



فصلية
عالمية
محكمة

الشهاب

ALSHIHAB

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

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 05. العدد: 04. ربيع الثاني 1441 هـ / ديسمبر 2019 م

مجلة الشهاب

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

17

المجلد 05 العدد 04



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°.4 – Rabi' al-Thānī 1441 – December 2019

<https://www.univ-cloued.dz/shchab/>

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

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :



فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB



متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية

تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلد: 05 - عدد: 04 - ربيع الثاني 1441 هـ / ديسمبر 2019 م

المدير الشرفي

عمر فرحاتي

recteur@univ-eloued.dz

مدير المجلة مسؤول النشر

إبراهيم رحمانى

rahmani-brahim@univ-eloued.dz

رئيس التحرير

مصطفى حميداتو

mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz

نائب رئيس التحرير

حمزة بوخزنة

boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

- للمراسلة: مدير مجلة الشهاب - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي ، ص ب 789

مدينة الوادي 39000 ولاية الوادي - الجزائر.

البريد الإلكتروني للمجلة : alshahab@univ-eloued.dz

الموقع الإلكتروني للمجلة : <https://www.univ-eloued.dz/shehab/>

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 - 2015.

صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

هيئة التحرير

- rahmani-brahim@univ-eloued.dz إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي - الجزائر)
- hamzaboukhezna@gmail.com حمزة بوخزنة (جامعة الوادي - الجزائر)
- isaague22@hotmail.com ديارا سيك (جامعة الفرقان الإسلامية. كوت ديفوار)
- rachid1433@yahoo.com رشيد كهوس (جامعة عبد المالك السعدي - المغرب)
- revue.univemir@gmail.com سمير جاب الله (جامعة الأمير ع القادر - قسنطينة - الجزائر)
- chaouki.nadir@gmail.com شوقي ندير (جامعة غرداية - الجزائر)
- salahnaamane@gmail.com صالح نعمان (جامعة الملك خالد - السعودية)
- adakhan@sharjah.ac.ae عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)
- Aboumoncef2@outlook.fr عبد المجيد مباركية (جامعة الوادي - الجزائر)
- a.boudaoud@univ-mascara.dz عبید بوداود (جامعة معسكر - الجزائر)
- aliaboualfateh@gmail.com علي أبو الفتح حسين العبادي (جامعة النيلين - السودان)
- Dr.omar.mouna@gmail.com عمر مونة (جامعة غرداية - الجزائر)
- d.kathafi@hotmail.com قذافي الغنائيم (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)
- wassime78@hotmail.com ماحي قندوز (جامعة تلمسان - الجزائر)
- anassarmene@gmail.com محمد أنس سرميني (جامعة 29 مايو اسطنبول - تركيا)
- mboukemache@gmail.com محمد بوكماش (جامعة خنشلة - الجزائر)
- necira03@gmail.com مختار نصيرة (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة)
- messaoudfeloussi@yahoo.com مسعود فلوسي (جامعة باتنة 1 - الجزائر)
- mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz مصطفى حميداتو (جامعة الوادي - الجزائر)
- nourabenhacene@yahoo.fr نورة بن حسن (جامعة باتنة 1 - الجزائر)
- elkhallal@hotmail.com هشام يسري محمد العربي (جامعة نجران - السعودية)

هيئة المراجعين

- ramdanne@gmail.com حينوني رمضان
- m.qnbr55@gmail.com مصطفى أحمد قنبر
- amar BOUDIAF amarboudiaf12@yahoo.fr
- BACHIR KHELIFI bachirkhelifi@yahoo.fr
- Belamri Akram akrambell19@hotmail.fr
- BOUDAOU Abid a.boudaoud@univ-mascara.dz
- boughazi hakim hakim.boughazi@univ-mosta.dz
- boukemache mohammed mboukemache@gmail.com
- djaballah samir revue.univemir@gmail.com
- hamza laidia hamza_elaidia@yahoo.fr

- henka laid henkalaid4@gmail.com
- HOCINE HASSIBA hassibahocine@yahoo.com
- houba abdelkader abdelkader-houba@univ-eloued.dz
- marhaba Ismail igmarhaba@uqu.edu.sa
- Meguellati Sahraoui smeguella@gmail.com
- necira mokhtar necira03@gmail.com
- Ourniki Mohammed m.ourniki@lagh-univ.dz
- Radwan Jamal yousef Elatrash radwan@iium.edu.my
- razi nadia razi.nadia@yahoo.fr
- tchouar djilali tchouardjilali@yahoo.fr
- m.abouyahia@uiz.ac.ma أبو يحيى محمد
- d.aisawi.ahmed@gmail.com أحمد عيساوي
- mona-alansi@su.edu.sa منى بنت حسين الأنسي
- rahmani39000@gmail.com إبراهيم رحمانى
- Mahieddine327@gmail.com اسطنبولي محي الدين
- abderrahim.elismaili01@gmail.com الإسماعيلي عبد الرحيم
- otmani0037@gmail.com الجباري عثمانى
- draboomar71@hotmail.com الدكتور عدنان بن محمد أبو عمر
- adam4141@hotmail.com المكى اقلانية
- hattim.bey@gmail.com باي حاتم
- bbenlahcene@gmail.com بدران بن لحسن
- borhani.manouba@gmail.com برهاني منوبة
- khatirer79@hotmail.com بلخثير بومدين
- Nadjibhistory28@yahoo.fr بن خيرة نجيب
- hamid752007@yahoo.com بوتوعه عبد الحميد
- gbouhouche@gmail.com بوحوش غنية
- hamzaboukhezna@gmail.com بوخزنة حمزة
- djerraya-imad@univ-eloued.dz جراية عماد
- AHAGA66@GMAIL.COM حاقة عبد الكريم
- alaide1980@gmail.com حذيق العيد
- dremadhamdi2@gmail.com حمدي إبراهيم عماد
- hachimmy@hotmail.com حمزة عواد
- mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz حميداتو مصطفى
- abid.39@hotmail.com حياة عبيد
- headr100@gmail.com حيدر مراد محمود
- habkhaled@gmail.com خالد حباسي
- eliitidal@yahoo.fr خالد تواتي

- kh.mahdjoub@gmail.com خالد محجوب
- Abouziad.dz@gmail.com خريف زتون
- mhashimy67@gmail.com د. محمد عبد ذياب
- mhdy99@gmail.com دكتور صالح خالد صالح الشقيرات
- isaague22@hotmail.com ديارا سيك
- dr.dalila@yahoo.com رازي دليلة
- rahalabelkader511@yahoo.com رحال عبد القادر
- rachid1433@yahoo.com رشيد كهوس
- tesnim4025@gmail.com سابق حدة
- ahmedsaoud5025@yahoo.com سعود أحمد
- samhaa1984@hotmail.com سمحاء عبد المنعم أبو العطا عطية
- mrchrbt@gmail.com شريط أمير
- chihane.radouane@gmail.com شيهان رضوان
- abderta.benali@gmail.com طيبي عبد الرحمن
- noureddine.abassi.FSI@gmail.com عباسي نور الدين
- hamichemail@gmail.com عبد الحق حميش
- aassanou@gmail.com عبد الرحمن السنوسي
- adab---39@hotmail.com عبد الرحمن تركي
- adakhan@sharjah.ac.ae عبد العزيز دخان
- chekabaghani@gmail.com عبد القادر شكيمة
- bekhouche@qu.edu.qa عبد القادر بخوش
- Aboumoncef2@outlook.fr عبد المجيد مباركية
- madjiddoc2@gmail.com عبد المجيد لخذاري
- aliajeen@yahoo.com علي العجين
- belamouchi81@gmail.com علي باللموشي
- korbaaali@gmail.com علي كرباع
- aliaboualfateh@gmail.com علي أبو الفتح حسين العبادي
- alialikhalif@gmail.com علي خلف حسين العبيدي
- ananedjameleddine@yahoo.fr عنان جمال الدين
- ghressi83@gmail.com غريسي جمال
- mahmoud.fettouh@gmail.com فتوح محمود
- abelouahabferhatlaroussi@gmail.com فرحات عبد الوهاب
- messaoudfeloussi@yahoo.com فلوسي مسعود
- gubihani198048@gmail.com قبلي بن هنني
- kouider201230@gmail.com قويدر قيطون
- aboubaker56@gmail.com لشهب بوبكر

- wassime78@hotmail.com ماحي قندوز
- M.sddik85@gmail.com محمد صديق
- mohamedbakadi@gmail.com محمد بكادي
- hadjaissa@islahway.com محمد حاج عيسى
- anassarmene@gmail.com محمد أنس سرميني
- amine_proof@yahoo.fr محمد الأمين خلادي
- ouggad1971@gmail.com مسعود وقاد
- Muouinten2002@gmail.com مصطفى ويتن
- Koukoul6@gmail.com معمر قول
- menasra.azzouz@gmail.com مناصرة عزوز
- muntaha@iiium.edu.my منتهى أرتاليم زعيم
- mantouranmostapha@gmail.com منتوران مصطفى
- simansor@gmail.com منصور محمد
- abdelkader-mehaouat@univ-eloued.dz مهاوات عبد القادر
- miloud.am84@gmail.com ميلود عمارة
- chaouki.nadir@gmail.com نذير شوقي
- ouahabi07@gmail.com نصر الدين وهابي
- salahnaamane@gmail.com نعمان صالح
- naimi.abdelmounaime@gmail.com نعيمة عبد المنعم
- youcefnouassa@yahoo.fr نواسة يوسف
- BoukREDID2010@gmail.com نور الدين بوكريد
- Nsaghiri10@hotmail.com نور الدين صغيري
- nourabenhacene@yahoo.fr نورة بن حسن
- ramihoda50@gmail.com هدا رامي
- ouzar.2009@yahoo.fr وزار سليمان
- khelfi66@yahoo.fr وسيلة خلقي
- youcabd@yahoo.fr يوسف عبد اللاوي

التاريخ: 2019-10-13
الرقم: ARCIF 119/454

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة الشهاب المحترم
جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي، معهد العلوم الإسلامية / الجزائر
تحية طيبة وبعد،،،

نتقدم إليكم بفائق التحية والتقدير، وتهنئكم أطيب التحيات وأسمى الأمنيات.
يسر معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (Arcif - أرسيف)، أحد مبادرات قاعدة بيانات "معرفة" للإنتاج
والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد أطلق تقريره السنوي الرابع للمجلات للعام ٢٠١٩، خلال الملتقى العلمي "مؤشرات الإنتاج والبحث العلمي
العربي والعالمى فى التحولات الرقمية للتعليم الجامعى العربى" بالتعاون مع الجامعة الأمريكية فى بيروت بتاريخ ٣ أكتوبر ٢٠١٩.

يخضع معامل التأثير "Arcif أرسيف" لإشراف "مجلس الإشراف والتنسيق" الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب
اليونسكو الإقليمى للتربية فى الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب اسيا (الإسكوا)، مكتبة الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة جمعية
المكتبات المتخصصة العالمية/ فرع الخليج). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية
وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل "Arcif أرسيف" قام بالعمل على جمع ودراسة و تحليل بيانات مايزيد عن (٤٣٠٠) عنوان مجلة عربية علمية
أوبحثة فى مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من (١٤٠٠) هيئة علمية أو بحثية فى (٢٠) دولة عربية، (باستثناء دولة جيبوتي وجزر
القرى لعدم توفر البيانات). ونجح منها (٤٩٩) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل أرسيف "Arcif" فى تقرير عام
٢٠١٩.

ويسرنا تهنئكم وإعلامكم بأن **مجلة الشهاب** الصادرة عن **جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي، معهد العلوم الإسلامية**، قد نجحت بالحصول على
معايير اعتماد معامل "Arcif أرسيف" المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها ٣١ معياراً، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول
إلى الرابط التالي: <http://e-marefa.net/arcif/criteria>

و كان معامل أرسيف Arcif "لمجلتكم لسنة ٢٠١٩ (لم ترصد أية استشهادات)، و صنفت فى تخصصها ضمن الفئة (الرابعة Q4).

و نأمل حصول مجلتكم على معامل تأثير منقسم فى تقرير عام ٢٠٢٠.

و بإمكانكم الإعلان عن نجاحكم فى الحصول على معايير اعتماد معامل "Arcif أرسيف" العالمية سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع
التواصل الاجتماعى، وكذلك الإشارة فى النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل أرسيف Arcif الخاص بمجلتكم.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سامى الخزندار
رئيس مبادرة معامل التأثير
"Arcif أرسيف"




+962 6 5648228 -9
+962 6 55 19 10 7

info@e-marefa.net
www.e-marefa.net

Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan



asjp.cerist.dz/en/Presentation/Revue/391

الرئيسية | المجلات | إضافة مجلة | نقول | عربي

ASJP
Arab Sciences Journal

ابحث 99755 مجلة من بين 514 مجلة

البحث في الكلمات المتعددة أو الكلمات في الجوانب أو الكلمات في المفردات

ابحث مستم

مجلة الشهاب
مجلة علمية محكمة

ر ت م د 1 : 5485-2602
العدد: كل أربعة أشهر
شعبة القبول: 74%
متوسط زمن الاستجابة: 179 يوم
متوسط زمن النشر بعد القبول: 61 يوم

ASJP: 0 0411 عمل التقييم

شعبة القبول: 74%
متوسط زمن الاستجابة: 179 يوم
متوسط زمن النشر بعد القبول: 61 يوم

البحث في مجلة مجلة الشهاب

تقديم المجلة

مجلة علمية محكمة متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية تهدف مجلة الشهاب إلى دعم البحث العلمي المتخصص في العلوم الإسلامية، وتتمثل أولوية الدراسات العلمية الإسلامية والتي تكتسب أهمية علمية في البحث والمعرفة وتلعب دوراً مهماً في إثراء المكتبة الإسلامية في العلوم الإسلامية. 1- علوم الشريعة وما يتفرع من هذه العلوم وتاريخها وأثرها وعلاقتها بالعلوم الشرعية. 2- علوم أصول الدين وما يتعلق بعلوم الفقه والحديث وعقائده والفقه والحديث الإسلامية ومقارنة الأديان. 3- الحضارة الإسلامية وما يتفرع من علومها. 4- الدراسات القرآنية والتاريخ الإسلامي كما تتفتح المجلة على البحوث التي تتناول مستويات متنوعة من التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية وبين سائر العلوم الأخرى، وعلى وجه الخصوص، العلوم الإنسانية، العلوم الاجتماعية، والعلوم الإنسانية. Al-Shehab

Magazine aims to support scientific research specialized in Islamic sciences, and gives priority to authentic critical studies that provide added value in research and knowledge. The magazine's research deals with the three fields in Islamic sciences: 1. Sciences of Sharia and its contents of jurisprudence, assets and Sharia law and contemporary financial transactions. 2. The fundamentals of religion and what comes under the name of interpretation and the sciences of the Quran, Hadith sciences, advocacy and culture, the Islamic monotheism and the comparison of religions. 3. Islamic civilization and what it covers of the language and Quranic studies, also Islamic history. The journal are opened with the type of research that addresses significant levels of knowledge in Islamic sciences which has relationship with other sciences, in particular: economic sciences, social sciences, and humanities

10- قبل الأخر تحميل

فريق التحرير

مجلات المجلة

تعليمات المؤلف

نقل المؤلف

مفهرسة في

تداع للراجعين

إرسال مقال

S'abonner

المجلد الثاني

مجلة الشهاب - مجلد: 05 - عدد: 04 - ربيع الثاني 1441 هـ / ديسمبر 2019 م

الموضوع	رقم الصفحة
- بين يدي هذا العدد	08
• أسانيد الإمام أبي مهدي عيسى الشعالبي في رواية فقه الإمام مالك. كـ هـ أ.د. عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)	13
• رسالة في شرح حديث: «لا يدخل الجنة ولد زنى» تأليف: الفقيه العلامة المغربي سيدي الطيب بن عبد المجيد بنكيران - رحمه الله - (ت 1227 هـ). «دراسة وتحقيق».	
كـ هـ د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي (جامعة شقراء - المملكة العربية السعودية)	67
• اقتضاء الأمر الإرادة وأثاره الفقهية.	
كـ هـ أ.د. خالد تواتي (جامعة الوادي - الجزائر)	99
• أثر تدخل مسميات دلالة المفهوم في المسائل الأصولية - دراسة مقارنة في أصول الفقه الإسلامي -	
كـ هـ د. سفيان وخام (جامعة البليدة 2 - الجزائر)	141
• أثر المقاصد الشرعية في تفعيل دور عمل المؤسسات الخيرية.	
كـ هـ د / الشيخ التجاني أحمد (جامعة العلوم الإسلامية بلعبون - موريتانيا)	177
• الكفاءة في الزواج.	
كـ هـ د. ميلود ميهوبي (جامعة باتنة 1 - الجزائر)	217
• قضية الحسد والعين «دراسة شرعية نقدية»	
كـ هـ د. عنتر ساسي (جامعة الوادي - الجزائر)	271
• التشكل الأسلوبى للمثل القرآني الظاهر - دراسة تحليلية بلاغية وأسلوبية -	
كـ هـ د. علي زواري أحمد (جامعة الوادي - الجزائر)	333
• البيانات بالإنجليزية	369



أسماء المراجعين الذين أسهموا في تحكيم أبحاث هذا العدد

مجلة الشهاب: مجلد: 05 - عدد: 04 - ربيع الثاني 1441هـ / ديسمبر 2019م

- ❑ بوبكر لشهب (جامعة الوادي)
- ❑ إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي)
- ❑ بومدين بلختير (جامعة تلمسان)
- ❑ حاتم باي (جامعة الأمير عبد القادر . قسنطينة)
- ❑ حياة عبيد (جامعة الوادي)
- ❑ حينوني رمضان (م ج تامنراست)
- ❑ خالد تواتي (جامعة الوادي)
- ❑ سمحاء عبد المنعم أبو العطا عطية (جامعة الأزهر . مصر)
- ❑ عبد الرحمن السنوسي (جامعة الجزائر 1)
- ❑ عبد المجيد لخذاري (جامعة خنشلة)
- ❑ عبد المجيد مباركيتة (جامعة الوادي)
- ❑ علي أبو الفتوح حسين العبادي (جامعة النيلين . السودان)
- ❑ فتوح محمود (جامعة الشلف)
- ❑ قبلي بن هني (جامعة الأغواط)
- ❑ مختار نصيرة (جامعة الأمير عبد القادر . قسنطينة)
- ❑ مسعود فلوسي (جامعة باتنة 1)

- 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.

