوضح الباحثون أن تحليلهم يشبه التحليل المستخدم في علم الحشرات والذي يستند إلى أن حشرات معينة كالذباب على سبيل المثال يضع بيضا في الجثة وأن دراسة تطور مراحل الحشرات يمكن أن يعطي دلائل على زمن الوفاة. غير أن هذه الطريقة تعتمد بقوة على فصل السنة الذي يتم فيه التحليل وكذلك على ما إذا كان باستطاعة هذا الذباب الوصول للجثة أم لا[31].

أثر المستجدات الطبية في معرفة من خفي موتهم في تطور الحكم الفقهي:

عند جهل وقت الوفاة استقر رأي جمهور الفقهاء على عدم التوارث بينهم، وذلك لتعذر معرفة أيهما مات أولاً، ولكن في عصرنا الحاضر استطاع الأطباء معرفة زمن الوفاة بل وطريقة الموت، بل وصل الأمر إلى تحديد الوقت بدقة بالغة ، فأصبح من الممكن معرفة من مات أولاً ممن ماتوا هدمًا ، أو ردمًا، أو غرقًا ، أو من على شاكلتهم ، وبذلك التكامل المعرفي تطور الحكم الفقهي من منع التوارث بينهما، إلى معرفة المورث والوارث وتقسيم التركة، ولا يكون في ذلك صعوبة ، ولا شك في الفتوى .

المبحث الثالث:

أثر التطور التقني في ميراث الخنثى

المطلب الأول: ميراث الخنثى في الشريعة الإسلامية

تعريف الخنثى:

أولاً: الخنثى في اللغة : الإنخناث بمعنى: التثني والتكسر، وخَنِثَ الرجلُ خَنَثاً فهو خَنِثٌ وتَخَنَّثَ وانْخَنَثَ تَثَنَّى وتَكَسَّرَ والمُخَنَّثُ من ذلك لِلِينهِ وتَكَسُّره والجمع خناثي، وخُنَاث، وأَصلُ الاخْتِناثِ التَّكَسُّرُ والتَّثَنِّي ومنه سميت المرأَة خُنْثَى تقول إِنها لَيِّنة تَتَثَنَّى(32).

ثانياً: الخنثى اصطلاحًا: هو من اجتمع فيه العضوان التناسليان: عضو الذكورة، وعضو الأنوثة، أو من لم يوجد فيه شيء منهما أصلاً. وهو نوعان: مشكل وغير مشكل.

أما **الخنثى غير المشكل** أو الواضح: فهو الذي ترجحت فيه صفة الذكورة أو الأنوثة، كأن تزوج فولد له ولد، فهذا رجل له زيادة خَرْق في البدن، وإن بال من آلة النساء فهو أنثى، والآلة الأخرى زيادة نتوء في البدن. وعليه فإنه يختبر بالتبول، وظهور

اللحية، والحيض، فإن لحق بالرجال ورث ميراث الرجل، وإن لحق بالنساء ورث ميراثهن.

وأما **المشكل**: فهو من أشكل أمره، فلم تعرف ذكورته من أنوثته، كأن يبول مما يبول منه الرجال والنساء معاً، أو يظهر له لحية وثديان في آن واحد(33) .

ميراث الخنثى المشكل :

لا يتصور كون المشكل زوجاً ولا زوجة؛ لأنه لا يصح زواجه ما دام مشكلاً، ولا يتصور بالتالي أن يكون أباً أوأماً أو جداً أو جدة؛ لأنه يصبح حينئذ غير مشكل، وإنما يمكن أن يكون من فرع البنوة أو الأخوة أو العمومة، فيحصل الخلاف في إرثه، هل هو ذكر أو أنثى؟ فإن لم يختلف نصيبه بين الذكورة والأنوثة، فتوزع التركة بدون إشكال(34).

وإن اختلف نصيبه بين الذكورة والأنوثة، فهو على النحو الآتي:

أولاً: مذهب الحنفية: يعطى أقل النصيبين أو أسوأ الحالين من فرض ذكورته أو أنوثته، ويعطى الورثة أحسن النصيبين(35).

ثانيًا: مذهب المالكية: يعطى الخنثى المشكل أمره نصف نصيب أنثى، ونصف نصيب ذكر، وإن كان يرث على فرض، ولا يرث على فرض آخر، فيعطى نصف نصيبه على فرض إرثه(36).

ثالثًا: مذهب الشافعية: يعطى أقل النصيبين لكل من الخنثى وبقية الورثة، ويوقف الباقي إلى أن يتبين أمره، أو يتصالح الورثة معه(37).

رابعًا: مذهب الحنابلة :

1) أ. إن كان يرجى اتضاح حال الخنثى في المستقبل، فهم كالشافعية، يعامل مع بقية الورثة بأدنى النصيبين.

2) ب. وإن لم يرج اتضاح الحال، فهم كالمالكية يعطى نصف ميراث ذكر على فرض ذكورته، ونصف ميراث أنثى على فرض أنوثته، إن ورث في الحالين. وإن كان يرث على فرض دون فرض، فيعطى نصف نصيبه في حال الإرث(38).

المطلب الثاني: المستجدات الطبية وأثرها في تحديد نوع الخنثى

يفرق الأطباء بين نوعين من الخنوثة: الخنوثة الحقيقية، كالتي تجمع بين الخصية والمبيض، وهي نادرة، والخنوثة الكاذبة، والتي تكون فيها الغدد التناسلية إما مبيض وإما خصية، وتكون الأعضاء التناسلية الظاهرة غامضة، وتخالف ما عليه الغدة التناسلية التي في الداخل، وتوجد بنسبة واحد من كل 25 ألف ولادة(39)؛ ومع التقنية الطبية الحديثة يمكن للأطباء أن يميزوا بين حالات الخنوثة المحتملة، ودرجاتها، ومعرفة الأسباب التي تحدث من خلالها حالات الخنوثة غير الحقيقة التي أصلها أنثى وظاهرها ذكر، والتي هي:

أولاً: نشاط هرموني غير طبيعي بالغدة الكظرية، أو خلل في إنزيماتها المؤدية إلى تكون الهرمونات في حال الجنين، وذلك نتيجة لنقص أو انعدام الهيدروكسيلاز والذي يؤدي إلى زيادة كبيرة في هرمون الذكورة، أو إنزيم الهيدروكسيلازو الذي يؤدي إلى زيادة هرمون الذكورة كذلك، فينتج عن ذلك تذكير الأعضاء التناسلية الظاهرة عند الإناث، كضغط الدم.

ثانيًا: تعاطي الأم الحامل لهرمونات الذكورة أو البروجسترون، لأي سبب من الأسباب مما يؤدي إلى نمو الأعضاء التناسلية الظاهرة نحو الذكورة حتى ولو كان الجنين أنثى على مستوى الصبغيات، وعلى مستوى الغدة التناسلية، بل على مستوى الأعضاء التناسلية، ليولد الجنين بأعضاء تناسلية ذكرية ظاهرة، أما الأعضاء التناسلية الداخلية فهي أنثوية طبيعية(40).

وكذلك تمكن الأطباء من معرفة الأسباب التي تحدث من خلالها حالات الخنوثة غير الحقيقية التي أصلها ذكر وظاهرها أنثى-وإن كانت حالاتها نادرة جدا- والتي هي:

أولاً: عدم تأثر الأعضاء في الجنين بوجود هرمون الذكورة التستسترون، فتسير الأعضاء التناسلية الظاهرية إلى أعضاء أنثوية، مع وجود مهبل لكن الرحم غير موجود، ونمو الأثداء عند البلوغ كأثداء أنثى لكنها لا تحيض، وعند التشخيص يجد الطبيب الخصية، فيكون العلاج هو إزالة هذه الخصية التي لم يعد منها فائدة، بل يحتمل تحولها إلى ورم خبيث، وتعطى الهرمون الأنثوي لتسير حياتها الطبيعية على أنها أنثى لا تنجب.

ثانيًا: نشاط هرموني غير طبيعي من الغدة الكظرية، وينتج هذا عن ورم نادر وخبيث في الغالب في الغدة الكظرية، وتفرز فيه الغدة الكظرية زيادة في هرمون الأنوثة الأستروجين، مما يتسبب في غياب أعضاء الذكورة الظاهرة، فيظن أنه أنثى، وعند البلوغ تظهر علامات الذكورة.

ثالثًا: تعاطي الأم الحامل لهرمون الأنوثة عند الحمل، وخصوصا إذا كان ذلك في الأشهر الثلاثة الأولى، مما يؤدي إلى عدم اكتمال نزول الخصيتين، وصغر حجم القضيب جدا، ووجود فتحة البول أسفل القضيب،ويتم إعادته إلى الوضع الطبيعي بالجراحة الطبية(41) .

ويهتم الأطباء حاليا بالجنس المبهم عند المواليد، ويشخصون الحالة ومن خلال التحاليل الطبية والمخبرية أصبح من الممكن التعرف على جنس الخنثى المشكل، بل وإعادته إلى وضعه الطبيعي المقارب لحالته، والجزم بذكوريته وأنوثته، دون الانتظار لسن البلوغ، أما في حالة عدم اكتشاف الحالة إلا بعد سن البلوغ، فإن صفات الذكورة

أو الأنوثة تظهر بوضوح، ويبقى إجراء عملية جراحية لإزالة اللبس الحاصل في الجنس، ومن المستبعد طبيا استمرار هذا اللبس، وإن كان حاصلاً من الناحية الظاهرية؛ ذلك أن التقنية الطبية الحديثة تستطيع بيان جنس الجنين في البطن، فضلاً عما بعد ولادته(42) .

أثر المستجدات الطبية في تطور الحكم الفقهي في ميراث الخنثى:

على الرغم من ندرة هذه المسألة ، لكنها شكلت عقبة في تقسيم التركة ، واختلف الفقهاء فيها على مذاهب شتى، وكل ذلك حتى لا يضروا الورثة، وبالأولى عدم ضرر الخنثى، فتشعب الفقهاء يمنة ويسرة، أما في عصرنا الحاضر ومن خلال التكامل المعرفي بين الفقه والطب أصبح من السهل والميسور على الطبيب تحديد نوع الخنثى ليس فقط بعد الولادة من الممكن تحديده أيضًا ، وهو جنينًا في بطن أمه، والجزم بأنه ذكر أو أنثى ، وبذلك يكون قد منَّ الله على المؤمنين بحل قضيةٍ طالما أرقت أهلها، وأرهقت فقهاءها .

الخاتمة

خلصت الدراسة إلى النتائج الآتية:

(1) التطور التقني أثرى الفقه الإسلامي بحل كثير من المعضلات .

(2) استخدام تحليل البصمة الوراثية، دليل قطعي لإثبات النسب .

(3) يستطع الأطباء من خلال التقنيات الحديثة المتطورة معرفة وقت الوفاة بدقة .

(4) ميراث الخنثى لم يعد أمرًا محيرًا، فالأطباء من مقدرتهم من خلال التطور العلمي تحديد نوع الخنثى، سواء قبل الولادة ، أو بعدها.

التوصيات:

(1) هناك كثير من القضايا ذات الصلة المشتركة بين الفقه والطب يمكن حلها من

خلال التطور التقني، وعلى سبيل المثال: ميراث الحمل .

(2) يوجد الكثير من أبحاث التطور التقني بين الفقه وباقي العلوم، مثل التكامل المعرفي بين الفقه والفلك .

(3) إثراء الحكم الفقهي، وتطوره يكون من خلال الاطلاع والاستعانة بمختلف العلوم الأخرى .

والحمد لله رب العالمين

ـ قائمة المصادر والمراجع:

1) أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي، هشام آل الشيخ، السعودية، مكتبة الرشد، ط2، 2007م .

2) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، شرف الدين موسى الحجاوي، تحقيق: عبد اللطيف محمد، بيروت، دار المعرفة، ط1، د.ت .

3) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، مصر، مطبعة الحلبي، ط1، 1975م .

4) بدائع الصنائع، الكاساني، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1982م .

5) البصمة الوراثية في مجال الطب الشرعي والنسب، نصر عبد الله الميمان، بحث مقدم إلى مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون، الامارات، 2002م .

6) البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي، د.علي القرة داغي، بحث مقدم في الدورة السادسة عشر لمجمع الفقه الإسلامي .

7) البصمة الوراثية وحجم استخدامها في مجال الطب الشرعي والنسب، ناصر عبد الله الميمان، مجلة الشريعة والقانون، مصر، 2003م .

8) البصمة الوراثية ودورها في الإثبات الجنائي بين الشريعة والقانون، د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مصر، المكتبة المصرية، ط1 .

9) البصمة الوراثية ودورها في الإثبات الجنائي، د. أحمد الجمل ، المجلة الجنائية القومية، العدد الثالث، مصر، 2003م.

10) البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، د.نصر فريد واصل، بحث مقدم لمؤتمر المجمع

الفقهي في دورته السادسة عشر، مكة المكرمة، 12:16 أكتوبر 2002م .

11) تاج العروس، الزبيدي، تحقيق: مصطفى حجازي، الكويت، دار التراث العربي، ط1، 1969م.

12) التلقين، عبد الوهاب المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2004م .

13) الجامع الصحيح، البخاري ، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

14) الحاوي الكبير، الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م .

15) خلق الإنسان بين الطب والقرآن، محمد علي البار، السعودية، الدار السعودية، ط10، 1995م .

16) رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، الرياض، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، 2003م .

17) الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور البهوتي، بيروت، دار الفكر، ط1، د.ت .

18) سنن ابن ماجه، ابن ماجه، بيروت، دار الفكر، ط1، د.ت .

19) سنن أبي داود، أبو داود، الرياض، بيت الأفكار الدولية، د.ت .

20) الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي للعلامة محمد الدسوقي، أبو البركات الدردير، مصر، مطبعة الحلبي، ط1، د.ت .

21) شرح منتهى الإيرادات، منصور البهوتي، بيروت، دار عالم الكتب، ط1، 1996م .

22) صحيح مسلم، مسلم، الرياض، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1998م .

23) الطب الشرعي في التحقيقات الجنائية، إبراهيم صادق الجندي، أكاديمية نايف العربية للعلوم، الرياض، ط1، 2000م .

24) الطب الشرعي مبادئ وحقائق، حسين علي شحرور ، بيروت، د.ت .

25) الطب الشرعي وأدلته الفنية، عبد الحميد المنشاوي، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ط1، 2005م .

26) الطب الشرعي والبوليس الفني الجنائي، يحيى شرف، القاهرة، مطبعة عين شمس، ط1، 1969م .

27) الطبيب أدبه وفقهه ، زهير أحمد السباعي ومحمد علي البار، دمشق، دار القلم، ط3،

1993م.
28) العدة شرح العمدة، عبد الرحمن المقدسي، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2005م .
29) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبه الزحيلي، دمشق، دار الفكر، ط2، 1985م .
30) الفقه المنهجي على مذهب الشافعي، مصطفى الخن، دمشق، دار القلم، ط4، 1992م .
31) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مصر، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط3، د.ت .
32) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة السادسة عشرة، 21ـ 1422/10/26هـ : 5ـ 2002 /1/10م .
33) القضاء وتقنية الحامض النووي، د. محسن العبودي، بحث مقدم للمؤتمر العربي الأول للأدلة الجنائية، بجامعة نايف العربية للعلوم، السعودية، 11/2:4/ 1428هـ، 2007/11/12:14م .
34) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، بيروت، دار المعارف، ط1، د.ت .
35) لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط1، د.ت .
36) المبسوط، شمس الدين السرخسي، تحقيق: خليل محي الدين، بيروت، دار الفكر، ط2، 2000م .
37) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م .
38) المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، بيروت، دار المعرفة، د.ت .
39) المسند، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دمشق، مؤسسة الرسالة، ط2، 1999م.
40) المعجم الكبير، الطبراني، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1983 .
41) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مصر، مطبعة الشروق الدولية، ط4، 2004م.
42) مغني المحتاج، الخطيب الشربيني ، بيروت، دار الفكر، ط1، د.ت .
43) منح الجليل، محمد عليش، بيروت، دار الفكر، ط1، 1989م .
44) مواهب الجليل على مختصر خليل، الحطاب الرعيني، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، عالم الكتب، طبعة خاصة، 2003م .
45) الموجز في الطب الشرعي وعلم السموم، محمود مرسي، الإسكندرية، دار شباب الجامعة،

ط1، د.ت .

46) نهاية المحتاج، شهاب الدين الرملي، بيروت، دار الفكر، ط1، 1984م .

المواقع الإلكترونية:

47) **http://www.albayan.ae/deutsche-welle/varieties/2015-12-11**

الحواشي والإحالات:

(1) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، بيروت، دار المعارف، ط1، د.ت، 4/1 .

(2)منح الجليل، محمد عليش، بيروت، دار الفكر، ط1، 1989م، 492/6، والحاوي الكبير، الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، 382/17، وشرح منتهى الإيرادات، منصور البهوتي، بيروت، دار عالم الكتب، ط1، 1996م ، 186/3.

(3)المبسوط، شمس الدين السرخسي، تحقيق: خليل محي الدين، بيروت، دار الفكر، ط2، 2000م، 282/5.

(4) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، عن عائشة رضي عنها، 54/3 ح(2053)، وأخرجه مسلم في صحيحه، الرياض، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1998م، عنها، 1080/2 ح(1457) .

(5) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبه الزحيلي، دمشق، دار الفكر، ط2، 1985م، 22/10، وبدائع الصنائع، الكاساني، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1982م، 215/3، والشرح الكبير، وأبو البركات الدردير، ومعه حاشية الدسوقي للعلامة محمد الدسوقي، مصر، مطبعة الحلبي، ط1، 412/3، ومغني المحتاج، الخطيب الشربيني ، بيروت، دار الفكر، ط1، 259/2.

(6) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني، مرجع سابق، 244/6، والمبسوط، شمس الدين السرخسي، 131/17.

(7) ينظر: منح الجليل، محمد عليش، 492/6، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، مصر، مطبعة الحلبي، ط1، 1975م، 359/2، والحاوي الكبير، الماوردي، 380/17، ونهاية المحتاج، شهاب الدين الرملي، بيروت، دار الفكر، ط1، 1984م، 375/8، والإقناع في فقه

الإمام أحمد بن حنبل، شرف الدين موسى الحجاوي، تحقيق: عبد اللطيف محمد، بيروت، دار المعرفة، ط1، د.ت، 410/2، والعدة شرح العمدة، عبد الرحمن المقدسي، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2005م، 76/2 .

(8) أخرجه البخاري في صحيحه، عنها، 157/8 ح(6771)، وأخرجه مسلم في صحيحه، عنها، 1082/2 ح(1459)، وأبو داود في سننه، عنها، 247/2 ح(2269)، وابن ماجة في سننه، عنها، 787/2 ح(2349) .

(9) ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مصر، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط3، 1369/1 ، والمحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، 346/8 .

(10) ينظر: تاج العروس، الزبيدي، تحقيق: مصطفى حجازي، الكويت، دار التراث العربي، ط1، 1969م، 379/5، ولسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط1، 4808/6 .

(11) ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مصر، مطبعة الشروق الدولية، ط4، 2004م، صـ1024 .

(12) ينظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة السادسة عشرة، 21ـ 1422/10/26هـ : 5ـ 10/1/ 2002م، صـ358 .

(13) ينظر: البصمة الوراثية ودورها في الإثبات الجنائي، د. أحمد الجمل ، المجلة الجنائية القومية، العدد الثالث، مصر، 2003م، 85/46 .

(14) ينظر: البصمة الوراثية ودورها في الإثبات الجنائي، صـ14.

(15) ينظر: البصمة الوراثية وحجم استخدامها في مجال الطب الشرعي والنسب، ناصر عبد الله الميمان، مجلة الشريعة والقانون، مصر، 2003م، 171/18 ، والقضاء وتقنية الحامض النووي، د. محسن العبودي، بحث مقدم للمؤتمر العربي الأول للأدلة الجنائية، بجامعة نايف العربية للعلوم، السعودية، 4:2/11/ 1428هـ، 14:12/11/2007م، ص5.

(16) ينظر: البصمة الوراثية، د. أحمد الجمل، مرجع سابق، صـ17.

(17) ينظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، مرجع سابق.

(18) أخرجه البخاري في صحيحه، عنه، 173/8 ح(6847)، ومسلم في صحيحه، عنه، 1137/2 ح(1500)، وأحمد في المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دمشق، مؤسسة الرسالة،

ط2، 1999م، عنه، 205/12 ح(7264) .

(19) أخرجه البخاري، عنه، 173/3 ح(2659)، والحاكم في المستدرك، عنه، 432/3 ح(5832)، والطبراني في المعجم الكبير، عنه، 351/17 ح(970) .

(20) ينظر: البصمة الوراثية ودورها في الإثبات الجنائي بين الشريعة والقانون، د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مصر، المكتبة المصرية، ط1، صـ26 .

(21) ينظر: البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، د.نصر فريد واصل، بحث مقدم لمؤتمر المجمع الفقهي في دورته السادسة عشر، مكة المكرمة، 12:16 أكتوبر 2002م، صـ16.

(22) ينظر: البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي، د.علي القرة داغي،بحث مقدم في الدورة السادسة عشر لمجمع الفقه الإسلامي، صـ42 .

(23) ينظر: البصمة الوراثية في مجال الطب الشرعي والنسب، نصر عبد الله الميهان، بحث مقدم إلى مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون، الامارات، 2002م، صـ620 .

(24) ينظر: إثبات النسب بالبصمة الوراثية، د. محمد سليمان الأشقر، صـ458 .

(25) ينظر: رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، الرياض، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، 2003م، 698/6، والتلقين، عبد الوهاب المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2004م، 220/2، والحاوي الكبير، الماوردي، مرجع سابق 87/8، والفقه المنهجي على مذهب الشافعي، د.مصطفى الخن، دمشق، دار القلم، ط4، 1992م، 135/5 ، والفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبه الزحيلي ، مرجع سابق، 531/10.

(26) ينظر: شرح منتهى الإيرادات، منصور البهوتي، 549/2، والفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبه الزحيلي ، مرجع سابق، 531/10.

(27) ينظر: الطب الشرعي مبادئ وحقائق، بيروت، حسين علي شحرور ، د.ت ص28، والطب الشرعي وأدلته الفنية، عبد الحميد المنشاوي، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ط1، 2005م صـ13، والطبيب أدبه وفقهه، زهير أحمد السباعي ومحمد علي البار، دمشق، دار القلم، ط3، 1993مصـ193 .

(28) ينظر: الموجز في الطب الشرعي وعلم السموم، الإسكندرية، محمود مرسي، دار شباب الجامعة، ط1، د.تصـ53 ، وأثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي، هشام آل الشيخ، السعودية، مكتبة الرشد، ط2، 2007م، صـ391.

(29) ينظر: الطب الشرعي في التحقيقات الجنائية، إبراهيم صادق الجندي، أكاديمية نايف العربية للعلوم، الرياض، ط1، 2000م، ص58، والطب الشرعي والبوليس الفني الجنائي، يحيى شرف، القاهرة، مطبعة عين شمس، ط1، 1969م، 278/1 .

(30) ينظر: الطب الشرعي والبوليس الفني الجنائي ص291، الطب الشرعي والبحث الجنائي ص19، والموجز في الطب الشرعي وعلم السموم ص63 .

(31) ينظر: http://www.albayan.ae/deutsche-welle/varieties/2015-12--11- .

(32) ينظر: تاج العروس، الزبيدي، مرجع سابق، 240/5 .

(33) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبه الزحيلي، مرجع سابق، 528/10 .

(34) ينظر: المرجع السابق .

(35) ينظر: المبسوط، السرخسي، مرجع سابق، 101/30 .

(36) ينظر: مواهب الجليل على مختصر خليل، الحطاب الرعيني، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، عالم الكتب، طبعة خاصة، 2003م، 610/8 .

(37) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي، مرجع سابق، 167/8 .

(38) ينظر: الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور البهوتي، بيروت، دار الفكر، ط1، د.ت، 321/1.

(39) ينظر: الطبيب أدبه وفقهه، السباعي، مرجع سابق ، ص16 .

(40) ينظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، محمد علي البار، السعودية، الدار السعودية، ط10، 1995م، ص498 .

(41) ينظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، محمد علي البار، ص498 .

(42) ينظر: أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي، مرجع سابق، ص413 .

Effect of technical development in the Islamic Fiqh

Dr. Ahmed Mahmoud Abo Hassoba
Kolej Universiti Islam Pahang Sultan Ahmad Shah- Malaysia
dr.abohassoba@yahoo.com

Abstract:

The different science tree is an integrated knowledge structure whose origin is fixed and branch in the sky, and the sciences of sharia are lofty and great, so that the idea becomes clearer and the image becomes clearer. There are interstitial sciences that have contributed to the production of a fixed, fixed-minded jurisprudential rule.

Then, the tree of science flourishes and its fruits mature. The cooperation between faqih and doctors Help in production of the most accurate judgments for the difficult accents problems , but it is a matter of completion of the branch and branch of the original branch. In our present day.

The Faqih cooperate with doctors in many cases to reach the most accurate judgments of health and happiness, and the safest method, which is the purpose of this research.

Keywords:
DNA - Attitudes - Inheritance - Drowned – hermaphrodite.

الرّدة، أحكامها وآثارها
ـ دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ـ

بقلم
راضي عبد الإله (*) د. طاهري بلخير (**)

ملخص

ثارت الشعوب الأوروبية على نظامها الاجتماعي والسياسي بداية من الشعب الفرنسي سنة 1789م، بسبب الظلم والحيف المسلط عليها على يد سلطة الكنيسة الدينية، التي استعملت الإنجيل المحرف أداة للقمع والظلم، وتبلورت بعد ذلك أفكار جديدة في أوروبا منها حرية الاعتقاد والتدين وتغيير الديانة أو الخروج جهارا إلى الإلحاد، وعُدّ ذلك من الحريات الأساسية للفرد، فقُنن في البند 18 من الإعلان العالمي لحقوق الانسان لسنة 1948م، واتخذت منظمة الأمم المتحدة كل الوسائل القانونية والسياسية لمحاربة المخالفين لهذا المبدأ الجديد، ظنا منها أنها تخدم الانسانية بذلك، غير أن التحول عن الدين أو الردة يعتبر جريمة عظمى في النظام التشريعي الاسلامي، لذلك بقيت المواجهة قائمة بين منظري حرية التدين المطلق وعلماء الإسلام وحكام دياره، فجاء هذا المقال لإبراز أهم الفروق بين أحكام الردة وآثارها في الفقه الاسلامي والقانون الوضعي المعاصر.

الكلمات المفتاحية:

الردة؛ تغيير الديانة؛ الشريعة الإسلامية؛ القوانين الوضعية.

(*) طالب دكتوراه، قسم العلوم الإسلامية، جامعة وهران 1. radi.abdelilah@yahoo.fr

(**) أستاذ محاضر "أ"، قسم العلوم الإسلامية، جامعة وهران 1.

تاريخ الإرسال: 2018/06/06 تاريخ القبول: 2019/02/25

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين، ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين صلى الله عليه وسلم وبعد.

إن ردة المسلمين عن دينهم أصبحت وسيلة لضرب الإسلام في عقر داره وتفريق المسلمين وقصم وحدتهم، يسعى من خلالها أعداءُ الأمة حثيثا إلى تحويل المسلمين عن ملتهم بالتبشير المسيحي المدعم من الصهيونية العالمية، الذي بدأ مع الاستعمار الغاشم لدول الإسلام وهو مستمر رغم الاستقلال،[1] كما أنها ضربٌ له عن طريق زرع طائفة من المرتدين المتظاهرين بالحداثة والمبطنين للتحول عن الدين، بهدف إيجاد فئة أقلية تسمح بالتدخل الأجنبي في شؤون دولنا، عن طريق استعمال نظام حماية الأقليات المنصوص عليه في الفصل السابع من بنود ميثاق الأمم المتحدة، الذي يعطي لأطراف دولية معينة القوة القانونية والعسكرية للتدخل باستعمال القوة المسلحة بهدف حماية السلم والأمن.

لهذا كان من واجب الحكام المسلمين ثم الدعاة والعلماء والمثقفين وأهل الخير، الوقوف يداً واحدة في وجه هذه الهجمة المسعورة التي تهدف إلى المساس بهوية الأمة وكيانها ووحدتها الدينية والعقدية، وإلا يفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير، والجهاد الأكبر في أيامنا هذه كما قال الأستاذ الندوي: "هو محاربة الردة المتأصلة في نفوس المسلمين بجميع أنواعها حتى قرع الكفرُ أبواب المسلمين، يريدهم خارجا عن دينهم وهي فريضة لا تحتمل التأخير لقوله: ﴿ **وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا** ﴾ (البقرة 217).[2]

وجاء هذا المقال يحاول إبراز الآراء التي ذكرها علماؤنا حول الردة عن الإسلام حتى يتبين للمسلم ما اشتبه عليه من أمر دينه، ثم مقارنة ذلك بما ترسخ في المنظومة القانونية

المعاصرة، بقصد إيجاد حلّ لمعضلة التناقض الظاهر بين تكييف المسلمين للردة على أنها جريمة تستحق القتل، وبين ما يؤسس له نظام الأمم المتحدة من عدم التعرض للمرتدين واعتبار تغيير الدين من مظاهر حرية المعتقد المعترف بها عالميا اليوم.

الإشكالية:

هي مدى التوافق والتعارض بين قاعدة تجريم الردة لدى المسلمين واعتبارها من الحريات الأساسية في النظام القانوني المعاصر، وهل يمكن إيجاد مخرج شرعي يحفظ علينا أحكام ديننا في تحريم الردة ويسمح بالبقاء داخل دائرة القبول العالمي في مجال الحقوق الأساسية، والتي منها حرية الاعتقاد؟ ثم ما هي آثار الارتداد على مختلف مجالات الحياة من العبادة والمعاملة والأحوال الشخصية وحقوق الإنسان؟

خطة البحث:

للجواب عما سبق جاءت الخطة مكونة من تمهيد ومبحثين وخاتمة، ففي التمهيد تعريف الردة وأنواعها وأهم شروطها، وفي المبحث الأول حكم الردة وعقوبتها الفقه والقانون مقسما على مطلبين الأول لحكم الردة وعقوبتها في الفقه الإسلامي، والثاني لحكمها وعقوبتها في القانون، والمبحث الثاني مخصص لآثار الردة بمطلبين، الأول لأثر الردة على العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية، والثاني لأثرها على المجتمع وحقوق الإنسان، وأبرزت في الخاتمة مجمل ما توصلت من النتائج وبعض التوصيات.

تمهيد

* **الردة لغة**: التحول والرجوع تقول فِي وَجه الرجل ردة إذا كَانَ قبيحا ورَدَّهُ أي صَرَفَهُ، وناقة مرد إذا بَركت على ندى فانتفخ ضرْعهَا ورَدّ الضرعُ إذا امتلأ من اللبن قبل النتاج،[3] وهي في الاصطلاح الرجوع عن الإسلام بعد الدخول فيه، قال ابن

عباس رضي الله عنه: "أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ﷺ إِلَى بَيْتِ الْمُقْدِسِ، فَقال نَاسٌ: "نَحْنُ نُصَدِّقُ مُحَمَّدًا بِمَا يَقُولُ؟ فَارْتَدُّوا كُفَّارًا"،[4] قال ابن عرفة: "هي كُفْرٌ بَعْدَ إِسْلَامٍ تَقَرَّرَ بِالنُّطْقِ بِالشَّهَادَتَيْنِ مَعَ الْتِزَامِ أَحْكَامِهِمَا"،[5] وأحسن من قال: "هي رجوع المكلف اختيارا عن الإيمان بإسراره كفره أو إعلانه بقول يقتضيه أو فعل يتضمنه مصرا على كفره اعتقادا أو عنادا أو استهزاءً".[6]

وينبغي التفريق بين الردة والزندقة والنفاق والحرابة والبغي، فالردة هي الخروج عن الإسلام والزندقة كلمة معربة من الفارسية تعني التظاهر بالإسلام ومحاربته باطنيا، والنفاق تبطين الكفر وإظهار الاسلام، والحرابة تعدي على النفوس والأموال بحمل السلاح وقطع الطريق بالامتناع والاجتماع، والبغي خروج عن إمام المسلمين بتأويل سواء كان عقديا كالخوارج أو دنيويا كالقصد إلى عزله،[7] ويختلف البغي عن الحرابة في الوصف القرآني، ففي الأول نزل قوله: ﴿ **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا** ﴾ **(الحجرات 9)** وفي الحرابة نزل ﴿ **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ** ﴾ **(المائدة 33)**، ويختلفان في القصد إذ يبتغي البغاة عزل الحاكم ولا يريد المحارب إلا تخويف الناس وأخذ أموالهم، ويختلفان في العقوبة إذ نص القرآن على حد المحارب والتصرف مع البغاة مأخوذ من سيرة الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع الخوارج وما وقع له في الجمل وصفين.[8]

*** وتتنوع الردة باعتبارات متعددة:**

- **باعتبار الوضوح:** تُقسم إلى ردة صريحة كأن يقول كفرت بالله، وإلى ردة بالاقتضاء كأن يجحد ما عُلم من الدين بالضرورة، وإلى ردة بالفعل كأن يلقي مصحفا بالقذر وإلى ردة بالشك.[9]

- **باعتبار المحل أو بحسب ما تقع:** تكون بالاعتقاد أو بالقول أو بالفعل أو بالترك

كترك الصلاة.[10]

- **باعتبار الخطورة:** تكون اعتقادا بأن يعتقد جازما الرجوع عن دين الاسلام، وتكون عنادا بأن تحمله الحمية أو الغضب على الردة، وتكون استهزاء وتقسم بنفس الاعتبار إلى مغلظة ومجردة.[11]

- **باعتبار المجاهرة والكشف:** تكون واضحة غير مجاهر بها عقوبتها المقت في الدنيا وحبط العمل وخلود في العذاب، وتكون مجاهر بها يقام على صاحبها الحد، وتكون فكرية مغلفة يزعم صاحبها أنه حداثيّ يريد تطوير مجتمعه فيرد كثيرا من مهمات الدين وأصوله، وهي أخطر من المكشوفة لأنها أقرب إلى الزندقة.[12]

- **باعتبار الدعوة:** يكون المرتد داعيا إلى الردة وهو أخطر الأنواع مطلقا، ويكون غير داع إليها وإنما وقع في نفسه شك في دينه وتردد في قبول رسالة ربه، وبذلك تكون مغلظة ومخففة.[13]

- **باعتبار اتجاه الردة:** قد تتجه نحو الله تعالى عن طريق إنكار ربوبيته أو ألوهيته أو أسمائه وصفاته، ونحو كتابه عن طريق إنكار حرف من حروفه، ونحو النبي صلى الله عليه وسلم بإنكار نبوته أو عموم رسالته أو ختم نبوته، ونحو الشريعة بإنكار صلاحيتها، وإلى ما علم من الدين بالضرورة من صلاة وحج.[14]

- **باعتبار الصور العصرية:** تُقسم إلى ردة تنصر وتهود، وإلى ردة للمجتمع بسبب ما أصابه من انحلال خلقي وعملي، وإلى ردة بالتجنس والرضا بتطبيق القوانين الكفرية، وردة للسلطان عن طريق تعطيل الحكم بشرع الله تعالى، وردة صامتة عن طريق ترك شعائر الاسلام.[15]

- كما تقسم **حسب عدد المرتدين** إلى ردة فردية وجماعية.[16]

* **شروط المؤاخذة بجريمة الردة:** يُشترط للحكم على الشخص بالردة توفر جملة

من الشروط هي:

1 – **العقل:** لا يمكن الحكم على مسلم بالردة إلا إذا كان عاقلا نقل ابن المنذر الإجماع عليه،[17] ويدل عليه حديث "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثَةٍ، ... وَعَنِ الْمُصَابِ حَتَّى يُكْشَفَ عَنْهُ".[18]

2 – **البلوغ:** الذي يُشترط للحكم بالردة عند الحنابلة والشافعية لأنه مناط التكليف، ويُجبر على الإسلام إذا بلغ عشرا عند أحمد،[19] وقال أبو حنيفة وابن الحسن وأكثر المالكية: "يُحكم عليه بالردة إذا كان مميزا ولا يُقتل لردته، ويترتب عليه أَلّا يُورَثُ وَيَنْتَقِضُ وُضُوءُهُ وَلَا يُغَسَّلُ إِنْ مَاتَ وَبَعْدَ بُلُوغِهِ يُقْتَلُ مَا لَمْ يَتُبْ".[20]

3 – **الاختيار:** لا تعتبر الردة عند الجمهور إذا تمت بالإكراه،[21] لقوله تعالى: ﴿**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾**(النحل 106)**، ولقول النبي ﷺ لعمار رضي الله عنه: "فإن عادوا فعد"،[22] ولحديث "إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"،[23] وقال محمد بن الحسن: "إذا أكره على الردة لم يقم عليه الحد لكن يحكم عليه بالكفر في الظاهر، فتبين منه زوجته ولا يرثه المسلمون ولا يغسل ولا يصلى عليه"،[24] وهو منطق يخالف صريح العقل وصحيح النقل يجب تركه، قد يكون مبنيا على ما تقرر لدى الحنفية من إلزام المكره قضاء وتبرئته ديانة مثل قولهم بوقوع طلاق المكره الذي يروى كذلك عن أبي قلابة والشعبي والنخعي والزهري والثوري.[25]

*** مسائل في الردة:**

– **ردة السكران:** من سكر بخمر أو ما شابه وهو عالم به ثم ارتد حُكم عليه بالردة عند الجمهور فيستتاب إذا أفاق فإن أصر أقيم عليه الحد قياسا على وقوع طلاقه وعتقه، ولم يعتبره الحنفية مرتدا وهو رواية عن أحمد لأنه ذاهب التكليف،[26] وهو الراجح، لحديث حمزة رضي الله عنه أنه كان ثملا فخاطبه الرسول ﷺ في ناقة بقرها

وذلك قبل تحريم الخمر، فقال: "هل أنتم إلا عبيد لأبي"، ولم يحكم عليه ﷺ بشيء.[27]

– **جحد ما علم من الدين بالضرورة:** اتفقوا على أنه من جحد ما عُلم منَ الدين بالضرورة كأن ينكر وجوب الصلاة وصيام رمضان، فإنه يكون بهذا الاعتقاد مرتدا يستتاب وإلا أقيم عليه حد القتل.[28]

– **سب الله تعالى ورسوله ﷺ والاستهزاء بالدين**: اتفقوا على أن من سب الله تعالى أو رسوله ﷺ أو استهزأ بالدين فهو مرتد، لقوله تعالى: ﴿ **قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ**﴾ **(التوبة 66/65)**،[29] وهل تقبل توبة من سب النبي ﷺ؟ فيه قولان الراجح قبوها لعموم الأدلة،[30] وقد صح أن رجلا قال في غزوة حنين: هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى ولم يأمر بقتله،[31] وقال عبد الله بن أبيّ في بني المصطلق: "سمن كلبك يأكلك" ولم يقتله، وقال: "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"،[32] وقد صُنف فيها مؤلفات.[33]

– **ترك الصلاة:** اختلفوا في تكفير تارك الصلاة تكاسلا؟ فمذهب الحنابلة أنه كافر خارج عن الملة، وهو عند الجمهور صاحب كبيرة فقط،[34] وهو أرجح لقوة أدلتهم،[35] وهل يرتد بتركها؟ عند المالكية والشافعية والحنابلة هو مرتد يقتل، وقال الحنفية والمزني والزهري وابن المسيب وابن عبد العزيز وداود: "يعزّر ولا يقتل"،[36] وهو الراجح لأن النص حصر حد القتل في الزنا مع الإحصان والقصاص والردة بالكفر، ولم يذكر ترك الصلاة.