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 والذي يحتمل من أيقونة "تعليقات 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 تصريحاً بكون بحثه ليس جزءاً من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى (يُدْرَج في ملف البحث).

□ يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني - الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف (يُدْرَج في ملف البحث).

□ تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص الثنائي بشكل سري، وعند الاختلاف يلجأ للتحكيم الثالث.

□ المجلة غير ملزمة بالجواب على قرار استبعاد النشر، ولا الجواب بخصوص الطلبات غير الملزمة بقالب المجلة ونهاذج الالتزام المعتمدة.

□ يتابع الباحث خطوات سير بحثه من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).

□ تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَمَا بَعْدُ:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102].

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ

ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70 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 نرفِّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد
التسلسلي السابع عشر (المجلد الخامس، العدد الرابع) من مجلة الشهاب، وقد ضمناه
جملة مختارة من البحوث المهمة في مادة تخصصها؛ فجاء ثريا بالدراسات المتنوعة التي
تستمد بهاءها ورونقها من عبق الشريعة وهداية السهاء؛ نسأل الله تعالى أن يتقبلها
وينفع بها، ويبارك الجهود.

أسرة المجلة

أسانيد الإمام أبي مهدي عيسى الثعالبي في رواية فقه الإمام مالك

بقلم
أ.د/ عبد العزيز دخان (*)

ملخص

يتضمّن هذا البحث عرضاً لسلسلة الفقه المالكي التي جمع فيها الإمام أبو مهدي عيسى الثعالبي (ت 1080هـ) أسانيدَه في كتب الفقه المالكي ورجاله عن طريق شيخه أبي الحسن الأنصاري السجلماسي، إلى مشاهير أئمة المذهب المتأخرين، إلى من فوقهم في الشهرة والزمان، إلى أن أوصلها إلى إمام المذهب مالك بن أنس، ومنه عن شيوخه، إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وهو العمل الذي قوبل بالإعجاب والثناء من علماء المذهب، وحاز به الثعالبي قصب السبق في ميدانه، ولم ينسج أحد من علماء المذهب على منواله.

وقد جرى في هذا البحث تحقيق نص السلسلة وضبطها، وضبط ما فيها من أسماء الأعلام والبلدان، وتصحيح ما وقع فيها من خطأ أو تصحيف أو سقط، وترجمة لجميع الأعلام الواردين فيها، إلا من تعذّر العثور على مصدر لترجمته.

الكلمات المفتاحية: سلسلة الفقه؛ الثعالبي؛ كنز الرواة المجموع؛ أبو الحسن الأنصاري.

(*) أستاذ الحديث وعلومه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة.

تاريخ الإرسال: 2019/11/21 تاريخ القبول: 2019/12/04

adakhn@sharjah.ac.ae

المقدمة

الحمدُ لله وحده، والصلاة والسلام الأتمّان الأكملان على الرّحمة المهداة، والنّعمة المُسداة، معلّم الناس الخير، الداعي إلى سبيل الهداية والرشاد محمد بن عبد الله، وعلى آله الطيّبين الطاهرين، وأصحابه الغرّ الميامين، رضي الله عنهم، وعن أتباعهم وأشياعهم، ومن سار على دربهم، ونهج نهجهم، واقتنى أثرهم، إلى يوم الدين.

أمّا بعد

فهذه رائعة من روائع الإمام أبي مهدي عيسى بن محمد الثعالبي (ت1080هـ)⁽¹⁾، أوردها في كتابه (كنز الرواة المجموع)، جمع فيها أسانيدَه في رواية كتب الفقه المالكي التي تلقّاها من طريق شيخه أبي الحسن الأنصاري، سماعاً أو قراءة أو إجازة، ومرورا بأجيال العلماء من العصور المختلفة والقرون المتطاولة وصولاً إلى أعلام التابعين، ثمّ الصحابة رضي الله عنهم، وانتهاءً بالنبي ﷺ.

وقد قصدت إفرادها؛ لأهميتها وعظيم نفعها، ونفاسة ما فيها، وانفراد الثعالبي بهذا العمل الذي لم يسبقه إليه أحد، ولم يلحق به فيه أحد، إلّا ما كان من السخاوي الذي قام بمثل هذا العمل مع الفقه الشافعي⁽²⁾.

وقد أورد الثعالبي هذه السلسلة المباركة في كتاب كنز الرواة المجموع من درر المُجاز ويواقيت المسموع، مختتماً بها ترجمته لشيخه الأوّل والأشهر في سلسلة الشيوخ السبعة الذين تضمّنهم كتاب الكنز: الإمام أبي الحسن الأنصاري السجلماسي الجزائري. وللثعالبي أسانيد أخرى في رواية كتب الفقه المالكي من طريق شيوخ آخرين ذكرهم في كنز الرواة.

وقد أثنى الإمام العياشي على ما قام به الثعالبي وجعله إحدى مآثره الكبرى، فقال في مقدمته على كتاب كنز الرواة: " .. إلى غير ذلك مما يُبرز النظرُ دفينه، ويثير الفكرُ

كميته، كسلسلة فقه مالك التي لا توجد لغيره ممن مضى كذلك" (3).

وقال أيضا في رحلته المسماة بباء الموائد: "وقد جمع رضي الله عنه سلسلة الفقه على مذهب مالك جمعا لم يسبق إليه، بعدما حارت فيه فحول الأمة كما هو معروف، فرفع الأسانيد من طريق شيخه الأنصاري، إلى مشاهير أئمة المذهب المتأخرين، ثم إلى من فوقهم في الشهرة والزمان، ثم كذلك، على أسلوب غريب، إلى أن أوصلها إلى الإمام مالك، ثم إلى النبي صلى الله عليه وسلم" (4).

وقد رأيتها مثبتة بتامها في الكنز⁽⁵⁾، فأردت إخراجها والعناية بها وترجمة رجالها وذكر ما يمكن أن يستفاد من الفوائد بمناسبتها، والتنبيه على ما وقع من التصحيف والسقط في نصها المذكور في المطبوع من الرحلة العياشية.

وقد حرص الثعالبي رحمه الله على ضبط جملة من أعلام هذه السلسلة ممن تكون أسماؤهم عرضة للخطأ في ضبطها، وقد أثنى العياشي على ما فعله الثعالبي فقال: "ثانيها: ما أتعب الأفكار، في الأصال والإبكار، من⁽⁶⁾ ضبط غالب أسماء الرجال، وقد ضاق على كثير من الفحول فيه المجال" (7).

أهمية البحث:

تتجلى أهمية هذا البحث في كون العمل الذي قام به الثعالبي جديدا لم يسبقه إليه أحد، ولم ينسج أحد من بعده على منواله فيما يتعلّق بكتب الفقه المالكي، ومن جهة أخرى فإن وجود هذه السلسلة في كتاب لا يزال مخطوطا لم يُتَح لها إمكانية الظهور بين طلاب العلم للاستفادة منها، وعلى هذا فإن إبرازها وتحقيقها ونشرها يمثل إضافة علمية لا يختلف اثنان في أهميتها ومبلغ الاستفادة منها.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

1. بيان مكانة الإمام الثعالبي وعلو كعبه في العلم من خلال إبراز جهده في جمع هذه السلسلة من أسانيد الفقه المالكي.
2. التعرّف على هذه السلسلة وبيان ما فيها من العلم والمعرفة.
3. بيان غنى المذهب المالكي برجال الفقه المشهورين على مدار عصور الإسلام المتعاقبة.

الدراسات السابقة:

هذا بحث جديد يتعلّق بتحقيق سلسلة من أسانيد الثعالبي في روايته لكتب الفقه المالكي، وهي السلسلة التي ظلّت زمناً غير معروفة حتى طبعت رحلة العياشي الذي نقل هذه السلسلة ونوّه بها، ولكنّ المحققين الفضلاء لم يشيروا إلى أهميتها ولم يظهرها أثناء التحقيق على الرغم من نفاستها ولم يترجموا لكثير من الأعلام الواردين فيها، حتى وُفقنا إلى مصدرها الأصلي عند الثعالبي في كتابه (كنز الرواة المجموع) الذي ما يزال مخطوطاً، فاشتدّت الرغبة في العناية بها وتحقيق نصّها، وبذلها للباحثين وطلاب العلم.

عملي في هذا البحث:

1. ضبط أغلب نصّ السلسلة ضبطاً كاملاً؛ لما أعرفه اليوم من التصحيف والتحريف الذي انتشر بين طلاب العلم. فضلاً عن غيرهم. في قراءة النصوص، خاصّة أسماء الأعلام وأسماء البلدان ونحو ذلك.
2. ترجمة جميع الأعلام الواردين في هذه السلسلة، إلا ما لم أعثر على ترجمته فيما توفّر لديّ من مصادر.
3. التنبيه على ما وقع من خطأ أو تصحيف أو سقط في نصّ هذه السلسلة في المطبوع من رحلة العياشي.

4. تحقيق نصّ السلسلة من خلال المقارنة بين النسخ الخطية لكنز الرواة. أين أورد الثعالبي هذا. والمطبوع من رحلة العياشي.

سلسلة الفقه المالكية

قال الثعالبي رحمه الله بعد أن قدّم لشيخه الأنصاري بترجمة طويلة، وأتى على ذكر كلّ ما أخذه عنه من مصنفات ومؤلفات، سماعاً، أو قراءة، أو إجازة:

إتحافٌ ودودٌ وإسعافٌ بمقصدٍ محمودٍ، في ذكر سند الفقه من طريق شيخنا أبي الصّلاح، رُوِّحَ اللهُ رُوْحَهُ

قد تقدّم ذكر ما أخذته عنه في الفقه، وهو أخذه . رحمه الله . دراية ورواية، عن أعلامه الأدلاء، ومفاخره الأجلّاء، أبي محمد بن طاهر، الحسني⁽⁸⁾، وأبي عبد الله بن أبي بكر⁽⁹⁾، الدلائبي، والشهاب أبي العباس، المقرئ، التلمساني⁽¹⁰⁾.

أما الأول⁽¹¹⁾: فأخذه كذلك عن غير واحد، من أجلهم العالم النظّار، أبو العباس، أحمد بن عليّ المنجور، الفاسي⁽¹²⁾، وهو أخذه عن جماعة، منهم العلامة أبو محمد عبد الرحمن بن عليّ بن أحمد، القصري، المعروف بسُقّين، والعلامة أبو الحسن عليّ بن هارون، المطغري، والعلامة أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن، اليبسّيني، والعلامة أبو محمد عبد الواحد بن أحمد بن يحيى، الوشّريسي⁽¹³⁾، الفاسيون، وهم أربعتهم أخذوه عن حافظ المذهب ومحقّقه في عصره أبي عبد الله محمد بن أحمد بن غازي.

وزاد سُقّين: عن شيخ العِلْمين ومحقّق الفتنين الإمام أبي العباس⁽¹⁴⁾ أحمد زروق الفاسي.

وزاد عبد الواحد: عن أبيه⁽¹⁵⁾ حامل لواء المذهب أبي العباس أحمد بن يحيى الوشّريسي، التلمساني، ثمّ الفاسي، مؤلف المعيار المُعرب في النوازل⁽¹⁶⁾.

وأما الثاني والثالث⁽¹⁷⁾، فأخذه عن شيخ الفتوى بفاس العلامة المحقق أبي عبد

الله محمد بن قاسم، القيسي، الشهير بالقصار، وهو أخذ عن اليسيتي وغيره، وأخذ اليسيتي عن تقدم، وعن الفقيه الحافظ أبي العباس أحمد بن علي الزقاق. بتشديد القاف الأولى. الفاسي، وهو أخذ عن أبيه⁽¹⁸⁾ أبي الحسن علي بن قاسم بن محمد، الزقاق.

وزاد الثالث، وهو الشهاب المقري، عن عمه إمام الفتوى يتلمسان، بل المغرب ستين سنة أبي عثمان سعيد بن أحمد، المقري، وهو أخذ عن جماعة منهم العلامة أبو عبد الله محمد بن محمد، التنسي، التلمساني⁽¹⁹⁾، وهو أخذ عن أبيه الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الجليل، التنسي، التلمساني.

وقد انتهت الطرق باعتبار ما اقتصرنا عليه إلى خمسة أعيان من أعلام فاس وتلمسان: الإمام ابن غازي، والشيخ زروق، والعلامة الونشريسي، والمحقق أبي الحسن الزقاق، والحافظ التنسي.

1. أما الإمام ابن غازي، فأخذه عن جماعة، من أجلهم العلامة الحافظ أبو عبد الله محمد بن قاسم، القوري، اللخمي، المكناسي، ثم الفاسي⁽²⁰⁾، والمحقق النظار أبو العباس أحمد بن عمر، المزدغي⁽²¹⁾. بزاي ودال مهملة وغين معجمة. والفقيه المتفطن أبو زيد عبد الرحمن الكاواني⁽²²⁾.

أما القوري، فأخذه عن الحافظ أبي موسى عمران بن موسى، الجاناتي⁽²³⁾.

وأما المزدغي والكاواني فأخذه عن شيخ الجماعة بفاس أبي مهدي عيسى بن علّال، المصمودي، الفاسي⁽²⁴⁾، وتلميذه الحافظ أبي القاسم التازغدي⁽²⁵⁾. بزاي بعد الألف، فغين معجمة، فдал مهملة، فراء. وهما. أعني الحافظ الجاناتي وابن علّال المصمودي أخذه عن العلامة الحافظ شيخ الفتيا بفاس أبي عمران موسى بن محمد بن معطي، العبّدوسي. بعين مهملة مفتوحة، فموحدة ساكنة، فдал مهملة، بعد الواو

سين مهملة . الفاسي⁽²⁶⁾، وهو أخذه عن الفقيه الضابط عبد العزيز القروي⁽²⁷⁾، الفاسي⁽²⁸⁾، صاحب التقييد على المدونة الذي جمعه من إملاء أبي الحسن الصغير عليها، وهو أحسن التقايد وأصحها، وعن شيخ الرسالة والمدونة أبي زيد عبد الرحمن ابن عفان، الجزولي⁽²⁹⁾.

والقروي أخذه عن شيخ الإسلام، والقائم على المذهب، الجامع بين العلم والعمل، أبي الحسن علي بن عبد الحق، الرزولي . بزاي مفتوحة، وراء ساكنة . المشهور بأبي الحسن الصُّعَيْر⁽³⁰⁾ . بضم الصاد المهملة، وفتح الغين المعجمة، وتشديد المثناة التحتية . وهو وابن عفان الجزولي أخذاه عن شيخ الفتيا، وأتبع الناس للحق، أبي الفضل راشد بن أبي راشد، الوليدي، الفاسي⁽³¹⁾، وعن شيخ المدونة أبي إبراهيم إسحاق بن يحيى بن مطر، الأعرج⁽³²⁾، صاحب الطرر⁽³³⁾ على المدونة، وهما أخذاه عن شيخ المغرب علما وعملا، الإمام الكبير، أبي محمد صالح الهسكوري، الفاسي⁽³⁴⁾، وهو أخذه عن الحافظ الكبير أبي موسى عيسى بن مع النصر، المؤمِنَانِي، الفاسي⁽³⁵⁾، وأبي القاسم ابن البقال⁽³⁶⁾، وهما أخذاه عن الحافظ الضابط الواسع الدراية والرواية أبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكُوَال⁽³⁷⁾، وهو أخذه عن فحول المذهب وأعلامه أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب، وأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد⁽³⁸⁾، والقاضي أبي بكر ابن العربي⁽³⁹⁾، وغيرهم.