– **الشهادة على الردة:** ذهب الجمهور إلى قبول شهادة عدلين اثنين في الردة واشترط الحسن البصري أربعة لأنه لا يقبل في القتل أقل من ذلك،[37] وقول الجمهور أقرب، ثم اختلفوا في أثر الشهادة فعند الشافعية والحنابلة إذا كان الشهود عدولا استتابه القاضي وإن أصر أقام عليه الحد،[38] ويكفي إنكاره عند الحنفية والمالكية ولَا يَتَعَرَّضُ لَهُ لَا

لِتَكْذِيبِ الشُّهُودِ الْعُدُولِ بَلْ لِأَنَّ إنْكَارَهُ تَوْبَةٌ وَرُجُوعٌ،[39] وهو الراجح، كما اشترط الجمهور سوى الشافعية تفصيل الشهادة بالردة فيُبَيّن الشهود وجه ردته ولا تقبل مجملة، وهو الأرجح طبعا.[40]

– هل يكفي التلفظ بالشهادة في الاستتابة؟ الذي عليه الجمهور أنه كاف لقبول توبته لحديث "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"،[41] وحديث "استئذان رجل في قتل أحد المنافقين، فقال رَسُولُ اللهِ ﷺ: "أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنَّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ، أُولَئِكَ الَّذِينَ نَهَانِي اللهُ عَنْهُمْ"،[42] وأنكر رجلٌ على النبي ﷺ قسمة، فقال خالد رضي الله عنه: "أَلاَ أَضْرِبُ عُنُقَهُ؟ قال: "لاَ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ يُصَلِّي وإِنِّي لَمْ أُومَرْ أَنْ أَنْقُبَ عَنْ قُلُوبِ النَّاسِ وَلاَ أَشُقَّ بُطُونَهُمْ"،[43] هذا فيمن ارتد مجملا أما إذا ارتد بجحد أمر ما فلا يقبل منه إلا إقراره بما جحده.[44]

– **اشتراط النية:** ذهب الجمهور إلى عدم اشتراط النية في الحكم بالردة، فمن ثبت عنه ما يوجبها حكم عليه بها وإن لم تكن له نية، واشترطها الشافعية والظاهرية لحديث "إنما الأعمال بالنية"،[45] وهو الأرجح.[46]

– **الدعوة إلى وحدة الأديان والشيوعية:** نسمع عن دعوة نشاز مفادها توحيد الأديان السماوية الثلاثة عن طريق بناء مسجد ومعبد وكنيسة في مكان واحد، أو طبع مصحف وتوراة وإنجيل في كتاب واحد تحت شعار الوحدة الإبراهيمية، فقد دعا البابا إلى إقامة صلاة مشتركة بين الأديان الثلاثة بقرية "أسس" في إيطاليا بتاريخ 1986/10/27م، والإجماع واقع على ردة من يؤمن بها وبذلك أفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء تحت رقم 19402، ومثلهم بعض الشيوعيين الذي يعتقدون العقيدة المادية والذين لا يشك أحد في إلحادهم وكفرهم، وهو ما أفتت به لجنة الفتوى بالأزهر، ومنهم كل من ينتمي إلى الماسونية أو القاديانية الأحمدية أو

البهائية وغيرها من الفرق المرتدة المعاصرة، جاء ذلك مقررا في فتاوى لمجامع الفقه الإسلامي.[47]

المبحث الأول: حكم الردة وعقوبتها في الفقه والقانون

نذكر في هذا المبحث أحكام الردة في الفقه الإسلامي، وفي القانون المعاصر.

المطلب الأول: حكم الردة وعقوبتها في الفقه الإسلامي

لا يخالف أحد في خطورة الردة وأنها من عظيم الذنوب الجالبة لسخط الله تعالى في الدنيا والآخرة والمحبطة للعمل، لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ، فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**﴾ (البقرة 217)، قال القاسمي: "بناء صيغة الافتعال من الردّة المؤذنة بالتكلف إشارة إلى أنّ من باشر دين الحقّ يبعد أن يرجع عنه فهو متكلف في ذلك"،[48] وحَبَط العمل بطلانه،[49] فكلّ حسنة اكتسبها المسلم قبل ردته تُمحى وتصبح في حكم المعدوم وهذا جزاء الدنيا،[50] وأما الحَبَط في الآخرة فمفسر في السياق بالخلود في نار جهنم، ولها عقاب آخر هو الحرمان والاستبدال لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**﴾ (المائدة 54)، ومن يتلاعب بالدين فيؤمن ثم يرتد يحرم من التوبة، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ**﴾، (آل عمران 90) وللمرتد ميعاد بسوء الخاتمة والافتضاح بين الناس قبل موته،[51] قال أَنَسٌ رضي الله عنه: "كَانَ رَجُلٌ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ وَقَرَأَ القرآن وكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَارتد وقال: "مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ إِلَّا مَا كَتَبْتُ لَهُ"، فمات فَدَفَنُوهُ فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الأَرْضُ، فَقَالُوا هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا فَأَلْقَوْهُ، فَحَفَرُوا لَهُ فَأَعْمَقُوا فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الأَرْضُ، فَحَفَرُوا لَهُ وَأَعْمَقُوا مَا اسْتَطَاعُوا، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الأَرْضُ فَأَلْقَوْهُ"،[52] وعن أبي طلحة رضي الله عنه أنه أتى الأرض التي مات فيها فوجده منبوذا فسألهم، فقالوا

"دفناه مرارا فلم تقبله الأرض".[53]

*** ثبوت الردة والقطع بها:**

يجب أن تثبت الردة على المرتد فلا تكون تأويلا أو اتهاما أو إلزاما ولا يصح فيها الظن والاحتمال، ويجب أن تثبت أمام القاضي بعد تحقيق عادل عن طريق بيّنة قطعية كالإقرار أو الشهود، ويُستحب تغليب عدم الارتداد ما أمكن وليس ارتكاب المعاصي من الردة في شيء ما لم يستحلها، وإذا ثبتت استتابه القاضي فإن لم يتب نفّذ فيه الحد بنفسه وليس غيره،[54] ولا ينبغي التغافل على أن اتهام شخص بالكفر والردة إذا لم يكن حقيقة عاد الكفر على صاحبه لقوله ﷺ: "أَيُّمَا رَجُلٍ قال لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا"،[55] وهذا التثبت الذي شرعه الإسلام قد بلغه مؤخرا القضاء المعاصر، عن طريق الالتزام بتتبع إجراءات صارمة في محاكم الجنايات لضمان نزاهة المحاكمة، وهو ما جاء في المادتين 10 و11 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948م، التي نصت على قواعد المحاكمة الجنائية مثل المساواة أمام القانون واستقلال القضاء والعدالة في الحكم وأن يعتبر المتهم بريئا حتى تثبت إدانته وأن تؤمن له جميع الضمانات الضرورية للدفاع،[56] وصرّح كثير من الفقهاء أن أحدا لو قتل مرتدا بغير قضاء لم يحاسب ويستحب للإمام أن يعزره لأنه تولى ما ليس له، وهو قول خطير يؤدي بالمجتمع إلى الفوضى والفساد فيقتل أحدٌ من شاء ثم يزعم أنه ارتد، فعلى من قتل مرتدا القصاص.[57]

*** استتابة المرتد:**

إذا ثبتت الردة يجب على القاضي الاستتابة رُوي ذلك عن عمر وعثمان رضي الله عنهم وهو قول الشافعي وأحمد، ومالك في غير الزنديق، وهي مستحبة عند أبي حنيفة تجب إذا طلبها المرتد،[58] وقال ابن حزم: "يستتاب مرة واحدة ولا دليل على

التكرار"،[59] وقيل لا يُستتاب بل يُقتل مباشرة بعد ثبوت الردة، وهو قول للشافعي وأحمد وعليه ابن الماجشون ويُروى عن الْحَسَنِ وَطَاوُسٍ، ومُعَاذٍ رضي الله عنه وَعُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ وَعَلَيْهِ يَدُلُّ تَصَرُّفُ الْبُخَارِيِّ.[60]

دليل من قال تجب الاستتابة: ما روي أنّ رجلا قدم عَلَى عُمَرَ رضي الله عنه فَأَخْبَرَهُ عن رَجُل ارتد فسأله مَا فَعَلْتُمْ بِهِ؟ قال: ضَرَبْنَا عُنُقَهُ، قال: "أَفَلاَ حَبَسْتُمُوهُ ثَلاَثاً وَأَطْعَمْتُمُوهُ كُلَّ يَوْمٍ رَغِيفاً وَاسْتَتَبْتُمُوهُ لَعَلَّهُ يَتُوبُ وَيُرَاجِعُ أَمْرَ اللهِ اللَّهُمَّ إِنِّي لَمْ أَحْضُرْ وَلَمْ آمُرْ وَلَمْ أَرْضَ إِذْ بَلَغَنِي"،[61] ويُروى مثله عن عثمان رضي الله عنه،[62] وقياسا على ما شرّعه الله تعالى من دعوة المشركين قبل قتالهم،[63] كما جاء في حديث علي وبريدة رضي الله عنهم.[64]

دليل من قال لا يستتاب: أمر النبي ﷺ بقتل المرتد ولم يذكر استتابة، وعن أبي موسى أنه قدم على معاذ رضي الله عنهم باليمن فإذا يهوديّ أسلم ثم ارتد عِنْدَهُ مُوثَقٌ، فقال: "لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قَضَاءُ اللهِ وَرَسُولِهِ"،[65] ودليل مالك في عدم استتابة الزنديق هو صنيع علي بن أبي طالب رضي الله عنه.[66]

الترجيح: الراجح هو الاستتابة مدة من الزمن بالإقناع والحسنى، بلا إهانة أو ضرب أو تجويع رحمة به وإنقاذاً له من النار،[67] فيحرص القاضي على رجوعه بتيسير توبته وعدم تعنيفه أو الشق عليه، عن ابن المسيّب "غرَّب عمر رضي الله عنه أبا بكر أمية في الشراب إلى خيبر فلحق بهرقل فتنصَّر، فقال "لا أغرِّب بعده مسلمًا أبدًا".[68]

*** مدة الاستتابة**

اختلفوا في مدتها فقال الجمهور: ثلاثة أيام، لأنها المدة التي أمهلها ربنا سبحانه قوم صالح عليه السلام في قوله: ﴿ **فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ** ﴾ (هود 65)،[69] وقال ابن حزم وابن المنذر: يستتاب مرة واحدة، وقيل الشهر والشهران، وقيل أبدا،[70] وقال

الثوري: "ما رُجيت توبته"،[71] يُروى عن الكرخي،[72] وقول الثوري هو الراجح لعدم ورود ما يحددها ولاختلاف الصحابة رضي الله عنهم فيها ولأن الحرص على توبته من أعظم ما يحقق مقاصد شريعة الإسلام في إنقاذ الناس من النار،[73] وأصدرت لجنة العقيدة والفلسفة التابعة لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، فتوى بأن تكون مدة الاستتابة ما بقي من حياة المرتد، وحاصلها عدم إقامة الحد عليه.[74]

*** قتل المرتد:**

ذهب الجمهور إلى وجوب إقامة حد القتل على المرتد، شرط ألا يكون ارتد بعد الشهادة مباشرة،[75] والحكمة من ذلك أن الجناية على الدِّين بالطعن فيه والارتداد عنه موجبة للقتل، وهي أولى بالقتل وكَفِّ عدوان الجاني عليه من كل عقوبة وبقاءه بين أظهر عباد الله مفسدة لهم ولا خير يُرجى في بقائِه ولا مصلحة،[76] قال الشعراوي: "فيه ردع غير المسلم من الدخول في الإسلام استهزاءً إذ يفكر مليا قبل ذلك ويعلم أنه متى دخل لا يمكنه الخروج".[77]

استدل من قال بقتله: بحديث ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعا "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، .. التارك لدينه المفارق للجماعة"،[78] وعن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعا "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ"،[79] وعن عُثْمَانَ رضي الله عنه قال ﷺ: "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا فِي إِحْدَى ثَلَاثٍ،.. أَوْ رَجُلٌ ارْتَدَّ بَعْدَ إِسْلَامِهِ"،[80] وعن أَبِي مُوسَى رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ، فقال معاذُ رضي الله عنه "لاَ أَجْلِسُ حَتَّى أَقْتُلَهُ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ"،[81] وقيل نزلت آية المحاربة في المرتدين وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**﴾ **(المائدة 33)**، منهم أنس وجرير البجلي رضي الله عنهم والبخاري،[82] ونقل ابن المنذر وابن عبد البر وابن قدامة وابن رشد والنووي وابن حجر وابن دقيق العيد وابن تيمية، الإجماع على وجوب قتل

المرتد، وفيه نظر لما سوف يأتي.[83]

استدل من قال بعدم قتله: بما رُوي عن عمر رضي الله عنه قال أَنَسٌ رضي الله عنه: "بَعَثَنِي أَبُو مُوسَى رضي الله عنه بِفَتْحِ تُسْتَرَ إِلَى عُمَرَ رضي الله عنه فَسَأَلَنِي "مَا فَعَلَ النَّفَرُ مِنْ بَكْرِ بْنِ وَائِلٍ؟ قُلْتُ "قَوْمٌ ارْتَدُّوا عَنِ الإسلام مَا سَبِيلُهُمْ إِلَّا الْقَتْلَ" قال: "لَأَنْ أَكُونَ أَخَذْتُهُمْ سِلْمًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ ولو أَخَذْتَهُمْ كُنْتُ عَارِضًا عَلَيْهِمُ الْبَابَ الَّذِي خَرَجُوا مِنْهُ أَنْ يَدْخُلُوا فِيهِ، فَإِنْ فَعَلُوا قَبِلْتُ مِنْهُمْ وَإِلَّا اسْتَوْدَعْتُهُمُ السِّجْنَ"،[84] وهي رواية تدل على أن من نقل الإجماع على قتل المرتد لم يكن نقله دقيقا،[85] خاصة أنه صح عن النخعي والثوري أنهما قالا يستتاب أبدا ولا يقتل،[86] وعَنْ قَيْسٍ قال: "جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه فَقال: "إِنِّي مَرَرْتُ بِمَسْجِدٍ مِنْ مَسَاجِدِ بَنِي حَنِيفَةَ فَسَمِعْتُهُمْ يَقْرَءُونَ شَيْئًا لَمْ يُنَزِّلْهُ اللَّهُ، الطَّاحِنَاتِ طَحْنًا الْعَاجِنَاتِ عَجْنًا الْخَابِزَاتِ خَبْزًا اللَّاقِمَاتِ لَقْمًا، "فَقَدَّمَ ابْنَ النَّوَّاحَةِ أَمَامَهُمْ فَقَتَلَهُ وَاسْتَكْثَرَ الْبَقِيَّةَ، فَقال: "لَا أُجْزِرُهُمُ الْيَوْمَ الشَّيْطَانَ سَيِّرُوهُمْ إِلَى الشَّامِ حَتَّى يَرْزُقَهُمُ اللَّهُ تَوْبَةً أَوْ يُفْنِيَهُمُ الطَّاعُونُ"،[87] وعَنْ جَابِرٍ رضي الله عنه أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإسلام فَأَصَابَهُ وَعْكٌ، فَقال: "أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَخَرَجَ" فَقال ﷺ: "المَدِينَةُ كَالكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا"،[88] فهذا أسلم ثم ارتد ولم يقتله ﷺ، أجاب الجمهور بأنه طلب أن يقيله من البقاء في المدينة وهو بعيد لأن فيه أنه بايعه على الإسلام وطلب إقالته منه وهو الذي جزم به القاضي عياض، وقيل لم يقتله لأنه جديد في الإسلام وهو أقرب،[89] والحاصل أنه وإن كنا نقر بثبوت قتل المرتد عن صاحب الرسالة عليه من الله أفضل الصلاة والسلام، فإننا نشك في وقوع الإجماع على ذلك.

*** تكييف قتل المرتد: هل هو بالحد أو التعزير؟**

أفعال النبي ﷺ وأقواله تحمل حسب الاقتضاء، فإذا قال أو فعل عَلَى سَبِيلِ التَّبْلِيغِ

كان ذلك حُكْمًا عَامًّا عَلَى الناس إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وإذا تصرف على وصْفِ الْإِمَامَةِ لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقْدَمَ عَلَيْهِ إِلَّا بِإِذْنِ الْإِمَامِ، وإذا تَصَرَّفَ بِوَصْفِ الْقَضَاءِ لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقْدَمَ عَلَيْهِ إِلَّا بِحُكْمِ حَاكِمٍ،[90] لذلك اختلفوا في تكييف حد الردة هل هو من الحدود التي لا يسع أحد تركها أم من التعزيرات التي يمكن للحاكم الاجتهاد فيها،[91]

قال الجمهور: من الحدود، وقال الحنفية وبعض الحنابلة: من التعزير الداخل في السياسة الشرعية الذي يمكن تركه أو تغيير وسائله، وهو قول الشيعة الإمامية،[92] ومما يقوي أنه من التعزيرات سقوطه بالتوبة،[93] فكأن من قال بأنه من التعزير شبه قوله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه" بقوله ﷺ: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه"،[94] قال فيه مالك "حكم بمقتضى الحاكمية يحق للإمام مخالفته للمصلحة"،[95] وبقوله ﷺ: "من أحيا أرضا ميتة فهي له"،[96] قال فيه أبو حنيفة "هو بمقتضى المصلحة"،[97] والذي يترجح أن حد الردة من التعزير كما قال الحنفية وهو اختيار بعض المعاصرين، منهم القرضاوي في الخصائص العامة[98] وسليم العوا في النظام الجنائي وعبد الحكيم العيلي في الحريات العامة والزحيلي في حق الحرية وغيرهم،[99] ويقوي ما سبق أن أهل العلم اختلفوا في حصر الحدود.[100]

*** حكم من خرج من كفر إلى كفر كأن يكون يهوديا وينتقل النصرانية:**

قال الجمهور: لا يُتعرض له، وقال الشافعي وابن حزم: يُقتل لعموم قول النبي ﷺ: "من بدّل دينه فاقتلوه"، والراجح الأول لأن الكفر ملة واحدة وإنما يقام الحد خشية الحرابة وكسر بيضة الإسلام وهو أمر منتف هنا.[101]

*** حكم المرتدة من النساء:**

اختلفوا في قتل المرتدة فقال الجمهور وتبعهم الإباضية والزيدية تقتل حدا وإنما تختلف عن الرجل في أنها تُستبرأ بحيضة إن كانت متزوجة أو مطلقة في عدتها وتؤجل

إن كانت حاملا حتى تضع أو مرضعة حتى يوجد من يرضع ولدها أو يُفطم،[102] بدليل العموم الوارد في النصوص وحديث أم مروان امرأة ارتدت في عهده ﷺ، فأمر أن تستتاب وإلا تقتل،[103] وحديث معاذ رضي الله عنه "أيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن عادت وإلا اضرب عنقها".[104]

وذهب أبو حنيفة والثوري وابن شبرمة وابن علية وعطاء والحسن والشيعة الإمامية إلى أنها لا تُقتل بل تُحبس وتجبر على العودة إلى الاسلام،[105] لأن ابن عباس رضي الله عنه أفتى بعدم قتلها،[106] رغم أنه راوي حديث من بدل دينه فاقتلوه وهو أعلم بمراد النبي ﷺ ويُروى عن علي رضي الله عنه مثله، وقياسا على المشركة الأصلية التي لا تقتل فعن ابن عمر رضي الله عنه أنه وُجِدَتِ امْرَأَةٌ مَقْتُولَةً فِي بَعْضِ المَغَازِي فَنَهَى ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ"،[107] ولأن العلة في قتل المرتد هي دفع الشر الناجز والحرابة من الرجل وهي غير موجودة في النساء،[108] ويُروى عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهم والحسن وقتادة أن المرتدة تسترق ولا تقتل بدليل صنيع الخليفة أبي بكر رضي الله عنه بمرتدات بني حنيفة، ولم يخالفه أحد من الصحابة فكان إجماعا، وأجيب بأنه فعل ذلك لأن القوم ارتدوا وحاربوا وتحصنوا وهي حالة خارجة عن محل النزاع.[109]

والراجح: هو مذهب الحنفية في المسألة والله أعلم.

*** الردة الجماعية:**

إذا ارتد جماعة من المسلمين وتحصنوا فقد اتفقوا على وجوب قتالهم،[110] تأسيا بما فعل الصديق رضي الله عنه مع المرتدين،[111] ولقوله تعالى: ﴿ **تُقَاتِلُونَهُم أَو يُسْلِمُونَ** ﴾ **(الفتح 16)**، التي نزلت في بني حنيفة المرتدين،[112] وهل تسبى أموالهم؟ فيه خلاف حيث قال الحنابلة والحنفية تُسبى محتجين بصنيع الصديق رضي الله عنه، وقال المالكية

والشافعية لا تسبى،[113] محتجين بصنيع عمر رضي الله عنه مع أهل الردة،[114] والثاني أرجح لأن الأولاد لا يتحملون وزر آبائهم، ولأن ردة الوالدين ليست ردة لأولادهم فلا تزر وازرة وزر أخرى.

*** اللحاق بدار الكفر ومحاربة المسلمين:**

اتفقوا على ردة من يلتحق بدار الكفر ليحارب منها الإسلام ولو زعم أنه على الدين، لأن هذا العمل من نواقض الإسلام وفيه موالاة للكفار ضد المسلمين،[115] قال تعالى: ﴿**لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (آل عمران 28) وقد تبرأ النبي ﷺ ممن يفعله فقال: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين ظهراني المشركين"،[116] لذلك دعا بعض المعاصرين إلى إسقاط الجنسية عن المرتد إذا لحق بدولة غير مسلمة، وأصبح يحرض على الدولة والمسلمين من مواطنيها.[117]

المطلب الثاني: حكم الردة وعقوبتها في القانون المعاصر

لا يوجد في أغلب القوانين الإسلامية المعاصرة قاعدة قانونية تقضي بإقامة الحد على المرتد عن دين الاسلام، خاصة أن قوانين العقوبات تنص على أنه لا عقوبة إلا بنص قانوني ، كما جاء في المادة 1 من قانون العقوبات الجزائري رقم 66-156 المؤرخ في 1966/6/8م، "لا جريمة ولا عقوبة أو تدابير أمن بغير قانون".[118]

وهذا الانعدام يعني أن دولنا الإسلامية قد استسلمت للمفهوم الغربي المعاصر لحرية الاعتقاد، الذي يكفل حرية التدين واعتناق أي دين والخروج عنه بغير أن يُعتبر ذلك جريمة يعاقب عليها القانون، كما جاء في المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان "لكل شخص حقّ في حرية الفكر والوجدان والدين ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع الجماعة وأمام الملأ أو على حدة"، وفي المادة 3 من

اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية في 1961/12/16م وفيها أن الحرية الدينية يجب أن تخضع للقيود المنصوص عليها في القانون، والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية،[119] والسبب في الاستسلام هو أن مجتمعاتنا قد فقدت قوتها واستقلالها السياسي والاقتصادي، ولو كانت لها قوة ما استطاع هذا الإعلان أو غيره التأثير على عقيدتنا وقواطع شريعتنا، فقد حاولت منظمة الأمم المتحدة التدخل في الأحكام القضائية الأمريكية الخاصة بالإعدام، فانتفضت الحكومة الأمريكية ومعها الكونجرس والرأي العام لمنع تدخلها فيما نص عليه الدستور، والغريب أن المنظمات الحقوقية العالمية تتقبل على العموم فكرة إعدام الفرد الذي خان دولته واتهم بالتجسس أو الخيانة العظمى،[120] ترى في ذلك حفظا لسيادة الدول وكيانها وفي المقابل تنتقد الدول الإسلامية التي تقنن لقتل المرتد عن دينه بحجة الحرية والحقوق.[121]

ورغم هذه الغلبة للمفهوم الغربي لحرية التدين فإننا نجد بعض الدول الإسلامية لا تزال تقاوم هذا المد الجارف، عن طريق إدراج تجريم الردة في منظومتها القانونية مثل ما جاء في المادة 126 من قانون العقوبات السوداني لسنة 1991م التي نصت على إعدام المرتد،[122] والمادة 12 من قانون العقوبات اليمني لسنة 1994م، التي أدرجت الردة في الجرائم التي تستحق القتل، ونصت المادة 259 منه على إعدام المرتد، وما جاء في المادة 306 من قانون العقوبات الموريتاني، التي نصت على قتل المرتد كفرا ورد ماله إلى بيت المال وقتل تارك الصلاة عمدا، وما صرحت به المادة 1 من قانون العقوبات الإماراتي والقطري أنه تسري في شأن جرائم الحدود والقصاص والدية أحكام الشريعة الإسلامية، كما ذُكرت أحكام الردة في مشروع قانون العقوبات الإسلامي المصري من المادة 178 إلى 188، ولا تزال السعودية وأفغانستان تطبقان حد الردة، وفي قانون العقوبات الإيراني المادة 262 و513 نص على إعدام من سب

النبي صلى الله عليه وسلم أو الأئمة الأطهار.[123]

وقد حفظ التاريخ المعاصر مواقف مشرفة لبعض المحاكم العربية التي أصدرت أحكاما قضائية بإعدام مرتدين، مثل الحكم الذي أصدرته محكمة سودانية بتاريخ 1968/11/18م على المدعو "محمود محمد طه" رئيس الحزب الجمهوري السوداني القاضي بردته واستتابته، ثم ما قضت به محكمة أم درمان الجنائية بإعدامه، وقد نفذ فيه الحكم بتاريخ 1985/1/18م،[124] كما قضت محكمة دبي الجنائية على رجل ادعى أنه رسول من عند الله وأن محمدا ﷺ ليس خاتم الرسل بعرضه على طبيب نفسي واستتابته، ولما تبين لها أنه سليم العقل وأنه لم يتب قضت عليه بتاريخ 1995/7/19م بالردة مع القتل، لكنه تاب قبل التنفيذ فعفت عنه وسلمته إلى بلاده إيران.[125]

وفي هذا الباب تقرر لدى جماعة من أهل القانون أنه طالما أنه لم يصدر قانون ينظم أحكام الردة وعقوبتها، وأن الدستور ينص على حرية المعتقد فلا مجال لإقامة الحد على المرتد في الدول الإسلامية، غير أن انعدام قانون يردع المرتدين لا يمنع وقوف القضاة أمام انتشار هذه الظاهرة الخطيرة، عن طريق استعمال آلية تطبيق أحكام الفرقة بين الزوجين للردة والقواعد القانونية الحامية لجلال الله تعالى ومقام النبوة الشريف من السب والاستهزاء، خاصة إذا علمنا أن جريمة الردة لها عقوبات أصلية وتبعية وما ذكرناه أخيرا داخل في التبعية،[126] وقد اشتهرت محاكمة "نصر أبو زيد" في مصر سنة 1995م، وجاء في حيثيات الحكم أن المتهم أنكر العرش والملائكة والجن والشياطين رغم التنصيص عليها في القرآن، ورمى مشاهد أهوال القيامة بأنها من الأساطير الخرافية وقال أن القرآن كلام البشر وليس كلام الله تعالى، وأنكر صلاحية السنة النبوية للتشريع، فيجب الحكم عليه بالردة.[127]

ومن هذه الأحكام التبعية ما نصت عليه قوانين عربية عدة من معاقبة من استهزأ بالله تعالى أو الدين الإسلامي أو النبي ﷺ أو سائر الأنبياء أو ما علم من الدين بالضرورة، فقد جاء في المادة 144/ 2 من قانون العقوبات الجزائري حبس من يفعل ذلك من ثلاث سنوات إلى خمسة، وغرامة مالية من 50 ألف إلى 100 ألف دينار، ونصت المواد 160 و161 من العقوبات المصري على سجن من يشوش أو يستهزأ بالدين.[128]

وهذه القواعد القانونية والأحكام القضائية وإن اختلفت في مضمونها عن إقامة حد القتل، إلا أنها تبقى صالحة لردع المستهزئين والمتربصين بعقيدة وهوية الأمة، خاصة إذا نصت على تحرك النيابة العامة بصورة تلقائية كما هو شأن أكثر القوانين العربية، بما أنها هي الحامية لضمير الأمة وهويتها، ولا يعني ذلك توقف الشعوب عن المطالبة بتقنين الردع الكلي لمنع الناس من الخروج عن الدين والمجتمع.

المبحث الثاني: آثار الـرّدة

للردة آثار على مختلف مجالات حياة المرتد، منها العبادات والمعاملات ومجال الأحوال الشخصية، وحقوق الناس وضمير المجتمع، لذلك نخصص مطلبا للعبادات والمعاملات والأحوال، وآخر لأثرها على الحقوق.

المطلب الأول: أثر الردة على العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية

*** أثر الردة على الوضوء والطهارة:**

اختلفوا فقال الحنفية والظاهرية لا تبطله، وقال الحنابلة والمالكية ببطلانه وهما قولان لدى الشافعية ولهم ثالث أنها تبطل التيمم فقط دون الوضوء، استدل من قال بعدم البطلان بأنها ليست من الحدث لقوله ﷺ: "لا وضوء إلا من صوت أو ريح"،[129] والآخرون بقوله تعالى: ﴿ **لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ** ﴾ (الزمر 65)،

وحديث: "الطهور شطر الإيمان"،[130] قالوا فكيف لا يبطل وهو شطر الإيمان وهو الراجح لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ** ﴾ **(التوبة 28)**، وهي نجاسة معنوية ترتفع بالغسل بعد الإسلام،[131] فالكافر الأصلي على نجاسة فيجب عليه الاغتسال إذا أسلم، فكيف بالمرتد الذي هو أشد منه لأن الأول يُقر على دينه بخلاف الثاني.[132]

*** أثر الردة على الصلاة والصيام:**

قال الجمهور: لا تصح صلاة المرتد ولا صومه، فإذا أداهما فهما باطلان، وإذا عاد إلى الإسلام لا يقضي ما فاته أثناء ردته، وخالف الشافعية قالوا يقضي ما فاته أثناءها وجوبا،[133] والأول أولى بالصواب.

*** أثر الردة على زكاة المرتد:**

اتفقوا على أنه لا يطالب بالزكاة حتى يمر عليه الحول، واختلفوا فيمن دار عليه الحول وبلغ النصاب ثم ارتد، فأسقطها عنه الحنفية والمالكية والحنابلة وطالبه بها الشافعية،[134] وهو الراجح حفظا لحق الفقراء والمجتمع.

*** أثر الردة على الحج:**

اختلفوا في بطلان حج من ارتد ثم عاد إلى الاسلام، فلا يلزمه حج جديد عند الشافعية والحنابلة إلا أن يتطوع ، ويلزمه آخر عند المالكية والحنفية ، لقوله تعالى: ﴿ **لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ** " ﴾ **(الزمر 65)**،[135] والأول أرجح.

*** ذبيحة المرتد:**

عند الجمهور ذبيحة المرتد حرام سواء ارتد إلى الكفر أم إلى دين أهل الكتاب، وقال اسحاق والأوزاعي: "إذا أصبح كتابيا حلت ذبيحته"، وتكره فقط عند الثوري وهي رواية لأحمد،[136] وقول الجمهور أرجح.

*** أثر الردة على الميراث:**

اختلفوا حول ميراث المرتد، فقال عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ،[137] وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وَالْحَسَنُ وَالشَّعْبِيُّ وَالْحَكَمُ وَاللَّيْثُ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاهَوَيْهِ: "ميراثه لورثته من المسلمين"، وعند مَالِك وَرَبِيعَة وَابْن أَبِي لَيْلَى وَالشَّافِعِيّ وأحمد وَأَبُو ثَوْرٍ وابن حزم، يكون ماله في بيت المال،[138] وفرّق الحنفية بين ما اكتسبه قبل الردة فيكون من حق ورثته من المسلمين، وما اكتسبه بعدها فيكون فيئا للمسلمين، بحجة المنع من التوارث بين أهل ملتين، وعكس ابْن شُبْرُمَةَ وَأَبو يُوسُفَ وَمُحَمَّد بن الحسن وَالْأَوْزَاعِيّ وهو أضعف من الآخر، والتفريق صعب المنال فلا يمكن الأخذ به،[139] والراجح أن مال المرتد حق لورثته لأنه لا يمكن معاقبة الورثة بجريمة مورثهم، لقوله تعالى: ﴿ **لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ ولا يوجد نص يمنع ذلك، ولا يقاس على التوارث بين المسلم والكافر الأصلي، لاختلاف محل النزاع.[140]

*** مصير أموال المرتد المكتسبة بعد الردة:**

هي عند الجمهور تبقى من حقه مادام حيا، فإذا عاد إلى الإسلام أعيدت إليه، وشذ بعض المالكية فقالوا ولو تاب لا يستحق ماله، وهي عند أبي حنيفة خلافا لأصحابه موقوفة حتى يتبين حاله من عودة إلى الإسلام أو موت بحد أو بغيره، وإذا التحق بدار الحرب قسمت أمواله على ورثته ولو كان حيا لأنه في حكم الميت، والذي عليه أكثر الشافعية زوال ملكه بردته ولو كان حيا،[141] لأن عصمة ماله بإسلامه، لحديث: "عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ"،[142] وهو رأي مبالغ فيه لأن التحقيق لا يزال قائما ولم يقم عليه الحد بعد والراجح الأول.

*** معاملات المرتد من بيع وشراء وهبة وعتق ووصية وما شابه:**

معاملات المرتد بعد ردته من بيع وهِبَةٍ وعِتْقٍ ووَصِيَّةٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ مَوْقُوفَةٌ عند

الجمهور، فإنْ تاب أمضيت وَإِنْ قُتِلَ أَوْ مَاتَ عَلَى رِدَّتِهِ بطلت كَتَبَرُّعِ الْمَرِيضِ، وللحنفية قول بإمضاء تصرف المرأة دون الرجل لأنها لا تُقتل، وهي عند الشافعية باطلة وخالف ابن حزم فصحح معاملاته مطلقا،[143] وهو الراجح لأن العقوبة الشرعية اقتصرت على الحد ولا ينبغي المبالغة في العقوبات.

*** أثر الردة على التزوج:**

اتفقوا على أنه لا يصح زواج المرتد أو المرتدة في الاسلام، وإن تزوج أحدهما وقع زواجه باطلا بطلانا مطلقا، ولو انتقلت المسلمة إلى دين أهل الكتاب فلا يحل نكاحها لأنها تعتبر في حكم الميتة.[144]

*** أثر الردة على ولاية الزواج:**

إذا ارتد مسلم سُلبت منه ولاية التزويج على من يليه من البنات والأخوات لا نعلم فيه خلافا.[145]

*** أثر الردة على مهر الزواج:**

إذا ارتدت الزوجة بعد العقد وفرض المهر وقبل الدخول سقط مهرها عند الجمهور، لأن الفرقة جاءت من قبلها، وإذا ارتد الزوج وجب لها نصف المهر المسمى أو نصف مهر المثل، وخالف ابن حزم فقضى لها بالمهر سواء كانت هي المرتدة أو هو، لأنه لم يطلقها كي تستحق النصف والراجح قول الجمهور، وأما بعد الدخول فقد اتفق الجميع على استحقاق المهر كاملا لأن الديون لا تسقط بالردة.[146]

*** أثر الردة على النفقة الواجبة على الزوج:**

إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول فلا نفقة اتفاقا، وإذا كانت الزوجة هي المرتدة بعده فلا نفقة لها مثل الناشز، وإذا كان هو المرتد فلها النفقة أثناء العدة لأنه هو المتسبب، والحامل لها النفقة في قول مالك في المدونة.[147]

*** أثر ردة الزوجين جميعا على الزواج:**

أبطل الجمهور زواج الزوجين المرتدين بعد العدة، فإذا عادا إلى الإسلام وجب عليهما تجديد عقد زواجهما، وأبقى الحنفية على نكاحهما على حاله فإذا عادا وأسلما لا يجدد لهما العقد، بدليل ما وقع لبني حنيفة الذين ارتدوا كلهم عن الإسلام ثمّ عادوا إليه، ولم يُنقل أن أحدا من الصحابة رضي الله عنهم أمرهم بتجديد أنكحتهم، وقياسا على إسلام مشركين معا، فإن نكاحهما لا يحتاج إلى تجديد إجماعا، ومذهب الحنفية أقرب وهو ما نص عليه القانون الفلسطيني في المادة 305 منه.[148]

*** ردة أحد الزوجين قبل الدخول:**

اتفق أهل العلم سوى داود الظاهري على منع استمرار زواج لم يتم فيه الدخول إذا ارتد أحد الزوجين، لأن المرتد منهما لا ملة له وهو في حكم الميت لقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ** ﴾ (الممتحنة 10)، وإنما وقع الخلاف فيما بعد الدخول لأنه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء.[149]

*** ردة أحد الزوجين بعد الدخول:**

اختلفوا فيه فمذهب الحنفية والمالكية والظاهرية إيقاع الفرقة حالا بدون انتظار نهاية العدة، وهو مرويّ عن الحسن والثوري وزفر وأبي ثور وابن المنذر، بحجة منع استيلاء الكافر على المسلمة ولأن المرتدّ في حكم الميت ومهدور الدم، وخص المالكية الزوجة بحكم فقالوا إن ارتدت قاصدة الخروج من عصمة زوجها عوقبت بنقيض قصدها،[150] وذهب الحنابلة والشافعية وابن أبي ليلى إلى أنهما يُمهلان حتى انقضاء العدة، فإن تاب المرتد منهما ثبتت الزوجية بينهما وإلا فُرق بينهما قياسا على إسلام أحدهما،[151] وهو مروي عن عمر بن عبد العزيز،[152] وابْن الْمُسَيّب،[153] وقال الشعبي وداود الظاهري: "لا يُفرق بينهما حتى يُستتاب الزوج المرتد"،[154] واختار ابن تيمية

وابن القيم أن النكاح باق بينهما حتى بعد العدة، إلا إذا طلّق الزوج المسلم أو طلبت الزوجة المسلمة التطليق، بحجة أنه وقع ارتداد جماعة من الصحابة رضي الله عنهم ولم يعلم أنه جدّد لهم رسول الله ﷺ أو أحد من الخلفاء الراشدين أنكحتهم ولأن تعجيل الفرقة بينهما تنفير للمرتد عن العودة إلى الاسلام.[155]

الترجيح:

الذي يظهر هو ترجيح القول ببقاء الزوجية التي لا تنفك إلا باختيار المسلم منهما، نظرا لوجاهة وسلامة وقوة ما احتجا به ولما فيه من حفظ أواصر القرابة والأسرة.

*** تكييف فرقة الردة:**

ذهب الجمهور إلى أنّ فرقة الردة فسخ، وذهب المالكية إلى أنها طلاق رجعي، وهي بائن عند محمد بن الحسن الشيباني لأنها وقعت بإرادة أحد الزوجين،[156] وما عليه الجمهور أرجح.

*** أثر الردة على أولاد المرتد:**

إذا أسلم الأبوان تبعهما الأولاد باتفاق، وإذا أسلم أحدهما فقد ذهب الجمهور إلى أن الطفل يتبع خير أبويه دينا،[157] أما المالكية فإن الطفل عندهم لا يكون مسلما إلا إذا أسلم أبوه،[158] والراجح هو قول الجمهور، وتبعا لذلك اتفق الجميع على أن الوالدين أو أحدهما إذا ارتد فإن الولد المسلم لا يحكم عليه بالردة، وأما ولده الذي وُلد بعد ردة والديه، فقد ذهب الحنفية والمالكية والحنبلية إلى أنه مرتد تبعا لوالديه، لكنه يرغم على الإسلام ولا يقتل.[159]

وبناء عليه فإن أحفاد المرتدين لهم أحكام الكفار الأصليين، يملكون نفس الحقوق التي منحتها الشريعة للكافر الأصلي من عدم إكراهه على الاسلام، وحفظ ماله وعرضه ونفسه إذا دخل في عقد الذمة، وبه أفتى علماء الإسلام في باكستان، حين

اعتبروا القاديانيين "الأحمدية" كفارا أصليين، فطلبوا من الحكومة الباكستانية إخراجهم من دائرة الإسلام إلى دائرة الكافر الأصلي الذي له حقوق الأقليات في باكستان،[160] وهذه الفتوى لها أصل في الفقه المالكي، قال ابن القاسم: "أولاد المرتدين إن لم يدركوا حتى كبروا وصاروا رجالاً ونساء، رأيت أن يقروا على دينهم لأنهم إنما ولدوا على ذلك وليس ارتداد أبيهم قبل أن يولدوا ارتداداً لهم".[161]

*** أثر الردة على الحضانة:**

من المقرر في شرعنا أن الأم أولى بحضانة ولدها لحديث "أنت أحق بولدك ما لم تنكحي"،[162] أما إذا كانت الأم كتابية، فمنعها من الحضانة الحنابلة والشافعية، وأجاز لها ذلك الحنفية والمالكية بشرط ألا تجتهد في تغيير دينهم،[163] وأما المسلمة التي ارتدت فإن الجميع على منعها من الحضانة، لأنها أمانة لا يمكن إسنادها إلى مرتدة تحبس عند الحنفية وتقتل عند الجمهور.[164]

*** التفريق للردة في القانون المعاصر:**

جعلت بعض القوانين العربية من تغيير الديانة سببا للطلاق تلقائيا في حالة ما إذا كانت تشترط اتحاد الديانة أو المذهب، أو بناء على طلب الزوج المحتفظ بديانته، يعلل الفقهاء ذلك بأنه مادامت حرية العقيدة مكفولة للجميع فليس من العدل الإضرار بالزوج المتمسك بدينه إذا كانت ديانته تشترط اتحاد الدين خاصة إذا رأى أن علاقته بالآخَر محرمة عليه، وذهب بعضهم إلى أن له الحق في التعويض بناء على فكرة مهر المثل المقررة في الشريعة الإسلامية أو الحقوق المكتسبة أو المسؤولية التقصيرية مادام المغير لدينه قد تعسف في فعله،[165] وكانت المادة 32 من قانون الأسرة الجزائري لسنة 1984م تنص على فسخ النكاح إذا ثبت ردة الزوج، لكن في تعديل 2005م أعيد صياغتها بحذف لفظة "أو ثبت ردة الزوج"، فيجب الآن على القاضي الجزائري

العودة إلى أحكام الشريعة الإسلامية بمقتضى المادة 222، ولا يفهم سبب حذفها بحكم أن البرلمان الجزائري لا يصدر المذكرات التوضيحية لاختياراته، وقد عُلل ذلك بالتأثر بالعولمة والمواثيق التي أمضت عليها الدولة التي تمنع التمييز بسبب الدين، وزعم آخرون أن الدافع وراء الحذف هو التحضير لصدور قانون رقم 03-06 بتاريخ 2006/3/1م المتضمن تنظيم الشعائر الدينية لغير المسلمين، والذي يمنع التبشير المسيحي، فخشي المقنن أن يستغل المبشرون النص على الردة في القانون فيظنوا تجويزها،[166] وكان القانون الفلسطيني أكثر تمسكا بأحكام الشرع في مجال الفرقة بسبب الردة، إذ نصت المادة 303 على فسخ النكاح في الحال إذا ارتد أحد الزوجين بلا توقف على القضاء،[167] لأن نفس الردة منافية للنكاح، وهو تسرع كان ينبغي تفاديه لأنه يشترط القضاء لكل تفريق شرعي، قال الكاساني: "الإسلام لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُبْطِلًا لِلنِّكَاحِ لِأَنَّهُ عُرِفَ عَاصِمًا لِلْأَمْلَاكِ فَكَيْفَ يَكُونُ مُبْطِلًا لَهَا".[168]

المطلب الثاني: أثر الردة على المجتمع وحقوق الإنسان

بلغ المجتمع البشري من التطور والرقيّ في الحقوق الأساسية والحريات ما لم يعرفه منذ بداية الخليقة، وهو شيء إيجابي موافق لروح التشريع الإسلامي الذي جاء بتكريم الإنسان ورفعه إلى أعلى درجات الحرية وتحصيل الحقوق قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** ﴾ **(الإسراء 70)**، غير أن كثيرا من الأسس التي ينبني عليها هذا التطور فيها مخالفة لما علم ن ديننا بالضرورة، الأمر الذي يوقع الحكومات الإسلامية في حرج شديد فهي من جهة لا تريد مخالفة ضمير أمتها وهوية شعوبها ومن جهة أخرى ملزمة بمضامين الاتفاقيات التي تمضي عليها من خلال هيئات الأمم المتحدة، وأوضح مثال على ذلك التناقض الصريح بين المفهوم الغربي لحرية المعتقد الذي يعني أن الفرد حر في اعتناق أي دين أو الخروج منه دون أن يسأل عن ذلك قضاء أو قانونا، كما نصت عليه المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وجاء تعريف الحرية عندهم بأنها حق

الإنسان بأن يختار الدين الذي يشاء أو أن يختار الخروج من التدين واعتناق الالحاد دون تدخل من الدولة، وبين النظرة الإسلامية التي تعتبر الردة من الجرائم الكبرى المستحقة للقتل القضائي.[169]

والمفهوم الغربي لحرية المعتقد ليس وليد الصدفة بل نتاج الاضطهاد الرهيب الذي مارسته الكنيسة باسم الرب على الشعوب الغربية، التي ثارت عليها وعلى النظام الإقطاعي بداية من الثورة الفرنسية سنة 1789م مرورا بسن مبدأ حرية المعتقد في الدستور الفرنسي سنة 1905م، وصولا إلى إعلان الرئيس الأمريكي روزفيلت بأن العالم يجب أن تسوده حريات أربعة هي حرية العبادة والتعبير والتحرر من الحاجة والخوف، وكعادتها بالغت الولايات المتحدة الأمريكية وأتت بالعجب حين أصدرت قانونا للحريات الدينية سنة 1998م وفق نظرتها طبعا، سمته "قانون الحريات الدينية الدولية" هكذا بمصطلح الدولية، رغم صدوره عن الكونغرس الذي له سلطة التشريع داخل أمريكا فقط، وقد اتفقت كل اللوائح العالمية على أن الدول ليس لها صلاحية التشريع لغيرها بسبب مبدأ السيادة، وقد استعملته أمريكا لإسداء صكوك الغفران لدولة اسرائيل حيث زكتها سنة 2006م مصرحة بأن قوانينها تحترم الحريات الدينية، وفي المقابل تستعمله لتخويف الحكومات الإسلامية من عاقبة التقنين في المجال العقائدي.[170]

كما أصدر جماعة من المثقفين الأمريكيين بيانا بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2011م وشنّ الحكومة الأمريكية عدوانا على دول اسلامية مثل أفغانستان والعراق، أجابوا فيه عن تساؤل: على أي أساس نقاتل؟ كانت خلاصة جوابهم أننا نقاتل من أجل حرية الاعتقاد والحرية الدينية وهي من الحقوق غير قابلة للانتقاص لجميع البشر، وبالتالي جعلوا أنفسهم أوصياء على معتقدات البشر وكأنهم أنبياء هذا الزمان، وفي المقابل هناك المفهوم الإسلامي لنفس الحرية التي يعني أن الدين جزء من هوية

الفرد وجنسيته الإسلامية، والتخلي عنه يعتبر تخليا عن جنسية الإسلام ولحوقا بأعداء الأمة لذلك هو موجب للحد.[171]

بسبب هذا التعارض بين المفهومين انقسم الباحثون المعاصرون في التعامل مع أحكام الردة إلى أقسام ثلاثة، قسم مشى على ما اتُّفق عليه في الفقه الإسلامي من وجوب قتل المرتد، وآخر حاول إنكار حد الردة وجعل لنفسه مخرجا فلسفيا أو عقديا كي يتحلل منه،[172] وثالث توسط فاستصحب الحكم بالقتل على المرتد وحاول تنزيله على الواقع المعاصر، والتوسط أعدل وخير الأمور.[173]

من هنا تنوعت المناهج التي استعملها المعاصرون من الباحثين المسلمين للتقليل من التناقض بين المفهومين الإسلامي والغربي تجاه حرية المعتقد، واتخذوا لذلك مسالك متعددة نحاول اختصارها:

* زعم بعضهم أن حد الردة غير وارد في القرآن فوجب تركه،[174] وهو اعتراض خاطئ بحكم أن الأمة مجتمعة على أن السنة النبوية مصدر للأحكام الشرعية وأنها مستقلة بالتشريع إجماعا، قال النبي ﷺ: "يُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِي، فَيَقُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، أَلَّا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ"،[175] ثم قالوا: إن أحاديث الآحاد التي نصت على حد الردة لا يؤخذ بها في الحدود، رغم أنّ صنيع الفقهاء المسلمين يخالف ذلك و دأب الجميع على الاستدلال بها في هذا المجال الحدود، فضلا على أن الأحاديث المروية في قتل المرتد إذا اجتمعت صنعت تواترا معنويا، وتتقوى بأقوال الصحابة والتابعين.[176]

* زعم غيرهم أن النبي ﷺ لم يثبت عنه أنه قتل مرتدا عن الإسلام حدا، قال ابْن الطلاع فِي أَحْكَامه: "لم يَقع فِي شَيْء من المصنفات الْمَشْهُورَة أَنه ﷺ قتل مُرْتَدا وَلَا

زنديقاً"،[177] وهو قول حتى ولو صح فإنه لا يمكن اعتباره دليلا لنفي حد الردة الثابت في السنة القولية، لأن الدليل القولي يكفي لإثبات الحكم الشرعي ولا يحتاج إلى ثبوت الفعل كما هو مقرر في قواعد الأصول.[178]

* زعم الشيخ جمال قطب رئيس لجنة الفتوى بالأزهر أن قتل المرتد مخصوص بالفترة النبوية دون من بعدها، واختار عبد العزيز جاويش أن المرتد إذا نشأت له شبهات في ذهنه لم يقدر على التخلص منها ولم يغري المسلمين بردته، فإنه لا يقام عليه الحد بل يعلم وتدفع عنه شبهاته قدر المستطاع.[179]

* ذهب القرضاوي إلى وجوب التفريق بين الردة المغلظة والخفيفة، فيقتل صاحب المغلظة دون الخفيفة، نظير ذلك تفريق أهل الحديث بين البدعة المغلظة والخفيفة في قبول رواية المبتدع.[180]

* قيل أن قتل المرتد يعارضه قوله تعالى: ﴿ **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** ﴾ (البقرة 256)، وليس الأمر كذلك، لأن من شروط التعارض الاتفاق في الحكم مع اتحاد المحل والوقت والجهة، ونفي الإكراه في الدين أصل محكم في الشريعة الإسلامية محله قبل الإسلام، أما حد الردة فمحله بعده وهو ما يرفع التعارض.[181]

* ذهب البعض إلى الطعن في عكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنه الذي عليه مدار حديث قتل المرتد،[182] بسبب ما اتهم به من الكذب وبدعة الخوارج خاصة أن أصولهم معروفة في سفك الدماء، وهو قول مردود لأن المحققين اتفقوا على تصحيح أحاديثه وقبول روايته كالبخاري وأبي داود ابن ماجه وأحمد والنسائي وغيرهم، سوى ما جاء عن مسلم أنه أهمل روايته إلا في الشواهد كما تركه مالك والشافعي،[183] فهو على العموم موثوق به والنص على قتل المرتد جاء من غير طريقه إذ صح من حديث ابن مسعود وعثمان وغيرهم رضي الله عنهم.[184]

* أقر أكثر العلماء المعاصرين وجوب إقامة الحد على المرتد المجاهر، لأنه خائن للدين والوطن محارب لله ورسوله صلى الله عليه وسلم وخارج عن جماعة المسلمين، وليس فيه تناقض مع حريته في الاعتقاد لأن الردة جريمة يعاقب عليها القانون الإسلامي وهو بردته صار مجرما يستحق العقوبة، ولا يوجد مجتمع في الدنيا إلا ويملك أساسيات لا يسمح لأحد من النيل منها مثل الهوية والانتماء والولاء، فإذا كان من يتجسس لغير وطنه خائن يستحق القتل باتفاق العقلاء فكيف لا يستحقه من خان دينه ووطنه معا،[185] وجريمة الردة إنما استحقت القتل ليس بسبب تغيير الدين فقط وإنما لما اتصل بها من مفارقة الجماعة والمروق عن هويتها، كما جاء في الحديث النبوي بلفظ: "**التَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ**"،[186] ولفظ: "**المَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ**"،[187] ولفظ: "**التَّارِكُ الإسلام الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ**"،[188] ولفظ: "**الْخَارِجُ مِنَ الْجَمَاعَةِ**"،[189] ولو كان القصد من حد الردة محاربة الكفر الأصلي لما سمحت الشريعة الإسلامية لغير المسلمين بالعيش داخل دولة الإسلام عن طريق عقد الذمة والأمان،[190] فقد ثبتت نصوص عدة تأمر بالوفاء بعقد الذمة كحديث: "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُعَاهَدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا"،[191] وليس هذا المذهب قاصرا على علماء الاسلام، بل إن العقلاء من فلاسفة الغرب يقرون بأن الإلحاد ومس هوية الدين مضر بالمجتمع كما جاء في رسالة التسامح للمفكر جون لوك.[192]

ولا ينبغي مع ذلك إطلاق العنان للحكام بقتل المرتدين حتى تكون ردتهم موجبة للقتل الشرعي بعد التحقيق والاستتابة، وأن تصاحب الردة أوصاف لا يمكن معها العدول عن إقامة الحد يؤخذ ذلك من تعامل النبي ﷺ مع المرتدين بالعفو أحيانا والترغيب في التوبة أحيانا أخرى، فقد ارتد قومٌ كُثُرٌ في عهده صلى الله عليه وسلم ولم يثبت أنه أقام عليهم حد القتل لمجرد ردتهم، بل أكثر الحدود التي أقامها إنما كانت

لاجتماع وصف الاعتداء الفعلي أو القولي مع الردة، فيما ارتد آخرون دون وجود هذه الظروف المشددة فلم يتعرض لهم، مثل القوم الذين ارتدوا بعد عودته من ليلة الاسراء والمعراج،[193] وردة عبيد الله بن جحش بالحبشة زوج أم المؤمنين أم حبيبة بنت أبي سفيان رضي الله عنها،[194] وكاتب بني النجار الذي تنصر[195] وعبد الله بن أبي السرح،[196] وفي المقابل أمر ﷺ بقتل بعض من ارتد شر قتلة، لأنه اجتمع مع ردتهم وصف من القتل أو الشتم، مثل النفر العشرة الذين أمر بقتلهم يوم الفتح، حتى لو وُجدوا معلقين بأستار الكعبة،[197] ومقيس بن صبابة الليثي،[198] وعبد الله بن خطل،[199] والنفر الثمانية من قبيلة عكل، الذين قال فيهم أَبُو قِلاَبَةَ "فَهَؤُلاَءِ سَرَقُوا وَقَتَلُوا، وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ، وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ".[200]

لذلك نقول يشبه أن يكون صوابا ما اختاره بعض أهل العلم أن حد الردة لا يكون قتلا إلا إذا اجتمع معها وصف يوجب القتل، كالحرابة والقتل والسرقة المغلظة والخيانة العظمى لأن النبي ﷺ عرف المنافقين بردتهم وكفرهم بعد إسلامهم ولم يقتلهم،[201] وصح أنه في صلح الحديبية تم الاتفاق على أنه من عاد إلى قريش من المسلمين لا يمس بسوء ومن المعلوم أن العائد إليهم مرتد عن دينه، فكيف لا يقام عليه الحد؟ ويقويه أن الفقهاء لم يصنفوا الردة في كتبهم في أبواب الحدود وإنما وضعوا لها بابا خاصا، والنصوص الواردة في القتل منها المطلق ومنها المقيد بجريمة محاربة الجماعة فوجب حمل المطلق على المقيد لاتحاد السبب والحكم، فقوله: "من بدل دينه فاقتلوه" جاء مطلقا، يجب تقييده بقيد مفارقة الجماعة في قوله ﷺ:"التارك لدينه المفارق للجماعة".[202]

*** الاستغلال السياسي لحكم الردة:**

قد يستغل بعض الساسة ما جاء في الشرع الحنيف من وجوب قتل المرتد، فيستعمل

هذا الحكم الشرعي سيفا مسلطا على أعناق العلماء والمصلحين، كما وقع لثلة من الخيرين عبر التاريخ الإسلامي،[203] مثل استغلال المعتزلة لعقيدة خلق القرآن الضالة وإقناعهم الخليفة الواثق بردة من لم يقل بها، وسهلوا له قتل الرجل الصالح أحمد بن نصر الخزاعي(231هـ)،[204] ومثل ما وقع لبرهان الدين البقاعي (885هـ) صاحب كتاب التفسير المسمى "نظم الدرر في تناسب الآي والسور"، الذي أودع فيه استشهادا آيات من التوراة والإنجيل فاتهم بالردة وكاد يُقتل بوشاية من أقرانه، لولا لطف الله بتدخل جماعة من الفضلاء الذين شهدوا له فأطلق سراحه،[205] وغير ذلك كثير، لذلك يجب أن تكون الردة صريحة علنية جهرية، يصاحبها وصف يوجب إقامة الحد وظرف مشدد لا يمكن معه الشك فيها ويجب على القاضي أن يقيض للمرتد من يقنعه بالتوبة والعدول، فإن تاب تركه وشأنه وقبل منه ظاهره ولا يمكن تحديد مدتها إلا حسب المصلحة، ويكون ميل القاضي إلى قبول توبته انقاذاً له من الخلود في النار ودرءاً للحدود بالشبهات كما روي عن نبينا ﷺ،[206] وقديما قال عُمَرُ رضي الله عنه: "لَئِنْ أُعَطِّلَ الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُقِيمَهَا بِالشُّبُهَاتِ"،[207] وقال الشافعي: "النَّاسُ لَا يُحَدُّونَ إِلَّا بِإِقْرَارِهِمْ أَوْ بِبَيِّنَةٍ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ بِالْفِعْلِ وَأَنَّ الْفِعْلَ مُحَرَّمٌ فَأَمَّا بِغَيْرِ ذَلِكَ فَلَا حَدَّ".[208]

الخاتمة

إن إقامة حد القتل على المرتد كان في عهد عزة الإسلام مفصولا فيه متفق على أصله، إلا ما ورد من مخالفات رويت عن عمر وابن مسعود والنخعي والثوري رضي الله عنهم، وما جاء من الاختلاف في جزئيات منه مثل استتابة المرتد وقتل المرتدة ومدة الاستتابة وفروع عن تكييف الردة، غير أننا في زمن غير الزمن الأول اهتز فيه عرش المسلمين متدليا من علو إلى أسفل سافلين، وصارت دول الإسلام ملزمة بما توقعه من اتفاقيات ومعاهدات التي تقضي بمنع تجريم الردة عن الدين أو تغيير

الديانة، فكان على العلماء والحكماء إعادة النظر في النظرية بما يراعي حق الله تعالى في التشريع وحق العباد في عدم إضلالهم عن دينهم، ولا يعني ذلك الاستسلام لهجمات الصليبيين التي تريد القضاء على بيضة الاسلام، لذلك كان لزاما على أهل العلم البحث والتدقيق في هذا الحد الوارد في السنة المطهرة عن طريق التصنيف فيه والولوج في أعماق مقاصده وجزئياته بغية إيجاد مخرج لمعضلة تعطيل تقنينه من طرف المقنن المسلم، ومحاولة الوصول إلى حل مرضيّ عند الله تعالى بحفظ القصد والغرض من الحكم، ومرضي عند حكامنا بإزالة التعارض الظاهر بين جزئيات الحكم وما اتفقت عليه مضامين الاتفاقيات الموقعة من دولنا.

ومن جهة أخرى يكون من الواجب المقدس على ولاة الأمور في دولنا، القيام بالتصدي لهجمة الإقناع بالردة التي تطال المسلمين عن طريق تحفيز باقي السلطات في البلاد، للقيام بدورها في حماية عقيدة الأمة وهويتها ودينها والتفطن لما يحاك ضدها من مكائد عظيمة لتخريب البنية العقائدية وتشتيت الهوية الدينية، وصدق الرحمن يوم قال: ﴿ **وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ** ﴾ **(إبراهيم 46)**.

وخير وسيلة للتصدي لهذه الهجمة الشرسة التي لم يشهد لها التاريخ مثيلا، هي تظافر جميع القوى الحية في الأمة، حيث تقوم مؤسسات التقنين بسن قوانين ردعية لكل من تُسوّل نفسه استعمال شعارات الحرية الدينية لمحاولة تخريب البلاد، وخيرا صنع البرلمان الجزائري الذي قطع بكل لطافة الطريق عن المغرضين من خلال سن القانون رقم 06-03 لسنة 2006م المتضمن تنظيم الشعائر الدينية لغير المسلمين، والذي انتقدته منظمات كثيرة تابعة للصهيونية العالمية على رأسها الفاتكان الذي لم ينتقد قانونا جزائريا غيره، والعجب أن حكومة هندية مشركة هي حكومة راجستان قامت بإصدار قانون سنة 2006م يمنع اعتناق دين آخر لحماية الأمن العقائدي، كما

قامت الدولة الروسية الحديثة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي بإصدار قانون يمنع التبشير بدين لم يكن موجودا قبل ثورة 1917م، ومنعت فرنسا معقل الحريات بزعمهم ارتداء الخمار في المؤسسات الرسمية وارتداء النقاب في الشوارع بحجة منع التبشير الديني الخفي ومخالفة أسس اللائكية.[209]

وعلى السلطة القضائية التي تملك زمام تطبيق القوانين بكل صرامة، النظر في الوسائل الردعية القانونية الممكنة دون مخالفة المعاهدات الدولية للحد من هذه الظاهرة، ففي اجتهاد قضائي رائع لأحد القضاة بمصر صدر بتاريخ 6/11/ 1952م، قال القاضي: "إن أحكام الردة في شأن البهائيين واجبة التطبيق جملة وتفصيلا، ولا يغيّر من هذا النظر كون قانون العقوبات الحالي لا ينص على إعدام المرتد، وليتحمل المرتد البهائي على الأقل بطلان زواجه ما دام بالبلاد جهات قضائية لها ولاية القضاء بصفة أصلية أو تبعية".[210]

وعلى السلطة الرابعة الإعلامية التي تملك صلاحية التوعية والإرشاد، أن تقوم بفضح المتربصين بالأمة والدفاع عن هويتها عن طريق التحقيقات الصحفية ونشر المعلومات عن مكر المنظمات الصهيونية.

وعلى السلطة الروحية المتمثلة في العلماء الربانيين الشرعيين، التي لها صلاحية دفع الشبهات وتوضيح المقاصد من رسالة الاسلام، القيام بالتصدي لحملة تعطيل إقامة شرع الله تعالى سواء قام بها أعداء الدين أو أبناؤه ممن اعتقد بصدق أن مصلحة المسلمين تقضي تعطيل حد الردة، كما يجب عليهم تمحيص ما صاحب الفقه الإسلامي من شوائب في هذا المجال، بأقوال قيلت في ظروف مختلفة إرضاء للساسة من زمنهم فيكون الاعتماد كليا على مقاصد الشريعة في إقامة الحدود بناء على ما صح لنا من النصوص القطعية، وبالله التوفيق.

ولا ننسى المجتمع المدني الذي يحتاج إلى حمل مشعل الدفاع عن هوية الأمة وعقيدتها والله وحده الكفيل بتحقيق هذه الأهداف وهو المستعان وعليه التكلان، والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

ـ قائمة المصادر والمراجع:

كتب التفسير:

- ابن جرير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن تحقيق أحمد شاكر طبعة الرسالة طبعة أولى 2000م.
- القرطبي الجامع لأحكام القرآن تحقيق البردوني دار الكتب المصرية طبعة ثانية 1964م.
- ابن كثير تفسير القرآن العظيم تحقيق حسين شمس الدين دار الكتب العلمية بيروت طبعة أولى 1419 هـ.
- القاسمي محاسن التأويل تحقيق عيون السود طبعة الكتب العلمية بيروت طبعة أولى 1418هـ.
- ابن عاشور التحرير والتنوير طبعة دار سحنون تونس 1997م .

كتب السيرة النبوية:

- ابن هشام السيرة النبوية تحقيق مصطفى السقا طبعة الحلبي طبعة ثانية 1955م.
- ابن شبة تاريخ المدينة تحقيق فهيم شلتوت طبعة جدة 1399 هـ.
- القاضي عياض الشفا بتعريف حقوق المصطفى وحاشية الشمني طبعة دار الفكر 1988م.

كتب الحديث:

- مالك بن أنس الموطأ تحقيق مصطفى الأعظمي طبعة زايد الإمارات طبعة أولى 2004م.
- عبد الرزاق الصنعاني المصنف تحقيق حبيب الأعظمي المكتب الإسلامي طبعة ثانية 1403 هـ.
- سعيد بن منصور السنن تحقيق حبيب الأعظمي دار السلفية الهند طبعة أولى 1982م.
- ابن أبي شيبة المصنف تحقيق يوسف الحوت مكتبة الرشد الرياض طبعة أولى 1409 هـ.
- أحمد بن حنبل المسند طبعة الرسالة تحقيق الأرنؤوط طبعة أولى 2001م.
- البخاري الجامع المسند الصحيح المختصر تحقيق زهير الناصر طبعة طوق النجاة طبعة أولى 1422 هـ.
- مسلم المسند الصحيح المختصر تحقيق فؤاد عبد الباقي طبعة إحياء التراث بيروت.
- ابن ماجه السنن تحقيق فؤاد عبد الباقي طبعة الحلبي .

- أبو داود السنن تحقيق محي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية صيدا بيروت.
- الترمذي الجامع تحقيق أحمد شاكر طبعة الحلبي طبعة ثانية 1975م.
- النسائي المجتبى من السنن تحقيق أبو غدة المطبوعات حلب طبعة ثانية 1986م.
- ابن بلبان الإحسان في تقريب ابن حبان تحقيق شعيب الأرنؤوط طبعة الرسالة طبعة أولى 1988م.
- الطبراني المعجم الكبير تحقيق حمدي السلفي طبعة ابن تيمية القاهرة طبعة ثانية.
- الطبراني مسند الشاميين تحقيق حمدي السلفي طبعة الرسالة طبعة أولى 1984م.
- الدارقطني السنن تحقيق شعيب الأرنؤوط طبعة الرسالة طبعة أولى 1984م.
- الحاكم المستدرك على الصحيحين تحقيق عبد القادر عطا طبعة الكتب العلمية طبعة أولى 1990م.
- البيهقي السنن الكبرى تحقيق عبد القادر عطا دار الكتب العلمية طبعة ثالثة 2003م.
- البيهقي السنن الصغير تحقيق عبد المعطي قلعجي طبعة كراتشي طبعة أولى 1989م.
- البيهقي معرفة السنن والآثار تحقيق عبد المعطي قلعجي كراتشي طبعة أولى 1991م.

شروح الحديث :

- الطحاوي شرح معاني الآثار تحقيق زهري النجار طبعة عالم الكتب طبعة أولى 1994م.
- ابن عبد البر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد تحقيق مصطفى العلوي طبع الأوقاف المغربية 1387 هـ.
- النووي المنهاج شرح صحيح مسلم دار إحياء التراث بيروت طبعة ثانية 1392 هـ.
- ابن عبد الهادي تنقيح التحقيق لابن الجوزي تحقيق سامي بن جاد الله طبع أضواء السلف الرياض أولى 2007م.
- الذهبي تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق تحقيق مصطفى أبو الغيط دار الوطن الرياض طبعة أولى 2000م.
-ابن حجر العسقلاني فتح الباري شرح البخاري تحقيق فؤاد عبد الباقي طبعة المعرفة بيروت 1379 هـ.
- العيني عمدة القاري دار إحياء التراث بيروت.
-علي القاري مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح دار الفكر بيروت طبعة أولى 2002م.
- شرف الحق الصديقي عون المعبود مع حاشية ابن القيم دار الكتب العلمية طبعة ثانية 1415 هـ.

كتب التخريج والتراجم :

- ابن سعد الطبقات الكبرى تحقيق عبد القادر عطا دار الكتب العلمية طبعة أولى 1990م.

- الجرجاني الكامل في الضعفاء تحقيق علي معوض دار الكتب العلمية طبعة أولى 1997م.
- ابن عساكر تاريخ دمشق تحقيق عمرو العمروي دار الفكر 1995م.
- الذهبي ميزان الاعتدال تحقيق علي البجاوي دار المعرفة طبعة أولى 1963م.
- الذهبي سير أعلام النبلاء تحقيق الأرنؤوط طبعة الرسالة طبعة ثالثة 1985م .
- الزيلعي نصب الراية تحقيق البنوري طبعة الريان طبعة أولى 1997م.
- نور الدين الهيثمي مجمع الزوائد ومنبع الفوائد تحقيق حسام القدسي طبعة القدسي القاهرة 1994م.
- ابن حجر التلخيص الحبير طبعة دار الكتب العلمية طبعة أولى 1989م.
- ابن حجر لسان الميزان تحقيق أبو غدة دار البشائر طبعة أولى 2002م.
- الشوكاني البدر الطالع دار المعرفة بيروت.
- القنوجي التاج المكلل طبع الأوقاف القطرية طبعة أولى 2007م.
- الزركلي الأعلام طبعة دار العلم للملايين طبعة 15 سنة 2002م.
- الألباني إرواء الغليل تخريج منار السبيل المكتب الإسلامي بيروت طبعة ثانية 1985م.
- الألباني سلسلة الأحاديث الضعيفة طبعة المعارف الرياض طبعة أولى 1992م.

فقه حنفي:

- أبو يوسف الخراج تحقيق طه عبد الرؤوف طبعة المكتبة الأزهرية.
- الجصاص شرح مختصر الطحاوي تحقيق سائد بكداش طبعة البشائر طبعة أولى 2010م.
- القدوري التجريد تحقيق أحمد سراج دار السلام القاهرة طبعة ثانية 2006م.
- السعدي النتف في الفتاوي تحقيق صلاح الدين الناهي طبعة الفرقان طبعة ثانية 1984م.
- السرخسي المبسوط دار المعرفة بيروت 1993م.
- السمرقندي تحفة الفقهاء دار الكتب العلمية طبعة ثانية 1994م.
- الكاساني بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع دار الكتب العلمية الطبعة الثانية 1986م.
- المرغيناني بداية المبتدي طبعة علي صبح القاهرة.
- ابن مازة المحيط البرهاني تحقيق سامي الجندي دار الكتب العلمية طبعة أولى 2004م.
- البلدحي الاختيار لتعليل المختار مطبعة الحلبي القاهرة 1937م.
- المنبجي اللباب في الجمع بين السنة والكتاب تحقيق فضل المراد دار القلم طبعة ثانية 1994م.
- الزيلعي تبيين الحقائق المطبعة الأميرية القاهرة طبعة أولى 1313 هـ.

- البابرتي العناية شرح الهداية طبعة دار الفكر.
- الملطي المعتصر عام الكتب بيروت.
- بدر الدين العيني البناية شرح الهداية دار الكتب العلمية طبعة أولى 2000 م.
- كمال الدين بن الهمام فتح القدير طبعة دار الفكر.
- الملا خسرو درر الحكام دار إحياء الكتب العربية .
- ابن نجيم البحر الرائق شرح كنز الدقائق دار الكتاب الإسلامي طبعة ثانية.
- شيخي زاده مجمع الأنهر دار إحياء التراث العربي.
- ابن عابدين الدر المختار حاشية ابن عابدين طبعة دار الفكر بيروت طبعة ثانية 1992م.
- نظام الدين البلخي الفتاوي الهندية طبعة دار الفكر طبعة ثانية 1410 هـ.

فقه مالكي :

- سحنون المدونة الكبرى دار الكتب العلمية طبعة أولى 1994م.
- خلف بن البراذعي التهذيب في اختصار المدونة تحقيق محمد أمين بن الشيخ إحياء التراث دبي 2002م.
- ابن أبي زيد القيرواني الرسالة طبعة دار الفكر.
- ابن أبي زيد القيرواني النوادر والزيادات تحقيق مجموعة طبعة دار الغرب بيروت طبعة أولى 1999م.
- القاضي عبد الوهاب الإشراف على نكت مسائل الخلاف تحقيق الحبيب بن طاهر طبعة ابن حزم أولى 1999م
- التميمي الجامع لمسائل المدونة طبعة دار الفكر طبعة أولى 2013 م.
- ابن عبد البر الكافي في فقه أهل المدينة تحقيق محمد الموريتاني مكتبة الرياض طبعة ثانية 1980م.
- ابن عبد البر الاستذكار تحقيق سالم عطا دار الكتب العلمية طبعة اولى 2000م.
- ابن عبد البر جامع بيان العلم تحقيق أبي الأشبال الزهيري طبعة دار ابن الجوزي طبعة أولى 1944م.
- اللخمي التبصرة تحقيق عبد الكريم نجيب طبعة الأوقاف قطر طبعة أولى 2011م.
- ابن رشد الجد المقدمات الممهدات تحقيق محمد حجي دار الغرب طبعة أولى 1988م.
- ابن رشد الحفيد بداية المجتهد ونهاية المقتصد دار الحديث القاهرة 2004م.
- الفروق للقرافي أنوار البروق في أنواء الفروق طبعة عالم الكتب.

- القرافي الذخيرة تحقيق محمد حجي دار الغرب بيروت طبعة أولى 1994م.
- ابن بزيزة روضة المستبين تحقيق عبد اللطيف زكاغ طبعة دار ابن حزم طبعة أولى 2010م.
- ابن جزي القوانين الفقهية بدون طبعة.
- مختصر خليل تحقيق أحمد جاد دار الحديث القاهرة طبعة اولى 2005م.
- الدمياطي الشامل تحقيق أحمد نجيب طبعة نجيبويه طبعة أولى 2008م.
- الرصاع التونسي شرح حدود ابن عرفة طبعة المكتبة العلمية طبعة أولى 1350 هـ.
- ابن المواق التاج والإكليل دار الكتب العلمية طبعة أولى 1994م.
- الحطاب الرعيني مواهب الجليل دار الفكر طبعة ثالثة 1992م.
- الخرشي شرح مختصر خليل طبعة دار الفكر بيروت.
- ميارة الدر الثمين تحقيق المنشاوي دار الحديث القاهرة 2008م.
- حاشية العدوي تحقيق يوسف البقاعي دار الفكر بيروت 1994م.
- ابن غانم الفواكه الدواني طبعة دار الفكر 1995م.
- حاشية الدسوقي على شرح الدردير طبعة دار الفكر.
- حاشية الصاوي بلغة السالك طبعة دار المعارف.
- عليش منح الجليل شرح خليل طبعة دار الفكر بيروت سنة 1989م.

فقه شافعي :

- الشافعي الأم دار المعرفة بيروت 1990م.
- الماوردي الحاوي الكبير تحقيق علي عوض دار الكتب العلمية طبعة أولى 1999م.
- الماوردي الأحكام السلطانية دار الحديث القاهرة.
- أبو اسحاق الشيرازي المهذب طبعة دار الكتب العلمية.
- الجويني نهاية المطلب تحقيق محمود الديب دار المنهاج طبعة أولى 2007م .
- البغوي شرح السنة تحقيق الأرنؤوط والشاويش المكتب الإسلامي طبعة ثانية 1983م.
- البغوي التهذيب تحقيق محمد عوض دار الكتب العلمية طبعة أولى 1997م.
- العمراني الشافعي البيان في مذهب الشافعي تحقيق قاسم النوري دار المنهاج جدة طبعة أولى 2000م.
- النووي المجموع شرح المهذب طبعة دار الفكر.
- النووي روضة الطالبين تحقيق زهير الشاويش المكتب الإسلامي طبعة ثالثة 1991م.

- السبكي السيف المسلول على من سب الرسول تحقيق إياد الغوج طبعة الفتح عمان طبعة أولى 2000م.
- السنيكي أسنى المطالب دار الكتاب الإسلامي.
- الشربيني مغني المحتاج دار الكتب العلمية طبعة أولى 1994م.
- الرملي نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج دار الفكر بيروت 1984م.
-حاشيتا قليوبي وعميرة طبعة دار الفكر بيروت 1995م.
- حاشية البجيرمي على الخطيب طبعة دار الفكر 1995م.