2. وأما شيخ الكمال أبو العباس أحمد زروق، فأخذه عن القوري بسنده، وعن عالم الصلحاء، وصالح العلماء، أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الثعالبي، الجعفري⁽⁴⁰⁾، مؤلف شرح ابن الحاجب، وغيره، وعن الحافظ أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن بن موسى، المعروف بحُلُولُو⁽⁴¹⁾، شارح المختصر وغيره، وعن قاضي الجماعة ومفتيها أبي عبد الله محمد بن قاسم الرصاع، التونسي⁽⁴²⁾، مؤلف شرح حدود ابن عرفة وغيره.

والثلاثة: الثعالبي وحُلُولُو والرِّصَاع أخذوه عن العلامة النظَّار، حافظ المذهب، وشيخ الفتيا أبي القاسم بن أحمد بن إسماعيل، التونسي، البرزلي⁽⁴³⁾، مؤلف النوازل المشهورة.

وزاد الثعالبي: عن العلامة النقاد أبي عبد الله محمد بن خلفه، الأبي⁽⁴⁴⁾. بضم الهمزة، وكسر الموحدة المشددة. مؤلف إكمال⁽⁴⁵⁾ الإكمال، والحافظ أبي الفضل ابن مرزوق، الحفيد⁽⁴⁶⁾.

وزاد حُلُولُو: عن الحافظ أبي الفضل قاسم بن عيسى بن ناجي⁽⁴⁷⁾، شارح الرسالة، والمدونة.

وزاد الرصاع: عن العلامة المحقق أبي عبد الله محمد بن عقاب، التونسي⁽⁴⁸⁾. وأخذ الرصاع أيضا مع⁽⁴⁹⁾ الثعالبي عن نادرة الدنيا في الحفظ والاتساع أبي القاسم عبد العزيز بن موسى بن محمد بن معطي، العبدوسي، الفاسي⁽⁵⁰⁾.

والجميع. ماعدا العبدوسي. أخذه عن إمام المذهب وأستاذ التحقيق أبي عبد الله محمد بن عرفة، الوُرْغَمِي، التونسي.

وزاد البرزلي: عن قاضي الجماعة أبي العباس أحمد بن حيدرة التونسي⁽⁵¹⁾. وأما أبو القاسم العبدوسي، فأخذه عن أبيه أبي عمران موسى بن محمد، العبدوسي⁽⁵²⁾، بسنده المتقدم.

وأخذه الإمام ابن عرفة والقاضي ابن حيدرة، عن جماعة، منهم قاضي الجماعة وشيخ الفتيا أبو عبد الله محمد بن عبد السلام، الهواري، التونسي⁽⁵³⁾، شارح ابن الحاجب، والإمام المجتهد أبو عبد الله محمد بن هارون، التونسي⁽⁵⁴⁾، شارح ابن الحاجب، ومختصر المتَّيِّطِيَّة، وهما أخذاه عن جماعة، منهم الإمام، العلامة، المعمر، أبو محمد عبد الله بن محمد بن هارون، القرطبي، ثم التونسي، وهو أخذه عن الحافظ أبي

القاسم أحمد بن يزيد بن بقي، القرطبي، وهو أخذته عن الإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الحق، الخزرجي، القرطبي، وهو أخذته عن شيخ الفقهاء أبي عبد الله محمد بن فرج مولى ابن الطلاع.

3. وأما الحافظ أبو العباس الوُنْشَرِيَّي، فأخذه عن جماعة أعلام، أجلهم شيخ الإسلام ومفتيه المجتهد، أبو الفضل قاسم بن سعيد بن محمد، العقباني، التَّلْمِْسَانِيَّ، وتلميذه ولده أبو سالم إبراهيم بن قاسم⁽⁵⁵⁾، والعلامة أبو عبد الله محمد بن العباس، العبادي، التَّلْمِْسَانِيَّ⁽⁵⁶⁾، وهو. أعني ابن العباس. أخذته عن أبي الفضل قاسم المذكور، وعن إمام المغرب وقطبه الحافظ المطلق أبي الفضل محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن مرزوق، الحفيد، التَّلْمِْسَانِيَّ، وهما أخذاه عن الإمام الكبير المجتهد، والد الأول أبي عثمان سعيد بن محمد، العقباني.

وزاد الحفيد عن أبيه، وعن العلامة المحقق أبي محمد عبد الله بن محمد، الشريف، التَّلْمِْسَانِيَّ⁽⁵⁷⁾، وعن الإمام ابن عرفة، بسنده المتقدم.

أما الإمام سعيد العقباني وابن عرفة أيضا، فأخذاه عن خزانة المذهب، العلامة أبي عبد الله محمد بن سليمان، السَّطِّيَّ⁽⁵⁸⁾. بسين وطاء مهملتين.

وزاد العقباني: عن العالمين الراسخين، والعلمين الشاخصين، الأخوين أبي زيد عبد الرحمن⁽⁵⁹⁾ وأبي موسى عيسى⁽⁶⁰⁾ ابني الإمام التَّلْمِْسَانِيَّيْن، وهما أخذاه عن جماعة، منهم الفقيه الحافظ أبو الحسن عليّ بن عبد الرحمن بن تميم، اليفرنّي، عرف بالطنجي⁽⁶¹⁾، وهو والحافظ السَّطِّيَّ أخذاه عن شيخ الإسلام أبي الحسن الصُّغَيْرِ، بسنده.

وأما والد الحفيد أحمد بن محمد بن أحمد بن مرزوق، فأخذه عن والده الإمام الجليل شمس الدين ابن مرزوق، الخطيب، وهو أخذته عن الحافظ السَّطِّيَّ بسنده، وعن

العلامة المحقق أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن⁽⁶²⁾ بن راشد، البكري، القفصي⁽⁶³⁾، شارح ابن الحاجب وغيره، وهو أخذ عن العلامة الجُهَيْدِ، واحد الدهر، أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي⁽⁶⁴⁾، مؤلف الذخيرة، وغيرها، وعن القاضي ناصر الدين الأبياري⁽⁶⁵⁾، وعن العلامة النظَّار، المتبحر في المعارف، أبي العباس ناصر الدين، أحمد بن محمد بن منصور، المعروف بابن المُنِير الإسكندري⁽⁶⁶⁾، وثلاثتهم أخذوه عن إمام التحقيق وفارس⁽⁶⁷⁾ الإِتقان أبي عمرو جمال الدين عثمان بن أبي بكر ابن الحاجب⁽⁶⁸⁾، وهو أخذ عن العلم الراسخ، شمس الدين، علي بن إسماعيل المشهور بأبي الحسن الأبياري⁽⁶⁹⁾. بفتح الهمزة، وسكون الموحدة، بعدها مثناة تحتية. وهو أخذ عن إمام عصره، المرجوع إليه في الفتوى، أبي الطاهر إسماعيل بن مكّي بن إسماعيل بن عيسى بن عوف، الزهري⁽⁷⁰⁾. من ذرية عبد الرحمن بن عوف، رضي الله عنه. وهو أخذ عن الإمام الكبير أبي بكر الطَّرُطُوشِي⁽⁷¹⁾.

وأما العلامة عبد الله الشريف التَّلْمَسَانِيّ، فأخذه عن والده الإمام المحقق النظَّار المجتهد، أبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف، التَّلْمَسَانِيّ⁽⁷²⁾، وهو أخذ عن ابني الإمام، أبي زيد، وأبي موسى، وعن الحافظ السَّطِّيّ، بسندهم المتقدم، وعن العلامة قاضي الجماعة ابن عبد السلام، التونسي، بسنده⁽⁷³⁾، وعن العلامة أبي عبد الله، البروني⁽⁷⁴⁾. بموحدة وراء. وهو عن أبي الحسن الصغير، بسنده.

4. وأما أبو الحسن الزَّقَّاق، الفاسي، فأخذه عن القوري، وتقدّم سنده، وعن الحافظ المحقق أبي عبد الله محمد بن يوسف، العبدري، الغرناطي، المعروف بالمواق⁽⁷⁵⁾، وهو أخذ عن جماعة، منهم الإمام قاضي الجماعة بغرناطة وحامل راية⁽⁷⁶⁾ الفقه بها أبو القاسم محمد بن محمد بن سراج، الغرناطي⁽⁷⁷⁾، وهو أخذ عن شيخ الشيوخ وإمام الفتوى، أبي سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب⁽⁷⁸⁾، الغرناطي⁽⁷⁹⁾، وهو أخذ عن القاضي أبي عبد الله محمد بن يحيى بن أحمد، الأشعري، المالقي، المعروف بابن

بكر⁽⁸⁰⁾، وهو أخذه عن الحافظ الكبير أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، وهو أخذه عن جماعة، منهم الإمام الجليل القاضي أبو عبد الله محمد بن غازي، الأنصاري، السبتي⁽⁸¹⁾، والقاضي أبو الخطاب محمد بن أحمد بن خليل بن واجب⁽⁸²⁾، السَّكُونِي⁽⁸³⁾، وهذا أخذه عن أبيه أحمد بن خليل⁽⁸⁴⁾، وهو والقاضي ابن غازي أخذاه عن إمام الشورى وشيخ القضاء والفتيا أبي الفضل عياض بن موسى، اليحصبي، مؤلف التنبهات وغيرها، وهو أخذه عن شيوخ المذهب وحفاظه، وضابطي معانيه وألفاظه:

. القاضي الكبير أبي عبد الله محمد بن عيسى، التميمي، السبتي⁽⁸⁵⁾، وعليه عمدته.

. وقاضي الجماعة بقرطبة وشيخ الفتوى بها أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، القرطبي، مؤلف البيان والتحصيل، والمقدمات وغيرها.

. والإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن الحاج، القرطبي⁽⁸⁶⁾، صاحب النوازل، والمناسك، وغيرها.

. وشيخ الحفظ والإتقان القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي، الإشبيلي⁽⁸⁷⁾، مؤلف القبس وغيره.

. والإمام الواسع الرواية، المستبحر⁽⁸⁸⁾، أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب، القرطبي.

. وبالإجازة عن الإمام الهمام، آخر المجتهدين أبي عبد الله محمد بن علي، المازري، التميمي⁽⁸⁹⁾، مؤلف شرح التلقين الذي ليس للمالكية مثله.

5. وأما الحافظ التنسي، فأخذه عن جماعة، منهم الحافظ أبو الفضل ابن مرزوق، الحفيد، وهو أخذه عن عمّن تقدّم، ومن جملتهم العلامة عبد الله بن محمد الشريف، التلمساني، وهو أخذه عن عمّن تقدّم، وعن الإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن قاسم،

المعروف بالقَبَّاب⁽⁹⁰⁾. بفتح القاف، وبموحدتين، وتشديد الأوّل، بينهما ألف، وهو أخذَه عن قاضي الجماعة بفاس أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الملك، الفشتالي، صاحب الوثائق⁽⁹¹⁾، وهو أخذَه عن أبي الحسن بن سليمان، القرطبي، وهو أخذَه عن أبي عمر عبد الرحمن بن عبد الله بن سليمان بن حوط الله، القرطبي⁽⁹²⁾، وهو أخذَه عن أبيه أبي محمد عبد الله بن سليمان⁽⁹³⁾، وهو أخذَه عن الإمام الجليل أبي الوليد محمد ابن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، الحفيد، مؤلف بداية المجتهد ونهاية المقتصد وغيره، وعن الحافظ المبرّز أبي عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون⁽⁹⁴⁾، مؤلف الأنوار في الجمع بين المتتقى والاستذكار وغيره.

فالأوّل. وهو الحفيد. أخذَه عن أبيه، عن جدّه، وعن الإمام النظار المجتهد، المديد الباع في تحقيق النظر أبي عبد الله محمد بن عليّ، المازري⁽⁹⁵⁾.

والثاني. وهو ابن زرقون. أخذَه عن القاضي أبي الفضل عياض.

جامعة، مشارق أنوارها لامعة

قد انتهت الطرق إلى أعلام الطبقة وشيوخ الفتيا وأئمة الشورى: الإمام المازري، وأبي الوليد ابن رشد، وابن الحاج، وأبي بكر الطرطوشي، وأبي بكر ابن العربي، وأبي محمد بن عتاب، والقاضي ابن عيسى التميمي.

1. أمّا الإمام المازري، فأخذَه عن الإمام المتفتن رأس الفتيا بإفريقية أبي الحسن عليّ بن محمد اللخمي⁽⁹⁶⁾، مؤلف التبصرة، والمحقق النظّار أبي محمد عبد الحميد بن محمد المعروف بابن الصائغ⁽⁹⁷⁾، مكمل تعليقة التونسي، وهما أخذاه عن الإمام المرجوع إليه أبي إسحاق إبراهيم بن حسن التونسي⁽⁹⁸⁾، مؤلف التعليقة على المدوّنة، والعلامة النظّار أبي القاسم بن محرز القيرواني⁽⁹⁹⁾، مؤلف التبصرة، وهما أخذاه عن الإمامين الكبيرين والعالمين الجليلين أبي بكر بن عبد الرحمن⁽¹⁰⁰⁾، وأبي عمران

الفاسي⁽¹⁰¹⁾، وهما أخذاه عن شيخيّ المذهب، ومُوشَّيَّ طرازه المذهب⁽¹⁰²⁾، رُحَلَّتِي⁽¹⁰³⁾ الدنيا من سائر الأقطار أبي محمد عبد الله بن أبي زيد مؤلف الرسالة والنوادر والمختصر وغيرها⁽¹⁰⁴⁾، وأبي الحسن عليّ بن محمد بن خلف، القابسي⁽¹⁰⁵⁾.
وزاد أبو بكر بن عبد الرحمن: عن أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، الغافقي، الجوهري، المصري⁽¹⁰⁶⁾.

وزاد أبو عمران الفاسي: عن أبي عبد الله محمد بن أحمد، المعروف بالوشا، المصري⁽¹⁰⁷⁾، وهذان⁽¹⁰⁸⁾. أعني الوشا والجوهري. أخذاه عن رأس المالكية في عصره بمصر أبي إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان، المعروف بابن القُرْطِي⁽¹⁰⁹⁾. بقاف مضمومة، وراء ساكنة، وطاء مهملة، بعدها ياء النسبة. المصري، مؤلف الزاهي ومختصر ما ليس في المختصر، وهو أخذه عن الفقيه الكبير أبي بكر أحمد بن موسى بن عيسى بن صدقة، الصدفي، المصري، المعروف بالزيات⁽¹¹⁰⁾، وهو أخذه عن رابع المحمّدين، وكبير الفقهاء الراسخين، أفقه أهل عصره بمصره⁽¹¹¹⁾، أبي عبد الله محمد ابن عبد الله بن عبد الحكم⁽¹¹²⁾، وهو أخذه عن أبيه⁽¹¹³⁾، وعن ابن القاسم، وأشهب⁽¹¹⁴⁾، وابن وهب⁽¹¹⁵⁾، والشافعي⁽¹¹⁶⁾.

وأما الشيخان الراسخان، والجلالان الشاخان، أبو محمد بن أبي زيد وأبو الحسن القابسي، فأخذاه عن الحافظ أبي ميمونة دراس بن إسماعيل الفاسي⁽¹¹⁷⁾، وعن عالم إفريقية القائم على مذهب مالك أبي العباس عبد الله بن أحمد بن إبراهيم، الإيَّاني⁽¹¹⁸⁾. بكسر الهمزة والموحدة المشددة المكسورة، بعدها مثناة تحتية، وزاد ابن أبي زيد: عن الحافظ المبرز الجليل القدر أبي بكر محمد بن اللبّاد، القيرواني⁽¹¹⁹⁾، وعليه عمدته، وعن العالم الثقة أبي العرب محمد بن أحمد بن تميم، التميمي⁽¹²⁰⁾.

أما أبو ميمونة دراس، فأخذاه عن جماعة، منهم الحافظ أبو الحسن عليّ بن عبد الله

ابن أبي مطر⁽¹²¹⁾، وهو أخذه عن محقق المذهب، ومنتقح مسائله، والمعول على قوله في عصره أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن المَوَاز⁽¹²²⁾، مؤلف المختصر المعروف بالموازية، وهو أخذه عن محمد بن عبد الحكم، وابن الماجشون⁽¹²³⁾، وأصبع⁽¹²⁴⁾، والحارث بن مسكين⁽¹²⁵⁾. وأخذه أصبع، والحارث، عن ابن القاسم، وأشهب، وابن وهب.