فقه حنبلي :

- المروزي الكوسج مسائل أحمد طبعة الجامعة الإسلامية المدينة طبعة أولى 2002م.
- الخلال أهل الملل والردة تحقيق إبراهيم سلطان طبعة المعارف 1996م.
- القاضي أبو يعلى المسائل الفقهية تحقيق عبد الكريم اللاحم طبعة المعارف الرياض طبعة أولى 1985م.
- ابن قدامة المغني مكتبة القاهرة 1968م.
- ابن قدامة الكافي في فقه أحمد دار الكتب العلمية طبعة أولى 1994م.
- ابن تيمية مجموع الفتاوي تحقيق عبد الرحمن بن قاسم طبعة مجمع الملك فهد 1995م.
- ابن تيمية الفتاوي الكبرى دار الكتب العلمية طبعة أولى 1987م.
- ابن تيمية الصارم المسلول على شاتم الرسول صلى الله عليه وسلم تحقيق محيي الدين عبد الحميد طبعة الحرس الوطني السعودي.
- ابن القيم زاد المعاد في هدي خير العباد طبعة الرسالة الطبعة 27 سنة 1994م.
- ابن القيم أحكام أهل الذمة تحقيق يوسف البكري طبعة رمادي الدمام طبعة أولى 1997م.
- ابن القيم الصلاة وأحكام تاركها مكتبة الثقافة المدينة المنورة.
- شمس الدين ابن مفلح الفروع تحقيق عبد الله التركي طبعة الرسالة طبعة أولى 2003م .
- الزركشي شرح مختصر الخرقي طبعة العبيكان طبعة أولى 1993م .
- برهان الدين ابن مفلح المبدع شرح المقنع دار الكتب العلمية طبعة أولى 1997م.
- المرداوي الإنصاف دار إحياء التراث طبعة ثانية.
- البهوتي كشاف القناع عن متن الإقناع دار الكتب العلمية.
- البهوتي الروض المربع شرح زاد المستنقع طبعة الرسالة.

- ابن ضويان منار السبيل تحقيق زهير الشاويش طبعة المكتب الإسلامي طبعة سابعة 1989م.
- الشنقيطي شرح زاد المستنقع من المكتبة الشاملة.
- ابن العثيمن مجموع الفتاوي والرسائل طبعة دار الوطن.

فقه عام:

- أبو بكر بن لمنذر الإشراف على مذاهب العلماء تحقيق أحمد الأنصاري طبعة مكة الثقافية الإمارات 2004م.
- ابن حزم المحلى بالآثار دار الفكر بيروت.
- ابن دقيق العيد إحكام الأحكام مطبعة السمة المحمدية .
- ابن كثير مسند الفاروق تحقيق عبد المعطي قلعجي دار الوفاء منصورة طبعة أولى 1991م.
- الشوكاني نيل الأوطار تحقيق عصام الصبابطي دار الحديث مصر طبعة أولى 1993م.
- الجزيري الفقه على المذاهب الأربعة دار الكتب العلمية طبعة ثانية 2003م.
- السيد سابق فقه السنة دار الكتاب العربي بيروت طبعة ثالثة 1977م.
- وهبة الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته دار الفكر الطبعة الرابعة .

أصول الفقه ومصطلح الحديث :

- الآمدي الإحكام في أصول الأحكام تحقيق عفيفي طبعة المكتب الإسلامي بيروت.
- مقدمة ابن الصلاح مصطلح الحديث تحقيق نور الدين عتر دار الفكر 1986م.
- علاء الدين البخاري كشف الأسرار شرح أصول البزدوي دار الكتاب الإسلامي.
- ابن القيم إعلام الموقعين تحقيق عبد السلام إبراهيم دار الكتب العلمية طبعة أولى 1991م.
- الحموي غمز عيون البصائر دار الكتب العلمية طبعة أولى 1985م.

كتب معاصرة :

- أبو الحسن الندوي ردة ولا أبا بكر لها طبعة السداوي المدني مصر طبعة ثانية 1992م.
- محمد أبو زهرة الأحوال الشخصية دار الفكر الطبعة الثانية 1957م.
- محمد أبو زهرة الجريمة طبعة دار الفكر 1998م.
- بدران أبو العينين بدران العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغيرهم طبعة شباب الجامعة 1984م.
-عبد الكريم زيدان المفصل في أحكام المرأة طبعة الرسالة طبعة أولى 1993م.
-عبد الكريم زيدان أحكام الذميين والمستأمنين طبعة الرسالة والقدس 1982م.

- القرضاوي الخصائص العامة للاسلام طبعة الرسالة طبعة ثانية 1983م.
- مصطفى الزلمي الكامل للزلمي الأبحاث القرآنية طبعة الإحسان الكردية طبعة أولى 2014م.
-عبد العظيم المطعني عقوبة الارتداد عن الدين مكتبة وهبة الطبعة الأولى 1993م.
- تيسير العمر الردة وآثارها دار النوادر طبعة اولى 2012م.
- جابر العلواني لا إكراه في الدين طبعة الشروق الدولية طبعة ثانية 2006م.
- عبد المتعال الصعيدي الحرية الدينية في الإسلام دار الكتاب المصري 2012م .
- أكرم رضا مرسي الردة والحرية الدينية طبعة الوفاء طبعة أولى 2006م.
- عبد الرزاق السامرائي أحكام المرتد طبعة دار العلوم الرياض الطبعة الثانية 1983 م.
- عبد الله أحمد قادري الردة عن الإسلام مكتبة طيبة المدينة طبعة ثانية 1985م.
- محمد براء ياسين عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية التأصيل للدراسات طبعة أولى 2014م.
- صالح بن عبد الرحمن الحصين الحرية الدينية المكتب التعاوني المدينة طبعة أولى 2013م.
- أحمد عبد الغني العلمانية شجرة خبيثة شبكة الألوكة.
- ماجد سمور التفريق بين الزوجين للردة.

كتب اللغة :

-أبو بكر الأزدي جمهرة اللغة تحقيق رمزي بلعبكي طبعة العلم للملايين بيروت طبعة اولى 1987م.
-مرتضى الزبيدي تاج العروس من جواهر القاموس طبعة الهداية .

رسائل جامعية :

-أميرة داود النتشة أحكام المرتد رسالة ماجستير جامعة الخليل 2017م.
- عبد الله الفالح تصنيف عقوبة الردة رسالة ماجستير جامعة نايف السعودية 2009م.
- أميرة مازن أثر اختلاف الدين في أحكام الزواج رسالة ماجستير جامعة النجاح فلسطين 2007م.
- ميرة وليد أثر اختلاف الدين على مسائل الأحوال الشخصية رسالة ماجستير جامعة باتنة 2005م.

مقالات منشورة :

- القرضاوي جريمة الردة مقال.
- الطيب زوروتي أثر الديانة والجنسية على الزواج المختلط مقال: مجلة العلوم القانونية والاقتصادية العدد 4 سنة 1993م.
-عبد القادر بن داود الردة بين القانون الجزائري وقانون الحريات الدينية الدولية الأمريكي مقال.

- بلقاسم شتوان إشكالية الردة والحرية الدينية مقال: مجلة جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة.
- نبيل قرقور حرية المعتقد وحكم الردة مقال: مجلة المنتدى القانوني جامعة بسكرة .
- زياد وسيلة الردة وحرية الاعتقاد في اليهودية مقال: مجلة المعيار جامعة الأمير قسنطينة عدد 42 جوان 2017م.
- فتح الله تفاحة أكثم زكاة مال المرتد جامعة آل البيت المفرق الأردن.
- جدي عبد القادر الردة هل هي جريرة أم حرية؟ مقال: مجلة جامعة الأمير قسنطينة.
- صالح الزهراني حرية الاعتقاد مقال: مجلة التأصيل العدد 6 سنة 1433 هـ.

الحواشي والإحالات

[1] قدمت في مؤتمر "كولورادو" سنة 1978م حوالي أربعين دراسة حول كيفية تنصير المسلمين رُصد لها واحد مليار دولار، وفيه تم تأسيس معهد "زويمر" لتخريج المبشرين، واشتهرت مؤسسة الاستشراق المهتمة بالغزو الفكري الإلحادي والتبشيري التي تزعم اهتمامها بالتراث العلمي وتبطن بغضا دفينا للاسلام وأهله، ينظر القرضاوي جريمة الردة ص. 25 وبلقاسم شتوان إشكالية الردة والحرية الدينية مقال جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة ص. 375 وعبد القادر بن داود الردة ص. 370 وأميرة داود التشة أحكام المرتد ص. 31

[2] أبو الحسن الندوي رسالة "ردة ولا أبا بكر لها" طبعة السداوي القاهرة طبعة ثانية 1992م والقضاوي جريمة الردة ص. 25

[3] مرتضى الزبيدي تاج العروس ج 8 ص. 90 والأزدي جمهرة اللغة ج 1 ص. 110 وشرح الخرشي على خليل ج. 8 ص. 62

[4] رواه أحمد برقم 3546 صححه ابن كثير في تفسيره ج. 5 ص. 25

[5] الرصاع شرح حدود ابن عرفة ص.490 والعيني البناية ج 7 ص. 267 والنووي المجموع ج 19 ص. 223 والبهوتي كشاف القناع ج 6 ص. 167

[6] بدران أبو العينين العلاقات الاجتماعية ص. 12 عبد الكريم زيدان المفصل 109/9 وعبد الكريم زيدان الذميين ص. 17

[7] السمرقندي التحفة ج.3 ص. 157 والرصاع شرح الحدود ص. 489 والشربيني مغني المحتاج ج. 5 ص. 409 وابن قدامة المغني ج. 8 ص. 523 وج. 9 ص.144 وابن حجر فتح الباري ج. 12 ص. 271 وابن جزي القوانين الفقهية ص. 239 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 236 والبهوتي كشاف القناع ج. 6 ص. 177 الكاساني البدائع ج.7 ص.90 وابن عبد البر الكافي ج.2 ص.1087 والمهذب للشيرازي ج.3 ص.366 وعبد الله الفالح تصنيف عقوبة الردة ص. 38 وعبد العظيم المطعني عقوبة الارتداد ص. 78 وأكرم مرسي الردة ص. 119

[8] ابن رشد بداية المجتهد ج. 4 ص. 177 والقرافي الفروق ج. 4 ص. 171 وعبد الله الفالح تصنيف عقوبة الردة ص. 45

[9] حاشية الدسوقي على شرح الدردير ج. 4 ص. 301 والبهوتي كشاف القناع ج. 6 ص. 168

[10] حاشيتا قليوبي وعميرة فقه شافعي ج. 4 ص. 175 والسامرائي أحكام المرتد ص. 64 وعبد الله الفالح عقوبة المرتد ص. 69

[11] ابن تيمية الصارم المسلول ص. 366 وابن القيم زاد المعاد ج. 3 ص. 407 وحاشيتا قليوبي وعميرة فقه شافعي ج. 4 ص. 175

[12] القرضاوي جريمة الردة ص. 30

[13] ابن تيمية مجموع الفتاوي ج. 20 ص. 103 والقرضاوي جريمة الردة ص. 31

[14] أميرة داود النتشة أحكام المرتد ص. 50

[15] نبيل قرقور حرية المعتقد وحكم الردة مقال: مجلة المنتدى القانوني جامعة بسكرة العدد 5 ص. 247

[16] عبد الله الفالح عقوبة المرتد ص. 75 وعبد الله القادري الردة عن الإسلام ص. 33

[17] ابن المنذر الإشراف ج. 8 ص. 58

[18] رواه ابن ماجه كتاب الطلاق برقم 2041 وأبو داود كتاب الحدود برقم 4398 والترمذي أبواب الحدود برقم 1423 وهو صحيح

[19] ابن قدامة المغني ج.9 ص.4 والشربيني مغني المحتاج ج.5 ص.432 والشيرازي المهذب ج.3 ص.255 والزركشي على الخرقي ج. 6 ص.232 والخلال أهل الملل والردة تحقيق إبراهيم سلطان طبعة المعارف 1996 ص. 110

[20] حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل ج. 8 ص. 62 والبابرتي العناية شرح الهداية ج. 6 ص. 94 وحاشية ابن عابدين ج. 4 .ص 257 والجصاص شرح الطحاوي ج. 6 ص. 129 وابن نجيم البحر الرائق ج. 5 ص. 129

[21] ابن قدامة المغني ج. 9 ص. 24 والشربيني مغني المحتاج ج. 5 ص. 428 والشيرازي المهذب ج. 3 ص. 256

[22] رواه الحاكم برقم 3362 بسند صحيح قال الذهبي: "سنده على شرط الشيخين" ورواه البيهقي في الكبرى برقم 16896

[23] رواه ابن ماجه برقم 2043 كتاب الطلاق باب طلاق المكره والناسي وصححه الأرنؤوط والألباني في الإرواء برقم 6284

[24] ابن المنذر الإشراف ج. 8 ص. 61 والمبسوط للسرخسي ج. 10 ص. 123

[25] البابرتي العناية ج. 3 ص. 488 والعينى البناية ج. 5 ص. 299 وابن رشد البداية ج. 3 ص. 101 وشرح الخرشي ج. 4 ص. 34

[26] ابن قدامة المغني ج. 9 ص. 26 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 224 والشربيني مغني المحتاج ج. 5 ص. 433 والجاصاص شرح الطحاري ج. 6 ص. 128 والشيرازي المهذب ج. 3 ص. 256 وابن نجيم البحر الرائق ج. 5 ص. 129 والقاضي عبد الوهاب الإشراف مسألة رقم 1654

[27] رواه البخاري كتاب فرض الخمس برقم 3091 ومسلم كتاب الأشربة باب تحريم الخمر برقم 1979 استدلال لابن حزم المحلى ج. 12 ص. 263

[28] حاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 221 الشربيني مغني المحتاج ج. 5 ص. 430 والخرشي ج. 8 ص. 62 وابن قدامة المغني ج.9 ص.11

[29] ابن قدامة المغني ج.9 ص. 28 وحاشية ابن عابدين ج.4 ص. 232 والشربيني مغني المحتاج ج.5 ص. 427 وحاشية الدسوقي ج.4 ص.309 وشرح الزركشي ج. 6 ص. 236 وابن المنذر الإشراف ج. 8 ص. 60 وابن مفلح الفروع ج. 10 ص 124 وشرح الجصاص ج. 6 ص. 141

[30] البهوتي الروض المربع ص. 683 وابن ضويان منار السبيل ج. 2 ص. 409 والحطاب مواهب الجليل ج. 6 ص. 282 وابن نجيم البحر الرائق ج. 5 ص. 135 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 232 وابن غانم الفواكه ج. 2 ص. 202 وابن بزيزة روضة المستبين ج. 2 ص. 1311 وابن قدامة الكافي ج. 4 ص. 62 والرملي نهاية المحتاج ج. 2 ص. 432 وابن تيمية الصارم المسلول ص. 300 والسبكي السيف المسلول ص. 161

[31] رواه البخاري كتاب فرض الخمس برقم 3150 ومسلم كتاب الزكاة باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام برقم 1062

[32] رواه بطوله ابن شبة في كتابه تاريخ المدينة ج. 1 ص. 365 وهو في سيرة ابن هشام ج. 2 ص. 291

[33] مثل "الصارم المسلول " لابن تيمية، و"السيف المسلول " للسبكي، و"السيف المشهور" لمحيي الدين الحنفي.

[34] ابن قدامة المغني ج. 2 ص. 330 وابن مفلح المبدع ج. 7 ص. 480 والمرداوي الإنصاف ج. 10 ص. 328 وابن تيمية المجموع ج. 20 ص. 97 والخلال أهل الملل ص. 536 والملطي المعتصر ج.1 ص. 93 وشيخي مجمع الأنهر ج.1 ص. 147 والقيرواني النوادر ج. 1 ص. 151 وابن رشد المقدمات ج. 1 ص. 142 والذخيرة للقرافي ج 2 ص. 482 والماوردي الحاوي ج. 2 ص525 والنووي الروضة ج 2 ص.146

[35] رويت أحاديث متواترة تقرر أن المؤمن الذي يشهد شهادة الحق تدركه الشفاعة، وأما ما يوجب ظاهرها الكفر، فهي محمولة على أنها كفر دون كفر، كحديث "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر" ينظر شرح السنة للبغوي ج. 2 ص. 179 والشوكاني نيل الأوطار ج. 1 ص. 142

[36] ابن قدامة المغني ج. 2 ص. 329 والشيرازي المهذب ج. 1 ص. 101 والقيرواني النوادر ج. 14 ص. 536 وميارة الدر الثمين ص. 235 واللخمي التبصرة ج. 1 ص. 412 والجويني نهاية المطلب ج. 2 ص.

651 وابن القيم الصلاة وأحكام تاركها ص. 31 والشيرازي المهذب ج. 1 ص. 101 والماوردي الحاوي ج. 2 ص. 525 الملطي المعتصر ج. 1 ص. 93 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 67 والسعدي النتف ج. 2 ص. 694 والمنبجي اللباب ج. 1 ص. 157 والقدوري التجريد رقم 266 31

[37] ابن المنذر الإشراف ج. 8 ص. 78 والعيني البناية ج. 7 ص. 296 والبغوي التهذيب ج. 8 ص. 218 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 20 وابن نجيم البحر الرائق ج 5 ص 136 وعليش منح الجليل ج. 9 ص211

[38] ابن قدامة المغني ج. 9 ص. 20 والشربيني مغني المحتاج ج. 5 ص. 433 وحاشية البجيرمي على الخطيب ج. 4 ص. 243

[39] حاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 246 والجصاص شرح مختصر الطحاوي ج. 6 ص. 126

[40] شرح الخرشي ج. 8 ص. 65 والرملي نهاية المحتاج ج. 7 ص. 418 والماوردي الحاوي ج. 16 ص. 120 والنووي المجموع ج. 13 ص. 371

[41] رواه البخاري كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة برقم 1399 ومسلم كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس برقم 20 عن أبي هريرة رضي الله عنه

[42] رواه مالك في الموطأ تحقيق الأعظمي برقم 592 ورواه أحمد برقم 23670 وصححه الأرنؤوط

[43] رواه البخاري برقم 4351 ومسلم برقم 1064

[44] ابن قدامة المغني ج. 9 .ص 21 والبابرتي العناية ج. 6 ص. 70 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 227 وحاشية الدسوقي ج. 4 ص. 304

[45] رواه البخاري كتاب بدء الوحي برقم 1 ومسلم كتاب الإمارة باب قول النبي إنما الأعمال برقم 1907

[46] حاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 222 والقرافي الذخيرة ج. 12 ص. 14 وابن مفلح الفروع ج. 10 ص. 186 ومغني المحتاج ج. 5 ص. 427 والمحلى لابن حزم ج. 12 ص. 108 وحاشية الدسوقي على شرح الدردير ج. 4 ص. 210

[47] جريدة الأهرام 1965/8/9م السامرائي أحكام المرتد ص. 221 والنتشة أحكام المرتد ص. 86

[48] القاسمي محاسن التأويل ج. 2 ص. 109

[49] الْحَبَطُ فَسَادٌ يَلْحَقُ الْمَوَاشِيَ فِي بُطُونِهَا مِنْ كَثْرَةِ أَكْلِهَا الْكَلَأَ فَتَنْتَفِخُ أَجْوَافُهَا، وَرُبَّمَا تَمُوتُ مِنْ ذَلِكَ، تفسير القرطبي ج. 3 ص. 46

[50] يحبط العمل بالردة أم عند الوفاة عليها؟ قال المالكية والحنفية بالردة وقال الحنابلة والشافعية إذا مات لقوله "**فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ**" (البقرة 217) هو الأرجح ابن نجيم البحر الرائق ج.5 ص.137 والحطاب المواهب ج.6 ص 282 والنووي المجموع ج.7 ص.9 وابن قدامة المغني ج.1 ص.289

[51] ذهب بعض العلماء إلى وجوب دفن جيفة المرتد حيث أقيم عليه الحد ولا يدفن في مقابر المسلمين، ينظر الخلال أهل الملل ص. 516

[52] رواه البخاري كتاب المناقب باب علامات النبوة برقم 3617 ومسلم كتاب صفات المنافقين برقم 2781

[53] رواه أحمد في المسند برقم 12215 بسند على شرط الشيخين

[54] حاشية ابن عابدين ج 4ص. 224 حاشية الصاوي المالكي ج. 4 ص. 436 وعليش منح الجليل ج. 9 ص. 213 ابن تيمية المجموع ج. 12 ص. 466 والقرضاوي جريمة الردة ص. 35 وتيسير العمر الردة وآثارها ص. 203 وشتوان إشكالية الردة ص. 390 والفالح عقوبة المرتد ص. 51

[55] رواه البخاري كتاب الأدب باب من كفر أخاه برقم 6104 ومسلم كتاب الإيمان برقم 60 أصل البواء اللزوم

[56] تيسير العمير الردة ص. 217

[57] الشافعي الأم ج. 6 ص. 176 والبابرتي العناية ج. 6 ص. 71 والجصاص الطحاوي ج. 6 ص. 138 والقاضي عبد الوهاب الإشراف ج. 2 ص. 831 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 8 والبهوتي كشاف القناع ج. 6 ص. 175 والجزيري الفقه على المذاهب ج. 5 ص. 372

[58] ابن قدامة المغني ج. 9 ص. 5 والشربيني مغني المحتاج ج. 5 ص. 436 وموطأ مالك برقم 2727 ج. 4 ص. 1065 وشرح الخرشي على خليل ج. 8 ص. 67 وحاشية الدسوقي ج. 4 ص. 306 والقاضي عبد الوهاب الإشراف ج. 2 ص. 847 وتفسير القرطبي ج. 3 ص. 47 والبابرتي العناية ج. 6 ص. 69 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 225 والمبسوط للسرخسي ج. 10 ص. 99

[59] ابن حزم المحلى بالآثار ج. 12 ص. 115

[60] ابن حجر الفتح ج.12 ص.269 وابن قدامة المغني ج.9 ص.4 والشربيني مغني المحتاج ج. 5 ص. 436 والشيرازي المهذب ج. 3 ص. 257

[61] رواه مالك في الموطأ برقم 2728

[62] رواه عبد الرزاق في المصنف برقم 18710

[63] الجصاص شرح مختصر الطحاوي ج. 6 ص. 114

[64] حديث علي رضي الله عنه رواه البخاري كتاب الجهاد باب فضل من أسلم على يديه رجل برقم 3009 ومسلم كتاب فضائل الصحابة برقم 2406 وحديث بريدة رضي الله عنه رواه مسلم كتاب الجهاد باب تأمير الأمراء برقم 1731

[65] رواه مسلم كتاب الإمارة باب النهي عن طلب الإمارة لنفسه برقم 1733

[66] ابن قدامة المغني ج. 9 ص. 20

[67] حاشية العدوي ج. 2 ص. 315 ومختصر خليل ص. 238 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 6

[68] مخرج في مسند الفاروق لابن كثير برقم 76

[69] شرح الخرشي على خليل ج. 8 ص. 65 والخلال أهل الملل والردة ص. 485

[70] الجصاص على الطحاوي ج.6 ص. 114 وشرح الخرشي ج.8 ص. 65 والشربيني مغني المحتاج ج.5 ص. 436 وابن قدامة المغني ج.9 ص. 5

[71] القاضي عياض الشفا ج. 2 .ص. 260 والماوردي الحاوي ج. 13 ص. 159

[72] قال: الْكَرْخِيُّ "هَذَا قَوْلُ أَصْحَابِنَا جَمِيعًا أَنَّ الْمُرْتَدَّ يُسْتَتَابُ أَبَدًا" قال: ابن الهمام "ما ذكره الكرخي مذكور في النوادر"، ابن الهمام فتح القدير ج. 6 ص. 70 والعيني البناية شرح الهداية ج. 7 ص. 269

[73] العيني البناية شرح الهداية ج. 7 ص. 268 وتيسير العمر الردة وآثارها ص. 173

[74] أكرم مرسي الردة ص. 156

[75] ابن عبد البر الاستذكار ج.7 ص. 151 والماوردي الحاوي ج.13 ص.149 وابن قدامة المغني ج.9 ص. 7 والمحلى ابن حزم ج.12 ص. 108 والكاساني البدائع ج. 7 ص. 135 والصديقي عون المعبود ج. 12 ص. 4 والشيرازي المهذب ج. 3 ص. 256 وشرح الخرشي ج. 8 ص. 67 وحاشية الدسوقي ج. 4 .ص 306 عبد الرزاق 18714 عن ميمون سأل ابن عبد العزيز عن قوم أسلموا ثم ارتدوا قال "رُدَّ عَلَيْهِمْ الْجِزْيَةَ وَدَعْهُمْ".

[76] ابن القيم إعلام الموقعين ج. 3 ص. 339 وابن تيمية المجموع ج. 20 ص. 102 وابن عاشور التحرير والتنوير ج. 2 ص. 336 والسيد سابق فقه السنة ج. 2 ص. 457 وعبد الله الفالح عقوبة المرتد ص. 106 وعبد الله قادري الردة عن الإسلام ص. 31

[77] ذكر ذلك في حديث تلفزيوني، موقع جريدة المصري اليوم مقال: بتاريخ 2017/12/9م http://www.almasryalyoum.com/news/details/1229496 نقل بتاريخ 2018/5/25م الساعة 19 سا 00

[78] رواه مسلم كتاب القسسامة باب ما يباح به دم المسلم برقم 1676

[79] رواه البخاري كتاب الجهاد برقم 3017 والجماعة لم يتخلف إلا مسلم لأنه كان لا يرى الأخذ عن عكرمة، الذهبي ميزان الاعتدال ج. 3 ص. 94

[80] رواه ابن ماجه كتاب الحدود برقم 2533 والنسائي كتاب تحريم الدم برقم 4019 وسنده صحيح

[81] رواه البخاري كناب الأحكام برقم 7157

[82] تفسير الطبري ج. 10 ص. 244 وابن حجر فتح الباري ج. 12 ص. 109

[83] ابن قدامة المغني ج. 9 ص. 3 وابن رشد بداية المجتهد ج. 4 ص. 242 والنووي على مسلم ج. 12 ص. 208 وابن حجر الفتح ج. 12 ص. 58 وابن عبد البر التمهيد ج. 5 ص. 306 وابن دقيق العيد إحكام الأحكام ج. 2 ص. 217 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 226

[84] رواه عبد الرزاق في مصنفه برقم 18696 وسعيد بن منصور في سننه برقم 2587 والبيهقي في السنن الكبرى برقم 16888 وابن أبي شيبة في المصف برقم 32737 والطحاوي شرح معاني الآثار برقم 5105 ومسند الفاروق لابن كثير ج. 2 ص. 459 وابن تيمية الصارم المسلول ص. 200

[85] قال ابن قدامة في المغني ج. 9 ص. 6 "قول النخعي يستتاب أبدا يفضي إلى أن لا يقتل أبدا، وهو مخالف للسنة والإجماع"، وقال ابن حزم في المحلى ج. 12 ص. 109 "طَائِفَةٌ قَالَتْ يُسْتَتَابُ أَبَدًا وَلَا يُقْتَلُ"،

القرضاوي جريمة الردة ص. 29 وجابر العلواني لا أكراه في الدين ص. 19 وبراء ياسين عقوبة المرتد ص. 157 والصعيدي الحرية الدينية ص. 110

[86] رواه عبد الرزاق برقم 18697 قال ابن حجر في الفتح ج. 12 ص. 270 "معناه من تكررت ردته استتيب أبدا" وخالفه ابن كثير في مسند الفاروق عمر رضي الله عنه وابن قدامة في المغني ينظر المسند ج. 2 ص. 459 والمغني ج. 9 ص. 6

[87] رواه عبد الرزاق رقم 18708 والطبراني في الكبير رقم 8956 قال: الهيثمي المجمع ج.6 ص.261 "رجاله رجال الصحيح" وصححه الأرنؤوط في تحقيق المسند ج. 6 ص. 152

[88] رواه البخاري كتاب الأحكام باب بيعة الأعراب برقم 7209 ومسلم باب المدينة تنفي شرارها برقم 1383

[89] شرح النووي على مسلم ج. 9 ص. 155 وابن حجر فتح الباري ج. 4 ص. 97

[90] القرافي الفروق ج. 1 ص. 206

[91] "التعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله" الماوردي في الأحكام السلطانية ص. 344

[92] يصنف فقهاء الحنفية باب الردة في كتب السير وليس في الحدود، وذكره سحنون في المدونة في كتاب الأقضية، وهو ما يشعر بأنه من السياسة الشرعية وليس الحدود، ينظر موطأ مالك تحقيق الأعظمي ج. 4 ص. 1065 وقال ابن قدامة في المغني ج. 9 ص. 8 "قوله أَقِيمُوا الْحُدُودَ لَا يَتَنَاوَلُ الْقَتْلَ لِلرِّدَّةِ فَإِنَّهُ قُتِلَ لِكُفْرِهِ لَا حَدًّا فِي حَقِّهِ"، والأم الشافعي ج. 7 ص. 168 وابن تيمية المجموع ج. 20 ص. 100 وبلقاسم شتوان إشكالية الردة ص. 390 وأميرة النتشة أحكام المرتد ص. 149 وأكرم مرسي الردة والحرية الدينية ص. 112 والعلواني لا إكراه في الدين ص. 148

[93] اختار هذا المذهب ابن عثيمن في مجموع الفتاوي والرسائل طبعة دار الوطن ج. 2 ص. 179

[94] رواه البخاري باب من لم يخمس الأسلاب برقم 3142 ومسلم باب استحقاق القاتل سلب القتيل برقم 1751

[95] المدونة الكبرى ج. 1 ص. 518

[96] رواه البخاري برقم 2335 وأبو داود برقم 3073

[97] الخراج لأبي يوسف ص. 76

[98] القرضاوي الخصائص العامة في الإسلام ص. 240

[99] براء ياسين عقوبة المرتد ص. 93 وصالح الزهراني حرية الاعتقاد ص. 114

[100] قال ابن رشد ثمانية (القصاص، الزنا، القذف، السرقة، الحرابة، البغي، الخمر، الردة)، وقال ابن حزم سبعة نزع القصاص، وقال الحنفية خمسة، أخرجوا الحرابة والردة والقصاص، وقال الشافعية سبعة بدمج الحرابة في السرقة، وقال الحنابلة خمسة أخرجوا القصاص والردة والبغي ابن رشد بداية المجتهد ج. 4 ص. 171 وابن حزم المحلى ج. 12 ص. 3 والكاساني ج. 7 ص. 33 وابن قدامة الكافي ج. 4 ص. 67

[101] موطأ مالك برقم 2727 وتفسير القرطبي ج. 3 ص. 47 وشرح الخرشي على مختصر خليل ج. 8 ص. 69 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 247 والمحلى لابن حزم ج. 12 ص. 117 وحاشية الدسوقي ج. 4 .ص 308 والقاضي عبد الوهاب الإشراف ج. 2 ص. 849 وابن المنذر الإشراف ج. 8 ص. 58 وشرح مختصر الطحاوي للجصاص ج. 6 ص. 139

[102] شرح الخرشي ج. 8 ص. 66 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 3 والكافي لابن عبد البر ج. 1 ص. 485 وابن رشد بداية المجتهد ج. 4 ص. 242 وحاشية الدسوقي ج. 4 ص. 304 والشيرازي المهذب ج. 3 ص. 256 والبهوتي الكشاف ج. 6 ص. 176 والعلواني لا إكراه ص. 157

[103] رواه الدارقطني في سننه برقم 3215 القاري مرقاة المفاتيح ج. 6 ص. 2310 والشوكاني نيل الأوطار ج. 7 ص. 226 وقال ابن عبد الهادي تنقيح التحقيق ج. 4 ص. 570: "له طريقان الأول فيه معمر بن بكار ضعيف، قال العقيلي في حديثه وهم، والثاني مظلم" والذهبي تنقيح التحقيق ج. 2 ص. 259 والزيلعي نصب الراية ج. 3 ص. 458 وابن حجر التلخيص الحبير ج. 4 ص. 136 والألباني الضعيفة ج.7 ص.294

[104] رواه الطبراني في الكبير ج. 20 ص. 53 ورواه في مسند الشاميين برقم 3586 قال الهيثمي في مجمع الزوائد برقم 10583 ج. 6 ص. 263 "فيه رجل لم يسم"، وقال ابن حجر في الفتح ج 12 ص 272 "إسناده حسن"

[105] المبسوط للسرخسي ج. 10 ص. 108 و البابرتي العناية شرح الهداية ج. 6 ص. 72 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 245 وابن رشد بداية المجتهد ج. 4 .ص 242 والعلواني لا إكراه في الدين ص. 157

[106] رواه ابن أبي شيبة برقم 28994

[107] رواه البخاري باب قتل النساء في الحرب برقم 3015 ومسلم باب تحريم قتل النساء في الحرب برقم 1744

[108] الجصاص شرح مختصر الطحاوي ج. 6 ص. 120

[109] ابن قدامة المغني ج. 9 ص. 3 وابن حجر فتح الباري ج. 12 ص 268 والإشراف لابن المنذر ج. 8 ص. 56

[110] الأم للشافعي ج. 6 ص. 39 والمبسوط للسرخسي ج. 10 ص. 114 والشيرازي المهذب ج. 3 ص. 260 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 17 والقيرواني النوادر والزيادات ج. 3 ص. 348 وابن عبد البر الكافي ج. 1 ص. 485

[111] قال ابْنِ عُيَيْنَةَ: "بَعَثَ اللَّهُ رَسُولَهُ صلى الله عليه وسلم بِأَرْبَعَةِ سُيُوفٍ، سَيْفٌ قَاتَلَ بِهِ بِنَفْسِهِ عَبَدَةَ الْأَوْثَانِ، وَسَيْفٌ قَاتَلَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه أَهْلَ الرِّدَّةِ، وَسَيْفٌ قَاتَلَ بِهِ عُمَرُ رضي الله عنه الْمَجُوسَ، وَسَيْفٌ قَاتَلَ بِهِ عَلِيٌّ رضي الله عنه الْمَارِقِينَ" المبسوط للسرخسي ج. 10 ص. 3 وقتال أبي بكر في البخاري برقم 7284 ومسلم برقم 20

[112] تفسير الطبري ج. 22 ص. 220 وتفسير ابن كثير ج. 7 ص. 338

[113] القيرواني النوادر ج. 3 ص. 349 والقرافي الذخيرة ج. 12 ص. 42 والقاضي الإشراف ج. 2 ص. 848 الأم للشافعي ج. 1 ص. 178 والحاوي الكبير للماوردي ج. 13 ص. 443 وإمام الحرمين نهاية

المطلب ج. 17 ص. 139 وابن قدامة الكافي ج. 4 ص. 64 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 17 والبهوتي شرح المنتهى ج. 3 ص. 403 والمبسوط للسرخسي ج. 10 ص. 114 والخراج لأبي يوسف ص. 80

[114] اشتهرت مخالفة عمر لأبي بكر رضي الله عنهم في سبي نساء وذراري أهل الردة، وكان من جملة من ردهنّ خولة الحنفية أم محمد بن علي بن الحنفية، رضي الله عنهم في سبي بني حنيفة، إعلام الموقعين لابن القيم ج. 3 ص. 531 وابن عبد البر جامع بيان برقم 1837

[115] ابن حزم المحلى ج. 12 ص. 125

[116] رواه أبو داود برقم 2645 والترمذي برقم 1604 وابن ماجه برقم 2536 وسنده صحيح

[117] تيسير العمر الردة وآثارها ص. 84

[118] محمد أبو زهرة الجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي طبعة دار الفكر 1998م ص. 133

[119] تيسير العمر الردة ص. 405

[120] نصت المادة 61 من قانون العقوبات الجزائري على إعدام كل من تخابر على الدولة الجزائرية، ونصت المادة 77 من العقوبات المصري رقم 58 لسنة 1937م المعدل بالقانون رقم 95 لسنة 2003م، على إعدام من ارتكت عمدا فعلا يمس باستقلال البلاد، وهو ما نصت عليه المادة 1/110 من قانون العقوبات الأردني رقم 16 لسنة 1960م، والمادة 1/263 من قانون العقوبات السوري، وكذلك جميع القوانين الاسلامية.

[121] تيسير العمر الردة ص. 334 وعبد الله الفالح ص. 119

[122] جاء في تقرير قاسبر بيرو لسنة 1993م، أن حد القصاص والردة المنصوص عليه في القانون السوداني يخالف المواثيق الدولية، وقد جاء الرد

السوداني على ذلك بأن حكم الردة إنما يحد بالقتل إذا أضر بالمجتمع السوداني، ينظر عبد الله الفالح عقوبة المرتد ص. 130

[123] تيسير العمر الردة وآثارها ص. 387 وأميرة النتشة أحكام المرتد ص. 191 وعبد الله الفالح تصنيف عقوبة الردة ص. 49 و124

[124] تيسير العمر الردة وآثارها ص. 299 وأميرة النتشة أحكام المرتد ص. 153

[125] تيسير العمر الردة وآثارها ص. 326

[126] تيسير العمر الردة وآثارها طبعة النوادر طبعة اولى 2012م ص. 35 وأكرم مرسي الردة ص. 187

[127] تيسير العمير الردة ص. 317

[128] عبد الله الفالح عقوبة المرتد ص. 121

[129] رواه أحمد برقم 10093 وابن ماجه برقم 515 والترمذي برقم 74 كلهم عن أبي هريرة رضي الله عنه وإسناده صحيح

[130] رواه مسلم برقم 223

[131] الجمهور على وجوب الغسل على من أسلم، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه "لما أسلم ثمامة أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يذهب إلى حائط ليغتسل " رواه أحمد برقم 7361 بسند قوي، وقال أبو حنيفة لا يجب إلا أن يكون على جنابة، الخلال أهل الملل والردة ص. 111 والمبسوط للسرخسي ج. 1 ص. 116

[132] ابن حزم المحلى ج. 1 ص. 235 والمبسوط للسرخسي ج. 1 ص. 177 وابن الهمام الفتح ج. 1 ص. 132 وابن المواق التاج ج. 1 ص. 435 والنووي المجموع ج. 2 ص. 5 وابن قدامة المغني ج. 1 ص. 130 وشرح الخرشي ج. 1 ص. 157 وحاشية الدسوقي ج. 1 ص. 122

[133] حاشية ابن عابدين ج. 4 . ص. 251 وحاشية الدسوقي ج. 4 .ص 307 والقاضي عبد الوهاب الإشراف ج. 1 ص. 273 والجصاص شرح مختصر الطحاوي ج. 6 ص. 140 والنووي المجموع شرح المهذب ج. 3 ص. 4 والفتاوي الكبرى لابن تيمية ج. 2 ص. 22

[134] ابن نجيم البحر الرائق ج. 2 ص. 218 وحاشية ابن عابدين ج. 2 ص. 259 والمرداوي الإنصاف ج. 5 ص. 3 وحاشية العدوي ج. 2 ص. 317 وحاشية الدسوقي ج. 4 ص. 307 والخلال أهل الملل ص. 515 والنووي المجموع ج.5 ص 328 والسنيكي أسنى المطالب ج.1 ص. 338

[135] تفسير القرطبي ج.3 ص. 48 والشربيني مغني المحتاج ج.5 ص. 427 وحاشية الدسوقي ج.4 ص. 307 والقاضي الإشراف ج.1 ص. 274 وابن قدامة المغني ج. 1 ص. 289 والخلال أهل الملل ص. 512 وملا خسرو درر الحكام ج. 1 ص. 302 وابن نجيم البحر ج. 5 ص. 137

[136] الأم للشافعي ج. 6 ص. 77 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 12 والبابرتي العناية ج. 6 ص. 82 والجصاص الطحاوي ج. 6 ص. 116 وابن رشد البداية ج. 2 ص. 213 وابن البراذعي التهذيب ج. 2 ص. 20 وابن رشد البيان والتحصيل ج. 16 ص. 436 وابن بزيزة روضة المستبين ج. 1 ص. 700 والنووي المجموع ج. 9 ص. 79 والمروزي الكوسج مسائل أحمد مسألة 2820

[137] رواه سعيد بن منصور برقم 311 وابن أبي شيبة برقم 31384

[138] شرح الخرشي على خليل ج. 8 ص. 66 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 9 والمحلى لابن حزم ج. 12 ص. 121 وتفسير القرطبي ج. 3 ص. 49 وابن رشد البداية ج.4 ص. 137 والقاضي الإشراف ج.2 ص. 849 والجصاص الطحاوي ج.6 ص. 115 والخلال أهل الملل ص. 518

[139] البابرتي العناية شرح الهداية ج. 6 ص. 75 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 247

[140] براء ياسين عقوبة المرتد ص. 68

[141] ابن قدامة المغني ج. 9 ص. 9 والشيرازي المهذب ج. 3 .ص 259 والبهوتي كشاف القناع ج. 6 ص. 181 والخلال أهل الملل ص. 515 ومنح الجليل عليش ج. 9 ص. 217 والبابرتي العناية شرح الهداية ج. 6 ص. 73 وحاشية ابن عابدين ج. 4 ص. 249

[142] رواه البخاري كتاب الإيمان باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة برقم 25 ومسلم كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس برقم 22

[143] السرخسي المبسوط ج 10 ص.111 وابن قدامة المغني ج.9 ص.10 والبابرتي العناية ج.6 ص. 82 والجصاص شرح الطحاوي ج.6 ص 138 والشربيني مغني المحتاج ج 5 ص 441 وابن حزم المحلى ج 12 ص.123

[144] الأم الشافعي ج.5 ص.62 والمبسوط السرخسي ج.5 ص.48 وابن قدامة المغني ج.7 ص .131 والسنيكي أسنى المطالب ج.3 ص. 162 والجصاص شرح الطحاوي ج.6 ص. 116 والشيرازي المهذب ج.2 ص. 438 وأبو زهرة الأحوال ص.100 وزيدان المفصل ج 6 ص. 309

[145] المدونة الكبرى ج. 2 ص. 116 والأم للشافعي ج. 6 ص. 177 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 10 والكاساني بدائع الصنائع ج. 7 ص. 136 والماوردي الحاوي ج. 9 ص. 116

[146] الكاساني بدائع الصنائع ج. 2 ص. 338 وابن قدامة المغني ج. 7 ص. 175 والبلدحي الاختيار لتعليل المختار ج. 3 ص. 114 وابن عبد البر الكافي ج. 2 ص. 556 والماوردي الحاوي الكبير ج. 9 ص. 231 وابن قدامة الكافي ج. 3 ص. 44 وابن حزم المحلى ج. 9 ص. 73 والزيلعي تبيين الحقائق ج. 2 ص. 164 والسنيكي أسنى المطالب ج. 3 ص. 211 والخلال أهل الملل والردة ص. 506

[147] المدونة الكبرى ج. 2 ص. 55 والتميمي الجامع ج. 10 ص. 651 وحاشية الصاوي ج. 2 ص. 691 وابن الهمام فتح القدير ج. 3 ص. 430 والبهوتي كشاف القناع ج. 5 ص. 473 والكاساني البدائع ج. 4 ص. 17 وحاشية ابن عابدين ج. 3 ص. 194 والماوردي الحاوي ج. 11 ص. 449 والشيرازي المهذب ج. 3 ص. 150 وابن قدامة الكافي ج. 3 ص. 228 وابن قدامة المغني ج. 8 ص. 237

[148] المغني لابن قدامة ج 6 ص. 370 والمبسوط للسرخسي ج 5 ص. 49 والدمياطي الشامل في فقه مالك ج 2 ص. 918 والجصاص شرح الطحاوي ج. 6 ص. 116والقاضي عبد الوهاب الإشراف ج. 2 ص. 710 وماجد سمور التفريق بين الزوجين للردة ص. 55

[149] الكاساني بدائع الصنائع ج. 2 ص. 337 وابن غانم الفواكه الدواني ج. 2 ص. 25 والشربيني مغني المحتاج ج. 4 ص. 417 وابن مفلح المبدع شرح المقنع ج. 6 ص. 183 والنووي المجموع شرح المهذب ج. 16 ص. 316 وابن قدامة المغني ج. 7 ص. 173

[150] المدونة الكبرى ج. 2 ص. 226 وشرح الخرشي ج 3 ص. 213 والدمياطي الشامل ج 2 ص. 918 وابن غانم الفواكه ج. 2 ص. 25 والكاساني البدائع ج 2 ص237 والتميمي الجامع ج. 10 ص. 651 والمرغيناني البداية ص. 66 وابن مازة المحيط البرهاني ج. 3 ص. 141 والسرخسي المبسوط ج. 5 ص. 49 والتجريد للقدوري ج. 9 ص. 4547

[151] الأم للشافعي ج. 8 ص. 274 ومسائل أحمد للمروزي رقم 1199 و1202 وابن قدامة المغني ج 7 ص. 175 والماوردي الحاوي الكبير ج 9 ص. 295 والخلال أهل الملل والردة ص. 504

[152] رواه عبد الرزاق برقم 12619 سنده صحيح

[153] رواه عبد الرزاق برقم 10079 سنده صحيح

[154] عبد الكريم زيدان المفصل في أحكام المرأة ج 9 ص. 109 وبدران أبو العينين العلاقات الاجتماعية ص. 120

[155] ابن القيم أحكام أهل الذمة ج. 2 ص. 643 و زاد المعاد ج 5 ص. 135 وأحكام الردة السامرائي ص. 226

[156] الأم للشافعي ج. 6 ص. 173 الكاساني البدائع ج. 7 ص. 136 ورسالة القيرواني ص. 92 وابن عبد البر الكافي ج. 1 ص. 485 وابن غانم الفواكه الدواني ج. 2 ص. 25 وعبد الكريم زيدان المفصل ج 9 ص. 113 وأميرة مازن أثر الاختلاف ص. 127

[157] كشف الأسرار علاء الدين البخاري ج.2 ص.273، وفتح القدير ج.2 ص.131، وابن الهمام فتح القدير ج. 4 ص. 457 والحموي غمز عيون البصائر ج. 2 ص. 265 وحاشية ابن عابدين ج. 3 ص. 196، والزحيلي الفقه الاسلامي ج. 8 ص. 5863

[158] بدائع الصنائع الكاساني ج. 7 ص. 104 وابن قدامة المغني ج. 9 ص. 18 وابن حزم في المحلى ج. 5 ص. 382 والفتاوي الهندية ج. 1 ص. 339 والمبسوط للسرخسي ج. 10 ص. 63 والكافي لابن عبد البر ج. 1 ص.467 والخرشي شرح خليل ج. 8 ص. 69

[159] شرح الخرشي ج. 8 ص. 66 والكاساني البدائع ج. 7 ص. 139 والماوردي الحاوي ج. 14 ص. 378 والعمراني البيان ج. 12 ص. 58 والجصاص شرح الطحاوي ج. 6 ص. 124 ومختصر القدوري مسألة 1403 والتميمي الجامع ج. 22 ص. 272 وأبو يعلى المسائل الفقهية ج. 2 ص. 310 وابن رشد البيان والتحصيل ج. 16 ص. 439

[160] تيسير العمر الردة وآثارها ص. 292

[161] التميمي الجامع ج. 22 ص. 272

[162] رواه أبو داود باب من أحق بالولد برقم 2276 عن ابن عمرو رضي الله عنه وحسنه الألباني في الإرواء برقم 2187 والأرنؤوط في هامش المسند.

[163] ابن قدامة المغني ج. 8 ص.237 وابن القيم الزاد ج.5 ص.410 والبهوتي الكشاف ج.5 ص.498 والشربيني مغني المحتاج ج. 5 ص. 195، والطحاوي شرح مشكل الآثار ج. 8 ص. 104 والبلدحي الاختيار ج. 4 ص. 16 والكاساني البدائع ج. 4 ص. 42 والعيني البناية ج. 5 ص. 644 واللخمي التبصرة ج. 6 ص. 2570 وشرح الخرشي على خليل ج. 4 ص. 212

[164] الكاساني ج. 4 ص. 42 وابن نجيم البحر الرائق ج. 4 ص. 185

[165] الطيب زوروتي أثر الديانة والجنسية على الزواج المختلط ص. 928 وماجد سمور التفريق بين الزوجين للردة ص. 54

[166] وليد ميرة أثر اختلاف الدين ص. 62 وحيدرة محمد الضرر في الأحوال الشخصية ص. 193 وعبد القادر بن داود الردة بين القانون الجزائري وقانون الحريات الدينية الدولية الأمريكي مقال: جامعة وهران ص. 365

[167] ماجد سمور التفريق بين الزوجين للردة ص. 54

[168] الكاساني بدائع الصنائع ج. 2 ص. 337 والبلدحي الاختيار لتعليل المختار ج. 3 ص. 114 وماجد سمور التفريق للردة ص. 52

[169] عاش الأوروبيون فترات حالكة من الاقتتال بسبب الاختلاف في الدين فقد عصفت بأوربا حروبا دينية راح ضحيتها ملايين من الناس، وهذه المآسي دفعت العقلاء منهم إلى إقرار معاهدة وصلح وستفاليا سنة 1648م التي تقرر فيها تبني حرية المعتقد ويعود لهذا الصلح الدور البارز في توقف تلك الحروب الدينية ولتبنى الأمم المتحدة لمبدأ حرية المعتقد وهو ما برز في الثورة الفرنسية سنة 1789م، براء ياسين حرية المعتقد ص. 88 وصالح الزهراني حرية الاعتقاد مقال مجلة التأصيل العدد 6 سنة 1433 ه ص. 96

[170] عبد القادر بن داود الردة بين القانون الجزائري وقانون الحريات الأمريكي ص. 366، صالح الزهراني حرية الاعتقاد ص. 97 قامت مؤسسة راند الأمريكية سنة 2007م بوضع 11 نقطة لتمييز المسلم المعتدل عن المتطرف، إحداها قبول حرية المعتقد وتغيير الدين براء ياسين عقوبة المرتد ص. 93

[171] السامرائي أحكام المرتد ص. 182 وصالح الزهراني حرية الاعتقاد ص. 99

[172] منهم جمال البنا في كتاب حرية الاعتقاد في الاسلام، والصعيدي عبد المتعال في كتاب حرية الفكر في الاسلام، وحللي عبد الرحمن في كتاب حرية الاعتقاد في القرآن، وعبد العزيز جاويش في كتاب الإسلام دين الفطرة والحرية، ومحمد شلتوت شيخ الأزهر في كتاب الإسلام عقيدة وشريعة، وسليم العوا في كتاب النظام الجنائي الاسلامي، وحسن الترابي في "السياسة والحكم"، وصبحي الصالح "الإسلام ومستقبل الحضارة"، وأحمد الريسوني "حد الردة والإشكال الأصولي"، ينظر عبد الله الفالح تصنيف عقوبة الردة ص. 138 وبراء ياسين عقوبة المرتد ص. 92

[173] نبيل قرقور حرية المعتقد وحكم الردة ص. 252

[174] أول من طرح فكرة إلغاء عقوبة الاعدام على المرتد لكونها غير مذكورة في القرآن، هو سفير بريطانيا في الاستانة سنة 1844م، فوافقه الخليفة العثماني على ذلك وكان الأستاذ رشيد رضا يميل إلى هذا المنحى في مجلة المنار، ينظر براء ياسين عقوبة المرتد ص. 88

[175] رواه أبو داود كتاب السنة باب في لزوم السنة برقم 4605 والترمذي كتاب أبواب العلم برقم 2664 وإسناده صحيح

[176] الآمدي الإحكام في أصول الآحكام ج. 2 ص. 117 والقرضاوي جريمة الردة ص. 39 وأميرة النتشة أحكام المرتد ص. 166 وتيسير العمر الردة وآثارها ص. 364 وعبد العظيم المطعني عقوبة الارتداد طبعة وهبة 1993م، ص. 20 وبراء ياسين عقوبة المرتد ص. 127

[177] العيني عمدة القاري ج. 24 ص. 80

[178] جابر العلواني لا إكراه في الدين ص. 10 وجدي عبد القادر الردة هل هي جريرة أم حرية؟ مقال: مجلة جامعة الأمير قسنطينة ص. 381

[179] عبد المتعال الصعيدي الحرية الدينية ص. 38 وبلقاسم شتوان إشكالية الردة والحرية الدينية ص. 394

[180] مقدمة ابن الصلاح ص. 114 والقرضاوي جريمة الردة ص. 39

[181] أميرة النتشة أحكام المرتد ص. 168 وجابر العلواني لا إكراه في الدين ص. 100 وبراء ياسين عقوبة المرتد ص. 116

[182] أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله مولى ابن عباس كان من البربر، أعتقه ابن عباس فصار مولاه وتلميذه أحد كبار المفسرين للقرآن، ورواة السنة عن ابن عباس وأبي هريرة وعائشة رضي الله عنهم، اتهم بالكذب والانتساب إلى الخوارج، وصحح المحققون حديثه ونفوا عنه ما اتهم به، تاريخ دمشق لابن عساكر رقم 4743 والذهبي ميزان الاعتدال ج. 3 ص. 93 والجرجاني الكامل في الضعفاء ج. 6 ص. 469 وابن حجر لسان الميزان ج. 9 ص. 373

[183] الأم للشافعي ج. 7 ص. 258 وابن عبد البر التمهيد ج. 2 ص. 27

[184] أميرة النتشة أحكام المرتد ص. 172 والعلواني لا إكراه في الدين ص. 127 وبراء ياسين عقوبة المرتد ص. 129

[185] بلقاسم شتوان إشكالية الردة والحرية الدينية ص. 384 والقرضاوي جريمة الردة ص. 31 وأميرة النتشة أحكام المرتد ص. 164 وصالح الحصين الحرية الدينية ص. 45

[186] رواه مسلم كتاب القسامة باب ما يباح به دم المسلم برقم 1676

[187] رواه البخاري كتاب الديات باب النفس بالنفس برقم 6878

[188] رواه مسلم كتاب القسامة برقم 1676

[189] رواه الدارقطني في السنن كتاب الحدود والديات برقم 3095 والحاكم في المستدرك كتاب الحدود برقم 8041

[190] تيسير العمر الردة ص. 363

[191] رواه البخاري كتاب الديات با من قتل ذميا بغير جرم برقم 6914 عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه

[192] براء ياسين عقوبة المرتد ص. 138

[193] قال ابن اسحاق: "لَمَّا أَصْبَحَ صلى الله عليه وسلم غَدَا عَلَى قُرَيْشٍ فَأَخْبَرَهُمْ فَقال أَكْثَرُ النَّاسِ "هَذَا وَاَللَّهِ الْإِمْرُ الْبَيِّنُ وَاَللَّهِ إنَّ الْعِيرَ لَتُطْرَدُ شَهْرًا مِنْ مَكَّةَ إلَى الشَّامِ مُدْبِرَةً وَشَهْرًا مُقْبِلَةً أَفَيَذْهَبُ ذَلِكَ مُحَمَّدٌ فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ وَيَرْجِعُ إلَى مَكَّةَ!

فَارْتَدَّ كَثِيرٌ مِمَّنْ كَانَ أَسْلَمَ" سيرة ابن هشام ج. 1 ص. 398 ورواه الحاكم في المستدرك برقم 4407 عن عائشة رضي الله عنها وسنده صحيح ورواه أحمد في المسند برقم 3546 عن ابن عباس رضي الله عنه بسند صحيح.

[194] طبقات ابن سعد الكبرى ج. 8 ص. 77

[195] رواه البخاري باب علامات النبوة في الإسلام برقم 3617 ومسلم كتاب صفات المنافقين برقم 2781

[196] قال ابْن عَبَّاسٍ رضي الله عنه: "كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَأَزَلَّهُ الشَّيْطَانُ، فَلَحِقَ بِالْكُفَّارِ فَأَمَرَ بِهِ صلى الله عليه وسلم أَنْ يُقْتَلَ يَوْمَ الْفَتْحِ، فَاسْتَجَارَ لَهُ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ رضي الله عنه فَأَجَارَهُ" رواه أبو داود كتاب الحدود باب الحكم فيمن ارتد برقم 4358

[197] طبقات ابن سعد ج. 2 ص. 103 وسيرة ابن هشام ج. 2 ص. 410

[198] سيرة ابن هشام ج. 2 .ص. 293

[199] سيرة ابن هشام ج. 2 ص. 410

[200] رواه البخاري كتاب الوضوء باب أبوال الإبل برقم 233 ومسلم باب حكم المحاربين والمرتدين برقم 1671

[201] أسباب عدم قتل النبي صلى الله عليه وسلم للمنافقين رغم علمه بحالهم أنهم ارتدوا، بأنه كان الوحيد الذي يعرف حالهم بالوحي والقاضي لا يقتل بعلمه والزنديق يستتاب ولا يقتل ولأجل تأليف القلوب وحكما بالظاهر، ينظر تفسير القرطبي ج. 1 .ص 198

[202] مصطفى الزلمي الكامل للزلمي الأبحاث القرآنية طبعة الإحسان الكردية طبعة أولى 2014 ص. 168 والعلواني لا إكراه في الدين ص. 108

[203] العلواني لا إكراه في الدين ص. 166

[204] الذهبي سير أعلام النبلاء ج. 11 ص. 166

[205] القنوجي التاج المكلل ص. 351 والشوكاني البدر الطالع ج. 1 ص. 20

[206] "ادْفَعُوا الْحُدُودَ مَا وَجَدْتُمْ لَهُ مَدْفَعًا" رواه ابن ماجه كتاب الحدود باب الستر على المؤمن برقم 2545 بسند ضعيف، وعند البيهقي في السنن الصغير ج. 3 ص. 302 "ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا، فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ"، وفيه راو ضعيف، وقد روي مرفوعا بطرق فيها متروكين، وله طرق موقوفة لا بأس بها، والله أعلم.

[207] رواه ابن أبي شيبة برقم 28493 ورجاله ثقات

[208] رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار برقم 16866

[209] عبد القادر بن داود الردة ص. 367

[210] القرضاوي جريمة الردة ص. 34

Apostasy, its provisions and its effects
Comparative Study between Islamic Sharia and positivism Laws

Radi Abdelilah Dr. Tahri belkhir
Institute of Islamic Sciences - University of Oran 1
radi.abdelilah@yahoo.fr

Abstract

In 1789, European peoples began to revolt against their social and political system, beginning with the French people in 1789, because of the injustice imposed on them by the authority of the Church, which used the distorted Gospel. Then new ideas emerged in Europe, including the freedom to believe and change religion or proclaim atheism, And the United Nations has taken all legal and political means to combat violators of this new principle, believing that it serves humanity. However, the conversion from religion is a great crime in the Islamic legislative system , So the confrontation remained between the theorists of absolute freedom of religion and the scholars of Islam and the rulers of his house, this article came to highlight the most important differences between the provisions of apostasy and its effects in Islamic Sharia and contemporary positive law.

Keywords:
- Apostasy - change of religion -Islamic Sharia - positivism Laws.

الفقيه عبد الكريم بن عطاء اللّه السّكندري
شخصيّته الفقهيّة ومنهجُه في شرح تهذيب البراذعي

بقلم
أحمد لشهب (*)

ملخص

يُعرِّفُ البحث بأحد فقهاء المالكيّة السكندريين، وهو عبد الكريم بن عطاء اللّه السّكندريِّ، ويقف على أهم المصادر التي نقلت لنا فقهه، ويسلِّط الضّوء على شخصيّته الفقهيّة التي من أبرز ملامحها الاجتهاد والنقد الفقهيّ، ويبيِّن منهجه في شرح تهذيب البراذعي، والذي من معالمه: إيراد الأقوال وعزوها، والتّنبيه على منشأ الخلاف، مع الاستدلال الفقهيِّ، ومناقشة المخالف، والتّنصيص على المشهور.

الكلمات المفتاحية:

ابن عطاء الله ؛ المالكية؛ الاجتهاد ؛ المنهج ؛ تهذيب البراذعي.

مقدمة

إنّ ما سطرته أيدي المسلمين وحبّرته قرائح عقولهم من المعارف والعلوم يدرك عظمة الحضارة الإسلاميّة، وجدارتها بتبوُّء قيادة البشريّة، فالنّاظر في فهارس المخطوطات العربيّة والإسلاميّة في خزائن العالم يكشف عن ضخامة تراثنا وغزارته، وتنوّعه، بيد أنّ هذا التُّراث تعرّض للسّطو والسّرقة والإهمال، وما خرج منها لعالم

(*) قسم الفقه وأصوله ـ كلية الشريعة والاقتصاد ـ عضو مخبر الدراسات الشرعية ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة .
ahmedlecheheb79@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2018/06/02 تاريخ القبول: 2018/07/23

الطِّباعة يُعدُّ جزءاً قليلا بالنِّسبة لما ضاع منها، فخسرت بذلك الأمّة خسارة فادحة، انعكست سلباً على واقعها، فتقهقرت وأصابها الضّعف في مختلف الميادين، وبالأخص في الميدانين العلميِّ والمعرفيِّ.

وكان من جملة ما خسرته الأمّة من ذلك التُّراث؛ المخطوط المالكيُّ، الذي ضاع الكثير منه، والذي بقي، دونه عقبات في الحصول عليه، ويُعدُّ كتاب: "البيان والتّقريب في شرح التّهذيب" لعبد الكريم بن عطاء الله السّكندريِّ في عِداد ما ضاع من تراث المالكيّة، إلّا أنّ عدداً من مؤلّفات المالكيِّين حفظت لنا مجموعة لا بأس بها من أرائه، ونصوصاً معتبرة من أقواله، وهي في مجموعها تجلي لنا معالم شخصيّته الفقهيّة، وتعرّفنا بملامح منهجه في شرح تهذيب البراذعي.

يكتسي البحث أهميّة علميّة فهو يعرف بشخصيّة فقهيّة لها وزنها ومكانتها في المذهب المالكيّ إذ يعد من أقران ابن الحاجب، ويذكر اسمه مع كبار أعلام المالكيّة كالمازري وابن شاس، كما يلقي الضّوء على أحد أهمِّ مؤلّفاته وهو شرح على تهذيب البراذعي مستخرجاً منه شخصيّته الفقهيّة ومنهجه فيه، حيث يمثِّل هذا الشّرح أحد المصادر الأساسيّة لعدد من فقهاء المالكيّة كالعلامة خليل والإمام الفاكهاني.

رغم مكانة ابن عطاء الله السّكندري العلميّة إلّا أنّه لم يلقَ حظّه من التّعريف به، وبمؤلّفاته، وبيان شخصيّته ومنهجه الفقهيين، كما أنّ مؤلفاته في عداد المفقودات خاصّة كتابه "البيان والتّقريب في شرح التّهذيب"، ومنه تأتي إشكاليّة البحث وهي: ما هي شخصيّة الفقهيّة ابن عطاء الله السّكندري ومنهجه في شرح تهذيب البراذعي؟ ويتفرّع عن الإشكاليّة تساؤلان رئيسيان هما: من هو عبد الكريم بن عطاء الله السّكندريِّ؟ وما هي المصادر التي نقلت لنا فقهه؟

ويهدف البحث للتّعريف بابن عطاء الله السّكندري ومكانته وجهوده العلميّة،

وعنايته وعناية السّكندريِّين بتهذيب البراذعي شرحاً واختصاراً، وبيان أهمِّ المصادر التي نقلت لنا فقهه، وصولًا إلى بيان شخصيّته الفقهيّة ومنهجه في شرح تهذيب البراذعي.

وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي من خلال تتبع أقوال ابن عطاء الله السّكندري؛ لاستخراج ملامح شخصيّته الفقهيّة، واستنباط منهجه الفقهيّ في شرح تهذيب البراذعي. ولم يقف البحث على أيِّ دراسة تناولت شخصيّة ابن عطاء الله السّكندري، والتّعريف به وبمؤلّفاته، فضلًا عن شخصيّته ومنهجه الفقهيين.

وقد اعتمد البحث الخطّة الآتية:

مقدّمة.

المطلب الأوّل: التّعريف بابن عطاء الله والمصادر التي نقلت فقهه.

الفرع الأوّل: التّعريف بابن عطاء الله السّكندريِّ.

الفرع الثّاني: المصادر التي نقلت فقه ابن عطاء الله.

المطلب الثّاني: التّعريف بتّهذيب البراذعي وعناية السّكندريِّين به.

الفرع الأوّل: التّعريف بتّهذيب البراذعي .

الفرع الثّاني: عناية السّكندريِّين بتّهذيب البراذعي.

المطلب الثّالث: شخصيّة ابن عطاء الله الفقهيّة ومنهجه في شرح تهذيب البراذعي.

الفرع الأوّل: شخصيّة ابن عطاء الله الفقهيّة.

الفرع الثّاني: منهج ابن عطاء الله في شرح تهذيب البراذعي .

الخاتمة ونتائج البحث وتوصيّاته.

المطلب الأوّل: التّعريف بابن عطاء الله والمصادر التي نقلت فقهه

الفرع الأوّل: التّعريف ابن عطاء الله السّكندريِّ

أوّلًا- كنيتُه واسمُه وقبيلتُه ونسبتُه:

هو أبو محمّد، رشيدُ الدِّين عبد الكريم بن عطاء الله بن عبد الرّحمن بن عبد الله بن محمّد بن عيسى بن الحُسَين الجُذَامِيّ[1]، السّكندريّ، المالكيّ[2].

ثانياً- أسرتُه:

عُرفت أسرته بالعلم، فمن أبنائه الشّيخ الإمام فخر الدِّين أبو بكر بن عبد الكريم ابن عطاء الله السّكندريِّ، ومن أحفاده: العارف بالله أبو الفضل تاج الدِّين أحمد ابن عطاء الله السّكندريّ صاحب الحِكَم ولطائف المنن، (ت: 709هـ)، والشّيخ الفقيه العدل أبو البركات، شمس الدّين محمّد ابن عطاء الله السّكندريِّ، (ت: 758هـ)، وأبناء أحفاده كذلك من العلماء، ممّن تولّوا قضاء الإسكندريّة والقاهرة[3].

ثالثاً- شيوخُه:

أخذ عن شيوخ جلّة منهم: أبو بكر الطرطوشي (ت: 520هـ)، وأبو الحسين بن جبير (ت: 614هـ)، وأبو الحسن الأبياريِّ (ت: 618هـ)، وأبو الفضل جعفر الهمَداني السّكندري (ت: 636هـ)[4].

رابعاً- تلاميذُه:

وممّن أخذ عنه العلم: أبو عبد الله محمّد بن أحمد الفِهْريّ، ابن الجلّاب (ت: 664هـ)، وأبو محمّد بن أبي الدُّنيا الطّرابلسيّ (ت: 684هـ)، وأبو حفص عمر بن قداح السّكندريّ[5].

خامساً- مؤلّفاتُه:

قال صاحب شجرة النُّور عن مؤلّفات أنّها: «غاية في التّحرير والتّحقيق»[6]، فمن

تآليفه: "مختصر تهذيب البراذعي"، و"البيان والتّقريب في شرح التّهذيب"، و"مختصر المفصّل" للزّمخشري، و"مختصر التّهذيب" للأزهري، و"شرح اختصار البرهان" للجويني[7].

سادساً- ثناءُ العلماء عليه:

وصفه الذّهبيُّ بـ: «الفقيه العدل»[8]، وقال عنه السُّيوطي وابن فرحون: «كان إماماً في الفقه، والأصول، والعربيّة»[9]، ونعته مخلوف بـ: «العالم الجليل الإمام المحقِّق، المؤلِّف المدقِّق، الفقيه الأصوليّ المتفنِّن، المحرِّر المتقن»[10].

سابعاً- وفاتُه:

ذكر السُّيوطي وفاته سنة اثْنَتَيْ عشرة وستِّمائة (612هـ)، والتّحقيق أنّه توفِّي بعدها، لأنّ تلميذه ابن أبي الدُّنيا الطّرابلسيّ رحل إلى المشرق في رحلته الثّانية سنة (633هـ) فأخذ بالإسكندريّة عنه، وعليه تكون سنة الوفاة ما بعد سنة (633هـ)[11].

الفرع الثّاني: المصادر التي نقلت فقه ابن عطاء الله

تُعدُّ المصادر المالكيّة التي نقلت فقه ابن عطاء الله معدودة، وهي متفاوتة في النّقل بين مكثرٍ ومقلٍّ، ومن أهمِّ هذه المصادر:

أوّلًا- "رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام"، للإمام الفاكهاني المالكيّ (ت: 734هـ): وهو من أهمِّ المصادر التي نقلت لنا فقهه، تميّز الكتاب- في الغالب- بالنّقل الحرفي لأقواله، مع التّنصيص على اسم كتابه "البيان والتّقريب"، وتجاوز النّقل من "رياض الأفهام" الثّلاثين موضعاً.

ثانياً- "التّوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي"، لخليل بن إسحاق الجندي (ت: 776هـ): يُعدُّ أكثر المصادر التي نقلت لنا فقهه، حيث تجاوزت النُّقول عنه السّبعين موضعاً.

ثالثاً- "مواهب الجليل لشرح مختصر خليل"، للحطّاب الرُّعيني (ت: 954هـ): وهو كذلك من المصادر المهمّة التي نقلت فقهه، حيث تجاوزت النُّقول الثّلاثين موضعاً.

رابعاً- "حاشية الدُّسوقي على الشَّرح الكبير"، لمحمّد الدُّسوقي (ت: 1230هـ): بلغت النُّقول عن ابن عطاء الله قرابة خمسة عشر نقلًا.

خامساً- "منح الجليل شرح مختصر خليل"، لمحمّد عليش (ت: 1299هـ): تجاوزت النُّقول عنه العشرة.

وما يلاحظ على هذه المصادر أنّ جُلّ أقوال وأراء ابن عطاء الله من قسم العبادات، ممّا يغلب على الظّنِّ أنّه في شرحه لتهذيب البراذعي لم يتجاوز هذا القسم.

ومن المصادر غير مالكيّة التي نقلت عن ابن عطاء الله كتاب: "الإعلام بفوائد عمدة الأحكام" لابن الملقن الشّافعي (ت: 804هـ)، و"هداية السّالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك" لابن جماعة الكناني الشّافعي (ت: 767هـ).

المطلب الثّاني: التّعريف بتّهذيب البراذعي وعناية السّكندريّين به

الفرع الأوّل: التّعريف بتّهذيب البراذعي

كتاب "التّهذيب" للبراذعي هو اختصار للمدوّنة في فقه الإمام مالك، من تأليف الإمام الفقيه خلف بن أبي القاسم محمّد البراذعي القيرواني[12].

اشْتُهِرَ مختصره باسم "المدوّنة"، قال الحجوي: « ثمّ جاء البراذعي وألّف "التّهذيب " ... واشتهر كثيراً حتّى صار من اصطلاحهم إطلاق لفظ "المدوّنة" عليه»[13].

يفصح البراذعي في مقدمة اختصاره عن قصده ومنهجه فيه، بقوله: «هذا كتاب قصدت فيه إلى تهذيب مسائل المدوّنة والمختلطة خاصّة دون غيرها، إذ هي أشرف ما أُلِّف في الفقه من الدّواوين، واعتمدت فيها على الإيجاز والاختصار، دون البسط والانتشار، ليكون ذلك أدعى لنشاط الدّارس، وأسرع لفهمه، وعدّة لتذكّره»[14].

وأوضح ابن فرحون طريقة اختصاره واختلافها عن طريقة شيخه ابن أبي زيد القيرواني، فقال: «اتّبع فيه طريقة اختصار أبي محمّد إلا أنّه جاء به على نسق المدوّنة، وحذف ما زاده أبو محمّد»[15].

ويُعدُّ كتاب "التّهذيب" «قمّة المختصرات المؤلّفة على المدوّنة وأجودها على الإطلاق... ونظراً لدقّة البراذعي في التّهذيب وجودة عمله فيه، فقد اعتمده العلماء منذ حياته... نَسَخَ التّهذيب ما قبله من مختصرات المدوّنة، واعتمدتْ مجالس العلم هذا الكتاب اعتماداً كاملا بالمغرب والأندلس، وغدا الكتاب المقرّر الأوّل على الطّلاب والمفتين على مدى قرون»[16].

قال القاضي عياض: «وقد ظهرت بركة هذا الكتاب على طلبة الفقه، وتيمّنوا بدرسه وحفظه، وعليه مُعَوّل أكثرهم بالمغرب والأندلس»[17].

كما كان معتمد فقهاء الإسكندريّة المالكيين، يقول أحمد المقري التِّلمساني: «وأمّا الفقه فالكتاب المعتمد عليه الآن الذي ينطلق عليه اسم الكتاب عند المالكيّة حتّى بالإسكندريّة فكتاب "التّهذيب" للبراذعي»[18].

الفرع الثّاني: عناية السّكندريّين بتهذيب البراذعي

كان أهل الإسكندريّة على مذهب مالك[19]، وعمدتهم في الفقه كتاب "التّهذيب" للبراذعي، ولهذا اعتنوا بشرحه واختصاره.

أوّلًا- شروح السّكندريّين على تهذيب البراذعي:

- كتاب: **"البيان والتّقريب في شرح التّهذيب"**، لأبي محمّد عبد الكريم بن عطاء الله السّكندري، وصفه صاحب الدِّيباج بقوله: «وهو كتاب كبير جمع فيه علوماً جمّةً، وفوائدَ غزيرةً، وأقوالا غريبةً نحو سبع مجلّدات، ولم يكمل»[20].

- كتاب: **"شرح تهذيب المدوّنة للبراذعي"** المشهور بـ"العَوْفيّة"، لأبي الحزم نفيس

الدِّين مكِّي بن عوف بن أبي طاهر العَوفي، قال ابن فرحون: «ألّف شرحاً عظيماً على التّهذيب لأبي سعيد البراذعي، وعِدّة مجلّداته ستّة وثلاثونَ مجلّداً، وكان يُقَيِّدهُ على دروسه الّتي كان يُلقيها في المدرسة العَوْفيّة[21]»[22].

- كتاب **"شرح التّهذيب"**، لأبي الحسن علي الأبياري، (ت: 618هـ)[23].

ثانياً- مختصرات السّكندريِّين لتهذيب البراذعي

- كتاب: **"مختصر تهذيب البراذعي"** لأبي محمّد عبد الكريم بن عطاء الله السّكندري، قال عنه ابن فرحون: «اختصر التّهذيب اختصاراً حسناً»[24].

- كتاب: **"اختصار التّهذيب"** لأبي العبّاس أحمد السّكندريّ الأبياري، المعروف بابن المُنَيِّر (ت: 683هـ)، قال عنه صاحب الدِّيباج وشجرة النُّور: «وهو من أحسن مختصراته»[25].

المطلب الثّالث: شخصيّة ابن عطاء الله الفقهيّة ومنهجه في شرح تهذيب البراذعي

الفرع الأوّل: شخصيّة ابن عطاء الله الفقهيّة

ترسم لنا الكتب التي نقلت لنا فقه ابن عطاء الله السّكندري معالم شخصيّته الفقهيّة، ومكانته بين فقهاء المذهب، إذ يذكر بجانب كبار فقهاء المذهب كالإمام المازري، وابن شاس، وابن الحاجب وغيرهم، وفيما يأتي إطلالة على شخصيته الفقهية من خلال أقواله التي نقلها العلامة خليل بن إسحاق في كتابه "التّوضيح".

أوّلًا- معرفته بالخلاف النّازل:

قرّر العلماء أنّ من شروط المجتهد في المذهب أن يكون ملمّاً بمذهبه، وقول إمام المذهب، وآراء علماء المذهب والمجتهدين فيه[26]، ومن خلال النُّقول عن ابن عطاء الله السّكندريّ ندرك أنّه كان على دراية كافية بأقوال المذهب وما فيها من اتِّفاق

واختلاف، ولهذا اعتمد عليه الفاكهاني وخليل في نقل اتِّفاقات واختلافات المذهب، ومن أمثلة ذلك:

1- مسألة حكم بول مكروه الأكل: اختلف فيه المذهب على قولين: القول الأوّل: أنّه مكروه، قال بذلك القاضي عبد الوهاب، وهو الظّاهر من قول ابن الحاجب، والقول الثّاني: أنّه نجس، وهو المشهور، وهو ظاهر المدوّنة[27]، قال خليل: «ومقتضى كلام المصنِّف- أي ابن الحاجب- أنّ المشهور في بول المكروه أنّه مكروهٌ لتصديره به، وعطفه عليه بقيل. وقال ابن عطاء الله: هذا مذهبُ العراقيِّين»[28].

2- مسألة تأخير الوتر إلى طلوع الفجر: قال خليل: «وقال ابن عطاء الله: لا إشكال أنّه لا ينبغي تأخير الوتر إلى طلوع الفجر، وأنّه يُصلّى بعد طلوع الفجر وقبل صلاة الصُّبح، وإنّما الخلاف بين المتأخرين وأبي مصعب هل هو بعد الفجر قضاءٌ أو أداءٌ في وقت ضرورة؟ انتهى»[29].

3- مسألة صيام يوم الشّك احتياطاً: منع مالك - رحمه الله- صومه على وجه الاحتياط أن يكون من رمضان، واختلف في وجه المنع: الوجه بالكراهة، نصّ عليه ابن الجلاب والفاكهاني، ووجه بالتّحريم، وهو ظاهر ما نسبه اللّخميُّ لمالك[30]، قال خليل: «وقال ابن عطاء الله: الكافّة مُجْمِعون على كراهة صومه احتياطاً»[31].

نقله أيضاً ابن ناجي في شرحه على رسالة ابن أبي زيد القيروانيّ، والحطّاب في شرحه على مختصر خليل[32].

4- مسألة تعدُّد الكفّارة عن اليوم الواحد: نقل خليل أنّه إذا كرّر الإفطار في اليوم الواحد قبل إخراج الكفّارة، فلا تتعدّد اتِّفاقاً، وأمّا بعد التّكفير، فنقل قولَ ابن عطاء الله، فقال: «قال ابن عطاء الله: المعروف من مذهبنا أنّه لا تجب في اليوم الواحد كفّارتان، وسواء وطئ قبل التّكفير أو بعده. قيل: وهو الصّحيح؛ لأنّ الكفّارة معلّلة

بالانتهاك المستلزم للإفساد، والإفطار الثّاني لا يستلزمها»[33].

ثانياً- معرفته بالمشهور: ومن أمثلة ذلك:

1- مسألة المسح على الخُفين: نقل العلامة خليل أنه لا يَمْسَحُ من لبس الخُفين ليمسحَ عليهما مِن غيرِ ضرورة داعية إليهما، كمن جعلَ حناءً في رِجْلَيْهِ، ولَبِسَ الخُفين ليَمْسَح عليهما، أو لَبِسَهُما لينام. وهو المشهور فيما نقله خليل عن ابن عطاء الله، قال خليل: «وقال ابن عطاء الله: والمشهُور أنّ هؤلاء لا يَمْسَحُون»[34].