وأما الثلاثة: أبو العباس الإيَّاني، وأبو بكر بن اللباد، وأبو العرب التميمي، فأخذوه عن الإمام الحافظ المجاب الدعوة أبي زكريا يحيى بن عمر الأندلسي، القيرواني⁽¹²⁶⁾، مؤلف اختصار المستخرجة، وعن الحافظ المقدم أبي جعفر أحمد بن أبي سليمان، المعروف بابن الصوّاف⁽¹²⁷⁾، وعن العالم الورع أحمد بن محمد، الأشعري، المعروف بحمديس القطان⁽¹²⁸⁾.

وثلاثتهم أخذوه عن إمام العلم والعمل أبي سعيد عبد السلام سَخُون بن سعيد، التنوخي، القيرواني⁽¹²⁹⁾، مؤلف المدوّنة، وتسمى أيضا المختلطة، وهو أخذه عن عليّ ابن زياد، التونسي⁽¹³⁰⁾، وابن أشرس⁽¹³¹⁾، وابن غانم⁽¹³²⁾، وابن القاسم، وأشهب، وابن وهب، وعبد الله بن عبد الحكم⁽¹³³⁾، وعبد الملك بن الماجشون.

3.2. وأما زعيم فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، والحافظ المشاور أبو عبد الله محمد بن أحمد بن الحاج، فأخذه عن جماعة، منهم شيخ الشورى أبو جعفر أحمد بن محمد بن رزق، القرطبي⁽¹³⁴⁾، وعليه معولهما، وعن شيخ الفقهاء، القوّال بالحق، أبي عبد الله محمد بن فرج مولى ابن الطلاع⁽¹³⁵⁾، مؤلف كتاب الشروط، وكتاب الأحكام، وغيرها⁽¹³⁶⁾. وهما أخذه عن أحفظ الناس للمدوّنة والمستخرجة، إمام المذهب وشيخه أبي عمر أحمد بن محمد بن عيسى، المعروف بابن القطان، القرطبي⁽¹³⁷⁾، وهو أخذه عن الإمام الجليل أبي محمد (عبد الله

ابن يحيى بن دحون، القرطبي⁽¹³⁸⁾، وعن شيخ المفتين أبي محمد⁽¹³⁹⁾ عبد الله بن سعيد، المعروف بابن الشقاق، القرطبي⁽¹⁴⁰⁾، وهما أخذاه عن أحفظ الناس لأقوال مالك وأصحابه، أبي عمر أحمد بن عمر بن عبد الملك، المعروف بابن المكوي⁽¹⁴¹⁾، القرطبي⁽¹⁴²⁾، مؤلف كتاب الاستيعاب في المذهب، وهو أخذه عن أفقه أهل زمانه أبي بكر محمد بن أحمد، المعروف باللؤلؤي، القرطبي⁽¹⁴³⁾، وعن صدر الفتيا أبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن مسرة، القرطبي⁽¹⁴⁴⁾، مؤلف كتاب النصائح. فالأول، وهو اللؤلؤي، أخذه عن الحافظ أبي صالح أيوب بن سليمان، المعافري، القرطبي⁽¹⁴⁵⁾.

والثاني، وهو أبو إبراهيم⁽¹⁴⁶⁾، أخذه عن أفقه الناس وأعرفهم باختلاف أصحاب مالك أبي عبد الله محمد بن عمر بن لبابة، القرطبي، وعن الحافظ الخبير بمسائل المذهب أبي عبد الله محمد بن عبد الملك بن أيمن، القرطبي⁽¹⁴⁷⁾.

والثلاثة: أبو صالح وابن لبابة وابن أيمن أخذوه عن الحافظ الكبير أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد العزيز، العتبي. نسبة إلى عتبة بن أبي سفيان ولأهله، ويقال: ولادة. القرطبي⁽¹⁴⁸⁾، مؤلف العتبية، ويقال لها المستخرجة أيضا، وعن الحافظ معلّم الأندلس أبي عبد الله محمد بن وضاح، القرطبي، وعن فقيه الشورى، الحافظ، أبي زكريا يحيى بن إبراهيم بن مزين، القرطبي⁽¹⁴⁹⁾، مؤلف المستقصية، وغيرها، وعن الفقيه النظّار أبي عبد الله محمد بن يوسف بن مطروح، الأعرج، وبه يعرف، القرطبي⁽¹⁵⁰⁾.

والأربعة. أعني العتبي وابن وضاح وابن مزين وابن مطروح. أخذوه عن كبير الأندلس ورئيسها أبي محمد يحيى بن يحيى، الليثي، القرطبي، وعن أفقه الطبقة، الإمام الحجّة، النظّار، أبي عبد الله أصبغ بن الفرّج، المصري.

وزاد الثلاثة. سوى ابن مزين. عن الإمام سَحْنُون.

وزاد ابن مطروح وابن مزين: عن فقيه الأندلس والمقدم للفتيا أبي محمد عيسى بن دينار، القرطبي⁽¹⁵¹⁾، صاحب الأسمعة⁽¹⁵²⁾.

وهو وسَحْنُون وأصْبَغ ويحيى عن ابن القاسم.

وزاد ابن وضاح: عن ثقة الثقات القاضي أبي عمرو الحارث بن مسكين، المصري، وعن الفقيه الزاهد أبي مروان عبد الملك بن الحسن، المعروف بزونان⁽¹⁵³⁾. بزاي وواو ونونين بينهما ألف، وعن عالم الأندلس وحافظها أبي مروان عبد الملك بن حبيب⁽¹⁵⁴⁾، مؤلف الواضحة وغيرها.

والأولان: ابن مسكين وزونان أخذاه عن ابن القاسم وأشهب وابن وهب.

والثالث. وهو ابن حبيب. أخذه عن أصْبَغ بن الفرَج، وعن الغازي بن قيس⁽¹⁵⁵⁾، وعن زياد بن عبد الرحمن، المعروف بشبطون⁽¹⁵⁶⁾، وعن مُطَرَّف⁽¹⁵⁷⁾، وابن الماجشون، وعبد الله بن نافع⁽¹⁵⁸⁾، وعبد الله بن عبد الحكم.

4. وأما شيخ الشيوخ أبو بكر محمد بن الوليد، الطُّرُوشِي، فأخذه عن الإمام النظَّار، الحافظ، أبي الوليد سليمان بن خلف، الباجي، الأندلسي، مؤلف المنتقى وغيره، وهو أخذه:

من طريق الأندلسيين: عن حافظ المدونة والمستخرجة أبي الأصْبَغ عيسى بن سهل، القرطبي⁽¹⁵⁹⁾، مؤلف الإعلام⁽¹⁶⁰⁾ بنوازل الأحكام.

ومن طريق القرويين: عن الحافظ أبي محمد مكِّي بن أبي طالب⁽¹⁶¹⁾، القيسي، القيرواني، ثم القرطبي⁽¹⁶²⁾.

ومن طريق العراقيين: عن إمام المذهب بالمشرق في عصره أبي الفضل محمد بن عبد الله بن عُمَرُوس⁽¹⁶³⁾، البغدادي⁽¹⁶⁴⁾.

أما ابن سهل، فأخذه عن أبي عمر ابن القطان، بسنده، وعن شيخ المفتين ومعتداهم أبي عبد الله محمد بن عتّاب، القرطبي، ولازمه، واختصّ به، وعن الفقيه الأنبيل أبي بكر يحيى بن محمد بن حسين، الغساني، المعروف بالقليعي (165).

أما ابن عتّاب، فأخذه عن جماعة، منهم القاضي أبو المطرف عبد الرحمن بن أحمد بن بشير، المعروف بابن الحصار (166)، ولازمه، واختصّ به، وكان يفخر به، وعن كبير المفتين أبي بكر عبد الرحمن بن أحمد، التّجيبّي، المعروف بابن حَوَيْل (167).

فالأوّل. وهو ابن بشير. أخذه عن قاضي الجماعة أبي العباس أحمد بن عبد الله بن ذكوان (168)، وهو أخذه عن الإمام المشاور أبي محمد قاسم بن أصبغ، البياني، القرطبي، وهو أخذه عن محمد بن وضاح، بسنده.

والثاني. وهو ابن حَوَيْل. أخذه عن شيخ الشورى والفتيا أبي عبد الله محمد بن حارث، الحشني (169)، مؤلف كتاب الاتفاق والاختلاف في المذهب، وهو أخذه عن أبي بكر بن اللباد، وأبي جعفر أحمد بن نصر بن زياد (170)، الهواري (171).

وهما أخذاه عن شيوخ المذهب وحفاظه: يحيى بن عمر، ومحمد بن سَحْنُون، ومحمد بن عبدوس.

وجميعهم أخذوه عن سَحْنُون.

وأما القليعي، فأخذه عن كبير المحدثين والفقهاء أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زَمَيْن. بفتح الزاي والميم، وكسر النون. الألبيري (172)، مؤلف كتاب المنتخب في الأحكام، وهو أخذه عن أبي إبراهيم بن مسرة، بسنده.

وأما أبو محمد مكّي، فأخذه عن شيخ المذهب: أبي محمد بن أبي زيد، وأبي الحسن القاسبي، بسندهما.

وأما أبو الفضل بن عمرو، فأخذه عن قاضي المذهب، ومحمّي أحكامه،

العلامة النظّار، أبي الحسن عليّ بن أحمد، البغدادي، المعروف بابن القصار⁽¹⁷³⁾، مؤلف عيون الأدلة في الانتصار للمذهب، وليس في معناه مثله، والإمام القائم بالحجة للمذهب أبي محمد عبد الوهاب بن نصر، البغدادي⁽¹⁷⁴⁾، مؤلف التلقين، والمعونة، والممهّد، وغيرها.

وهو أخذه عن الأوّل، وعن الحافظ النبيل⁽¹⁷⁵⁾ أبي القاسم عبيد الله بن الجلاب، البغدادي⁽¹⁷⁶⁾، مؤلف التفريع.

وهو وابن القصار، وكذا عبد الوهاب أيضا أخذوه عمّن انتهت إليه الرياسة في المذهب، وتحقيق مداركه، الشيخ أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح، الأبهري⁽¹⁷⁷⁾، مؤلف الشرح لمختصر ابن عبد الحكم.

وهو أخذه عن القاضي أبي الفرج عمر بن محمد⁽¹⁷⁸⁾، الليثي، البغدادي⁽¹⁷⁹⁾، مؤلف الحاوي، وعن قاضي القضاة أبي عمر محمد بن يوسف⁽¹⁸⁰⁾، من آل حماد، وعن الفقيه الكبير أبي بكر محمد بن أحمد بن محمد بن الجهم، ويُعرف بابن الوراق، المروزي⁽¹⁸¹⁾، مؤلف كتاب مسائل الخلاف، والحجة لمذهب مالك، وشرح المختصر الصغير لابن عبد الحكم.

وهو وأبو الفرج وأبو عمر أخذوه عن أستاذ المذهب والإقراء شيخ المالكية في وقته القاضي أبي إسحاق إسماعيل بن حماد⁽¹⁸²⁾، البصري⁽¹⁸³⁾.

وهو أخذه عن نادرة الدنيا والمثل السائر في الذكاء، أبي الفضل أحمد بن المعدّل، العبدي، البصري⁽¹⁸⁴⁾.

وهو أخذه عن أبي مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن الماجشون، ومحمد بن مسلمة⁽¹⁸⁵⁾.

5. وأما الحافظ المستبصر ختام علماء الأندلس، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن

العربي، المعافري، الإشبيلي، فأخذه عن أبي بكر، الطُّرُوشِي، بسنده، وعن أبيه عبد الله ابن العربي، وهو أخذه عن أبي عبد الله محمد بن عتَّاب، بسنده.

6. وأمَّا الإمام الصدر المشاور رُحلة الدنيا أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب، فأخذه عن أبيه، بسنده.

7. وأمَّا القاضي أبو عبد الله محمد بن عيسى، التميمي، السبتي، فأخذه عن أبي محمد عبد الله بن حمُّو بن عمر اللُّوَاتِي، المعروف بالمسيلي⁽¹⁸⁶⁾، والعلامة أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن أحمد بن العجوز⁽¹⁸⁷⁾، واختصَّ بهما، وعليهما عمدته، وعن الحافظ أبي عليِّ الحسين بن محمد بن أحمد، الغساني، الجيَّاني، القرطبي.

أما المسيلي، فأخذه عن رأس فقهاء سبته أبي إسحاق إبراهيم بن يربوع، القيسي، السبتي⁽¹⁸⁸⁾، وعن الحافظ النظار أبي محمد عبد الله بن غالب، الهمداني، السبتي⁽¹⁸⁹⁾. وهذا أخذه عن ابن أبي زيد، أخذ عنه جميع كتبه بسنده.

والأول . وهو ابن يربوع . أخذه عن أبي محمد عبد الله بن محمد، المعروف بالباجي⁽¹⁹⁰⁾.

وهو أخذه عن ابن لبابة وابن أيمن، بسندهما.

وأما أبو عبد الله ابن العجوز، فأخذه عن أبيه الفقيه المشهور أبي محمد⁽¹⁹¹⁾ عبد الرحمن⁽¹⁹²⁾.

وهو أخذه عن أبي إسحاق التونسي، بسنده، وعن أبيه شيخ الفتيا أبي عبد الرحمن عبد الرحيم بن أحمد بن العجوز، الكتامي، السبتي⁽¹⁹³⁾.

وهو أخذه عن ابن أبي زيد، ولأزمه، واختصَّ به، بسنده.

وأما أبو علي الجياني، فأخذه عن شيخ الأندلس ومسندها، وأحفظ الناس بها لسنة

مأثورة، أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ، مؤلف الكافي، والاستذكار، والتمهيد، وغيرها.

وهو أخذه عن أبي عمر بن المَكْوي⁽¹⁹⁴⁾، بسنده، وعن الحافظ القاضي أبي الوليد عبد الله بن محمد، المعروف بابن الفرضي، القرطبي⁽¹⁹⁵⁾.

وهو أخذه عن جماعة أعلام، منهم الفقيه المشاور أبو عبد الله محمد بن أحمد، المعروف بابن الفخار، الإلييري⁽¹⁹⁶⁾، وعن أبي الحسن مجاهد بن أصبغ، الأندلسي، البجّاني⁽¹⁹⁷⁾. بموحدة، فجميع مشددة.

أما الأوّل . وهو ابن الفخار . فأخذه عن الحافظ الكبير أبي سلمة فضل بن سلمة⁽¹⁹⁸⁾، مؤلف مختصر الواضحة، وغيره.

وهو أخذه عن جماعة، منهم الثقة العدل البارع في الفقه، القاضي أبو القاسم حمّاس ابن مروان، الهمداني، القيرواني⁽¹⁹⁹⁾.

وهو أخذه عن محمد بن عبدوس.

وهو عن سَحْنُون.

وأخذ حمّاس أيضا عن سَحْنُون، وعن محمد بن عبد الحكم.

وأما الثاني . وهو مجاهد بن أصبغ . فأخذه عن الحافظ المشهور أبي عثمان سعيد بن فحلون البجّاني⁽²⁰⁰⁾.

وهو أخذه عن الحافظ النليل يُوسُف بن يحيى المغامي، الدوسي⁽²⁰¹⁾، من ذرية أبي هريرة، وعن الإمام الجليل أبي بكر أحمد بن مُيسَّر⁽²⁰²⁾. بفتح السين المهملة .

فالمغامي، أخذه عن يحيى بن يحيى وعبد الملك بن حبيب وابن مزين، وغيرهم، بسندهم.

وابن مُيسَّر أخذَه عن محمد بن المَوَّاز، بسنده.

جامعة كبرى، ولامعة دوافق أسرارها تترى

قد ارتقت الأسانيد المتان، وانتهت سلاسلها البديعة الإلتقان، إلى مشاهير أصحاب الإمام، وأعلام أئمة الإسلام، مدوّني طريقتة الغراء، ومنتهجي محجّته الزهراء:

من المدنيّين:

الإمام الثقة (أحد من دارت عليه الفتيا، المغيرة بن عبد الرحمن، المخزومي⁽²⁰³⁾.
والفقيه الثقة⁽²⁰⁴⁾، إمام الفتيا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن دينار، الجهني
مولاهم⁽²⁰⁵⁾.

والثقة الجامع بين العلم والورع، أفقه الفقهاء بالمدينة أبو هشام محمد بن
مسلمة⁽²⁰⁶⁾ بن هشام⁽²⁰⁷⁾.

والثقة المقدم أبو مصعب مطرف بن عبد الله بن مطرف بن سليمان بن يسار،
اليساري.

والفقيه ابن الفقيه، من دارت عليه الفتيا في وقته، أبو مروان عبد الملك بن عبد
العزیز بن الماجشون.

والثقة، الثبت، أحد أئمة الفتوى، أبو محمد عبد الله بن نافع، مولى بني مخزوم.

ومن المصريين:

أثبت الناس في الإمام، وأعلمهم بأقواله، صحيح الرواية والدراية، أبو عبد الله
عبد الرحمن بن القاسم، العتقي⁽²⁰⁸⁾.

وأفقه الناس، الإمام، أبو عمرو أشهب مسكين بن عبد العزيز، القيسي.

والإمام الجامع بين الفقه والحديث، أثبت الناس في الإمام، أبو محمد عبد الله بن

وهب بن مسلم، القرشي مولا هم.

والعلامة الصالح، الثقة المحقق، أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم.

ومن الإفريقيين:

الثقة المأمون، الخيار البارع في الفقه، أبو الحسن علي بن زياد، التونسي.

والحافظ الثقة، أبو محمد عبد الرحيم بن أشرس⁽²⁰⁹⁾، الأنصاري، ويقال: اسمه

عبد الرحمن.

والإمام المجتهد، المجاب الدعوة، أحد أوتاد المغرب، البهلول بن راشد،

القيرواني⁽²¹⁰⁾.

ومن الأندلسيين:

إمام الناس بقرطبة، وأول من أدخل الموطأ الأندلس⁽²¹¹⁾، أبو محمد الغازي بن

قيس، الأموي، القرطبي، القائل: "والله! ما كذبت منذ اغتسلت".

وفقيه الأندلس، وأول من أدخلها الموطأ متقنا⁽²¹²⁾، أبو عبد الله زياد بن عبد

الرحمن، المعروف بشبّطون، من ولد حاطب بن أبي بلتعة، رضي الله عنه.

والإمام الحجّة، رئيس الأبدال وكبيرها أبو محمد يحيى بن يحيى، اللثبي⁽²¹³⁾.

وجميعهم، قدس الله أرواحهم، وأجزل من وافر عطاياه أرباحهم⁽²¹⁴⁾، أخذوه عن

إمام دار الهجرة، المعني بحديث عالم المدينة⁽²¹⁵⁾، عند من أظهر من كنوز خباياه سرّه،

أبي عبد الله مالك بن أنس، رضي الله عنه، وهو أخذه عن أوتاد الدين وجهاً بجهة

الأتباع المهتدين، من ضربت إليهم من أرجاء البسيطة آباط المطايا، وتسامت إلى أوج

الكمال بلقيهم المزايا، منهم:

إمام السنة، الحافظ، المجمع على جلالته، أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن

عبد الله بن شهاب، الزهري، القرشي (216).

والإمام الحجّة، أحد مَنْ دارت عليه الفتيا بالمدينة، أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فرُّوخ مولى ربيعة بن عبد الله بن الهدير، التيمي (217)، القرشي (218).
والإمام المقدم أبو يحيى إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، الأنصاري (219).
وأبو عبد الله شريك بن عبد الله بن أبي نمر (220)، الليثي من أنفسهم.
والعلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب (221) مولى الحرقة (222)، والحرقة فخذ من جهينة.

وأبو عبيدة حميد الطويل بن أبي حميد، مولى طلحة الطلحات (223).

وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الثقفي (224).

وأبو عثمان عمرو بن أبي عمرو ميسرة مولى المطلب بن عبد الله بن حنطب، المخزومي (225).

وهؤلاء أخذوا عن أنس بن مالك، رضي الله عنه، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومنهم الإمام أبو الزبير المكي، محمد بن مسلم بن تدرس، مولى حكيم بن حزام (226).

وأبو عبد الله. وقيل: أبو بكر. محمد بن المنكدر بن عبد الله بن الهدير، التيمي، القرشي (227).

وأبو أسامة زيد بن أسلم (228)، مولى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه.

وأبو نعيم وهب بن كيسان (229)، مولى عبد الله بن الزبير بن العوام، رضي الله عنهما.

وهؤلاء أخذوا عن جابر بن عبد الله، الأنصاري، رضي الله عنهما.
 وزاد وهب بن كيسان: عن عمر بن أبي سلمة، رضي الله عنهما.
 ومنهم الإمام الحافظ الثبت الثقة أبو عبد الله نافع⁽²³⁰⁾.
 والحافظ أبو عبد الرحمن عبد الله بن دينار⁽²³¹⁾، موليا عبد الله بن عمر.
 وهما أخذوا عن سيدهما ومولاهما أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر، رضي الله عنهما.
 وزاد نافع: عن أبي سعيد الخدري، وأبي لبابة، رضي الله عنهما.
 ومنهم الإمام أبو حازم سلمة بن دينار، الحكيم، مولى لبني ليث⁽²³²⁾.
 وهو أخذ عن سهل بن سعد، الساعدي، رضي الله عنهما.
 وكذا أخذ عنه ابن شهاب الزهري أيضا.
 ومنهم الحافظ أبو سعيد المقبري سعيد بن أبي سعيد، واسمه كيسان مولى لبني
 جندع⁽²³³⁾.
 وهو أخذ عن أبي شريح الكعبي، رضي الله عنه.
 ومنهم نعيم بن عبد الله، المُجَوِّر⁽²³⁴⁾.
 وهو أخذ عن البحر الزاخر، أبي هريرة عبد الرحمن بن صخر، الدوسي.
 واقتصرنا على هؤلاء الأعلام من مشايخ الإمام؛ لكونهم المروي لهم الثنائيات في
 الموطأ.
 والجملة المعربة من الصحابة، المدركون عين صواب الإصابة، تلقّوه عن سيّد
 الكونين وجمال الثقلين أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صلّى
 الله عليه وسلّم وشرف وكرم، وهو عن الروح الأمين، عن ربّ العالمين، جلّ جلاله،
 وتقدّس كماله⁽²³⁵⁾.

الخاتمة

وفي خاتمة هذه الرحلة مع الثعالبي وسلسلته الذهبية في أسانيد كتب الفقه المالكي ورجاله يمكننا إجمال بعض نتائج هذا البحث فيما يأتي:

1. كشف البحث عن شخصية علمية كبيرة لم تحظَ بكثير من الاهتمام، وخفيت آثارها وجهودها عن كثير من الباحثين وطلاب العلم. والموعود مع ترجمته المفصلة في كتاب كنز الرواة المجموع محققاً بحول الله وقوّته.
2. كان الثعالبي سابقاً غير ملحق في جمع سلسلة أسانيد كتب الفقه المالكي ورجاله من طريق شيخ واحد من شيوخه هو أبو الحسن الأنصاري.
3. للثعالبي طرق أخرى عن مشايخ آخرين في رواية كتب الفقه المالكي وغيرها تضمّنّها كتابه الكبير (كنز الرواة المجموع) الذي نتمنى أن يرى النور قريباً.
4. لقد أبان الثعالبي من خلال هذه السلسلة عن سعة اطلاعه ووفرة مصادره وحسن أسلوبه في صياغة هذه السلسلة وترتيبها.
5. لقد كان الثعالبي في جمع هذه السلسلة سالكا مسلك الانتقاء، فهو يتقي من التلاميذ من يراهم ألصق بشيوخهم وأكثرهم ملازمة لهم ورواية عنهم.

فهرس المصادر والمراجع

1. إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، لابن زيدان، السجلماسي، تح: علي عمر،
2. إرشاد اللبيب إلى مقاصد حديث الحبيب، محمد بن أحمد بن علي بن غازي، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد التمساني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1409هـ. 1989م.
3. أزهار البستان في طبقات الأعيان (في تراجم المالكية)، ابن عجيبة، دراسة وتحقيق: عبد الله المرابط الترغي، جامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، 2005م.

4. أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، المقرّي، التلمساني، تح: مصطفى السقا، وجماعة من الباحثين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1358هـ. 1039م.
5. الأعلام، الزركلي، ط11، دار العلم للملايين، بيروت. لبنان. 1995م.
6. أنس الفقير وعزّ الحقيّر، لابن قنفذ القسنطيني، اعتنى بنشره وتصحيحه: محمد الفاسي، أدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط.
7. البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، محمد بن محمد ابن مريم، المديوني، التلمساني، وقف على طبعه واعتنى بمراجعة أصله: محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1326هـ. 1908م.
8. بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، أبو جعفر الضبي (ت 599هـ)، دار الكاتب العربي. القاهرة، 1967م.
9. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ابن قايماز الذهبي (ت 748هـ)، تح: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م.
10. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، تح: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي. بيروت، ط1، 1422هـ. 2002م.
11. تاريخ علماء الأندلس، عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي، أبو الوليد، المعروف بابن الفرضي (ت 403هـ)، عنى بنشره؛ ووصحه؛ ووقف على طبعه: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1408هـ. 1988م.
12. تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن محمد بن الحسن الجذامي النباهي المالقي الأندلسي (ت نحو 792هـ)، تح: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة. بيروت/لبنان، ط5، 1403هـ. 1983م.
13. تعريف الخلف برجال السلف، أبو القاسم الحفناوي الديسي، ط2، مؤسسة الرسالة، 1405هـ. 1985م.

14. التعلل برسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد (فهرس ابن غازي)، ابن غازي، تح: محمد الزاهي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الدار البيضاء، 1399هـ. 1979م.
15. تهذيب التهذيب، ابن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر، بيروت، 1404هـ. 1984م، ط1.
16. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، تح: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ. 1980م، ط1.
17. جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، الحميدي، تح: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1403هـ. 1983م.
18. جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي، الحميدي، أبو عبد الله بن أبي نصر (ت 488هـ)، تح: بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1429هـ. 2008م.
19. حاشية محمد بن الحسن البناني على شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، ضبط: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية. بيروت، ط1، 1422هـ. 2002م.
20. الحلل السندسية في الأخبار التونسية، أبو عبد الله الوزير الأندلسي، مطبعة الدولة التونسية بحاضرتها المحمية، 1287هـ.
21. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل، الدمشقي (ت 1111هـ)، دار صادر. بيروت.
22. درة الحجال في أسماء الرجال، ابن القاضي المكناسي (ت 1025هـ)، تح: محمد الأحدي أبو النور، دار التراث. القاهرة، المكتبة العتيقة. تونس، ط1، 1391هـ. 1971م.
23. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، تح: مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر اباد/ الهند، ط2، 1392هـ / 1972م.
24. دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، محمد بن عسكر الحسيني الشفشاوني، تح: محمد حججي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ط2،

1397هـ. 1977م.

25. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية. بيروت.
26. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، أبو عبد الله محمد بن محمد الأنصاري الأوسي المراكشي (ت 703 هـ)، تح: بشار عواد معروف وآخرون، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2012م.
27. **الرحلة العياشية إلى الديار النورانية (ماء الموائد)**، للإمام أبي سالم العياشي، حققها وقدم لها: سعيد الفاضلي، وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ط1، 2006م. (+ نسخة مخطوطة).
28. **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، محمد حجي، المطبعة الوطنية. الرباط، 1384هـ. 1964م.
29. **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقر من العلماء والصلحاء بفاس**، محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، حققها ووضع فهرسها: حفيد المؤلف محمد حمزة بن علي الكتاني، الموسوعة الكتانية لتاريخ فاس.
30. **سير أعلام النبلاء**، الذهبي، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413.
31. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، محمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
32. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار ابن كثير، دمشق، 1406هـ، ط1، تح: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط.
33. **صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر**، محمد بن الحاج الصغير الإفرائي، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء. المغرب، ط1، 1425هـ. 2004م.
34. **الصلة**، ابن بشكوال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م.

35. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (ت 902هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت. ط2، 1385 هـ.
36. **طبقات الفقهاء**، أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت 476هـ)، هذبه: محمد بن مكرم ابن منظور (ت 711هـ)، تح: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت. لبنان، ط1، 1970م.
37. **العبر في خبر من غبر**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تح: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1984هـ، ط2.
38. **غاية النهاية في طبقات القراء**، ابن الجزري، (ت 833هـ)، مكتبة الخانجي، مصر، 1352هـ.
39. **الغصن الداني في ترجمة وحياة الشيخ عبد الرحمن التلاني**، الشيخ محمد باي بن محمد عبد القادر بلعالم الجزائري (ت 1430هـ)، مطبعة دار هومه، 2004م.
40. **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمسلسلات**، الكتاني، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1402هـ.
41. **فهرسة ابن خير الإشبيلي**، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي، تح: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ. 1998م.
42. **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**، أحمد بابا التنبكتي (ت 1036هـ)، دراسة وتحقيق: محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1421هـ. 2000م.
43. **لُقَطُ الفرائد من لَفَاظَةِ حُقَقِ الفوائد**، أحمد بن أبي العافية القاضي المكناسي، المطبوع ضمن موسوعة أعلام المغرب، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1417هـ. 1996م.
44. **مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن**، أبو حامد محمد العربي الفاسي الفهري (ت 1052هـ)، دراسة وتحقيق: الشريف محمد حمزة بن علي الكتاني، منشورات رابطة أبي المحاسن ابن الجدد.
45. **مسامرات الظريف بحسن التعريف**، أبو عبد الله محمد بن عثمان السنوسي، تح: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.
46. **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، الأنصاري الدباغ (ت 696هـ)، وأكملة ابن عيسى بن

- ناجي (ت 839هـ)، مكتبة الخانجي بمصر، المكتبة العتيقة بتونس، ط2، 1388هـ.
47. معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط2، 1400هـ.
48. المقصد الشريف والمتزح اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، عبد الحق بن إسماعيل البادسي، تح: سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، ط2، 1414هـ. 1993م.
49. المنح البادية في الأسانيد العالية، محمد بن عبد الرحم بن عبد القادر الفاسي (1134هـ)، تح: محمد الصقلي الحسيني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ط1، 2005م + نسخة خطية، المكتبة الأزهرية، تحت رقم: 52083.
50. نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، محمد الصغير الإفرائي، تح: عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء، 1998م.
51. نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، محمد الطيب القادري، تح: محمد حجي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب. الرباط، 1397هـ. 1977م.
52. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، دار صادر، بيروت، 1388هـ، تح: د. إحسان عباس.
53. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي (ت 1036هـ)، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس. ليبيا، ط2، 2000م.
54. الوفيات (معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء والمؤلفين)، أبو العباس أحمد ابن حسن بن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني (ت 810هـ)، تح: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1403هـ. 1983م.
55. وفيات الوشريسي، أحمد بن يحيى الوشريسي، تح: محمد بن يوسف القاضي، شركة نوايغ الفكر.

الحواشي والإحالات:

- (1) وهو غير أبي زيد عبد الرحمن الثعالبي (ت 875هـ). صاحب الجواهر الحسان، ودفين الجزائر العاصمة. وبسبب الالتزام بصفحات هذا البحث المحدودة تعذر التعريف بصاحب السلسلة، ولكن ستأتي ترجمته

أسانيد الإمام أبي مهدي عيسى الثعالبي في رواية فقه الإمام مالك أ.د/ عبد العزيز دخان

كاملة وافية عندما يمنَّ الله تعالى بتحقيق كنزه الثمين (كنز الرواة المجموع) الذي ما زال ضمن المخطوط من مؤلفاته.

- (2) انظر: الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، 129/1.
- (3) كنز الرواة المجموع (الورقة 2/ب).
- (4) الرحلة العياشية، 264/2.
- (5) كنز الرواة المجموع (ورقة 56/ب).
- (6) في المطبوع من رحلة العياشي: ومن. وهي واو زائدة، والكلام مستقيم بدونها.
- (7) كنز الرواة المجموع (ورقة 2/ب).
- (8) أبو محمد عفيف الدين، عبد الله بن علي بن طاهر، الحسني، السجلابي، المراكشي، المتوفى سنة (1044هـ)، أو بعدها، ودفن بمدغرة من أعمال سجلماسة، خاتمة الحفاظ بالمغرب. كان شديدا على أهل البدع، وناله بسبب ذلك أذى من سفهاء المبتدعة. انظر: خلاصة الأثر، 173/3. صفوة من انتشار، 40. نشر الثاني، 165/1.
- (9) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الدلائي (9)، الصنهاجي، محمد. بفتح الميم الأولى. بن أبي بكر بن محمد. كان شيخ زاوية الدلاء بالمغرب الأقصى. نشأ وتعلم بفاس، وحج سنة (1005هـ)، فمر بمصر وغيرها، وتوفي بزواية الدلاء سنة (1046هـ). انظر: مرآة المحاسن، 293. نزهة الحادي، 276. خلاصة الأثر، 173/3. نشر الثاني، 170/1. الأعلام، 59/6. الزاوية الدلائية، ص 73.
- (10) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد، المقرئ، التلمساني، المقرئ. نسبة إلى مقرة مدينة إلى الشرق من المسيلة. التلمساني المولد، نزيل فاس ثم القاهرة، حيث استقر فيها، وفيها توفي ودفن، سنة (1041هـ). انتهت إليه الإمامة في زمانه، ولم يُرَ نظيره في جودة القريحة وصفاء الذهن وقوة البديهة. له ترجمة حافلة في خلاصة الأثر، 302/1. نشر الثاني، 157/1. صفوة من انتشار، 146، وفيه أنه دفن في الشام، ولكن الصحيح أن قبره بمصر.
- (11) يعني: أبا محمد بن طاهر، الحسني.
- (12) خاتمة علماء المغرب، المتبحر في كثير من العلوم، خصوصا أصول الفقه. أخذ عن أئمة أعلام، منهم سقين وابن هارون، وغيرهما. توفي سنة (995هـ). انظر: دوحة الناشر، 59. شجرة النور، 415/1.
- (13) انتهت إليه رئاسة العلم، وجمع بين الخطط الثلاث: الفتيا، والقضاء، والتدريس. كان فقيها عارفا بالأصول والفروع، متفنا في العلوم، شاعرا مجيدا، ولغويا متمكنا. مات سنة (955هـ). انظر: دوحة الناشر، 52. لقط الفرائد، 300.
- وقد وهم محقق الرحلة العياشية فنسب إليه كتاب (المعيار المعرب). انظر: رحلة العياشي، 265/2.