2- مسألة حكم العُرْيَان يجدُ ثوباً في الصّلاة: نقل فيها خليل قولين في المذهب: الأوّل: يستتر، ويتمادى إن كانت السُّترة قريبة، قاله ابن القاسم، فإن بعدت فقيل: يتمادى، وقيل: يقطع. فإن قربت ولم يستتر، فقال ابن القاسم: يعيد في الوقت، والثّاني: يقطع، قاله سحنون[35]، قال ابن عطاء الله: «المشهور في العريان أنّه يستر، ويتمادى»، ووافقه خليل بقوله: «وهو المشهور عندنا»[36].

3- مسألة من رجع إلى إصلاح صلاته هل يرجع بإحرام أم لا؟ للمذهب فيها ثلاثة أقوال: الأوّل: الإحرام مطلقاً، الثّاني: نفيُ الإحرام مطلقاً، وهو لمالك في الموّازية، الثّالث: يُحْرِمُ إن سها وطال، وهو لابن القاسم في المجموعة[37]، وأورد خليل تشهير ابن عطاء الله للقول الأوّل بقوله: «قال ابن عطاء الله: المشهور افتقاره إلى الإحرام. وأطلق، قال: لاستقلاله بنفسه»[38].

4- مسألة حكم الصّلاة على النّبيِّ ﷺ في التّشهد: ذكر خليل أنّ المذهب فيها على ثلاثة أقوال: الأوّل: أنّه فريضة، قاله محمّد بن الموّاز، ومحمّد بن عبد الحكم، والثّاني: أنّه سُنّة. وهو قول ابن شاس وابن الحاجب والمازري. قال ابن شاس: وهو المشهور، والثّالث: أنّه فضيلة. شهّره ابن عطاء الله[39]، وأيد خليل تشهير ابن عطاء الله بقوله: «وهو الذي يؤخذ من كلام ابن أبي زيد في الرِّسالة لقوله: وممّا تزيده إن شئت، ولا

يقال ذلك في السُّنّة»[40].

ثالثاً- معرفته بأسباب الاختلاف:

ومن خلال النُّقول التي حفظت لنا قدراً من فقه ابن عطاء الله، نلمس أنّ ابن عطاء الله لم يكن مجرّد ناقل لأقوال المذهب بل عارفاً بمنشأ الخلاف فيما اختلفوا فيه، وفيما يأتي أمثلة على ذلك:

1- مسألة الاختلاف إذا كبَّرَ في حالِ انحطاطِه ونوى بذلك الإحرامَ:

ذكر خليل اختلاف المذهب فيها على قولين: الأوّل: ذهب ابنُ يونس، وابن رشد وغيرهما أنّها لا تجزئه، وهو قول محمّد بن الموّاز، والثّاني: وذهب الباجيُّ، وابنُ بشير القول بالإجزاء؛ لأنّ التّكبيرَ للركوع إنّما يكون في حال الانحطاطِ، قيل: وهو ظاهر المدوّنة[41]، قال ابن عطاء الله فيما نقله خليل: «وهذا الخلافُ مبنيٌّ على أنّه هل يجب على المأموم أن يقف قدرَ تكبيرةِ الإحرام أَوْ لا؟ أمّا إنْ لم يكبر إلا وهو راكع ولم يَحْصُلْ شيءٌ مِن تكبيرِه في حالِ القيام فلا إشكال أنّه لا يُعتَدُّ بهذه الرّكعة»[42].

2- مسألة الاختلاف في قضاء رمضان في الأيام الثّلاثة التي بعد يوم النّحر:

أورد خليل فيها ثلاثة أقوال : **الأوّل :** يقضي فيها ، **والثّاني :** لا يقضي فيها ، وهو المشهور، **والثّالث:** يقضي في الثّالث دون الأولَين[43]، قال ابن عطاء الله: «منشأ الخلاف النّهي الوارد عن صيامها هل هو التّحريم أو على الكراهة؟ أو يفرّق؟». ثمّ علّل القول الثّالث بقوله: «لأنّ الثّالث لمّا كان للحاجِّ أن يتعجّل فيه صار كأنّه من غير أيّام التّشريق»[44].

رابعاً- معرفته بالأدّلة وتوجيه الأقوال: ومن أمثلة ذلك:

1- مسألة طهارة الكَيْمَخْتِ[45] من عدمه: قال ابن عطاء الله: «والقياسُ يقتضى أنّه نجسٌ، لاسيما إذا وُجِدَ ذلك مِن جلد حمار ميِّتٍ، ولكن يُعارضه عملُ السّلف. قال

علي عن مالك: ما زال النّاس يُصَلُّون بالسُّيوف، وفيها الكَيْمَخْتُ. فلمّا تَعارض عنده القياسُ والعملُ- رأى أنَّ الأحوطَ تركُه»[46].

2- مسألة عادم الماء، متى يتيممُ مِن غيرِ طَلَبٍ، ومتى يلزمُه السّعيُ؟

قال خليل: «وقال ابن شاس، وابن عطاء الله: لعادمِ الماءِ ثلاثةُ أحوالٍ:... الحالة الثّالثة: أن يَعتقد وجودَ الماءِ في حدِّ القُرْبِ فيلزمُه السّعيُ؛ لقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا**﴾ [المائدة: 6]. وإنّما يُقال: لم يجد، لمن طَلَبَ، وحَدُّ القرب ما لم يَنْتَهِ إلى المشقةِ، أو خوفِ فواتِ الأصحابِ.. انتهى»[47].

3- مسألة غسل المتوضِّئ رأسه: إذا غسل المتوضِّئ رأسه في الوضوء بدلا عن مسحه، فهل غسله يجزئه عن مسحه أم لا؟ في المذهب ثلاثة أقوال[48]

الأوّل: أنّ غسله يجزئه عن مسحه، وهذا قول ابن شعبان، قال ابن عطاء الله: «أشهرُ الثلاثةِ الإجزاءُ؛ لأنَّ الغَسل مسحٌ وزيادةٌ»، والثّاني: لا يجزئه؛ وعلّل ذلك ابن عطاء الله فقال: «لأنّ حقيقةَ الغسل مغايرةٌ لحقيقة المسح، فلا يُجزئ أحدُهما عن الآخَرِ لأنّ حقيقة الغسل غير حقيقة المسح المأمور به فلا يجزئ أحدهما عن الآخر»، والثّالث: الكراهة، قال ابن عطاء الله: «ووجهُ الكراهةِ مراعاةُ الخلافِ»[49]؛ إعمالا لدليل الجواز.

4- مسألة الإغماء الذي يفسد به الصّوم: نقل ابن عطاء الله الاتِّفاق على أنّه إذا أغمي عليه جميع النّهار أنّ ذلك كالجنون[50]، وإن كان في أقلِّه، فإن كان في أوّله، أي: عند طلوع الفجر سالماً فكالنّوم، لا قضاء عليه[51].

خامساً- نزوعه للنّقد الفقهي:

لم يكن ابن عطاء الله مجرّد فقيه ناقل لأقوال المذهب ورواياته؛ بل كان ناقدا لها، مستفيدا من نصوص المتقدِّمين من علماء المذهب، فكان له بذلك ترجيحات

واختيارات، ومن أمثلة ذلك:

1- مسألة حكم ستر العورة في الصّلاة إن كان في خلوة: الأقوال المحكيّة في المذهب قولان: الأوّل: حكى اللّخمي فيه الاستحباب[52]، والثّاني: الوجوب، رجحه ابن بشير بقوله: «وإنّما المذهب على قول واحد في وجوب السّتر»[53]. وتعقُّب ابن عطاء الله قول ابن بشير ورجح قول اللّخمي، قال خليل: «... قال ابن عطاء: الذي قاله ابن بشير ضعيف، فقد ذكر عبد الوهاب أنّ أبا إسحاق، وابن بكير، والشّيخ أبا بكر الأبهري ذهبوا إلى أنّ السُّترة من سنن الصّلاة، وهذا يعضد ما حكاه اللّخمي ويحقِّقه. انتهى»[54].

2- مسألة الإنعاظ الكامل - وهو قيام الذّكر- **هل يعدُّ ناقضاً للوضوء أم لا؟**

قولان في المذهب بالنّقض بذلك: مبنيان على أنّه ملازم للمَذْي لا يفارقه فينقض، أو لا فلا ينقض، قال ابن عطاء الله: «الصّحيحُ لا وُضوءَ فيه بمجرّدِه؛ فإنِ انْكَسَرَ عن مَذْيٍ توضّأ للمَذْي، وإلا فلا، وليس الإمذاءُ من الأمورِ الخَفِيَّةِ حتّى تُجعل له مَظِنَّةٌ»[55].

3- مسألة حكم الصّلاة على جلد الفرس: ذهب محمّدٌ بن الموّاز أنّه: لا يُصَلَّى عليه ولو ذُكِّيَ، فأَلْحَقَه بجلد الحمار، وقال ابن حبيب: لا بأسَ ببيعِه، والصّلاةِ عليه، واختار ابن عطاء الله قول ابن حبيب، وقال: «وهو الأظهرُ؛ لأنّها أخف»[56].

4- مسألة إذا خالط الماءَ أجنبيٌّ يُوافقُ أوصافَه الثّلاثة ولم يُغيِّره، فهل يُقَدَّرُ مخالفاً أو لا؟

قال خليل: «... قال ابنُ عطاء الله: إنّه لم يَقِفْ في هذه المسألة على شيءٍ. قال: والذي أراه أنّه إن وجد غيرَه- لم يستعمِلْه، وإن لم يجد غيرَه- توضّأَ به وتيمّم»[57].

5- مسألة الخلاف في ظاهر الأذن، هل هي ما يوالي الرّأس، أو ممّا يلي الوجه؟

قولان في المذهب: الأوّل: هي ما يوالي الرّأس، وعلى هذا القول مسح ظاهر

الأذنين ليس بواجب، والثّاني: هي ممّا يلي الوجه، وعلى هذا القول مسح ظاهِرهما واجبٌ، واختار ابن عطاء الله الأوّل، وهو المشهور، فقال: «إذا كان مسحُ الجميع سُنّةً فلا معنى للتّفريق. أي: وإنّما يَظهر على مقابَل الْمَشْهُورِ أنّ مسحَ ظاهِرهما واجبٌ... قال: والأظهرُ أنّ الظّاهرَ ما يُوالي الرّأسَ»(58).

6- مسألة الكفّارة الكبرى في رمضان: هل الكفّارة الكبرى في رمضان مقصورة على الإطعام؟ أو هي على التّخيير في الثّلاثة؟ أو هي على التّرتيب كالظِّهار، أو تتنوّع؟ قال ابن عطاء الله: «المعروف من مذهبنا أنّها على التّخيير، لكن الأولى الإطعام؛ لأنّه أعمُّ نفعاً. ومنهم من علّل استحباب الإطعام لكونه هو الوارد في الحديث»(59).

الفرع الثّاني: منهج ابن عطاء الله في شرح تهذيب البراذعي

حفظَ لنا كتابُ "رياض الأفهام" للإمام الفاكهاني كثيراً من نقول ابن عطاء الله السكندري في شرحه لتهذيب البراذعي، حيث يستهلُّ كل نقل بقوله: "قال صاحب البيان والتقريب"، ولهذا اعتمدت عليه في استجلاء منهج ابن عطاء الله في شرحه لتهذيب البراذعي.

أوّلا- نقل الخلاف الفقهي داخل المذهب:

سلك ابن عطاء الله السّكندري في شرحه لتهذيب البراذعي على إيراد الخلاف الفقهي داخل مذهب مالك، وقد سار في ذلك وفق الخطوات المنهجيّة الآتية:

1- إيراد الأقوال وعزوها:

مثاله: مسألة ما يلزم المكلّف من مسِّ الذّكر، هل يلزمه الوضوء أم لا؟

قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتقريب": وقد اختلف فيه قول مالك، فله فيه ثلاثة أقوال. قال: أوّلاً: لا وضوء فيه. وقال في سماع ابن وهب: الوضوء من مسِّ الذّكر حسن، وليس سُنّة. وقال في الرِّواية الأخيرة: يجب منه

الوضوء؛ وهي اختيار ابن القاسم. وروى سحنون: إعادة الوضوء منه ضعيف. هذا ما قيل في المذهب»[60]. وعبارته الأخيرة تدل على إحاطته بأقوال المذهب.

2- ذكر منشأ الخلاف: من أمثلة ذلك:

- مسألة ترك زيادة القرآن مع الفاتحة في الصّلاة:

قال اللّخميُّ: «واختلف إذا تاركها عمداً؛ فقال ابن القاسم: يستغفر الله، ولا شيء عليه. وقال عيسى[61]: إن تركها عمداً، أو جهلا، أعاد أبداً»[62]. قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتقريب": ومنشأ الخلاف في أنّها سنّة أو فضيلة، النّظر في تأكّد الأمر وعدم تأكُّده، انتهى»[63].

- ومسألة حكم من نكّر ونوّن وقال: سلامٌ عليكم: اختلف فيها على قولين: الأوّل: لا يجزئه، قاله ابن أبي زيد القيروانيّ، والقاضي عبد الوهاب، الثّاني: يجزئه، قاله ابن شبلون[64] [65]. قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتّقريب": ومنشأ الخلاف: معارضة قوله -عليه الصّلاة والسّلام-: "**وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ**"[66]؛ فإنّه يتناول هذا اللّفظ، ولفعله - عليه الصّلاة والسّلام- المستمرّ، وفعل الصّحابة، وفعل السّلف. والصّحيح: أنّه لا يجزئ لوجوب الإتّباع»[67].

3- الاستدلال للمذهب: من أمثلة ذلك:

- مسألة اللّفظ الذي تنعقد به الصّلاة: مذهب مالك أن الصلاة لا تنعقد إلا بقول: "الله أكبر". دليل ذلك ما نقله الإمام الفاكهاني بقوله: «قال صاحب "البيان والتّقريب": دليل وجوب التّكبير، واقتصار الانعقاد عليه: قول رسول الله ﷺ، وفعله، وفعل أصحابه، ومن بعدهم من سائر السّلف - رضي الله عنهم -»[68].

- مسألة مواضع رفع اليدين في الصّلاة: قال الإمام الفاكهاني: «قال اللّخميُّ: فيه خمسة أقوال، عن مالك من ذلك ثلاث روايات[69]: الأولى: ما ذكره في "المدوّنة":

يرفع مرّة واحدة عند الإحرام»[70]. ثمّ قال: «قال صاحب "البيان والتّقريب": ووجه ما اختاره في "المدوّنة" ما رواه التِّرمذيُّ، والنَّسائيُّ، عن عبد الله بن مسعود: أنّه قال: "ألا أصلي لكم صلاة رسول الله ﷺ، فلم يرفع يديه إلا مرّة واحدة"[71]»[72].

ونجده يستدلُّ على الجواز بفعل الإمام مالك، والنّظر المصلحي، من ذلك **مسألة الاجتيازُ بالمسجد وبخرقه من غير حاجة له**، قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتّقريب": يجوز الاجتيازُ بالمسجد وبخرقه من غير حاجة له في المسجد، وقد كان مالكٌ يفعلهُ، قال: وكذلك الجامعُ بمصرَ عندنا يعسرُ على الإنسان أن يدور من خلفه، فيدخل من باب، ويخرج من آخر، ويكون ذلك تخفيفاً على النّاس»[73].

4- التنصيص على المشهور: من أمثلة ذلك:

- مسألة التنكيس في الوضوء: لو نكّس المكلّف وضوءه، فبدأ برجليه، فغسلهما وأدخلهما في الخُفين، ثمّ كمل وضوءه، فهل يمسح بعد ذلك؟ قال الإمام الفاكهاني: «قال مالك في العتبيّة: لا يفعل، فإن فعل، فلا شيء عليه. قال صاحب "البيان والتّقريب": والمشهور من المذهب: عدمُ المسح»[74].

- مسألة استيعاب مسح الرّأس: هل استيعاب مسح الرّأس على سبيل الوجوب، أو بعضه على سبيل الوجوب، وبعضه على سبيل النّدب؟ قال الإمام الفاكهاني: «اختلف في ذلك، فنقل صاحب "البيان والتّقريب" في المذهب أربعة أقوال: أوّلها وأشهرها: وجوب استيعاب جميعه. قال: وهذا الذي نصّ عليه مالك، وبه قال ابن القصّار، وابن الجلاب، وغيرهما»[75].

- مسألة هل ترفع اليدان في الصّلاة أم لا؟ قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتّقريب": المشهور من مذاهب العلماء، مالكٍ وغيره إثبات الرّفع في الجملة»[76]. وقد يذهب إلى ذكر وجه الأخذ بالمشهور، مثال ذلك:

– مسألة هل يغسل من ولوغ الكلب كلّ إناء، أو إناء الماء خاصّة؟

قال الإمام الفاكهاني: «والذي في "المدوّنة"، وهو المشهور: أن يغسل إناء الماء دون الطّعام، ولذلك قال مالك: إن كان يغسل سبعاً للحديث، ففي الماء وحده». ثمّ نقل كلام ابن عطاء الله في توجيه هذا القول، فقال: «قال صاحب "البيان والتّقريب": ووجهه أمران: أحدهما: ما قدّمناه من تقييد المطلق بالعرف الغالب، والعرف أنّ الطّعام محفوظ عن الكلاب، مصون عنها؛ لعزّته عند العرب، فلا تكاد الكلاب تصل إلا إلى آنية الماء، فيقيّد اللّفظ بذلك. الأمر الثّاني: أنّ في الحديث: "**فَلْيُرِقْهُ، وَلِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ**"[77]، والطّعام لا تجوز إراقته؛ لحرمته، ولنهيه – عليه الصّلاة والسّلام– عن إضاعة المال»[78].

5– تضعيف الأقوال: من أمثلة ذلك:

– مسألة قراءة سورة مع الفاتحة في الرّكعة الثّالثة والرّابعة: اختلف المذهب فيها: فالمشهور: لا يفعل، وإن فعل، فلا شيء عليه. وفي "التّفريع" عن أشهب: أنّه يسجد بعد السّلام. وقال محمّد بن عبد الحكم: من فعل، فقد أحسن. قال اللّخميُّ: والأحسن أن يقرأ بها فيهما؛ لأنّها زيادة فضل[79]. قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتّقريب": وهذا ضعيف؛ فإنّه لا يلزم إذا جاز في الموضع الذي ثبت فيه شرعيّة القراءة أن يقرأ بسورتين وثلاث أن يجز ذلك حيث لم يثبت شرعيّة ذلك»[80].

6– التّرجيح والاختيار الفقهيّ: من أمثلة التّرجيح بين الأقوال:

– مسألة حكم الاقتصار على قراءة بعض السُّورة في الصّلاة: اختلف في المذهب في الاقتصار على بعض سورة: قيل: مكروه؛ لأنّه خلاف ما مضى به العمل. وقيل: جائز؛ لأنّ الرّسول – عليه الصّلاة والسّلام– قد قرأ ببعض سورة في الصُّبح[81]. قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتّقريب": إنّما فعل ذلك في الصُّبح؛ لأنّه – عليه

الصّلاة والسّلام- أخذته سعلة، فركع[82]، فلا حجّة فيه للجواز»[83].

- مسألة إذا ركع الفجرَ في بيته، ثم دخل المسجدَ قبل صلاة الصُّبح، فهل يركع، أو لا؟

روى أشهب عن مالك: أنّه يركع، وروى عنه ابن القاسم: أنّه لا يركع. قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتّقريب": والذي رواه ابن القاسم هو الجاري على الفقه؛ لأنّ التّنفُّل بعد طلوع الفجر، وقبل صلاة الصُّبح بغير ركعتي الفجر، مكروهٌ»[84]. ومن أمثلة الاختيار الفقهي:

- مسألة من مدَّ الهمزة في تكبير الإحرام، حتّى صار الكلام بصورة استفهام:

قال الإمام الفاكهاني: «فقال صاحب "البيان والتّقريب": لم أر لأصحابنا فيها نصّاً، والقياس: أنّها لا تجزئه؛ إذ لم يأت بالتّكبير اللُّغوي»[85].

7- إيراد النّظائر الفقهيّة: من ذلك المواضع التي يكره فيها الدُّعاء، قال الإمام الفاكهاني: «قلت: ولتعلمْ: أنّه يُكره الدُّعاء عندنا في الصّلاة في ستّة مواضع: بعدَ الإحرام، وقبلَ القراءة، وفي الرُّكوع، وفي الجلوس قبل التّشهد، وفي أثناء الجلوس الأوّل - على المشهور-، وفي أثناء الفاتحة أو السُّورة. هكذا ذكرها صاحب "البيان والتّقريب"»[86].

8- الذّبُّ عن مذهب مالك: مثاله جوابه عمّا يراه البعض من تحكُّم وتناقض في بعض مسائل المذهب، قال ابن عطاء الله: «فكثيراً ما يحكم في حالتي المسألة الواحدة بحكمين متناقضين؛ لتعارض الشّوائبِ فيها، فرتّب على كلِّ شائبة مقتضاها؛ ككونه جعلَ الوضوءَ كالعبادة الواحدة، فأفسدَها بالتّفريق المتفاحِش عَمْدًا، وجعلَه كعبادات، فلم يفسده بالتّفريق سهوًا، وإن طال؛ ومثلُ ذلك: جعلُه المسبوقَ بانياً في الأفعال؛ إذ لا تأثير للإمامة فيها، قاضياً في الأقوالِ؛ لتأثير الإمامة فيها.

ومن ذلك جعلُه، الأكلَ سهواً في الصّوم يوجب القضاءَ إن كان واجباً، ولا يوجبه

إن كان تطوُّعاً، وجعلُه -أيضاً- كالعمد في وجوب قضاء الصّوم المقدور، وكالمريض في أنّه لا يقطع التّتابع. ومن ذلك جعلُه المديانَ فقيراً، فلم يوجب عليه زكاةَ النّقدين، وغنيّاً، فأوجبَ عليه زكاةَ الماشيةِ والحرثِ.

ونظائرُ ذلك كثيرة في مذهبنا، فيعتقد الغمرُ الجاهلُ، أو العالمُ الذي لم يبلغ مبلغَ الاستقلال بالنّظر في الشّرع، ولم يُحط بمقصود صاحب الشّريعة: أنّ ذلك تناقض، وأنّ مذهبَ مالك لا يجري على قياس، وليس كما قال: ولكن كما قيل:

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا ... وَآفَتُـهُ مِنَ الفَهْـمِ السَّقِيمِ[87]

قال الإمام الفاكهاني: «هذا معنى كلامُ صاحب "البيان والتّقريب" وأكثرُ لفظه»[88].

الثّاني- نقل الخلاف الفقهي خارج المذهب: وأهمُّ ما تميّز به نقله للخلاف الفقهيّ خارج المذهب، أمور:

1- الاقتصار على خلاف الحنفيّة والشّافعيّة وبعض الفقهاء: من خلال النُّقول التي وقفنا عليها لابن عطاء الله في المسائل الخلافيّة بين المذاهب لم نر له ذكر لأقوال الحنابلة وخلافهم، مع وجود خلاف الحنابلة للمالكيّة في بعض ما نقله، واقتصر على ذكر خلاف الحنفيّة، والشّافعية، وبعض الفقهاء كداود الظّاهري، وربيعة الرّأي، وأبي يوسف من الحنفيّة[89].

ولعلّ سبب عدم إيراده لأقوال الحنابلة وخلافهم يعود إلى البيئة الفقهيّة وضعف انتشار مذهب أحمد بمصر، يقول السُّيوطيُّ في كتابه "حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة": «ذِكْرُ من كان بمصر من أئمّة الفقهاء الحنابلة: هُمْ بالدِّيار المصريّة قليل جدّاً، ولم أسمع بخبرهم فيها إلا في القرن السّابع وما بعده»[90].

2- مناقشة الأقوال المخالفة: ومن أمثلة ذلك:

- مسألة استقبال القبلة أثناء قضاء الحاجة: اختلف الفقهاء في حكم استقبال القبلة

أثناء قضاء الحاجة مع وجود السّاتر، وإن لم يكن ثمّ مراحيض: فقال عروة بن الزّبير، وربيعة، وداود الظّاهريُّ: يجوز ذلك في الصّحاري والبنيان. قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتّقريب": فحمله ربيعة وداود على الإطلاق، وليس بمستقيم؛ فإنّ في الحديث ما يدلُّ على أنّ ذلك في البنيان». وهو قول مالك -رحمه الله- ومن وافقه(91).

- **مسألة استدبار القبلة أثناء قضاء الحاجة:** ذهب الحنفيّة في رواية عن إمامهم، وأحمد إلى جواز استدبار القبلة في الصّحاري والبنيان، وحجّتهم حديث سلمان(92)، إذ ليس فيه إلا الاستقبال، فبقي جواز الاستدبار على أصل الإباحة. قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتّقريب": وهو ضعيف، فإنّه إن سكت عنه في حديث، فقد صرّح به في حديث آخر، فإن قالوا في حديث ابن عمر: إنّه استدبر، قلنا: كان ذلك في البنيان، فأصحُّ الأقوال ما قاله مالك»(93).

واستطرد الإمام الفاكهاني في نقل كلام ابن عطاء الله: «إلا أنّي أقول: في تخصيص عمومات هذه الأخبار الواردة بالمنع مطلقاً بحديث ابن عمر نظر؛ فإنّه إنّما يخصِّص العموم بأمر يغلب على الظّنِّ أنّ الرّسول ﷺ قصد به أن يكون بياناً لتخصيص اللّفظ العام، ويبعد -في المعروف من عادته- أن يكون قصد أن يطّلع عليه ابن عمر لينقل عنه ذلك للأمّة، حتّى يخصّص لفظ العام بذلك؛ فإنّه - عليه الصّلاة والسّلام- كان أشدّ حياءً من العذراء في خدرها، فكيف يقصد أن يرى في مثل هذه الحال؟! وقد كان إذا أراد الخلاء، أبعد في المذهب.

لكن الجواب عن ذلك أن نقول: لعلّه عليه الصّلاة والسّلام كان عازماً على أن يبيِّن لهم تخصيص لفظه بغير هذا الفعل، فلمّا جلس ظانّاً أنّه لا يراه أحد، ثمّ رأى ابن عمر قد رآه، علم أنّه يروي ذلك للنّاس، فيخصِّصون به عموم لفظه، فاكتفى بذلك، انتهى»(94).

– مسألة ما يجزئ من التّكبير في الصّلاة؟

نقل الإمام الفاكهاني أقوال المذاهب في المسألة، منها: مذهب أبي حنيفة؛ أنّ الصّلاة تنعقد بكل ذِكْرٍ يُقصد به تعظيم الله –تعالى–، وقول أبي يوسف؛ أنّها تنعقد بألفاظ مشتقّة من التّكبير؛ كقوله: "الله أكبر"، و"الله الكبير"، وذهب الشّافعي أنّها تنعقد بلفظ: "الله أكبر"، و"الله الأكبر"، ولا تنعقد بغيرهما(95).

وبعد عرضه للأقوال، أورد اعتراض ابن عطاء الله على المخالفين لمذهب مالك، الذي ينصُّ أنّه لا يجزئ عنده من التّكبير إلا الله أكبر، لا غيره، واعتبر أنّ قول أبي حنيفة أقرب من قول الشّافعي وأبي يوسف، قال الإمام الفاكهاني: «قال صاحب "البيان والتّقريب": ... فإنّهما لم يطردا القياس في كلِّ لفظ معناه التّعظيم، ولم يقتصرا على ما ورد، وقول أبي حنيفة بعد ذلك ضعيف؛ لأنّه استعمل القياس في عبادة لا يعقل معناها. قال صاحب "البيان والتّقريب": ثمّ المعنى الذي استنبطوه من التّكبير، وقاسوا به، ليس من معاني الشّرع، بل هو راجع إلى تفسير معنى اللّفظ، فلا يصحُّ القياس معه، ولو تنزّلنا على صحّة ما قالوه، للزمهم أن تنعقد الصّلاة بقوله: اللّهم اغفر لي وارحمني، وهو لا تنعقد عندهم بذلك»(96).

– مسألة من نكّر ونوّن وقال: سلامٌ عليكم في الخروج من الصّلاة:

قال ابن عطاء الله: «وقال من أجاز ذلك من أصحاب الشّافعي: إنّ التّنوين في علم العربيّة يقوم مقام الألف واللام، وهذا ضعيف؛ فإنّ الصّحيح في علم العربيّة أنّ التّنوين يضاد الألف واللام، ولذلك لا يجتمعان؛ لأنّ الألف واللام للتّعريف، والتّنوين للتّنكير، أو من أدلّة التّنكير»(97).

3– إيراد الآثار الفقهيّة للمسائل الأصوليّة: ومن ذلك مسألة الفرق الفرض والواجب عند الحنفيّة، وأثر ذلك في الفقه، قال الإمام الفاكهاني: «قال سَنَدٌ من

أصحابنا: لعمري! لا فرق في مذهب أبي حنيفة بين الفرض والواجب في المعنى، وإنّما يفترقان من وجهين: أحدهما: أنّ الفرض يكفّرُ جاحدُه، بخلاف الواجب. الثّاني: أنّ الفرض ما ثبت بقطعي، بخلاف الواجب»[98].

ثمّ نقل لنا اعتراض ابن عطاء الله على قول سَنَد، فقال: «قال صاحب "البيان والتّقريب": كيف يقول سَنَد: لا فرق بينهما في المعنى؟! وقد قال: إنّ تارك أحدِهما يكفّر، ومعناه: أنّه يجري على تارك الفرض أحكامُ الكفّار، حتّى إذا كان قد سبق منه الإسلام، كان مرتدّاً؛ فتَبِينُ منه زوجتُه، ويُحال بينه وبين ماله، وإن لم يرجع إلى الإسلام، قُتل كفراً، ولا يرثه وَرَثَتُه، ولا يُدفن في مقابر المسلمين، وتاركُ الواجب لا يجري عليه من هذه الأحكام شيء، فأيُّ افتراقٍ أشدَّ من هذا؟!

ثمّ قال: ثم إنّه ذكر وجهين في الافتراق، ثمّ ذكر شيئين أحدُهما ثمرةُ الآخر، وحاصلُهما شيء واحد، فإنّه إنّما كفَّر جاحد الفرض؛ لأنّه جحد أمراً قطعياً؛ بخلاف الآخر، ثمّ نقول لأبي حنيفة: إنّما كفّر جاحد القطعيِّ إذا كان القطع به ضرورياً في الشّرع، فيكون الجاحد له مكذِّباً للرّسول - عليه الصّلاة والسّلام-؛ لأنّا نعلم أنّه يعلم أنّ الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام- قد أخبرنا بفرضيّته، فإنكارُه لذلك تكذيبٌ للرّسول - عليه الصّلاة والسّلام-، ولا خلاف أنّ مكذِّبَ الرّسولِ كافر، وأمّا إن كان المقطوعُ به نظريّاً، فلا يلزم كفرُ جاحِده؛ إذ لا يلزم من جحده تكذيبُ الرّسول - عليه الصّلاة والسّلام-»[99].

الخاتمة

بعد هذه الإطلالة الموجزة عن حياة ابن عطاء الله السّكندريِّ وشخصيّته الفقهيّة، ومنهجه في شرح تهذيب البراذعي، يمكن استخلاص النّتائج الآتية:

1- إنّ لفقهاء المالكيّة السّكندريِّين جهود ملحوظة في خدمة المدوّنة: تدريساً، وتأليفاً، ومسلك التّأليف فيها يقوم على اختصارها وشرحها.

2- إنّ لابن عطاء الله السّكندريِّ مكانة بين فقهاء المالكيّة، إذ يذكر بجانب كبار فقهاء المذهب: كالمازري، وابن شاس، وابن الحاجب.

3- كان ابن عطاء الله إماماً في الفقه، والأصول، والعربيّة، وقد انعكس هذا على تآليفه فألّف في فقه مالك، وشرح مختصراً في أصول الفقه. واختصر كتابين في اللّغة.

4- لابن عطاء الله جهود في خدمة المذهب المالكيِّ، تجسّد بشكل واضح في خدمة أصل المذهب وعمدته "المدوّنة" شرحاً واختصاراً.

5- تجلّت شخصيّة ابن عطاء الله الفقهيّة في معرفته بالخلاف الفقهي، وما يستند إليه من أدلّة، واطلاعه على المشهور والضّعيف من الأقوال، وانتهاجه النّقد الفقهي مع التّرجيح والاختيار.

6- يقوم شرح ابن عطاء الله على تهذيب البراذعي على منهج واضح، من أبرز معالمه: إيراد الأقوال وعزوها، ومنشأ الخلاف، والاستدلال الفقهي، ومناقشة المخالف، والتّنبيه على المشهور والضّعيف من الأقوال.

ويوصي البحث بأمرين:

الأوّل: دعوة الباحثين للكتابة حول تاريخ عائلة ابن عطاء الله السّكندريِّ، وإبراز إسهاماتها في الحياة الثّقافية والعلميّة بالإسكندرية ومصر، وآثار ذلك على مصر والعالم الإسلامي. **والثّاني**: دعوة الباحثين لجمع فقه علماء المالكيّة ممّن ضاعت كتبهم، وبقيت أقوالهم وآراؤهم متناثرة في كتب المالكيّة وغيرهم؛ لدراستها، والتّعرُّف على مناهجهم في التّأليف.

ـ الحواشي والإحالات:

(1) الجُذَامِيّ: نسبة إلى قبيلة جُذام القحطانيّة، قدموا مصر أيام الفتح الإسلامي، وسكنت أعداد كثيرة منهم الإسكندريّة. قلائد الجمان في التّعريف بقبائل عرب الزّمان: أحمد بن علي القلقشندي، أبو العبّاس،

تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللُّبناني، ط2، 1402هـ/1982م، (57-58)؛ معجم قبائل العرب القديمة والحديثة: عمر بن رضا كحالة، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، ط7، 1414هـ/1994م، (174/1).

(2) ينظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدِّين الذّهبيّ، أبو عبد الله، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 2003م، (103/15)؛ حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: جلال الدِّين السُّيوطي، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة وعيسى البابي الحلبيّ وشركاؤه – مصر، ط1، 1387هـ/1967م، (456/1)؛ الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصِّلة: محمّد المراكشي، أبو عبد الله، تحقيق: إحسان عبّاس، ومحمّد بن شريفة، وبشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2012م، (513/3)؛ الدِّيباج المذّهب في معرفة أعيان علماء المذهب: برهان الدِّين بن فرحون، تحقيق: محمّد الأحمدي أبو النُّور، دار التّراث للطّبع والنّشر- القاهرة، (43/2)؛ شجرة النُّور الزّكية في طبقات المالكيّة: محمّد بن محمّد مخلوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م، (240/1).

(3) ينظر: الدُّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة: أحمد بن حجر العسقلاني، أبو الفضل، تحقيق: محمّد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة - صيدر أباد/ الهند، ط2، 1392هـ/1972م.، (324/1)، (454/5)؛ رفع الإصر عن قضاة مصر: أحمد بن حجر العسقلاني، أبو الفضل، تحقيق: علي محمّد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1418هـ/1998م، (75-76)؛ نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا التنبكتي، أبو العباس، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب- طرابلس، ليبيا، ط2، 2000م، (403).

(4) ينظر: تاريخ الإسلام: الذّهبي، مصدر سابق (103/15)؛ الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: محمد المراكشي، مصدر سابق، (58/4)؛ الدِّيباج المذهب: ابن فرحون، مصدر سابق، (83/1-84) و(43/2)؛ شجرة النُّور: مخلوف، مرجع سابق، (240/1).

(5) ينظر: الدِّيباج المذهب: ابن فرحون، مصدر سابق، (256/1-257)؛ وفي شجرة النور: أبو حفص عمر بن فراج الكندي الإسكندري. قال مخلوف: لم أقف على وفاته. ينظر: شجرة النُّور: مخلوف، مرجع سابق، (320/1-321).

(6) شجرة النُّور: مخلوف، مرجع سابق، (240/1).

(7) ينظر: حسن المحاضرة: السُّيوطي، مصدر سابق، (456/1)؛ البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدِّين الزّركشيّ، أبو عبد الله، دار الكتبي، ط1، 1414هـ/1994م، (92/2)، (333/7)؛ الدِّيباج المذهب: ابن فرحون، مصدر سابق، (43/2)؛ كشف الظُّنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة، مكتبة المثنّى – بغداد، 1941م، (516/1)؛ الدّليل التّاريخي لمؤلّفات المذهب المالكي: محمّد العلميّ، مركز

البحوث والدِّراسات في الفقه المالكي، الرّابطة المحمّديّة للعلماء- الرِّباط، ط1، 1433هـ/2012م، (229).

(8) ينظر: تاريخ الإسلام: الذّهبي، مصدر سابق، (103/15).

(9) ينظر: حسن المحاضرة: السُّيوطي، (456/1)؛ الدِّيباج المذهب: ابن فرحون، مصدر سابق، (43/2).

(10) شجرة النُّور: مخلوف، مرجع سابق، (240/1).

(11) ينظر: حسن المحاضرة: السُّيوطي، مصدر سابق، (456/1)؛ الدِّيباج المذهب: ابن فرحون، مصدر سابق، (25/2)، شجرة النُّور: مخلوف، مرجع سابق، (240/1).

(12) قال الذهبي: ((بقي إلى بعد الثلاثين وأربع مائة)). سير أعلام النبلاء: شمس الدِّين الذّهبي، أبو عبد الله، تحقيق: مجموعة من المحقّقين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرِّسالة، ط3، 1405هـ/1985م، (523/17).

(13) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: محمّد بن الحسن بن العربيّ بن محمّد الحجوي الثّعالبي، دار الكتب العلميّة -بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/1995م، (457/2).

(14) التّهذيب في اختصار المدوّنة: خلف بن أبي القاسم محمّد البراذعي، أبو سعيد، دراسة وتحقيق: محمّد الأمين ولد محمّد سالم بن الشّيخ، دار البحوث للدِّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث- دبي، ط1، 1423هـ/2002م، (167/1).

(15) الديباج: ابن فرحون، مصدر سابق، (349/1).

(16) الدليل التاريخي لمؤلفات المذهب المالكي: محمد العلمي، مرجع سابق، (106-107).

(17) ترتيب المدارك وتقريب المسالك: القاضي عياض، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وعبد القادر الصّحراوي ومحمّد بن شريفة وسعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة - المحمّدية، المغرب، ط1، (257/7).

(18) نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب، وذكر وزيرها لسان الدِّين بن الخطيب: شهاب الدِّين أحمد بن محمّد المقري التِّلمساني، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر- بيروت، لبنان، ط1، 1997م، (180/3).