- والصواب أنه لأبيه أحمد بن يحيى، الونشريسي.
- (14) سقط لفظ (العباس) من رحلة العياشي المطبوعة، 265/2.
- (15) في الرحلة: عن أبيها. وهو خطأ.
- (16) أحمد بن يحيى، أبو العباس، الونشريسي، التِّلْمَسَانِي، نزيل فاس ومفتيها. كان من كبار العلماء الراسخين، والأئمة المحققين، من أعظم كتبه: المعيار المعرب عن فتاوى علماء أهل إفريقية والأندلس والمغرب. توفي سنة (914هـ). انظر: دوحة الناشر، 47. سلوة الأنفاس، 253/1. درة الحجال، 91/1. جذوة الاقتباس، 158. تعريف الخلف، 58/1.
- (17) يعني: أبا عبد الله بن أبي بكر، الدَّلَائِي، والشهاب أبا العباس، المَقْرِي، التِّلْمَسَانِي.
- (18) في الرحلة: العلامة المحقق.
- (19) انظر: فهرس الفهارس، 423/1.
- (20) محمد بن قاسم بن محمد، شهر بالقَوْرِي، بلد قريب من إشبيلية. أخذ عن أبي موسى عمران الجاناتي وابن جابر الغساني، وغيرهما. وعنه ابن غازي وانتفع به وأجازه في الفقه بسنده المتصل. كان آية في التبخر في العلم، واستحضر نوازل الفقه. توفي سنة (872هـ). انظر: التعلل برسوم الإسناد، 65. إرشاد اللبيب، ص 66. وفيات الونشريسي، 149. إتخاف أعلام الناس، 565/3. درة الحجال، 299/1.
- (21) هكذا في النسخ الخطية للكنز وشجرة النور الزكية، 362/1، 399. وفي المصادر الأخرى: المزجلدي، وهو أبو العباس، الفاسي. قال ابن غازي: "ما أدركنا بمدينة فاس أعلم منه بالمدونة". توفي سنة (864هـ). انظر: التعلل برسوم الإسناد، 71. جذوة الاقتباس، 127/1. كفاية المحتاج، 119/1.
- (22) قدم مدينة مكناس فأوطنها، ودرّس بها. كان إماما في أصول الدين، وفي أصول الفقه، وتوفي في حدود (860هـ). انظر: التعلل برسوم الإسناد، 78. نيل الابتهاج، 255. جذوة الاقتباس، 404/2. إتخاف أعلام الناس، 275/5. شجرة النور، 266/1.
- (23) أخذ عن أبي عمران العبدوسي، وقيد عنه التقييد البديع على المدونة في عشر مجلدات. وعنه أخذ القوري وابن غازي وغيرهما، توفي سنة (830هـ). شجرة النور الزكية، 363/1.
- (24) أخذ عن أبي عمران العبدوسي التَّازَعْدَرِي، وصحب الشيخ عمر الرجرجي وانتفع به، وله رحلة سمع فيها. وعنه جماعة منهم أحمد المزدغي وعبد الرحمن الكاواني والقوري. توفي سنة (823هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 362/1. درة الحجال، 191/3. نيل الابتهاج، 193.
- (25) محمد بن عبد العزيز، أخذ عن عيسى بن علال المصمودي وأبي عمران العبدوسي وغيرهما. له شرح على تعليقه أبي الحسن على المدونة، وله فتاوى نقل في المعيار جملة منها، وأكثر ابن غازي من النقل عنه في كتبه. قتل غدرًا سنة (832هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 363/1.

- (26) كان آية في معرفة المدونة أقرأها نحواً من أربعين سنة، وله مجلس لم يكن لغيره يحضره الفقهاء والمدرسون والصلحاء. أخذ عن أئمة كثيرين. توفي سنة (776هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 1/338.
- (27) هكذا في النسخ الخطية للكنز: القروي. وهو كذلك في أنس الفقير وعزّ الحقيّر، 24، ونيل الابتهاج، 269، وسلوة الأنفاس، 3/249. ولكن الذي في رحلة العياشي، وشجرة النور، 1/318: القروي. والظاهر أنّ الصواب ما عند الثعالبي؛ فقد ضبطها الشيخ البناني في حاشيته على شرح الزرقاني على خليل، 2/201، فقال: "القروي: بتقديم الراء على الواو". وانظر أيضاً: الغصن الداني في ترجمة وحياة الشيخ عبد الرحمن التتلافي، 19.
- وربّما يكون الخطأ الواقع في رحلة العياشي من الناسخ؛ إذ اختلط عنده محمد بن قاسم القروي شيخ ابن غازي المذكور قبل قليل. بعبد العزيز القروي، ولم يقع من المحقق الفاضل التنبيه إلى هذا.
- (28) عبد العزيز بن محمد، أبو فارس، الفاسي، الفقيه، العلامة. أخذ عن أبي الحسن الصغير وهو أكبر تلامذته، وعنه أخذ أبو عمران العبدوسي. توفي سنة (750هـ). انظر: سلوة الأنفاس، 3/249.
- (29) الفاسي، الذي تنسب إليه شروح الرسالة، وهي من تقييدات الطلبة بمجلسه. توفي سنة (745هـ). وفي الأعلام للزركلي، 3/316 أنّه توفي سنة (741هـ). انظر أيضاً: جذوة الاقتباس، 2/401. سلوة الأنفاس، 2/138.
- (30) عليّ بن محمد بن عبد الحقّ، المعروف بالمغربي. كان قيماً على تهذيب البرادعي، حفظاً وفقهًا، مشاركاً في شيء من أصول الفقه، حافظاً، محصلاً، حسن الإقراء. توفي سنة (719هـ). انظر: جذوة الاقتباس، 2/472. الديباج المذهب، 212. درة الحجال، 2/439. سلوة الأنفاس، 3/217.
- (31) شيخ شيوخ المدونة بفاس، له الطرر على المدونة، والأجوبة الكثيرة عن المسائل التي سئل عنها. توفي سنة (675هـ). انظر: جذوة الاقتباس، 1/196. كفاية المحتاج، 1/207. سلوة الأنفاس، 3/396.
- (32) الورياعلي. كان إماماً من أئمة الدين، والعلماء المهتمين، آية الله تعالى في المدونة. كان ولياً، صالحاً، ورعاً. توفي سنة (683هـ). انظر: المقصد الشريف، 110. درة الحجال، 1/207. كفاية المحتاج، 1/176. سلوة الأنفاس، 3/177.
- (33) في (ح): الطراز. والصواب ما أثبتناه من الأصل ومن مصادر ترجمته.
- (34) صالح بن محمد، الذي ينسب إليه شرح الرسالة. كان أحد علماء فاس وفقهائها، وصلحائها. توفي سنة (653هـ)، على اختلاف في ذلك بين المصادر. انظر: أنس الفقير، 23، 61. سلوة الأنفاس، 2/49. شجرة النور، 1/266.
- (35) الشريف، الحسني، المومنان، نسبة إلى بني مومنان، فقيه أهل فاس. كان من أهل الله المخلصين، مجاب الدعوة، جمّ الفضائل. اعترف له علماء الأمصار بالعلم. انظر: كفاية المحتاج، 1/309.

- (36) هكذا في النسخ الخطية للكنز. ولكن ابن البقال الذي يروي عن ابن بَشْكُوَال كنيته أبو عبد الله، وهو مُحَمَّد بن إبراهيم بن حزب الله الفاسي، يعرف بابن البقال، لقي أبا القاسم ابن بَشْكُوَال وغيره. وأجاز له ابن حَبِيش وعبد الحق الإشبيلي وابن الفخار وسواهم. انظر: شجرة النور الزكية، 235/1.
- وربما يكون هذا من انصراف نظر الناسخ إلى كنية ابن بَشْكُوَال، والله أعلم.
- (37) في إحدى نسخ الكنز: عبد الملك بن عبد الملك، وهو خطأ. وهو أبو القاسم خلف بن عبد الملك، الأنصاري، القرطبي، حافظ الأندلس ومؤرخها ومسندها. كان متسع الرواية، حافظاً، إخبارياً، عارفاً بأخبار الأندلس حديثها وقديمها. مات سنة (578هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 612/12.
- (38) هو الإمام أبو الوليد محمد بن أحمد، قاضي الجماعة بقرطبة، وجد ابن رشد الفيلسوف. كان فقيهاً عالماً، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه، مقدماً على جميع أهل عصره. مات سنة (520هـ). انظر: بغية الملتبس، 51. تاريخ الإسلام، 321/11. سير أعلام النبلاء، 501/19. كنز الرواة المجموع (ورقة 115/ب).
- (39) أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد، المعروف بابن العربي المعافري الأندلسي الإشبيلي الحافظ المشهور؛ أحد الحفاظ المستبحرين، وختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها. مات سنة (543هـ). انظر: الصلاة، 558. وفيات الأعيان، 296/4. كنز الرواة المجموع (ورقة 106/ب).
- (40) هو الإمام أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري، صاحب التصانيف المفيدة. قال السخاوي: "كان إماماً علامة مصنفًا". مات سنة (875هـ). انظر: الضوء اللامع، 152/4. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، 257. كنز الرواة المجموع (ورقة 133/أ).
- (41) الزيطني، القيرواني، المالكي. كان عالماً بالأصول، وأحد الأئمة الحفاظين لفروع المذهب المالكي. ولي قضاء طرابلس الغرب، ثم صرف عنه، فرجع إلى تونس، وولي مشيخة بعض المدارس، إلى أن توفي بها سنة (898هـ). انظر: الضوء اللامع، 260/2. تكميل الصلحاء والأعيان، لمحمد بن صالح عيسى الكتاني القيرواني، 13. الأعلام، 147/1.
- (42) الأنصاري، المغربي، التلمساني، ثم التونسي، المالكي، ويعرف بابن الرصاع. كان أحد الفقهاء الأعلام، قُصد بالفتاوى من الجهات. ولما فرغ المواق من كتابة سنن المهتدين عرضه عليه. صرف نفسه عن القضاء وبقي في الإمامة إلى أن توفي سنة (894هـ). انظر: الضوء اللامع، 287/8. شجرة النور الزكية، 375/1.
- (43) أبو القاسم بن أحمد، البرزلي، البلوي، القيرواني، ثم التونسي، إمام الجامع الأعظم بعد الإمام العَرِينِيّ. أخذ عن ابن عرفة، وغيره. كان إليه المفرع في الفتوى. له فتاوى كثيرة في فنون من العلم. توفي سنة (841هـ)، أو بعدها. انظر: شجرة النور الزكية، 352/1.

أسانيد الإمام أبي مهدي عيسى الثعالبي في رواية فقه الإمام مالك أ.د/ عبد العزيز دخان

(44) محمد بن خُلْفَةَ بن عمر، الوُشْتَانِيُّ، التونسي، المالكي، الأبي، نَسَبَهُ إلى قَرْيَةٍ من تونس. قرأ على ابن عَرَفَةَ وغيره. كان عالماً محققاً، أخذ عنه جماعة، ووصفه ابن حجر بأنه عالم المغرب بالمعقول. مات سنة (827هـ). انظر: تبصير المتبته بتحرير المشتبه، 31/1. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 169/2. كنز الرواة المجموع (ورقة 47/ب).

(45) في الرحلة: كمال. وهو تصحيف.

(46) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد، ابن مرزوق العجيسي التلمساني، أبو عبد الله، المعروف بالحفيد، أو حفيد ابن مرزوق. كان عالماً بالفقه والأصول والحديث والأدب. ورحل إلى الحجاز والمشرق. له كتب وشروح كثيرة. مات في تلمسان سنة (842هـ). انظر: الضوء اللامع، 50/7. نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ص: 499. كنز الرواة المجموع (ورقة 47/ب).

(47) التنوخي القيرواني، تولى القضاء بجهات كثيرة من إفريقية. له شرح على الرسالة، وشرحان على المدونة، واختصر معالم الإيوان في علماء القيروان وغير ذلك. توفي بالقيروان سنة (838هـ). انظر: شجرة النور، 352/1. تعريف الخلف برجال السلف، ق92/1.

(48) محمَّد بن إبراهيم بن عُقَاب، أبو عبد الله، التونسي، الخزامي، خطيب الجامع الأعظم بتونس. أخذ عن ابن عرفة وانتفع به وأجازه الإمام سعيد العقباني وغيره. كان فقيهاً حافظاً. توفي سنة (851هـ). انظر: الضوء اللامع، 16/10. شجرة النور الزكية، 354/1. مسامرات الظريف بحسن التعريف، 288.

(49) في رحلة العياشي: عن. وهو خطأ.

(50) الإمام الحافظ، العالم الجليل، نادرة الزمان في الحفظ والإتقان. أخذ عن والده وغيره، وعنه الرصاع وغيره. توفي سنة (837هـ). انظر: الضوء اللامع، 236/4. شجرة النور الزكية، 363/1.

(51) أحمد بن محمد بن حيدرة، كان معاصراً لابن عرفة. أخذ عن ابن عبد السلام وغيره. وعنه أبو الطيب ابن علوان وأبو مهدي العَبْرِيَّيَّ والإمام البرزلي ونقل عنه في نوازل. انظر: نيل الابتهاج، 106. شجرة النور، 324/1.

(52) موسى بن محمد بن معطي، أبو عمران، العبدوسي، الفاسي، عالم فاس ومفتيها. كان آية في معرفة المدونة أقرأها نحواً من أربعين سنة، وله مجلس لم يكن لغيره يحضره الفقهاء والمدرسون والصلحاء. توفي سنة (776هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 338/1.

(53) قاضي الجماعة بتونس. سمع أبا العباس البطرني وغيره. تولى التدريس والفتوى. وكانت ولايته القضاء سنة 734هـ. توفي بالطاعون الجارف سنة (749هـ)، أو بعدها. انظر ترجمته في: وفيات ابن قنفذ، 81. شجرة النور، 301/1.

(54) الكناني، الفقيه المالكي، من مدرّسي جامع الزيتونة بتونس. له شروح واختصارات، منها شرح

- مختصري ابن الحاجب وشرح المعالم الفقهية، ومختصر التهذيب، وشرح التهذيب. توفي سنة (750هـ).
انظر: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، 338. شجرة النور الزكية، 302/1. الأعلام، 128/7.
- (55) إِبْرَاهِيم بن قَاسم بن سعيد، العقباني المغربي المالكي، هو وأخوه مُحَمَّد وأبوهما مَنَّ ولي قَضَاء تِلْمَسَان. مات بالطاعون سنة (871هـ). قال السخاوي: "أرخه لي بعض الآخذين عني من المغاربة". الضوء اللامع، 117/1.
- (56) محمد بن العباس بن محمد، الفقيه، النحوي. كان شيخ شيوخ وقته في تِلْمَسَان. من كتبه شرح لامية الأفعال لابن مالك، في الصرف، وشرح جبل الخونجي في المنطق، وغيرهما. توفي بالطاعون سنة (871هـ). انظر: البستان، 223. الضوء اللامع، 278/7. شجرة النور الزكية، 381/1. الأعلام، 183/6.
- (57) عبد الله بن محمد بن أحمد، أبو محمد، الشريف، التِّلْمَسَانِي، الحسني، من أكابر علماء تِلْمَسَان ومحققهم. كان فقيها، عالما، راوية، متبحرا. توفي غريبا في البحر إثر انصرافه من مالقة، قاصدا بلده تِلْمَسَان، سنة (792هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 337/1. تعريف الخلف، ق2/245.
- (58) سَطَّه بطن من أوربة بناوحي فاس، حافظ المغرب وشيخ الفتوى وإمام مذهب مالك. أخذ عن أبي الحسن الصغير وتفقه بأبي الحسن الطنجي وغيرهما. أقام بتونس نحو العامين، ثم لما رجع بحرا غرق في سواحل بجاية مع من غرق من الفضلاء بأسطول السلطان سنة (750هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 318/1. وفيات الونشريسي، 117.
- (59) عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن عبد الله، أبو زيد، ابن الإمام التنسي التِّلْمَسَانِي، أكبر الأخوين المشهورين بابني الإمام التنسي، وهما فاضلا المغرب في وقتها. رحلا لتونس وأخذا عن ابن جماعة وغيره، ثم رحلا إلى الشرق فأخذا عن أئمتهم وأعلامهم وحصلت لهما هناك شهرة عظيمة. أخذ عنها الكثير من فضلاء المشرق والمغرب كالمقري ومحمد الشريف التِّلْمَسَانِي، وغيرهما، لهما تأليف منها شرح ابن الحاجب الفرعي. توفي أبو زيد سنة (743هـ)، وتوفي أبو موسى في الطاعون الجارف سنة (749هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 315/1. البستان، 123. تعريف الخلف، ق2/209.
- (60) عيسى بن محمد بن عبد الله. انظر الترجمة السابقة.
- (61) الفقيه، الحافظ، العالم الفرضي. أخذ عن أبي الحسن الصغير وغيره. وعنه الإمام السطحي وغيره. له تقييد على المدونة. توفي سنة (734هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 313/1.
- (62) هكذا في النسخ الخطية للكنز. والذي في الديباج المذهب، ونيل الابتهاج، وشجرة النور: عبد الله بدل عبد الرحمن.
- (63) محمد بن عبد الله بن راشد، أخذ عن أئمة من أهل المشرق والمغرب. حج سنة 680 هـ ثم رجع بعلم

- جم وتولى قضاء قفصة ثم صرف عنه، أخذ عنه جماعة منهم ابن مرزوق الجند والشيخ عفيف الدين المصري، له تأليف مفيدة شاهدة بفضله ونبله. توفي في تونس سنة (736هـ). انظر: الوفيات لابن قنفذ، 346. الديباج المذهب، 328/2. نيل الابتهاج، 392. شجرة النور الزكية، 297/1.
- (64) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين، المالكي الشهير بالقراقي، صاحب الذخيرة، والفروق، المسمى: أنوار البروق في أنواء الفروق، وغيرهما من المصنفات العظيمة. انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله تعالى. كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية وله معرفة بالتفسير وتخرج به جمع من الفضلاء. توفي سنة (684هـ). انظر: الديباج المذهب، 236/1. شجرة النور الزكية، 270/1.
- (65) الظاهر أن هذا تكرار للمذكور بعده؛ لأن ناصر الدين الأبياري هو نفسه المعروف بابن المنير، والله أعلم. وعلى هذا يكون من أخذ عن ابن الحاجب اثنين، وليس ثلاثة. وقد وقع هذا أيضاً في رحلة العياشي، 269/2.
- ويظهر أن هذا الخطأ قد سرى إلى صاحب شجرة النور، 270/1، فقد ذكر من جملة من روى عن ابن الحاجب: أبا العباس الغماز والناصر أحمد بن المنير والشهاب القراقي والقاضي ناصر الدين الأبياري.. هكذا قال.
- وكذلك في 241/1. حيث قال: "عن الشهاب القراقي والناصر ابن المنير والناصر الأبياري ثلاثهم عن ابن الحاجب".
- (66) الجذامي الإسكندري الأبياري، المعروف بابن المنير، أحد العلماء الكبار المشاهير. أخذ عنه جماعة منهم ابن راشد القفصي. كان العز بن عبد السلام يقول: "مصر تفتخر برجلين في طرفيها: ابن المنير بالإسكندرية، وابن دقيق العيد بقوص". توفي سنة (683هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 269/1.
- (67) في (ح): وفارق. وأظنه تصحيحاً.
- (68) أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر، الدوني ثم المصري الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب. رُزقت تصانيفه قبولاً زائداً حُسُنًا وجرّالها. مات سنة (646هـ). انظر: وفيات الأعيان، 248/3. تاريخ الإسلام، 551/14. كنز الرواة المجموع (ورقة 36/أ).
- (69) علي بن إسماعيل بن علي، الصُّنْهَاجِي، الأبياري. كان من العلماء الأعلام وأئمة الإسلام، بارعاً في علوم شتى: الفقه وأصوله وعلم الكلام. وقد فضّله بعض العلماء على الإمام الفخر الرازي في الأصول. توفي سنة (616هـ)، أو بعدها. انظر: الديباج المذهب، 121/2. شجرة النور الزكية، 239/1.
- (70) الفقيه العالم. كان عليه مدار الفتوى مع الورع والزهد، وبيته بالإسكندرية بيت كبير شهير بالعلم والفضل. وهو ربيب أبي بكر الطرطوشي؛ روى عنه وبه تفقه وانتفع به في علوم شتى. أخذ عنه الأبياري

- وغيره. توفي سنة (581هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 209/1.
- (71) محمد بن الوليد، أبو بكر، القرشي الفهري، المعروف بابن زَنْدَقَه، الطُّرُوشِي، الإسكندري، الإمام، الفقيه، العامل، الثقة. صحب أبا الوليد الباجي وأخذ عنه وأجازه ورحل للمشرق ودخل بغداد. توفي بالإسكندرية سنة (520هـ). انظر: تاريخ الإسلام، 325/11. أزهار الرياض، 162/3. شجرة النور الزكية، 183/1.
- (72) العُلُوْنِي الشَّرِيف الحَسَنِي المعروف بالشَّرِيف التِّلْمَسَانِي، أحد أعلام العلماء والأئمة الفضلاء أعلم من في عصره بإجماع. أخذ عن ابني الإمام وبها تفقه. له ترجمة واسعة في كتب التراجم. توفي سنة (771هـ). انظر: نيل الابتهاج، 430. البستان، 164. تعريف الخلف، 352/2. شجرة النور الزكية، 337/1.
- (73) جملة: "وعن العلامة قاضي الجماعة ابن عبد السلام، التونسي، بسنده "سقطت من رحلة العياشي".
- (74) محمد بن حسن (أو الحسين) بن محمد، أبو عبد الله، اليحصبي، المعروف بابن الباروني، الأندلسي، ثم التِّلْمَسَانِي، من صدور فقهاء المالكية في عصره. قدم إلى تِلْمَسَانَ من الأندلس، فأقام بها حتى مات سنة (734هـ). انظر: نيل الابتهاج، 388. فنج الطبيب، 236/5. الدرر الكامنة، 165/5. تعريف الخلف 372/2. معجم أعلام الجزائر، 30.
- (75) خاتمة علماء الأندلس والشيوخ الكبار. أخذ عن جلة كأبي القاسم بن سراج وهو عمدته ومحمد بن عاصم والمتوري. وعنه أخذ جماعة منهم الشيخ الدقون وأبو الحسن الرِّقَاق، وغيرهما. توفي سنة (897هـ). انظر: نيل الابتهاج، 561. شجرة النور الزكية، 378/1. الأعلام، 154/7.
- (76) في الرحلة: لواء. والمعنى واحد.
- (77) مفتي غرناطة، وقاضي الجماعة بها، وحامل لواء المذهب مع التحصيل. له تأليف منها شرح المختصر اعتمده المواق وأكثر من النقل عنه في تأليفه. وله فتاوى كثيرة نقل الونشريسي في معياره جملة منها. توفي سنة (848هـ). انظر: نيل الابتهاج، 526. شجرة النور الزكية، 357/1.
- (78) ويقال: ليث.
- (79) من أكابر العلماء ومحققهم، أكثر المواق من النقل عنه في شرح المختصر وقال: "نحن على فتاويه في الحلال والحرام". أخذ عن القاضي المعروف بابن بكر وبه تفقه. روى عنه من لا يعد كثرة. توفي سنة (782هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 331/1.
- (80) أحد العلماء المدققين، والفقهاء المحققين. حمل العلم عن جماعة كابن الزبير وابن رُشِيد، وغيرهما، من أهل المشرق والمغرب. وعنه أبو سعيد بن لب والحضرمي وغيرهما. توفي شهيداً في كائنة طريف سنة (741هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 306/1.
- (81) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد، العُتْمَانِي، المِكنَابِي، ثُمَّ الفَاسِي، شيخ الجماعة، وخاتمة علماء

- المغرب، وآخر مُحَقِّقِيهِم. والعُثمانيُّ نِسْبَةً لِأبي عُثْمَانَ قَبِيلَةَ بَكْتَامَةَ. كان إمامًا مُقَرَّبًا مُتَقَدِّمًا فِي الْحَدِيثِ. مات سنة (919هـ). انظر: كفاية المحتاج، 2/217. كنز الرواة المجموع (ورقة 35/أ).
- (82) هكذا في النسخ الخطية للكنز. وفي رحلة العياشي المطبوعة: واحب، وهو خلاف النسخة المخطوطة منها. ولم أجد هذا الاسم في سلسلة آبائه في جميع المصادر التي رجعت إليها.
- (83) هكذا في النسخ الخطية للكنز. وفي رحلة العياشي: السكري. وهو تصحيف.
- وهو محمد بن أحمد بن خليل بن إسماعيل، أبو الخطاب، القاضي، السُّكُونِي، الأندلسي، الكاتب. كان عالي الرواية، ثبتا، وله معرفة بالرجال، ومن الأسخياء الأجواد، مات سنة (652هـ). انظر: السفر الخامس من كتاب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، 2/630. تاريخ الإسلام، 14/732.
- (84) لم أعثر على ترجمته. مذكور في تراجم أبنائه. وأظنه المترجم له في التكملة لكتاب الصلة، 1/75، والله أعلم.
- (85) قاضي سبتة، الحافظ الراوية، إمام المغرب في وقته. أخذ عنه جماعة منهم ابنه أبو محمد والقاضي ابن منظور والقاضي عياض وعليه اعتياده، وغيرهم. توفي سنة (505هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 1/183.
- (86) يعرف بابن الحاج، القاضي، الفقيه. أخذ عن محمد بن فرج مولى ابن الطلاع وابن رزق وغيرهما. وعنه ابنه أحمد والقاضي عياض ومحمد بن سعادة، وغيرهم. ألَّف النوازل المشهورة وشرح خطبة صحيح مسلم، وغير ذلك. قتل ظلماً بالمسجد الجامع وهو ساجد في صلاة الجمعة سنة (529هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 1/193.
- (87) تقدّمت ترجمته.
- (88) هكذا في النسخ الخطية للكنز. وفي رحلة العياشي: الواسع المتبحر.
- (89) محمّد بن علي بن عمر، المعروف بالإمام، خاتمة العلماء المحققين والأئمة الأعلام المجتهدين. كان واسع الباع في العلم، مع ذهن ثاقب ورسوخ تام، بلغ درجة الاجتهاد. مات سنة (536هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 1/186.
- (90) أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن، أحد محققي المتأخرين من العلماء العاملين المعروفين بالدين المتين. تولى القضاء بجبل الفتح والفتيا بفاس. له مباحث مشهورة وقعت له مع الإمام الشاطبي في مسألة مراعاة الخلاف أحسن فيها للغاية. توفي سنة (778هـ). انظر: وفيات ابن قنفذ، 85. وفيات الونشريسي، 61. نيل الابتهاج، 102. شجرة النور الزكية، 1/338.
- (91) وهو محمد بن أحمد بن عبد الملك الفاسي. والفِشْتَالِي بالفاء في أغلب المصادر. أحد الكتّاب البلغاء في عصره. وهو الَّذِي خاطبه لسان الدين ابن الخطيب بأبيات أولها: من ذا يعدّ فضائل الفشتالي. ولاء سلطان

- المغرب قضاء فاس، سنة 756هـ. له تأليف في الوثائق، تعرف بوثق الفشتالي. مات سنة (ت779هـ).
انظر: وفيات الونشريسي، 60. الإحاطة، 187/2. كفاية المحتاج، 85/2. نيل الابتهاج، 106/2 نيل
الابتهاج، 446.
- (92) عبد الرحمن بن عبد الله بن سليمان، ابن حوط الله أبو عمر الأنصاري الحارثي. قرأ على أبي الخطاب
أحمد بن محمد بن واجب القيسي وروى عنه التيسير وعن محمد بن سعيد بن زرقون. مات سنة (667هـ).
انظر: تاريخ الإسلام، 142/15. غاية النهاية في طبقات القراء، 372/1.
- (93) أبو محمد عبد الله بن سليمان بن داود الأنصاري الحارثي. كان فقيهاً جليلاً أصولياً نحوياً كاتباً أديباً
شاعراً متفنناً في العلوم ورعاً ديناً حافظاً ثبناً فاضلاً، من العلماء العاملين سنياً مجاناً لأهل البدع والأهواء.
توفي سنة (612هـ). انظر: الديباج المذهب، 447/1.
- (94) محمد بن أبي الطيب سعيد بن أحمد، أبو عبد الله، ابن زَرْفُون، الأنصاري، الأندلسي، الإشبيلي،
المالكي. ولي قضاء سبتة، فشكر، وكان من سروات الرجال، فقيهاً مبرزاً، وأديباً كاملاً. ارتحل الناس إليه
لعلوه. مات سنة (586هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 147/21. وفيات ابن قنفذ، 66. شجرة النور
الزكية، 228/1.
- (95) في رحلة العياشي، 270/2: التميمي المازري مؤلف شرح التلقين وغيره.
- (96) الربيعي، القيرواني، نزيل سفاقس، الفقيه، المفتي، المعروف باللخمي لأنه ابن بنت اللخمي. كان فقيهاً
فاضلاً ديناً متفنناً، ذا حظ من الأدب والحديث، جيد النظر، فقيه وقته، وأبعد الناس صيتاً في بلده. توفي
سنة (478هـ). انظر: ترتيب المدارك، 109/8. الديباج المذهب، 104/2. شجرة النور الزكية،
173/1. أزهار البستان في طبقات الأعيان، 58. معالم الإيوان، 199/3 – 200.
- (97) القيرواني، أدرك أبا بكر بن عبد الرحمن وأبا عمران الفاسي. له تعليق مهم على المدونة. أفتى ودرس
وحصل النفع به إلى أن توفي سنة (486هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 174/1.
- (98) إبراهيم بن حسن بن إسحاق، الإمام الفقيه. تفقه بأبي بكر بن عبد الرحمن وأبي عمران الفاسي، ودرس
الأصول على الأزدي وغيره، وتفقه به جماعة. توفي سنة (443هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 161/1.
- (99) عبد الرحمن بن محرز، الفقيه النبيل المحدث. رحل للمشرق وسمع من مشايخ جلة. تفقه بأبي بكر بن
عبد الرحمن وأبي عمران الفاسي، وغيرهما. وبه تفقه عبد الحميد الصائغ وأبو الحسن اللخمي. مات في
نحو سنة (450هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 163/1.
- (100) أبو بكر أحمد بن عبد الرحمن الخولاني القيرواني. كان رأساً في المذهب، واسع الأدب، ذا تأله وصلاح
وتعبد. مات سنة (432هـ). انظر: ترتيب المدارك، ترتيب المدارك، 239/7. سير أعلام النبلاء،
519/17.