(19) يقول ابن جبير عن الانتشار المذهبي بمصر: «والجمهور على مذهب الشّافعي وعليه علماء البلاد وفقهاؤها إلا الإسكندريّة، وأكثر أهلها مالكيُّون». رحلة ابن جبير: محمّد بن جبير الكناني الأندلسي، أبو الحسين، دار بيروت للطِّباعة والنّشر – بيروت، ط1، (80).

(20) الدِّيباج المذهب: ابن فرحون، مصدر سابق، (43/2).

(21) هي إحدى المدارس المالكيّة بالإسكندريّة، بُنيت في عهد الدّولة الفاطميّة سنة 532هـ، سُميت بالعَوفيّة نسبة للفقيه أبو الطّاهر بن عوف، كما تسمّى بالمدرسة الحافظيّة نسبة للخليفة الفاطميّ الحافظ، ويعود فضل إنشاءها للوزير رضوان بن وَلَخْشي، وهو أوّل وزير سُنِّي في الدّولة الفاطميّة. ينظر: الدّولة الفاطميّة تفسير جديد: أيمن فؤاد سيِّد، الدّار المصريّة اللُّبنانيّة، ط1، 1413هـ/1992م، (200- 201)

و(387).

(22) ينظر: الدِّيباج المذهب: ابن فرحون، (1/293)؛ شجرة النُّور: مخلوف، مرجع سابق، (1/209).

(23) شجرة النُّور: مخلوف، مرجع سابق، (1/239).

(24) الدِّيباج المذهب: ابن فرحون، مصدر سابق، (2/43).

(25) ينظر: الدِّيباج المذهب: ابن فرحون، (1/245)؛ شجرة النُّور: مخلوف، مرجع سابق، (1/269).

(26) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: محمّد مصطفى الزّحيلي، دار الخير للطِّباعة والنّشر والتّوزيع- دمشق، سوريا، ط2، 1427هـ/2006م، (2/293).

(27) ينظر: شرح التّلقين: محمّد بن علي التَّمِيمي المازري، أبو عبد الله، تحقيق: محمّد المختار السّلامي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008م، (1/255)؛ التّنبيه على مبادئ التّوجيه - قسم العبادات: إبراهيم بن بشير التّنوخيّ، أبو الطّاهر، تحقيق: محمّد بلحسان، دار ابن حزم- بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ/2007م، (1/234)؛ التّوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: خليل بن إسحاق، أبو المودّة، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التّراث، ط1، 1429هـ/2008م، (1/31).

(28) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/31).

(29) المصدر نفسه، (2/102).

(30) ينظر: الجامع لمسائل المدوّنة: أبو بكر محمّد بن يونس الصِّقليّ، تحقيق: مجموعة من الباحثين، معهد البحوث العلميّة وإحياء التّراث الإسلاميّ - جامعة أمّ القرى، دار الفكر للطِّباعة والنّشر والتّوزيع، ط1، 1434هـ/2013م، (03/1129)؛ التّبصرة: عليّ بن محمّد الرّبعيّ اللّخميّ، أبو الحسن، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميّة، قطر، ط1، 1432هـ/2011م، (2/775)؛ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: الحطّاب الرُّعيني، دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م، (2/394).

(31) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (2/392).

(32) ينظر: شرح متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني: قاسم بن عيسى التنوخي القيرواني، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 2007م، (1/276)؛ مواهب الجليل: الحطّاب، (2/394).

(33) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (2/442-443).

(34) المصدر نفسه، (1/226).

(35) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/305). ينظر أيضاً: الجامع: ابن يونس، مصدر سابق، (2/612)؛ عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: جلال الدين عبد الله بن شاس، أبو محمد، تحقيق: حميد بن

محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي- بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ/2003م، (1/117).

(36) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/305).

(37) ينظر: التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/384)؛ مواهب الجليل: الحطّاب، مصدر سابق، (2/21).

(38) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/384).

(39) ينظر: التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/329)؛ شرح التّلقين: المازري، مصدر سابق، (1/547)؛ روضة المستبين في شرح كتاب التلقين: عبد العزيز بن إبراهيم بن بزيزة، أبو محمد، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط1، 1431هـ/2010م، (1/336-337-338)؛ الدُّر الثّمين: ميّارة الفاسي، (283).

(40) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/329)؛ متن الرِّسالة: أبو زيد القيروانيّ، دار الفكر، (29).

(41) ينظر: التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/481)؛ المقدمات الممهدات: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ/1988م، (1/73)؛ مناهج التّحصيل ونتائج لطائف التّأويل في شرح المدوّنة وحلِّ مشكلاتها: علي بن سعيد الرّجراجي، أبو الحسن، تحقيق: أبو الفضل الدِّمياطي ، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ /2007م، (1/232).

(42) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/481-482).

(43) ينظر: التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (2/429)؛ التّبصرة: اللّخمي، مصدر سابق، (2/781-782).

(44) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (2/429).

(45) قال ابن عطاء الله: «الكَيْمَخْتُ لا يكون إلا من جلد الحمر والبغال المدبوغِ». التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/48).

(46) المصدر نفسه، (1/48).

(47) المصدر نفسه، (1/186).

(48) ينظر: التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/113)؛ مواهب الجليل: الحطّاب، مصدر سابق، (1/211).

(49) ينظر: التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/113).

(50) أي في لزوم القضاء.

(51) التّوضيح: خليل، (2/372). ينظر أيضاً: مواهب الجليل: الحطّاب، (2/422)؛ الدُّرُّ الثّمين والمورد المعين: محمّد بن أحمد ميّارة الفاسيّ، تحقيق: عبد الله المنشاويّ، دار الحديث- القاهرة، 2008م، (467).

(52) ينظر: التّبصرة: اللّخمي، مصدر سابق، (1/367).

(53) ينظر: التّنبيه على مبادئ التّوجيه: ابن بشير، مصدر سابق، (1/479).

(54) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (1/307).

(55) المصدر نفسه، (157/1). ينظر أيضاً: التّنبيه على مبادئ التّوجيه: ابن بشير، مصدر سابق، (255/1).

(56) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (48/1).

(57) المصدر نفسه، (10/1).

(58) التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (120/1-121).

(59) المصدر نفسه، (440/2).

(60) رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام: تاج الدِّين الفاكهاني الإسكندريّ، أبو حفص، تحقيق: نور الدِّين طالب، دار النّوادر، سوريا، ط1، 1431هـ/2010م، (314/1).

(61) أي: عيسى بن دينار (ت: 212هـ).

(62) التّبصرة: اللّخمي، مصدر سابق، (275/1).

(63) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (295/2).

(64) هو أبو موسى بن مُناس، ذكره عياض في الطّبقة السّادسة من المدارك. ينظر: ترتيب المدارك: القاضي عياض، مصدر سابق، (104/7).

(65) ينظر: التلقين في الفقه المالكي: عبد الوهاب بن علي البغدادي، أبو محمد، تحقيق: أبي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1425هـ/2004م، (43/1)؛ الجامع: ابن يونس، مصدر سابق، (853/2)؛ التّنبيه على مبادئ التّوجيه: ابن بشير، مصدر سابق، (608/2-609).

(66) رواه التِّرمذيُّ في سننه، أبواب: الطّهارة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، باب: ما جاء أن مفتاح الصّلاة الطّهور، رقم: (3)؛ قال التِّرمذيُّ: هذا الحديث أصحُّ شيء في هذا الباب وأحسن. سُنن التِّرمذي: محمّد بن عيسى التِّرمذي، أبو عيسى، تحقيق: أحمد محمّد شاكر ومحمّد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط2، 1395هـ/1975م، (8/1)؛ ورواه الحاكم في المستدرك، كتاب: الطّهارة، رقم: (457)، قال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرِّجاه. المستدرك على الصّحيحين: محمّد بن حمدويه الحاكم النِّيسابوري، أبو عبد الله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة – بيروت، ط1، 1411هـ/1990م، (223/1).

(67) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (180/2).

(68) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (165/2).

(69) قال اللّخميُّ: «وعن مالك في ذلك أربع روايات»، بدل ثلاث روايات التي ذكرها الإمام الفاكهاني. ينظر: التّبصرة: اللّخمي، مصدر سابق، (279/1).

(70) ينظر: التّبصرة: اللّخمي، (279/1-280)؛ رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (186/2).

(71) رواه التِّرمذيُّ في سننه، أبواب: الصّلاة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، باب: رفع اليدين عند الركوع، رقم: (257)، (40/2)؛ ورواه النَّسائيُّ في سننه الكبرى، كتاب: السّهو، ذكر ما ينقض الصّلاة،

وما لا ينقضها، وباب: الرُّخصة في ترك ذلك، رقم: (649). السُّنن الكبرى: أحمد بن شعيب النَّسائي، أبو عبد الرّحمن، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسّسة الرِّسالة – بيروت، ط1، 1421هـ/2001م، (332/1)؛ وأبو داود في سننه، كتاب: الصّلاة، باب: من لم يذكر الرّفع عند الركوع، رقم: (748). سُنن أبي داود: أبو داود سليمان السّجِسْتاني، تح: محمّد محيي الدِّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا – بيروت، (199/1).

(72) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (187/2).

(73) المصدر نفسه، (416/2).

(74) المصدر نفسه، (286/1).

(75) المصدر نفسه، (128/1).

(76) المصدر نفسه، (185/2).

(77) رواه مسلم في صحيحه بنحوه، كتاب: الطّهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، رقم: (89). ينظر: صحيح مسلم: تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربي – بيروت، (234/1).

(78) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (106/1-107).

(79) ينظر: التّفريع في فقه الإمام مالك بن أنس: عبيد الله بن الحسين ابن الجَلَّاب، تح: سيّد كسروي حسن، دار الكتب العلميّة- بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ/2007م، (95/1)؛ التّبصرة: اللّخمي، (276/1).

(80) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (296/2-297).

(81) ينظر: التّلقين: المازري، مصدر سابق، (540/1)؛ التّوضيح: خليل، مصدر سابق، (328/1).

(82) رواه البخاريُّ في صحيحه، كتاب: الأذان، باب: الجمع بين السُّورتين في الرّكعة، من غير ترقيم. ينظر: صحيح البخاري: تح: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النّجاة، ط1، 1422هـ، (54/1).

(83) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (298/2).

(84) المصدر نفسه، (413/2).

(85) المصدر نفسه، (168/2).

(86) المصدر نفسه، (484/2).

(87) من شعر المتنبِّي. ينظر: شرح ديوان المتنبي: عبد الرّحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي- بيروت، لبنان، 1407هـ/1986م، (246/4).

(88) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (61/5-62).

(89) المصدر نفسه، (194/1)، (118/2)، (180/2).

(90) حسن المحاضرة: السُّيوطي، مصدر سابق، (480/1).

(91) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (194/1).

(92) حديث سلمان: «لَقَدْ نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ لِغَائِطٍ، أَوْ بَوْلٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِينِ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِأَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ". رواه مسلم، كتاب: الطّهارة، باب: الاستطابة، رقم: (57)، (1/223).

(93) رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (1/195-196).

(94) المصدر نفسه، (1/196).

(95) ينظر: شرح التّلقين: المازري، مصدر سابق، (1/500)؛ المبسوط: محمّد بن أحمد السّرخسي، شمس الأئمة، دار المعرفة – بيروت، 1414هـ/1993م، (1/35-36)؛ الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشّافعي: علي بن محمّد الماوردي، أبو الحسن، تحقيق: علي محمّد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة- بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1999م، (2/93).

(96) ينظر: رياض الأفهام: الفاكهاني، مصدر سابق، (2/116) وما بعدها.

(97) المصدر نفسه، (2/180).

(98) المصدر نفسه، (2/536).

(99) المصدر نفسه، (2/536-537).

The rules and disciplines of fiqh in the Inheritance

Ahmed Lecheheb
Emir Abdlkader University - constantine
ahmedlecheheb79@yahoo.com

Abstract:

This research paper attempts to shed light on one of the maliki's scholars known as Abd al-Karīm ibn ʿAṭā Allāh al-Iskandarī. It tries to examine the main sources that brought us his Fiqh –Islamic law. It also focuses on his distinguished personality characterized by his critical understanding and the exercise of judgement on religious matters.

It also clarify his approach in explaining the "Tahdhīb al-baradei" characterized by ascribing quotations to their sources, drawing attention to matters of dispute, along with stating the proofs, and arguing with those who differ with his opinion and stating the wide-spread position.

Keywords:

- ibn ʿAṭā Allāh ;Malikite; discretion; approach;Tahdhīb al-baradei.

قاعدة "الوسائل لها أحكام المقاصد"

"مفهومها، ضوابطها، بعض تطبيقاتها في المدونة"

بقلم

إلياس بن صالح تامه(*) أ.د/ أبو بكر لشهب (**)

ملخص

يعالج هذا البحث إحدى أهم القواعد التي يرجع إليها المجتهدون في معرفة الأحكام الشرعية للقضايا المختلفة وخاصة المعاصرة منها وهي قاعدة "الوسائل لها أحكام المقاصد"، وذلك لتعدد وتوسع باب الوسائل مسايرا بذلك التطور التكنولوجي الذي ظهر في السنوات الأخيرة.

وعلى الرغم من أهمية هذه القاعدة في معرفة الأحكام الشرعية للوسائل، إلا أنها تكمن خطورتها في مساوئ تطبيقها، لذا وجب إحاطتها بضوابط لضمان سلامة تطبيقها، وقد ظهر هذا في اجتهادات علمائنا، وعلى هذا فقد أتى هذا البحث ليجيب عن التساؤلات الآتية: ما مدى ضرورة النظر إلى الوسائل بعين المقاصد؟ وهل قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد خاصة بباب المأمورات فقط؟ وما هي ضوابط تطبيقها؟ وما هي أهم تطبيقاتها في المدونة؟.

الكلمات المفتاحية:

الوسائل؛ المقاصد؛ المدونة؛ تطبيقات.

(*) طالب دكتوراه فقه وأصوله بقسم الشريعة، معهد العلوم الإسلامية، مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي. issaaaa2@gmail.com

(**) أستاذ التعليم العالي في الفقه وأصوله، قسم الشريعة، معهد العلوم الإسلامية، مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي. Aboubaker56@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/11/04 تاريخ القبول: 2019/01/21

مقدّمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيِّئات أعمالنا من يهد الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له وأشهد أنَّ محمَّدا عبده ورسوله.

إنَّ الله سبحانه وتعالى حَبَانَا بخير شريعة يحملِها أفضل الرُّسل، شريعة متكاملة لا يعتريها نقص ولا قصور، فهي صالحة لكلِّ زمان ومكان، لها أصول ثابتة، تُقيم عليها أركانها وتتفرَّع عنها أغصانها، سخَّر الله لها علماء كرَّسوا جهودهم وأعطوا أنفَسَ أوقاتهم وأموالهم من أجل فهم واستخراج كنوزها، فنقَّحوا وشرحوا وفسَّروا وكتبوا وقعَّدوا القواعد التي تدور عليها رحى الشريعة وأصولها التي تنبي عليها وترد إليها جزئياتها غير المحصورة، ومن هذه القواعد العظيمة قاعدة: "**الوسائل لها أحكام المقاصد**".

أهمِّيته الموضوع:

إنَّ ما نشهده اليوم من التَّطوُّرات الكبيرة في مجتمعاتنا المعاصرة، والتي مسَّت جميع مجالات الحياة، دفعت بالمسلمين.

– تعدد الوسائل وتنوعها وتداخل كثير منها مع كيفيات أو صور أداء العبادات الشرعية.

– قاعدة مرنة وشاملة لجميع أنواع الوسائل القديمة والحديثة، إذ بها تنتقل الأحكام من المقاصد إلى الوسائل.

– تمزج بين الأعمال الظاهرة والنيات الباطنة وبين ما علم حكمه وما جهل.

– مرونة القاعدة وشمولها لجميع أقسام الأحكام إذ أنها تدخل في جميع الأبواب الفقهية.

– تعتبر الوسائل هي المسلك الذي تتحقق به المقاصد، ولا يمكن تصور حصول المقاصد من دون تحصيل الوسائل، فلذا وجب الاهتمام بها كما هو الحال في المقاصد.

إشكالية البحث:

إن التشابك الشديد الذي يكسوا باب الوسائل يجعل منه بابا صعب المورد، ومن هنا قد يقع فيه بعض الاختلالات في التطبيق بين موسع ومضيق، وينتج هذا من التصورات الخاطئة عن القاعدة أو تطبيقها من دون اعتبار ضوابط لإعمالها، وعلى هذا يأتي هذا البحث للإجابة عن الإشكالات الآتية: ما مدى ضرورة النظر إلى الوسائل بعين المقاصد؟ وهل قاعدة" الوسائل لها أحكام المقاصد" خاصة بباب المأمورات فقط؟ وما هي ضوابط تطبيقها؟ وما هي أهم تطبيقاتها في المدونة؟.

منهج المعالجة:

ونظرا لطبيعة الموضوع فإني اتبعت المنهج الاستقرائي والذي عمدت فيه إلى جمع ما أمكن من معلومات تخص وتخدم الموضوع.

والمنهج التحليلي والذي قمت من خلاله بتحليل المعلومات والموازنة بينها.

أهداف البحث:

– الوقوف على المفهوم العامّ لقاعدة" الوسائل لها أحكام المقاصد".

– تقييد هذه القاعدة بضوابط تضمن سلامة التطبيق.

– بيان تطبيقات للقاعدة في أبواب فقهية متعددة – المدونة في الفقه المالكي أنموذجا–

الخطة المتبعة:

وبُغية الخروج بإجابة لما تم ذكره من تساؤلات، وتحقيقا للأهداف انتهجت الخطة

الآتية والمكونة من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

الوسائل لها أحكام المقاصد مفهومها، ضوابطها

أولا/ مفهوم الوسائل لها أحكام المقاصد.

وقبل أن نعطي مفهوما عامّا للقاعدة لابد أن نوضح ونعطي تعريفا لأهم مصطلحين يتوقف عليهما تركيب القاعدة، وهما: الوسائل، المقاصد.

تعريف الوسائل:

الوسائل جمع وسيلة، وأصلها من "وسل" بمعنى رغب وطلب[1]، وكلا المعنيين متقاربين، فمن رغب في شيء سعى في طلبه وتحصيل كل ما يقربه إليه، ومن ذلك قوله تعالى ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحۡذُورٗا ﴾[2].

وللوسيلة معاني أخرى، كالدرجة والمكانة العالية... وغيرها، ولكن كل هذه المعاني ترجع إلى أصل معناها " الرغبة، الطلب".

ومما سبق يمكن القول بأن الوسيلة: هي ما يتوصل به إلى الشيء، أو يتقرب به إليه[3].

وأما في الاصطلاح فقد عرفت الوسيلة بأنها" الطرق المفضية إلى المقاصد"[4]، سواء كانت مشروعة في الأصل أو غير مشروعة، إلا أنها مخصوصة في الشرع بالمأذون فيها.

تعريف المقاصد:

المقاصد جمع مَقْصَدٍ، وأصل المقصدِ من "القَصْدِ" وهو إتيان الشيء وأَمِّهِ[5].

وقد يطلق القصد على العدل واستقامة الطريق وقربه وقلة العناء فيه، والتوسط في الشيء، ويقال قصده وقصد إليه، بمعنى نحا نحوه واعتزم على التوجه إليه[6].

وأما المقاصد في الاصطلاح فقد عرفت بعدة تعاريف من أجودها ما ذكره اليوبي

في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية حيث قال" هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا من أجل تحقيق مصالح العباد"[7].

وينبغي التنبيه هنا إلى أن المقاصد لها معنيان:

المعنى الأول: وهو العام الذي يحمله لفظ المقاصد، فهو لا يقتصر على جلب المصالح فقط كما هو متبادر إلى الذهن، بل يتسع لكي يشمل كذلك درء المفاسد وسد طرقها فكلاّ من الأمرين يندرج تحت مسمى المقاصد.

المعنى الثاني: وهو الخاص بجلب المصالح، إذ لا تدخل المفاسد في هذا المعنى الخاص لأن الشريعة أتت بدفع المفاسد وتقليلها.

وبعد أن عرضنا مفهومي الوسائل وكذا المقاصد يتضح لنا المعنى الإجمالي للقاعدة وهو أن جميع الوسائل أفعالا كانت أو أقوالا تابعة للمقاصد، وحكمها هو حكم المقصد وجوبا وتحريما، كراهة واستحبابا، وهذه القاعدة تتّسع لتشمل باب المأمورات وكذلك المنهيات، وقد أورد ابن القيم كلاما جيدا في بيان مفهوم قاعدة الوسائل وعلاقتها بالمقاصد إذ قال" لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها"[8]

وبهذا يتبين أنّ الوسائل وإن كانت غير معتبرة ومطلوبة لذاتها فإنها مطلوبة ومعتبرة بالنظر إلى ما تفضي إليه من مقاصد، مصالحَ كانت أو مفاسدَ، وتنقسم الوسائل باعتبار إفضائها إلى المقاصد إلى قسمين: وسائل مكملة للمشروع وهي مأمور بها، ووسائل موصلة إلى المحرم فهي منهي عنها، وحكمها يكون دوما هو حكم المقصد

المؤدية إليه.

ثانيا/ علاقة الوسائل بالمقاصد ومرتبتها:

من المقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو تُوصِّل إلى المقاصد دونها لم يُتوسَّل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل تكون كالعبث[9].

وقد تتفاوت الوسائل في الفضائل مع استوائها في كونها في مرتبة واحدة أو لها نفس الحكم، وذلك بالنظر إلى المقصود التي تحققه هذه الوسيلة "فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبل الوسائل وإلى ما هو متوسِّط متوسطة"[10].

وعلى هذا يتبين أنّ الوسائل وإن شاركت المقصد في الحكم فإنها تكون أخفض رتبة منه، وإن فارقت الوسيلة المقصود لم يكن لها اعتبار لأنه "كلما سقط اعتبار الأصل سقط اعتبار الوسيلة فإنها تبع"[11]، بل لما كانت موصلة إلى المقصود ومكملة له أصبحت مطلوبة طلب المقاصد ولكن بالقصد الثاني وليس بالقصد الأول" فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل"[12]

وهذا المسلك في التقسيم وإن كان متناولا في باب المقاصد إلا أن الحنفية أدرجوه في باب دلالات الألفاظ على الأحكام وعلى وجه التحديد في تعريف النص، فتراهم يعتبرون النص بأنه ما كان الكلام مسوقا لأجله أي ما كان مقصودا بالقصد الأول، وأما ما لم يكن الكلام مسوقا لأجله وإنما أتى في سياقه فقط فهو المقصود بالقصد الثاني، أو مقصودا قصد الوسائل، ومن ذلك ما أشار إليه الشاطبي معقبا على قوله

تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[13]، فإن النهي عن البيع ليس نهيا مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي؛ فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهيا عنه بالقصد الأول، كما نهي عن الربى والزنى مثلا، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به[14].

وعليه فإن مفهوم الوسائل المؤدية إلى المقاصد قد يتسع ليشمل جميع ما يتمم المقصود ويحققه من أوامر كانت أو نواهي، فعدم النهي عن البيع في الآية يناقض المقصود المأمور به وهو السعي والانشغال بصلاة الجمعة فلذا كان النهي عن البيع بعد النداء من الوسائل المحققة والمكملة له مع أنه لم يكن من جنس الأوامر الموافقة للمقصود بل هو من جنس النواهي، وذلك لأن " الطريق متى أفضت إلى الحرام فإن الشريعة لا تأتي بإباحتها أصلا لأن إباحتها وتحريم الغاية جمع بين النقيضين، فلا يُتصور أن يُباح شيء ويحرم ما يفضي إليه"[15] أو يحرم شيء ويباح ما يفضي إليه إلا إذا رجحت فيه المصلحة على المفسدة، وهذا موطن اجتهاد.

ومن تأمل في تشريع الأحكام يعلم يقينا أن الله سبحانه ما حرم شيئا إلا وسد كل ما يفضي إليه من وسائل وذلك إحكاما وتثبيتا لتحريمه وما أمر بشيء إلا ورغب وفتح كل ما يفضي إليه من طرق وأسباب وذلك تحقيقا لأمره وتكميلا له، ولو أباح الوسائل المؤدية إلى الحرام لكان ذلك نقضا للتحريم، ولو منع الوسائل المؤدية إلى قيام الأمر لكان ذلك نقصا في تحقيق المأمور، وحكمة الله تأبى ذلك وتمنعه"[16]

والشواهد على ما ذكرنا في الشريعة أكثر من أن تحصى، ومنها النهي عن الزنا كان متمما بالحث على الزواج ولو لم يكن كذلك لكان النهي عن الزنا أشبه بالعبث، والنهي عن السرقة كان متمما بوجوب العمل والحث على التكسب ولو لم يكن كذلك لكان

النهي عن السرقة أشبه بالعبث، والأمر بالصدق كان متمما بالنهي عن الكذب وشهادة الزور ولو لم يكن كذلك لما كان للأمر بالصدق معنى، والأمر بالقصاص متمم بالنّهي عن الاعتداء وقتل الأنفس بغير حق ولو لم يكن كذلك لما كان لإيجاب القصاص معنى. وهذه العلاقة بين الوسائل والمقاصد ترجع إلى مبدء أصولي وهو أن الأمر بالشيء هو نهي عن ضده من جهة المعنى.

وإن من أهم الثمرات التي تحصل من معرفة درجات المقاصد أو الوسائل أو رتبة الوسائل من المقاصد هو معرفة أيهما أحظى وأولى بالتقديم من الآخر عند تعذر اجتماعهما معا، لتحقيق مقصود الشارع من التكليف، ومن ذلك ما نقله ابن حجر عن العراقي في ترجيحه ما ذهب إليه مالك في مسألة إعادة الوضوء لمن شك في حصول الناقض حيث قال: "ما ذهب إليه مالك راجح لأنه احتاط للصلاة وهي مقصد، وألغى الشك في السبب المبرئ وغيره احتاط للطهارة وهي وسيلة وألغى الشك في الحدث الناقض لها والاحتياط للمقاصد أولى من الاحتياط للوسائل[17].

ومع أنّ المقاصد أعلى رتبة من الوسائل، بل إنّ وجودها مُتَوقِّف على بقاء المقاصد فإذا سقط المقصد سقطت الوسيلة تبعا، ولكن قد تكون الوسيلة مكونا أساسيا لتحقيق المقصد فتكون كالشرط لحصول المشروط والركن لقيام الشيء فتطلب حينها طلب المقاصد وتعطى حكمها لأنه بفواتها وتخلفها ينتقض المقصود أو يختل.

ومن ذلك الإمساك عن جميع المفطرات في الصوم فمع أنه وسيلة لتحقيق المقصود وهو الصيام، إلا أنه يختل الصيام بفواته فيُطلب طلب المقاصد ويأخذ حكمها، وكذلك الوضوء للصلاة فإنه لو حصل فعل الصلاة من دون تحصيل الوضوء لما كان للصلاة معنى، فلزم وطُلِبت الوسيلة طلب المقاصد لتوقف صحة المقصد وتحققه عليها.

وبالجملة يمكن القول بأن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد ومقدمة عليها في الترجيح والاعتبار، إلا أن الوسيلة قد ترتقي إلى درجة المقاصد وذلك إذا لم يتحقق المقصد إلا بها أو اختل بفواتها.

ثالثا/ ضوابط إعمال قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد[18].

ومع أن هذه القاعدة تعتبر من القواعد المهمة في الشريعة الإسلامية وقد كثر استعمالها من المجتهدين في جميع الأبواب الفقهية ومع ذلك تجدهم لا يطبقونها من دون اعتبار مجموعة من الشروط والتي تضمن صلاحية القاعدة للاستنباط الصحيح، والسلامة من التوظيف السيء، ومن أهم هذه الشروط:

1) أن يكون المقصد الذي تؤدي إليه الوسيلة منصوصا عليه (معلوم الحكم).

وليس المقصود من المنصوص عليه حمله على المفهوم الأصولي، بل يكفي في ذلك بأن يكون عُلِم حكمه بظاهر نص أو إيماء أو إشارة أو ثبت بقياس صحيح أو بإجماع... أو غيرها من مسالك ثبوت المقاصد، وقد يدخل في معنى المنصوص أيضا ما دلت عليه مجموعة من النصوص فيكون بذلك المقصد ثابتا بالتواتر المعنوي، وهو أقوى في الدلالة من الذي ثبت بنص واحد.

وبمراعاة هذا الضابط تحصل السلامة من الوقوع في جهالة المقصد، إذ لو جهل المقصد لتعذر معرفة حكم الوسيلة، وعلى هذا نبه القرافي بقوله" الأحكام كلها قسمان مقاصد وهي المتضمنة للحكم في أنفسها"[19]، فبيّن أن المقاصد معلومة الحكم، وأما الوسائل فلا تتضمّن الحكم في أنفسها بل ينتقل إليها من المقاصد.

2) أن لا تعارض الوسيلة نصا شرعيا أو قاعدة كلية:

وهذا بيِّنٌ لأن المقدم في الترجيح هو الأقوى والأكثر اعتبارا، والوسائل هي أخفض رتبة من المقاصد[20]، "والمقاصد مقدمة على الوسائل"[21]، بل ليس لها اعتبار

من دون مقاصد، فالمقصد أصل والوسيلة فرع وإذا رجع الفرع على أصله بالإلغاء أو النقض سقط ولم يلتفت إليه، لأن الشريعة أتت بالحفاظ على المقاصد وما أخذت الوسائل حكمها إلا لكونها متممة ومكملة لها"، وترك وسيلة المقاصد أيسر من ترك المقصود"[22].

وعلى هذا يكون من دعا إلى إسقاط القصاص من أجل رعاية مقصد حماية الأنفس قد اتخذ وسيلة تناقض نصا شرعيا، وهو قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [23].

3) أن لا يتعلق بالوسيلة في الأصل حكم شرعي، بل تكون على أصل الإباحة:

وهذا الشرط وإن كان غير ظاهر في جميع الوسائل وذلك لاشتباكها وتداخلها وكون الشيء قد يكون مقصدا تطلب له الوسائل من جهة، ووسيلة لغيره من المقاصد من جهة أخرى، إلا أن عبارات كثير من العلماء تدل على ذلك: ومنها ما ذكره القرافي في معرض بيانه للمقاصد والوسائل حيث قال" الأحكام كلها قسمان مقاصد وهي المتضمنة للحكم في أنفسها ووسائل تابعة للمقاصد في أحكامها من الوجوب والتحريم وغيرهما وهي المفضية إلى تلك المقاصد **خالية عن الحكم في أنفسها من حيث هي وسائل**"[24].

وقد تتداخل هذه القاعدة في هذا الموضع مع قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، إلا أنهما يتمايزان من حيث أن الوسيلة في قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد خالية عن الحكم في نفسها، وأما في قاعدة الضرورة تكون الوسيلة محرمة في الأصل إلا أنها تباح بقدر ما تَحْصُلُ المصلحة الشرعية أو بقدر ما تُدفع المفسدة.

4) أن تكون الوسيلة مفضية إلى المقصود ويختل بفقدانها:

وهذا من أهم ضوابط وخصائص الوسائل المعتبرة لدخولها تحت القاعدة، إذ به يخرج كثير من الوسائل التي يُظنُّ أنها تدخل تحت هذه القاعدة وتخضع لأحكامها، وذلك لكونها غير مؤثرة في قيام المقصد أو تحققه.

وعليه تعتبر الوسائل على قدر تأثيرها في تحقيق المقصود والإفضاء إليه، ويظهر هذا عند تعدد الوسائل وتنوعها، فإنه حينها لا تلحق كلها وتدرج تحت القاعدة ولا تلغى كلها، بل يكون الأمر على قدر تحقيقها وتأثيرها في المقصد، وقد أشار الشاطبي على اعتبار هذا الشرط في الوسائل بقوله: "وبحيث لو تُوصِّل إلى المقاصد دونها لم يُتوسَّل بها"[25]

ويمكن القول بأنه متى "تيسر المقصود بدون وسيلة معينة سقط اعتبارها"[26]، وتبين أنّ القاعدة لا تشملها.

وعلى هذا يكون الاضطجاع متعين إذا لم يحصل طرد النعاس إلا به، ويأخذ بذلك حكم مقصده وهو ذهاب النعاس عند الصلاة، وأما إذا حصل المقصود بالغسل بالماء البارد لم يأخذ الاضطجاع حكم المقصد وذلك لعدم توقف حصول المقصد عليه، "لِأَنَّهُ وَسِيلَةٌ إلَى ذَهَابِ النَّوْمِ وَقَدْ ذَهَبَ فَإِذَا حَصَلَ الْمُقْصِدُ سَقَطَتْ الْوَسَائِلُ وَإِنْ لَمْ يَذْهَبْ ذَلِكَ إلَّا بِالِاضْطِجَاعِ وَجَبَ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ مُقَدَّمَة لِلْوَاجِبِ"[27].

وأمّا إذا تعددت الوسائل وكانت كل وسيلة مؤثرة في قيام المقصد – أي فقدانها يوجب الخلل والنقص في المقصد– فإنها تلحق كل وسيلة منها بالمقصد، ومن ذلك شروط الصحة والأركان في العبادات.

5) أن تكون الوسيلة أقل درجة من المقصود:

وذلك لأن "الوسائل تسقط بسقوط المقاصد"[28] وهي تبع لها، فلو كانت الوسيلة

أعلى درجة من المقاصد لأصبحت هي الأصل والمقصد فرع تابع لها، وعندها يحصل تناقض كبير في إدراك الأحكام، وفساد عظيم في تحصيل مصالح العباد أو معرفة المفاسد.

وعلى هذا يتبين أنّ "قاعدة الوسائل أبدا أخفض رتبة من المقاصد إجماعا فمهما تعارضا تعين تقديم المقاصد على الوسائل"[29]، لكونها أهم في نظر الشارع وأشدُّ طلبا، وعلى هذه القاعدة بُنِيَت وخُرِّجت فروع كثيرة "[30]، وهذا ما سيأتي بيانه في المبحث الثاني.

المبحث الثاني

المسائل التطبيقية لقاعدة «الوسائل لها أحكام المقاصد» في المدونة

إذا نظرنا إلى أحكام الشريعة وجدنا أن قصد الشارع فيها إلى شرع ما هو معقول أكثر وأظهر مما هو غير معقول، نظرا إلى سهولة الانقياد وسرعة القبول[31]، ولكن قد يبقى معرفة وجه الحكمة أو المقصد من تشريع بعض الأحكام مجهولا ليس لكون الحكم الشرعي لا يحقق مصلحة، بل لأننا لم ندرك وجه المصلحة فيه. يقول ابن القيم: أنه ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه[32].

وإذا تأملنا أحكام الشريعة وجدناها تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية؛ فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية؛ فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته[33].

وعليه فإنني لم ألتزم في إيراد التطبيقات على الوسائل التي حفظت المقاصد الكلية فحسب، وإنما قد نظرت إلى الوسائل التي تحقق المقاصد الجزئية كذلك، بل أكثر ما

ذكرت من الوسائل ما يحصل مقاصد جزئية، وقد قمت بتقسيمها على أبواب فقهية مختلفة من المدونة حتى تكون أكثر استيعابا وشمولا.

المسألة الأولى: وضوء المجنون والسكران والمغمي عليه إذا أفاقوا[34]

وتتعلق المسألة بحكم إعادة الوضوء أو تجديد طلبه بعد وقوع الجنون أو السكر أو الإغماء، من دون النظر إلى حالته قبل ذلك أطاهرا كان أم لا.

أجمع أهل العلم على إيجاب الوضوء على من زال عقله بجنون أو أغمي بمرض إذا أفاق على أي حال كان ذلك منه[35]، ولم يخالف في السكران إلا وجها مرجوحا للخراسانيين[36]

ذهب الإمام مالك إلى أن الإغماء موجب لإعادة الوضوء وناقض من نواقضه، وكذلك المجنون إذا أفاق، بل قد أوجب الإمام مالك الوضوء على من هو أيسر شأنا وهو النائم الذي ينام ساجدا أو مضطجعا[37]، وأما من ذهب عقله بسكر فقد أوجب فيه ابن القاسم الوضوء تخريجا على قول الإمام مالك في المغمى عليه والمجنون بجامع ذهاب العقل وعدم إدراك ما يصدر منه من أفعال وأقوال، وقد بين النووي بأن انتقاض الوضوء عموما منوط بزوال العقل[38].

ولهذا لما كان الإغماء والسكر والجنون والنوم وسائل لنقض أو لعدم الشعور بحصول نواقض الوضوء، وتحصيل الطهارة مقصد مطلوب شرعا لأداء الصلاة، كان إعادة طلب وتحصيل الوضوء مطلوبا وواجبا وجوب الوسائل عند الإمام مالك.

ومما يؤكد طلب إعادة الوضوء على المجنون والسكران والمغمي عليه ومن في حكمه هو مفهوم قوله ﷺ عندما شُكِي إليه الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، فقال: «لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا»[39]، إذ أن الخطاب في الحديث موجه لمن هو عاقل ومدرك لما يخرج منه، وأما المغمي عليه أو السكران...،

فهو مغيب العقل غير مدرك لحقيقة ما يخرج منه، فلذلك كان غير مخاطب بمنطوق الحديث وإنما بمفهومه، أي ومن كان غير مدرك لما يخرج منه فعليه أن يعيد الوضوء سواء كان في صلاة أو خارجها والذي لا يستقيم إكمال الصلاة من دون تحصيله مرة أخرى.

المسألة الثانية: خروج المعتكف من المسجد أو القيام بأعمال داخله.

وتتعلق المسألة بمعرفة حكم ما يقوم به المعتكف من أفعال في داخل معتكفه أو خارجه، وسواء كانت هذه الأفعال عبادات مندوب إليها في الشرع كعيادة المريض واتباع الجنائز... أو أفعال مباحة كالقيام على تجارته والبيع والشراء...وغيرها.

أجمع العلماء على أن المعتكف له أن يخرج عن معتكفه لغائط أو بول[40]، وهذا لتنزيه المساجد من ملابسة النجاسات، وهذا الأمر كان قديما وأما اليوم فقد أصبحت هناك أمكنة مخصصة لقاء الحاجة فلا حاجة للخروج من المسجد.

ويرى الإمام مالك أن المعتكف لا ينبغي له أن يخرج من المسجد إلا لحاجة الإنسان لغائط أو بول[41]، بل قد منع المعتكف من الأكل أو الشرب في منزله إذا كان قريبا جدا من المسجد، وأمره بأن يتخذ مخرجا آخرا أو يأكل في رحبة المسجد، "وذلك أن خروجه إلى بيته ذريعة إلى النظر إلى امرأته وأهله وإلى النظر في ضيعته فيشتغل بهم"[42].

وقد كان الإمام مالك يرى للمعتكف بأن يكون مَكْفِيًّا وكره لغير المكفي أن يعتكف لكي لا يشتغل حال اعتكافه ويتفرغ للعبادة[43].

وفي الجملة فقد كان لا يرى الإمام مالك للمعتكف الخروج من المسجد إلا لحاجة شديدة من غائط أو بول، أو ما كان في معناها كأن يخرجه السلطان لخصومة كارها، وكان يقول: ولو كان خارجا (أي المعتكف) لشيء لكان أحق ما يخرج إليه عيادة المريض والصلاة على الجنائز واتباعها[44].

وأما عما يجوز للمعتكف فعله من أعمال داخل المسجد، فلم يكن الإمام مالك يرى للمعتكف أن يشتغل بشيء ولو كان شهود مجالس العلم...أو الإصلاح بين المتخاصمين، إلا أن يكون شيئا يسيرا وخفيفا، لأنه إذا كثر فقد أصبح وسيلة تشغله وتصرفه عن تحصيل المقصود من الاعتكاف.

وقد اتضح أن الإمام مالك في جميع ما ذكره من أحكام تختص بأفعال المعتكف قد راعى فيها تحصيل المقصود من الاعتكاف، وهو التفرغ والخلوة والاجتهاد في العبادة والتزود من الطاعات، وقد بين القاضي عبد الوهاب البغدادي هذا المقصد فقال عن المعتكف "وينبغي له التشاغل بالذكر والعبادة والصلاة والدعاء وقراءة القرآن دون التصدي لغير ذلك من أفعال القرب كالانتصاب للإقراء وتدريس العلم والمشي لعيادة مريض أو صلاة على جنازة إلا أن يقرب ذلك من موضعه أو تكلم في يسير مما يسأل عنه من العلم[45].

فلما كان خروج المعتكف من المسجد ومخالطته للناس بالبيع والشراء وزيارة مريضهم .. وسائل مانعة من تحصيل المقصود من الاعتكاف، كان النهي عنها وسيلة لتتميم وتكميل المقصود، فطلبُ الترك لهذه الوسائل ليس مقصودا لذاته بل لغيره.

المسألة الثالثة: تزيين المساجد وتزويقها.

وتتعلق هذه المسألة بحكم تزويق وتزيين المساجد هل هو من الأمور الجائزة أم المكروهة، وهل من وراء هذا الحكم جلب مصالح أو درء مفاسد؟

ذهب جمهور الفقهاء إلى كراهة تزويق وتزيين المساجد وقد يبلغ الأمر عندهم درجة الحرمة إذا كانت الزخرفة وكتابة آيات قرآنية في قبلة المصلين أو كانت منقوشة بالذهب أو الفضة[46].

وقد ذهب الإمام مالك إلى كراهة أن يكتب في قبلة المسجد شيء من القرآن أو

التزاويق، ويكون الأمر أشد إذا كانت هذه الزخارف بالذهب والفضة أو كانت كثيرة[47].

وقد علق نهيه وكراهته هذا بكون هذه التزاويق والنقوش تشغل الناس في صلاتهم وتصرف قلوبهم عن الخشوع فيها، مع أن الخشوع مقصد مطلوب شرعا وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾.[48]

وقد أكد على مقصد تحصيل الخشوع رسول الله ﷺ حينما وجد عائشة رضي الله عنها وقد سترت جانب بيتها بقرام[49] فقال لها «أَمِيطِي عَنَّا قِرَامَكِ هَذَا، فَإِنَّهُ لاَ تَزَالُ تَصَاوِيرُهُ تَعْرِضُ فِي صَلاَتِي»[50]، وفي الحديث كراهة الصلاة على المفارش، والسجاجيد المنقوشة، وكراهة نقش المساجد، ونحوه.[51]

ولقد اعتبر عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا المقصد حين أمر بإعادة بناء المسجد وكان سقفه من جريد النخل فقال: «أَكِنَّ النَّاسَ مِنَ المَطَرِ، وَإِيَّاكَ أَنْ تُحَمِّرَ أَوْ تُصَفِّرَ فَتَفْتِنَ النَّاسَ»[52].

ولعل ابن عباس قد فهم مقصدا آخرا من منع زخرفة المساجد وتزويقها، وهو موافقة اليهود والنصارى في كنائسهم وبِيَعِهم، ولهذا فقد ورد عنه أنه قال «لَتُزَخْرِفُنَّهَا كَمَا زَخْرَفَتِ اليَهُودُ وَالنَّصَارَى»[53].

ويمكن تلخيص ما تم عرضه بأن: النهي عن زخرفة المساجد وتزيينها والمغالاة في ذلك، هو وسيلة لتحصيل مقصدين:

الأول: جلب الخشوع وعدم التشويش على المصلين.

ثانيا: مخالفة اليهود والنصارى في بنائهم وتشييدهم لأماكن عبادتهم.

المسألة الرابعة: الجمع بين الصلاتين للمريض في الحضر.

وتتعلق المسألة بحكم الجمع بين الصلاتين للمريض الذي يخاف أن يغلب على

عقله ومن في حكمه، والجمع بين الصلاتين قد يكون تقديما أو تأخيرا، ولا يتصور ذلك إلا بين الظهر والعصر، أو المغرب والعشاء، وأما الصبح فلا يصح فيها الجمع بالمعنى المذكور.

أجمع العلماء على جواز الجمع بين الظهر والعصر بعرفة، وبين المغرب والعشاء بمزدلفة ليلة النحر[54]، واختلفوا في ما دون ذلك من مسائل والتي منها الجمع بين الصلاتين للمريض.[55]

فذهب الحنفية والشافعية في المشهور من المذهب إلى عدم الجواز، وذلك لأن أوقات الصلوات قد ثبتت بلا خلاف فلا يجوز إخراجها عن وقتها إلا بنص صريح غير محتمل[56].

وذهب الحنابلة وجمهور المالكية وبعض الشافعية- واختاره النووي- إلى جواز الجمع بين الصلاتين للمريض[57] مستدلين بحديث ابن عباس حيث قَالَ: «جَمَعَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ، فِي غَيْرِ خَوْفٍ، وَلَا مَطَرٍ»[58]

ويرى الإمام مالك إلى أن المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله أن يجمع بين الصلاتين جمع تأخير أو جمع تقديم وله في ذلك سعة، ولا يختص جواز الجمع عنده بالمريض الذي يخاف أن يغلب على عقله فقط، بل يشمل كل صاحب علة شديدة تلحق به ضررا إذا صلى كل صلاة في وقتها، وقد علل الإمام مالك هذه الرخصة للمريض بقوله "ويكون هذا أرفق به أن يجمعهما لشدة ذلك عليه"[59].

يتبين أن الإمام مالك ذهب إلى جواز الجمع بين صلاتين في الحضر للمريض الذي يخاف أن يغلب على عقله، وذلك رعاية لمقصد رفع الحرج ودفع الضيق على الناس، لأن إيجاب أداء كل صلاة في وقتها على المريض الذي يخشى أن يغلب على عقله أو المريض الذي يعاني من علة شديدة يورث مشقة وكلفة والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿

يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [60]. وقد فهم هذا كذلك ابن عباس رضي الله عنهما عندما سئل عن سبب جمع النبي ﷺ بين الصلاتين في المدينة من غير خوف ولا سفر فقال: «كَيْ لَا يُحْرِجَ أُمَّتَهُ»[61].

ومقصد رفع الحرج ودفع المشقة عن المكلفين مقصد قد ظهر طلبه ورعايته في أغلب أحوال التشريع، وخاصة في المرض ومن ذلك روته عائشة رضي الله عنها قالت «إِنَّ سَهْلَةَ بِنْتَ سُهَيْلِ بْنِ عَمْرٍو اسْتُحِيضَتْ، فَأَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَسَأَلَتْهُ عَنْ ذَلِكَ، فَأَمَرَهَا بِالْغُسْلِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، **فَلَمَّا جَهَدَهَا ذَلِكَ** أَمَرَهَا أَنْ تَجْمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ بِغُسْلٍ، وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِغُسْلٍ، وَالصُّبْحَ بِغُسْلٍ»[62]

إن القول بجواز الجمع بين الصلاتين للمريض هو وسيلة لتحقيق مقاصد شرعية عدة أهمها:

أولا: رفع الحرج ودفع المشقة عن المكلفين ودل على هذا قوله تعالى:﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[63]، وقوله تعالى﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.[64]

ثانيا: أداء العبادات وعدم سقوطها إلا إذا تعذر تحصيلها، وقد دل على ذلك أدلة كثيرة منها قوله تعالى:﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ [65]، وقوله ﷺ لعمران بن حصين-رضي الله عنه- عندما سأله في أمر الصلاة وكانت به بواسير «صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ»[66]

فلما كانت جواز الجمع بين الصلاتين للمريض وسيلة لرفع الحرج عنه ودفع المشقة الشديدة التي تحصل له، كان مطلوبا طلب الوسائل لا طلب المقاصد.

المسألة الخامسة: تعجيل الزكاة قبل حلولها.

وتتعلق المسألة بحكم تعجيل الزكاة وتقديمها عن وقت وجوبها أي بعد بلوغ النصاب وقبل تمام دوران الحول.

أجمع الفقهاء بأن الزكاة لا تجب في المال إلا بعد بلوغ النصاب[67]، واختلفوا في جواز تعجيل الزكاة بعد بلوغ النصاب وقبل تمام الحول، فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة في الجملة إلى جواز تعجيل الزكاة قبل دوران الحول، ومنع من ذلك المالكية[68].

واختلف الجمهور في مدة التعجيل فيرى الحنفية أن تعجيل الزكاة جائز لسنة أو سنتين أو أكثر[69]، واشترط الحنابلة أن لا يزيد التعجيل عن سنتين، وذهب الشافعية إلى عدم جواز تعجيل الزكاة لأكثر من عام، وذلك: لأن زكاة غير العام الأول لم ينعقد حولها، والتعجيل قبل انعقاد الحول لا يجوز[70]

ومع أن المالكية قالوا بعدم جواز التعجيل إلا أنهم قد رخصوا في المدة اليسيرة كاليوم واليومين والشهر، وقد شبه الإمام مالك الذي يؤدي الزكاة قبل وقت وجوبها كالذي يصلي الصلاة قبل دخول وقتها[71].

من الملاحظ أن الإمام مالك لم يوسع في تعجيل الزكاة لسنة أو سنتين، بل علق الأمر بدوران الحول، وذلك مخافة إيجاب ما لم يجب على صاحب المال، أو التفريط والانتقاص من حق أهل الزكاة، وقد دل على مراعاة هذا المقصد قوله تعالى ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [72]، إذ قرن الله سبحانه وتعالى وجوب إخراج الزكاة بحلول وقت الحصاد لا قبله، لأن تعجيل الزكاة لغير مصلحة راجحة قد يُوقِعُ في إحدى مفسدتين:

أولها: انتقاص حقوق الفقراء وخاصة إذا عجلت الزكاة لأكثر من سنة وكان المال ناميا، لأنه كلما كانت مدة التعجيل أطول كلما زادت نسبة الارتياب في مقدار الزكاة.

ثانيهما: أكل وأخذ أموال المزكين بغير وجه حق، ويكون هذا على فرض هلاك المال قبل دوران أو دخول الحول الذي عجَّل فيه المزكي زكاة ماله، وقد أشار إلى مراعاة

هذا المقصد رسول الله ﷺ عندما بعث معاذا رضي الله عنه إلى اليمن فقَالَ له: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِذَا عَرَفُوا اللهَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا فَعَلُوا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا، فَخُذْ مِنْهُمْ **وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ**»[73]، لقد حذر النبي ﷺ معاذا من أخذ أحسن وأجود أموال المزكين وذلك مع ثبوت وجوبها عليهم، فكيف بأن يأخذ مالاً لم تجب فيه الزكاة ابتداء.

فلما كان تعجيل الزكاة وسيلة إلى الوقوع في مفسدتين، إحداهما متعلقة بمستحقي الزكاة، والأخرى بالمزكين، منعها الإمام مالك ولم يجزها إلا في المدة اليسيرة كاليوم واليومين والشهر، وهذه المدة تلحق بدخول الحول، لأن الشيء إذا قارب الشيء أخذ حكمه.

المسألة السادسة: لقطة الطعام.

وتتعلق المسألة بمعرفة حكم التقاط لقطة الطعام الذي لا يختزن ويخاف عليه الفساد إذا عرفه صاحبه لمدة طويلة لا يصلح فيها ذلك الطعام غالبا.

اتفق جمهور العلماء على أن الملتقط إذا وجد لقطة فالأفضل له أن يلتقطها إذا علم من نفسه أنه سيحفظها وكانت في مكان غير مأمون، واتفقوا كذلك على أنه يجب على الملتقط تعريف اللقطة على العموم واختلفوا في المدة[74]، فذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنها تعرف سنة من دون تفصيل، أما أبو حنيفة وبقية أصحابه يرى التفريق بين القليل والكثير فإن كانت أقل من عشرة دراهم عرفها أياما على حسب ما يرى أنها كافية للإعلام، وأن صاحبها لا يطلبها بعد هذه المدة، وإن كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا[75]، ولكن قد تكون اللقطة طعاما لا يدخر ويخشى فساده

كالفاكهة واللحم وغيرهما.

ذهب الإمام مالك إلى أنه إذا كانت اللقطة مما لا يبقى في أيدي الناس من الطعام، فإنه الأولى أن يتصدق بها سواء كانت تافهة أو غير تافهة من غير اشتراط الحول في تعريفها، ولم يكن يرى على ملتقط الطعام ضمان إذا أكله أو تصدق به، وإن أتى صاحبه قبل سنة [76].

لم يشترط الإمام مالك في لقطة الطعام أن تعرف سنة، وذلك لأن تعريفها سنة هو وسيلة لتلفها وضياعها، والغرض المقصود من التعريف باللقطة هو حفظها من الهلاك والتلف، وتمكين صاحبها من استرجاعها والاستفادة منها، وقد دل على رعاية هذا المقصد قوله ﷺ حينما سأله رجل عن اللقطة فَقَالَ: «عَرِّفْهَا سَنَةً، ثُمَّ احْفَظْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا، فَإِنْ جَاءَ أَحَدٌ يُخْبِرُكَ بِهَا، وَإِلَّا فَاسْتَنْفِقْهَا» قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَضَالَّةُ الغَنَمِ؟ قَالَ: «لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ»، قَالَ: ضَالَّةُ الإِبِلِ؟ فَتَمَعَّرَ وَجْهُ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا تَرِدُ المَاءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ»[77]. ففي الحديث نبه النبي ﷺ عن العلة التي لأجلها نهي عن التعرض لضالة الإبل، وهي استغناؤها عن الحافظ والمتفقد لما خلق الله فيها من القوة والجلادة، وهي العلة نفسها التي لأجلها لم ينهانا عن أخذ ضالة الغنم وما في معناها؛ لأن الغنم لا تستقل بغذائها ويخاف عليها من الضياع والهلاك فهي تحتاج إلى التفقد والحفظ[78].

وعلى هذا يتبين أن المقصود من تمكين الملتقط من أخذ اللقطة وتعريفها مدة سنة هو تحصيل مقصدين:

أولا: تمكين صاحب اللقطة من استرجاعها وهذا ظاهر من خلال تشريع مدة تعريفها بسنة.

ثانيا: حفظها من التلف والضياع، وذلك ظاهر من خلال إلزام صاحبها بالضمان إذا فرط فيها أو استهلكها.

وبهذا يتبين أن الإمام مالك لم يشترط في تعريف لقطة الطعام الذي لا يختزن سنة لكونه وسيلة إلى حصول مفسدة ضياع اللقطة وتلفها من دون أن ينتفع منها صاحب اللقطة أو ملتقطها.

الخاتمة

وفي الأخير وبعد إثارة أهم ما يتعلق بموضوع الوسائل وعلاقتها بالمقاصد، وبعض تطبيقاتها في المدونة نتوصل إلى استخلاص النتائج الآتية:

1/ يطلق لفظ المقاصد ويراد به معنيان، أحدهما خاص والآخر عام، والمعنى الأنسب للقاعدة هو العام والذي يتضمن جلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها.

2/ قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد غير مقتصرة على باب المأمورات فقط، بل هي متسعة لباب المنهيات أيضا، فكما أن وسيلة الواجب واجبة، فوسيلة الحرام أيضا محرمة...

3/ ينبغي عند تطبيق قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد مراعاة ضوابطها حتى لا تكون القاعدة سببا في الخروج عن مقصود الشارع وأداة لإيجاب ما لا يجب، أو تحريم ما لا يحرم...

4/ الوسائل هي أخفض درجة من المقاصد وإن اشتركت معها في الحكم، وإذا تعارضت الوسائل مع المقاصد قدمت ورجحت المقاصد، لأنها أصل والوسيلة فرع ورعاية الأصول أولى من المحافظة على الفروع حين تعذر الجمع بينهما.

5/ عمل الإمام مالك بقاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد في المدونة في أبواب فقهية مختلفة.

6/ قاعدة الوسائل لها أحكام المقاعد لا تختص بباب فقهي دون آخر بل هي قاعدة عامة وشاملة تتسع تطبيقاتها لجميع الأبواب الفقهية.

أهم التوصيات:

1/ ضرورة تفعيل "قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد" في الاجتهاد الفقهي المعاصر إيجابا ومنعا (فتحا وسدّا) وبالضوابط المذكورة، خاصة مع تطور طبيعة الحياة وظروفها وتغير أكثر وسائلها.

2/ تخصيص دراسات أكاديمية فردية كانت أو جماعية كاعتماد مشاريع بحثية جامعية لدراسة ما في المدونة من فقه وتطبيقات لقواعد أصولية أو فقهية أو مقاصدية.

ـ قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1. الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت:319هـ)، المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط:1؛ دار المسلم للنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2004م.

2. إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، محمد بن علي بن وهب القشيري المشهور بابن دقيق العيد(ت:702هـ)، مطبعة السنة المحمدية، دت.

3. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت:631هـ)، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، دت.

4. اختلاف الأئمة العلماء، يحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، (ت:560هـ)، المحقق: السيد يوسف أحمد، ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية،1423هـ - 2002م.

5. اختلاف الفقهاء، محمد بن نصر بن الحجاج المَرْوَزِي (ت:294هـ)، المحقق: الدُّكْتُوْر مُحَمَّد طَاهِر حَكِيْم، ط:1؛ الرياض: أضواء السلف، 1420هـ - 2000م.

6. الاستذكار، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم القرطبي (ت:463هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1421 – 2000م.

7. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (ت:751هـ)، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1991م.

8. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت:319هـ)، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، ط:1؛ الرياض: دار طيبة، 1405هـ، 1985م.

9. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت:520هـ)، حققه: د محمد حجي وآخرون، ط:2؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408 هـ - 1988م.

10.تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة، محمد بن علي بن شعيب، ابن الدَّهَّان (ت:592هـ)، المحقق: د. صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1422هـ - 2001م.

11.التلقين في الفقه المالكي، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت:422هـ)، المحقق: محمد بوخبزة الحسني التطواني، ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1425هـ-2004م.

12.تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت:370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، ط:1؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

13.الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت:256هـ)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط:1؛ دار طوق النجاة، 1422هـ.

14. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت:1230هـ)، لاط؛ بيروت: دار الفكر، دت.

15. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت:1051هـ)، ط:1؛ عالم الكتب، 1414هـ - 1993م

16.الذخيرة، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت:684هـ)، تحقيق: محمد حجي وآخرون، ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.

17. رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت:1252هـ)، ط:2؛ بيروت: دار الفكر، 1412هـ - 1992م.

18. روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف الدين النووي (ت:676هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، ط:3؛ بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، 1412هـ / 1991م.

19. طرح التثريب في شرح التقريب (المقصود بالتقريب: تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد)، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت:806هـ)، أكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، (ت:826هـ)، الطبعة المصرية القديمة، دت.

20.عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر العظيم آبادي (ت:1329ه)، ط:2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 ه.

21. الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، ط:2؛ بيروت: دار الفكر، 1310 ه.

22.فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي(ت:852ه)، بيروت: دار المعرفة، 1379ه.

23. فتح القدير، محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت:861ه)، لاط؛ بيروت: دار الفكر.

24.قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبد العزيز بن عبد السلام ، الملقب بسلطان العلماء (ت:660ه)، مراجعه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414 ه - 1991م.

25. الكافي في فقه أهل المدينة، ا بن عبد البر القرطبي (ت:463ه)، المحقق: محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، ط:2؛ الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1400ه/1980م.

26. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت:1051ه)، لاط؛ بيروت: دار الكتب العلمية، دت.

27.لسان العرب، محمد بن مكرم بن على ابن منظور الأنصاري (ت:711ه)، ط:3؛ بيروت: دار صادر، 1414 ه.

28. المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت:483ه)، لاط؛ بيروت: دار المعرفة، 1414ه - 1993م.

29. المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين النووي (ت:676ه)، بيروت: دار الفكر، دت.

30. المحلى بالآثار، ابن حزم الأندلسي الظاهري (ت:456ه)، لاط؛ بيروت: دار الفكر، دت.

31.مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت:666ه)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، ط:5؛ بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، 1420ه / 1999م.

32. مختصر اختلاف العلماء، أحمد بن محمد بن سلامة المصري المعروف بالطحاوي (ت:321ه)، المحقق: د. عبد الله نذير أحمد، ط:2؛ بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417ه.

33. المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت:179ه)، ط:1؛ بيروت: دار

الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م.
34. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت:456هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
35. مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت:241هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط:1؛ دمشق: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م.
36. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت:261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.
37.معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت:395هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
38. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت:977هـ)، ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م.
39. المغني لابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي (ت:620هـ)، لاط؛ مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م.
40.مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد بن أحمد اليوبي، ط:1؛ المملكة العربية السعودية: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1418ه- 1998م.
41.الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت:790هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط:1؛ دار ابن عفان، 1417هـ/ 1997م.
42.مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب المالكي (ت:954هـ)، ط:3؛ بيروت: دار الفكر، 1412هـ - 1992م.

الحواشي والإحالات:

[1]- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج6، ص111، وينظر تهذيب اللغة، الأزهري ج13، ص47.
[2]- الإسراء: 57.
[3]- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص725.
[4]- القرافي، الذخيرة، ج1، ص153.
[5]- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج5، ص95.

[6]- ينظر مختار الصحاح، الرازي، ص254، ومعجم مقاييس اللغة، ابن فارس ج5، ص95.
[7]- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد بن أحمد اليوبي، ص38.
[8]- ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (3/ 108-109)
[9]- الموافقات، الشاطبي، ج2، ص353.
[10]- الذخيرة، القرافي، ج1، ص153، وينظر إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد (1/ 164).
[11]- الذخيرة، القرافي، ج1، ص153.
[12]- ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (3/ 108-109).
[13]- الجمعة: 9.
[14]- الموافقات، الشاطبي (3/ 134)
[15]- عون المعبود وحاشية ابن القيم، ج9، ص 243.
[16]- بتصرف من إعلام الموقعين عن رب العالمين (3/ 108- 109).
[17]- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر، ج1، ص238.
[18]- يرجع كذلك في اعتبار الشروط في القاعدة إلى مقال بعنوان " فتح الذرائع أدلته وضوابطه" أفلح بن أحمد الخليلي من ص 8 إلى 10، ولكنه لم يضع ضوابطا لقاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد بل اقتصر على ذكر ضوابط فتح الذرائع، مع العلم أني لم أطلع عليها إلا بعد انتهائي من الضوابط.
[19]- الذخيرة، القرافي (4/ 192).
[20]- وهذه القاعدة قد ذكرها القرافي وكذلك خليل في مختصره وهي متفق عليها بين الفقهاء.
[21]- الذخيرة، القرافي (4/ 190).
[22]- تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ابن الدهان ج2، ص46.
[23]- البقرة: 178.
[24]- الذخيرة، القرافي، ج4، ص192.
[25]- الشاطبي، الموافقات ج2، ص353.
[26]- الذخيرة، القرافي (3/ 177).
[27]- طرح التثريب في شرح التقريب، عبد الرحيم العراقي (3/ 90)
[28]- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص 121.
[29]- الذخيرة، القرافي (2/ 107).
[30]- معنى الجملة ذكره القرافي في الذخيرة (2/ 119).
[31]- ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (4/262).
[32]- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (2/ 51)
[33]- الموافقات، الشاطبي (3/ 123).

[34]- المدونة، الإمام مالك (1/121).
[35]- ينظر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، ابن المنذر (1/ 144) و(1/155).
[36]- المجموع شرح المهذب، النووي (2/22-21).
[37]- ينظر: المدونة، الإمام مالك (1/121).
[38]- المجموع شرح المهذب، النووي (2/22).
[39]- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، كتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، (1/ 39) وصحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، كتاب الحيض، باب الدليل على أن من تيقن الطهارة، ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك (1/ 276).
[40]- ينظر: الإجماع لابن المنذر (ص: 50)
[41]- ينظر: المدونة، الإمام مالك (1/298-300)
[42]- المدونة، الإمام مالك (1/298).
[43]- ينظر: المدونة، الإمام مالك (1/ 299)
[44]- المدونة، الإمام مالك (1/ 298)
[45]- التلقين في الفقه المالكي، عبد الوهاب البغدادي (1/ 76)
[46]- ينظر: حاشية ابن عابدين 658/1، والفتاوى الهندية 319/5، وحاشية الدسوقي 255/1، روضة الطالبين، النووي 297/1، وكشاف القناع، البهوتي 2 / 366.
[47]- ينظر: المدونة، الإمام مالك (1/197).
[48]- المؤمنون: 1-2
[49]- القِرامُ: سِترٌ فيه رقمٌ ونقوشٌ (الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 2009/5).
[50]- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، كتاب الصلاة، بَابُ إِنْ صَلَّى فِي ثَوْبٍ مُصَلَّبٍ أَوْ تَصَاوِيرَ، هَلْ تَفْسُدُ صَلاَتُهُ؟ وَمَا يُنْهَى عَنْ ذَلِكَ؟، (1/ 84).
[51]- وهذا الكلام نقله الصنعاني عن الطيبي في سبل السلام (1/ 226).
[52]- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، كتاب الصلاة، باب بنيان المساجد، (1/ 96).
[53]- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، كتاب الصلاة، باب بنيان المساجد، (1/ 96).
[54]- الإجماع لابن المنذر (ص: 38)
[55]- اختلاف الأئمة العلماء (1/ 148)
[56]- حاشية ابن عابدين (252/1)، روضة الطالبين، النووي (401/1).
[57]- شرح منتهى الإرادات، البهوتي (280/1)، الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر (237/1).
[58]- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، كِتَابُ صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر (1/ 490)
[59]- المدونة، الإمام مالك (1/ 204).

[60]- البقرة 185

[61]- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، كِتَابُ صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر (1/ 490)

[62]- مسند أحمد، الإمام أحمد (41/ 372).

[63]- البقرة: 286

[64]- الحج: 78

[65]- آل عمران: 191

[66]- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب، أبواب تقصير الصلاة (2/ 48).

[67]- ينظر: مراتب الإجماع، ابن حزم (37)، المغني، ابن قدامة (2/ 471)

[68]- ينظر: اختلاف الفقهاء، المروزي (456)، مختصر اختلاف العلماء، الطحاوي (1/456)، المحلى بالآثار، ابن حزم (4/211).

[69]- ينظر: المبسوط، السرخسي (2/176)

[70]- الموسوعة الفقهية الكويتية (12/ 226).

[71]- ينظر: المدونة، الإمام مالك (1/ 335)

[72]- الأنعام: 141.

[73]- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (1/ 51)

[74]- ينظر: حاشية ابن عابدين 3 / 319، وحاشية الدسوقي 4 / 126، ومغني المحتاج، الشربيني 3/583، والمغني، ابن قدامة المقدسي 6 / 73.

[75]- ينظر: فتح القدير، ابن الهمام 6 / 122، والمدونة 6 / 173، ومغني المحتاج، الشربيني 3/ 590، والمغني 6 / 74.

[76]- ينظر: المدونة، الإمام مالك (4/ 457).

[77]- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل (3/ 124).

[78]- ينظر، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد (2/ 160).

The rule of "means has provisions of purposes"

"Its concept, its controls, some of its applications in El- Modawana "

Llyas tama **Prof. Aboubaker** **Alecheheb**

issaaaa2@gmail.com Aboubaker56@gmail.com

Institute of Islamic Sciences – El oued University

Abstract

This research deals with one of the most important rules for the scientists in the knowledge of the Sharia rulings when they discuss various issues, especially contemporary ones. It is the rule of "means have provisions of purposes".

Despite the importance of this rule in the knowledge of the legitimate provisions of the means, but the seriousness of the error arises in their application, so must be surrounded by controls to ensure the integrity of their application, and this has emerged in the diligences of scientists and their studies.

- This research comes to answer the following questions:
- To what extent should the means be seen through the purposes?
- Is the rule of means have the provisions of the purposes, especially in the command section only?
- What are their application controls?
- What are the most important applications in El- Modawana?

key words:

- means- purposes – El- Modawana - Applications.

Rules of Publication

- Research should be within the purview of the journal.
- Commitment to fundamental basics of scientific research and its general rules taking care to accurate scientific documentation of research materials.
- research should not be published or has been submitted for publication in another journal.
- Research should not be part of thesis or part of book previously published.
- number of research pages should be in the range of fourteen to thirty pages.
- Research should be sent via (ASJP) :

  https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391
- The researcher must send a signed request to publish his research, and he undertakes that his research is not part of thesis, a book published or sent for publication in another journal.
- The researcher has to send an Resume (c.v) of himself including scientific rank, function, full address, postal mail and phone number.
- Researches is displayed on preliminary examination committee to look at whether they satisfy Rules of Publication, then it is forwarded confidentially to specialized expertise.
- The journal send a promise of publishing once the positive reports is received. The journal also sends apology for the publication if the reports are not positive without resending researches to their owners or explaining the reasons to refrain from publishing.
- Each researcher is granted two copies of the published issue which contains his research.
- The journal reserves all publishing rights. It shall not be published in another journal before obtaining an official permission of the journal.

TABLE OF CONTENTS

Alshihab Journal

Vol. 5, N°.1 – Jumada al-thani 1440 – March 2019

Articles	page number
● Teaching the Holy Quran and its sciences to children: its importance ، impact ،scholars opinions ،approaches ،tools and how to progress and develop withit ✍ **Dr. Bourouba Mohammed Lamine** (El- Emir abd el kader University)	09
● The provisions of the Mushaf according to Imam Malik through « Eljamaa » Book of Ibn Abi Zayd Al-kayrawani ✍ **Dadda Serine** & **Prof. Guedda Kamel** (El-oued University)	45
● Methodological Mechanisms of Abu Saoud Afandi To avoid the Isra'iliyyat in the interpretation of the Quran ✍ **Dr. Chekireb Assia** (El- Emir abd el kader University)	73
● Quranic recitations and their impact in the statement of proverbs ✍ **Dr. Al-Zubaidi Mounir** (King Faisal University - Saudi Arabia)	123
● The impact differences Statement in the Quranic stories The story of Moses -Peace be upon him- ✍ **Dr . Salam Aboud Hassan** (University of Iraq)	149
● Miftah Al-manin lajamie al-farayid wal-sunn la-Ali bin Abi al-Tayyib al-Ameri al-tilmsany:- Study and investigation - ✍ **Fares Zaher** (University of Skarya - Turkey)	197
●Effect of technical development in the Islamic Fiqh ✍ **Dr. Ahmed Mahmoud Abo Hassoba** (Kolej Universiti Islam Pahang Sultan Ahmad Shah- Malaysia)	257
● Apostasy, its provisions and its effects Comparative Study between Islamic Sharia and positivism Laws ✍ **Radi Abdelilah** & **Dr. Tahri belkhir** (University of Oran 1)	285
● The rules and disciplines of fiqh in the Inheritance ✍ **Ahmed Lecheheb** (El- Emir abd el kader University)	343
● The rule of "means has provisions of purposes" "Its concept, its controls, some of its applications in El- Modawana " ✍ **Llyas tama** & **Prof. Aboubaker Alecheheb** (EL oued University)	373

Advisory Board

A- Members of the Advisory Board of University of El-oued

Prof. Abou Bakr LECHEHAB
Prof. Ibrahim RAHMANI
Prof. Mostafa HAMIDATOU
Prof. Mohammed Rachid BOUGHZALA
Prof. Abdelkrim BOUGHZALA
Prof. Kamel GUEDDA
Prof. Youcef ABDLAOUI

B- Members of the Advisory Board of national universities

Prof. Lakhdar ELAKHDARI (University of Oran)
Prof. Slimane NACER (University of Ouargla)
Prof. Slimane ouled KHSAL (University of Medea)
Prof. Saleh BOUBCHICHE (University of Batna)
Prof. Saleh HEMLILE (University of Adrar)
Prof. Abdelkader BEN HARZALLAH (University of Batna)
Prof. Abdelkader BEN AZOUZE (University of Algiers 1)
Prof. Abid BOUDAOUD (University of Maskr)
Prof. Azzedine KIHEL (University of Biskra)
Prof. Mouhammed khaled STOMBOULI (University of Adrar)
Prof. Mohammed SNINI (University of Blida)
Prof. Mguelati SAHRAOUI (University of Batna)
Prof. Mouloud AOUIMER (University of Algiers 2)
Prof. Nasr SALMANE (University of Emir Abdelkader)

C- Members of the Advisory Board of the outside homeland:

Prof. Amine Mohammed ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Badia said ELAHAM (University of Damas)
Prof. Hassan Abdelghani ABOU RAGHDA (King Saoud University - Saudi Arabia)
Prof. Rachid ben mohammed KAHOUS (University Al Quaraouiyine - Kingdom of Morocco)
Prof. Saleh Khaled ALCHOUKAIRATE (al jouf university - Saudi Arabia)
Prof. Abdelhak HEMMICH (hamad bin khalifa university – Qatar)
Prof. Abdelaziz DOKHAN (University of Sharjah)
Prof. Abdelwahab FERHAT (King Khalid University)
Prof. Ezeddine BEN ZGHIBA (College of Islamic and Arabic Studies, Dubai)
Prof. Mohammed ben Mohammed RAFIA (sidi mohamed ben abdellah university - Fes - Kingdom of Morocco)
Prof. Mohammed Ahmed Hassan ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Mohammed Ali SMIRAN (al-al bayt university jordan)
Prof. Youcef Ibrahim YOUCEF (al azhar university)

ALSHIHAB JOURNAL

Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El-oued

ISSN: 2477-9954, **EISSN: 2602-5485**

Vol. 5, N°.1 – Jumada al-thani 1440 – March 2019

Honorary President of the Journal
Pr. Omar FERHATI

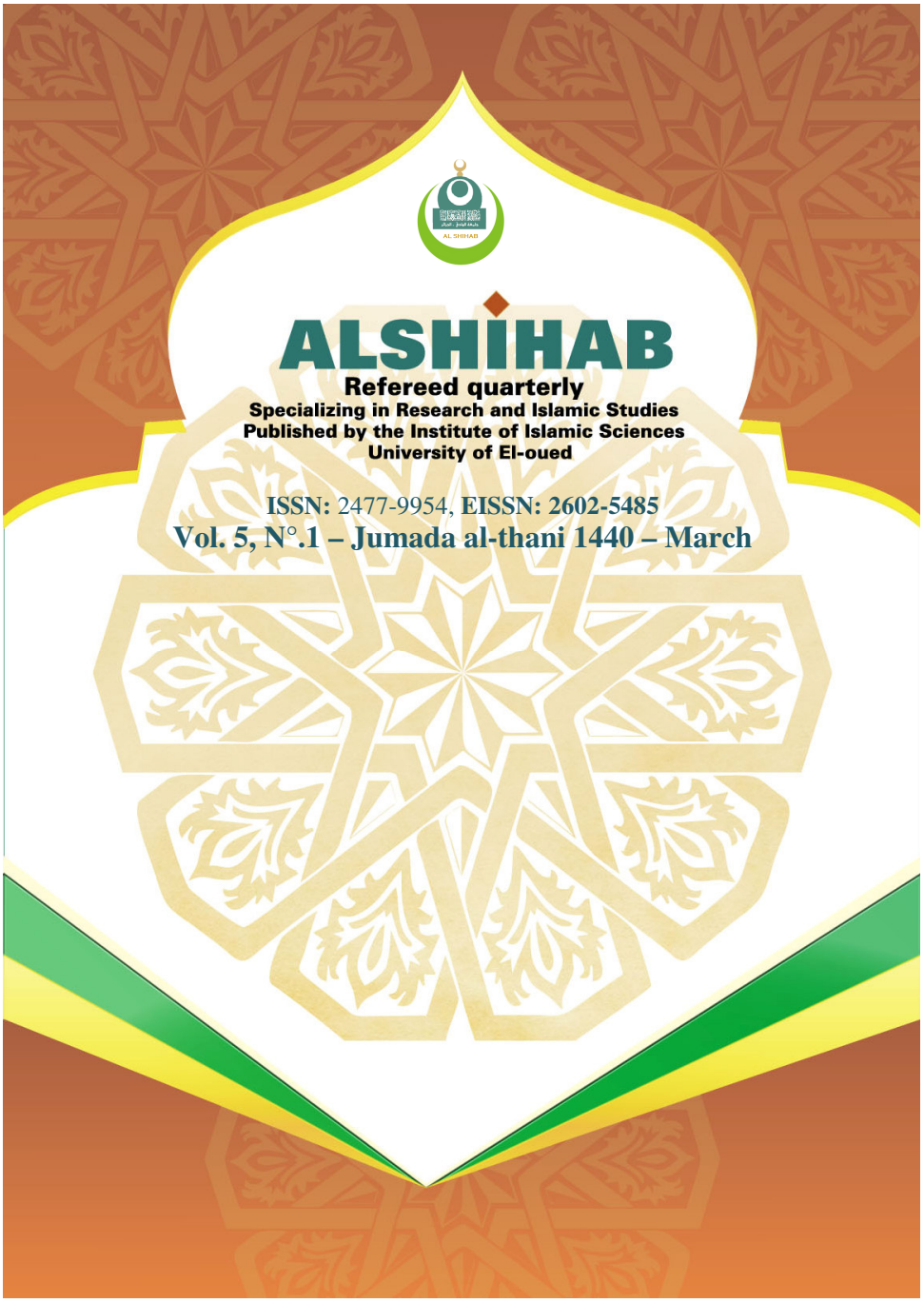
Director of Journal
Pr. Ibrahim RAHMANI

Editor in chief:
Pr. Mostafa HAMIDATOU

Deputy Chief Editor
Dr. Hamza boukhezna

All correspondence should be addressed to:

Editor in chief of Alshihab Journal – Institute of Islamic Sciences
-University of El-oued.
PO Box 789 El-oued 39000 Algeria
E-mail: alshihab@univ-eloued.dz
www.univ- eloued.dz
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391


ALSHIHAB
Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies
Published by the Institute of Islamic Sciences
University of El-oued
ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485
Vol. 5, N°.1 – Jumada al-thani 1440 – March