- (101) أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي حاج، العَفْجومي الفاسي ثم القيرواني، أصله من فاس من بيت مشهور بها، وله عقب فيهم نباهة، استوطن القيروان وحصلت له بها رئاسة العلم. له كتاب التعليق على المدونة. توفي بالقيروان سنة (430هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 158/1.
- (102) في الرحلة: المذهب.
- (103) في الرحلة: وحلتي. وهو تصحيف.
- (104) في الرحلة: وغيرهما. وهو خطأ؛ لأنّ المذكور ثلاثة كتب.
- (105) المعافري القيرواني، الفقيه، شيخ المالكية، أخذ عن ابن مسرور الدباغ، وفي الرّحلة عن حمزة الكناني، وطائفة، وصنّف تصانيف فائقة في الأصول والفروع. انظر: ترتيب المدارك، 92/7. العبر في خبر من غير، 206/2. شجرة النور الزكية، 145/1.
- (106) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد الغافقي الجوهري، المصري. من شيوخ الفُسطاط، وكبراء فقهاء المالكية. كان فقيهاً ورعاً منقبضاً، من جلة الفقهاء. مات سنة (381هـ). انظر: تاريخ الإسلام، 521/8، الديباج المذهب، 470/1. كنز الرواة المجموع (ورقة 82/ب).
- (107) محمد بن أحمد بن محمد بن عبيد بن الوشاء، الفقيه المالكي. أخذ عن ابن شعبان، والطبري. وكان عالماً بالحديث، واسع الرواية، نبهها، رحل إليه الناس وسمعوا منه. توفي بمصر سنة (397هـ). انظر: ترتيب المدارك: 87/7. تاريخ الإسلام، 777/8.
- (108) في الرحلة: وهذا. وهو خطأ؛ لأنّها اثنان.
- (109) تصحّف في المطبوع من الرحلة العياشية إلى (القرطبي)، وهو خطأ، رغم أنّ الثعالبي ضبط النسبة بالحروف.
- وابن القرطبي إليه انتهت رئاسة المالكية بمصر. ألّف كتاب الزاهي في الفقه، وكتاب أحكام القرآن، وكتاب مختصر ما ليس في المختصر، وغيرها. توفي سنة (355هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 120/1.
- (110) الفقيه الإمام، أخذ عن ابن عبد الحكم وغيره، وعنه أبو إسحاق بن شعبان وغيره. توفي بمصر سنة (306هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 120/1.
- (111) في الرحلة: بمصر.
- (112) الإمام المبرز، الحجة النظار. إليه كانت الرحلة وانتهت إليه الرئاسة بمصر. له تأليف في كثير من فنون العلم، ككتاب أحكام القرآن وكتاب الشروط والوثائق، وغيرها. مات سنة (268هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 101/1.
- (113) عبد الله بن عبد الحكم بن أعين، أبو محمّد، الفقيه الحافظ الحجة النظار. سمع الليث وابن عيينة وغيرهما. أفضت إليه الرئاسة بمصر بعد أشهب. روى عن مالك الموطأ وكان من أعلم أصحابه بمختلف

- قوله. توفي سنة (214هـ)، وقبره بجانب قبر الإمام الشافعي بمصر. انظر: شجرة النور الزكية، 89/1.
- (114) أشهب بن عبد العزيز بن داود، أبو عمر، القيسي، العامري، المصري. انتهت إليه رئاسة مصر بعد موت ابن القاسم. روى عن الليث والفضيل بن عياض ومالك وبه تفقه. توفي بمصر سنة (204هـ) بعد موت الشافعي بثمانية عشر يوماً. انظر: شجرة النور، 89/1.
- (115) عبد الله بن وهب بن مسلم أبو محمد القرشي الفهري مولاهم، المصري، الحافظ، أحد بحور العلم وكنوز العمل. أخذ عن مالك والليث وغيرهما. مات سنة (197هـ). انظر: ترتيب المدارك، 228/3. سير أعلام النبلاء، 223/9. كنز الرواة المجموع (ورقة 82/ب)
- (116) كلمة (الشافعي) ليست موجودة في رحلة العياشي.
- (117) الفقيه النظار. له رحلة حج فيها، وسمع من ابن أبي مطر كتاب ابن المواز، ومن ابن اللباد وغيرهما. كان أول من أدخل مدونة سَحْنُون مدينة فاس وبه اشتهر مذهب مالك هنالك، وبها توفي سنة (357هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 153/1.
- (118) التونسي، المعروف بالإباني، الإمام الفقيه، القائم على مذهب مالك. تفقه بيحيى بن عمر وأحمد بن سليمان وَحَمْدِيسْ، وغيرهم. روى عنه الأصيلي والقاسبي وابن أبي زيد وجماعة. مات سنة (352هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 128/1.
- (119) محمد بن محمد بن وشاح، يعرف بابن اللبَّاد، الإمام المبرز. تفقه بيحيى بن عمر وأخيه محمد، وغيرهما، وسمع من الشيوخ الذين كانوا في وقته. تفقه به ابن حارث وابن أبي زيد وعليه اعتماده. توفي سنة (333هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 360/15. شجرة النور الزكية، 126/1.
- (120) الإمام الفقيه، والأديب المؤرخ. شيوخه نيف وعشرون ومئة. أخذ عنه ابنه تمام وتميم وأبو الحسن الخراط، وغيرهم. من تأليفه طبقات علماء إفريقية ومسند حديث مالك، وغير ذلك. توفي سنة (333هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 125/1.
- (121) القاضي، الإسكندري، الإمام الفقيه، والعالم الثقة. روى عن محمد بن المواز ومحمد بن عبد الله بن ميمون وغيرهما، وعنه ابن بطلال وأبو ميمونة دراس. توفي سنة (339هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 120/1.
- (122) الإسكندري، المعروف بابن المواز، الإمام الفقيه النظار. تفقه بابن الماجشون وابن عبد الحكم، وغيرهما. ألف الكتاب الكبير المعروف بالموازية وهو من أجل الكتب التي ألفها المالكيون وأصحابها وأوعبها. توفي سنة (269هـ) أو (281هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 102/1.
- (123) عبد الملك بن عبد العزيز بن الماجشون، أبو مروان، القرشي، مفتي المدينة، من بيت علم بها وحديث. تفقه بأبيه ومالك وغيرهما. تفقه به أئمة كثيرون، كابن حبيب وسَحْنُون وابن المعدل. توفي على

- الأشهر سنة (212هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 85/1.
- (124) أصبغ بن الفرج بن سعيد، أبو عبد الله، المصري، الإمام الثقة، والفقهاء المحدث. سمع ابن القاسم وأشهب وابن وهب وتفقه معهم وكان كاتباً لابن وهب. تفقه به ابن المواز وابن حبيب وأحمد بن زيد القرطبي، وغيرهم. مات بمصر سنة (225هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 99/1.
- (125) الحارث بن مسكين بن محمد، أبو عمرو، العالم الفاضل والقاضي العادل. سمع ابن القاسم وأشهب وابن وهب ودون أسمعتهم وبهم تفقه، له كتاب فيما اتفق عليه رأيهم ورأي الليث. توفي سنة (250هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 100/1.
- (126) يحيى بن عمر بن يوسف، الكنايني، الإمام الثقة، الفقيه الزاهد. سمع من سحنون وبه تفقه. كانت الرحلة إليه، وبه تفقه خلق منهم أخوه محمد وابن اللباد وأبو العرب، وغيرهم. له تأليف، منها اختصاره المستخرجة وكتاب في أصول السنن، وغيرهما. توفي سنة (289هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 109/1.
- (127) الإمام الفاضل، والفقيه العالم. يسمى جوهرة أصحاب سحنون، أجازه جميع كتبه ولازمه عشرين سنة إلى أن توفي. أخذ عنه أبو العرب، وسمع منه جماعة. توفي بالقيروان سنة (291هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 107/1.
- (128) أحمد بن محمد، أبو جعفر، الأشعري، ويعرف بحمديس، القطان، الإمام الفقيه، الثقة العالم. تفقه بسحنون وغيره، له رحلة للمشرق أخذ فيها عن أصحاب ابن القاسم وابن وهب وغيرهما. توفي سنة (289هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 106/1.
- (129) أصله من حمص، اجتمع فيه من الفضائل ما تفرق في غيره، الإمام العالم الجليل المتفق على فضله وإمامته، أخذ عن أئمة من أهل المشرق والمغرب. انتهت إليه الرئاسة في العلم. توفي بالقيروان سنة (240هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 103/1.
- (130) أبو الحسن، التونسي، الثقة الحافظ، الأمين المرجوع إليه في الفتوى، لم يكن في عصره بإفريقية مثله، وهو أول من أدخل الموطأ المغرب. سمع منه البهلول بن راشد، وأسد بن الفرات، وسحنون وجماعة. مات سنة (183هـ). انظر: شجرة النور، 91/1.
- (131) عبد الرحيم بن أشرس. وقيل: اسمه العباس، وقيل: عبد الرحمن. هو أنصاري من العرب. ثقة فاضل. سمع من مالك، روى عنه ابن القاسم. كان حافظاً. روى عن مالك وعبد الله العمري روى عنه ابن وهب وجماعة. انظر: الديباج المذهب، 3/2.
- (132) عبد الله بن عمر بن غانم، أبو محمد، الرعيقي القيرواني، قاضي إفريقية وفقهها المشهور بالعلم والصلاح. روى عن مالك، ووقع ذكره في المدونة، وسمع من عبد الرحمن بن أنعم والثوري. توفي سنة (190هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 92/1.

- (133) في الرحلة: وعبد الله بن الحكم.
- (134) كان فقيها، حافظا للرأي، مقدما فيه، ذاكرة للمسائل، بصيرا بالنوازل، عارفا بالفتوى، صدرا فيمن يستفتي، وكان مدار طلبه الفقه بقرطبة عليه في المناظرة والمدارسة، والتفقه عنده. توفي سنة (477هـ).
انظر: الصلة لابن بَشْكُوَال (ص: 68. شجرة النور الزكية، 179/1.
- (135) في الرحلة: القرطبي.
- (136) لا توجد في الرحلة كلمة: (وغيرها).
- (137) الإمام الفقيه، دارت عليه الفتوى والشورى مع ابن عتاب. تفقه بآبَن دحون وابن الشقاق. تفقه به القرطبيون. مات سنة (460هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 176/1.
- (138) الإمام الفقيه أحد الشيوخ المفتين بقرطبة. أخذ عن ابن المكوي وهو أحد كبار أصحابه وأبي بكر بن زَرْب، وغيرهما. عُمر فأخذ عنه الناس، منهم: ابن رزق، ومحمد بن فرج، وأحمد بن القطان وغيرهم. مات سنة (431هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 169/1.
- (139) ما بين الهلالين سقط من إحدى نسخ الكنز، فحصل ارتباك في ضمير المشى اللاحق (وهما أخذاه).
- (140) شيخ المفتين بقرطبة، الفقيه الإمام المبرز المقرئ العالم المتفنن. أخذ عن ابن المكوي، وروى عن أبي محمد عبد الله القليعي وأبي عمر الإشبيلي والأصيلي. توفي سنة (426هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 168/1.
- (141) في الرحلة: ابن المكي. وهو تصحيف.
- (142) الإمام الفقيه، شيخ الأندلس في وقته ورئيس الفقهاء بها. تفقه بأبي إبراهيم بن مسرة وغيره، وهو الذي جمع كتاب الاستيعاب مع المعطي. توفي سنة (401هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 152/1.
- (143) الفقيه الأديب الشاعر. كان من أهل الحدس الصادف والرأي المصيب، سمع من أبي صالح وأسلم ابن عبد العزيز وابن لبابة وجماعة. مات سنة (350هـ). انظر: تاريخ الإسلام، 896/7، شجرة النور الزكية، 134/1.
- (144) التُّجِيْبِي، الإمام الفقيه. تفقه بآبَن لبابة وأسلم بن عبد العزيز، وجماعة. أخذ عنه ابن أبي زَمَيْنَ وابن بقي وأبو بكر المعطي وابن المكوي، وغيرهم. توفي سنة (352هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 134/1.
- (145) أيوب بن سليمان بن صالح، الإمام الفقيه. دارت عليه الشورى مع صاحبه ابن لبابة. سمع من العتبي وابن مزين وغيرهما، وعنه أبو بكر اللواتي وأحمد بن مطرف بن عبد الرحمن وغيرهما. مات سنة (301هـ). انظر: الديباج المذهب، 91/1. شجرة النور الزكية، 128/1.
- (146) في الرحلة: إبراهيم. وهو سقط.
- (147) الإمام الفقيه العالم الحافظ. سمع من محمد بن إساعيل الصائغ وقاسم بن هلال وقاسم بن أصبغ

أسانيد الإمام أبي مهدي عيسى الثعالبي في رواية فقه الإمام مالك أ.د/ عبد العزيز دخان

- وابن وضاح وأكثر عنه، وغيرهم. أخذ عنه ابن مسرة وابن عيشون وأبو محمد الباجي وغيرهم. توفي سنة (330هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 1/131.
- (148) الفقيه الحافظ العالم المشهور الإمام. سمع من يحيى بن يحيى وسعيد بن حسان وغيرهما ورحل فأخذ عن سَحْنُونٍ وأصبع وغيرهما. روى عنه محمد بن لبابة وأبو صالح وسعيد بن معاذ والأعناقى وغيرهم. توفي سنة (254هـ)، أو (255هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 1/112.
- (149) الطَّلَيْطِيُّ ثم القرطبي، القاضي، الفقيه. روى عن يحيى بن يحيى، والقعنبي، ومطرف بن عبد الله وغيرهم. روى عنه سعيد بن حميد، وسعيد بن عثمان الأعناقى، ومحمد بن عمر بن لبابة. توفي سنة (259هـ). انظر: تاريخ الإسلام، 6/227.
- (150) روى بالأندلس عن غازي بن قيس وعيسى بن دينار ويحيى بن يحيى وغيرهم. رحل إلى القيروان ومصر. كان فقيهاً سرياً مشاوراً. أخذ عنه أحمد بن خالد وابن لبابة ومحمد بن أيمن ونظراؤهم. انظر: الديباج المذهب، 2/221.
- (151) عيسى بن دينار بن وهب، الفقيه العابد الفاضل النظار القاضي. به ويحيى بن يحيى انتشر علم مالك بالأندلس. مات بطليطلة سنة (212هـ). انظر: الديباج المذهب، 1/179. شجرة النور الزكية، 1/95.
- (152) جمع سماع، والمراد به ما سمعه عن ابن القاسم من أقوال الإمام مالك ورواياته.
- (153) عبد الملك بن الحسن بن محمد بن رزين، قاضي طليطلة. سمع ابن القاسم وأشهب وابن وهب وغيرهم وعنه ابن وضاح وغيره. توفي سنة (232هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 1/111.
- (154) السُّلَمِيُّ، القرطبي، الفقيه الثقة، الإمام في الحديث والفقه واللغة والنحو. انتهت إليه رئاسة الأندلس بعد يحيى بن يحيى. روى عن الغازي بن قيس وزياد بن عبد الرحمن، وغيرهما. توفي سنة (238هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 1/111.
- (155) أبو محمد، الأموي، القرطبي، الفقيه المحدث. سمع من مالك الموطأ، ومن ابن جريج والأوزاعي وغيرهم؛ وهو أول من أدخل الموطأ وقراءة نافع للأندلس، روى عنه ابنه وابن حبيب وأصعب بن خليل وغيرهم، مات سنة (195هـ)، وقيل سنة (199هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 1/94.
- (156) أبو عبد الله زياد بن عبد الرحمن بن زياد، اللخمي، المعروف بشَبْطُون. أوَّل من أدخل مذهب مالك الأندلس، وأوَّل من أدخل الموطأ مُكَمَّلًا، مُتَقَنًَّا من الإمام مالك. وكان أهل المدينة يسمونه فقيهة الأندلس. مات سنة (204هـ). انظر: تاريخ علماء الأندلس، 1/182. سير أعلام النبلاء، 9/311. كنز الرواة المجموع (ورقة 8/ب).
- (157) مُطَرِّفُ بن عبد الله بن مطرف، أبو مصعب، الهلالي، المدني، الثقة الفقيه. روى عن جماعة منهم مالك وبه تفقه، وعنه أبو زرعة وأبو حاتم الرازيان والبخاري، وخرَّج له في الصحيح. توفي سنة (220هـ).

- انظر: شجرة النور الزكية، 86/1.
- (158) أبو محمد، مولى بني مخزوم، المعروف بالصائغ، الثقة، أحد أئمة الفتوى بالمدينة. تفقه بهالك ونظرائه وصحبه أربعين سنة وكان حافظاً. سمع منه سَحُونٌ وكبار أتباع أصحاب مالك. توفي بالمدينة سنة (186هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 84/1.
- (159) الأسدي، الإمام، الفقيه القاضي. تفقه بأبي عبد الله بن عتاب ولازمه وأخذ عن أبي عمر بن القطان وحاتم الطرابلسي، وغيرهم. تفقه به جماعة. توفي سنة (486هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 25/19، شجرة النور الزكية، 180/1.
- (160) في الرحلة: الأعلام. وهو تصنيف.
- (161) في الرحلة: علي بن أبي طالب. وهو محض تصنيف.
- (162) الإمام الحافظ. أخذ عن ابن أبي زيد والقاسبي وأعلام من أهل المشرق والمغرب. غلب عليه علم القرآن وكان من الراسخين فيه. رحل الناس إليه وأخذوا عنه. صنف له كتاب الهداية في الفقه، وتصانيف أخرى في علوم القرآن وغيره. توفي بقرطبة، سنة (437هـ)، أو بعدها. انظر: شجرة النور الزكية، 160/1.
- (163) في الرحلة: عبدوس. وهو تصنيف.
- (164) هكذا في النسخ الخطية للكنز: محمد بن عبد الله. قال القاضي عياض في ترتيب المدارك، 53/8: "ذكر اسمه هكذا الشيخ أبو بكر بن ثابت الحافظ في تاريخ البغداديين. درس على القاضي أبي الحسن بن القصار، والقاضي ابن نصر، وحمل عنهم كتبهما... وسماه الباجي: عبيد الله. والأول أثبت وأصح". قلت: ما نقله القاضي عياض عن الخطيب رأيت في تاريخ بغداد خلافاً؛ فقد قال: "محمد بن عبيد الله بن أحمد بن محمد بن عمرو، أبو الفضل البزار". تاريخ بغداد، 589/3. وهو الذي رأيت في أغلب المصادر، مما يرجح أن الصواب فيه: عبيد الله، والله أعلم.
- وقد انتهت إلى ابن عمرو الفتوى على مذهب مالك ببغداد، وكان من القراء المجودين، فقيهاً أصولياً صالحاً. مات سنة (452هـ). انظر: تاريخ الإسلام، 33/10. شجرة النور الزكية، 156/1.
- (165) أبو زكريا أو أبو بكر. كان فقيهاً نبيلاً، من جلة الفقهاء، خيراً ثقةً فيما يرويه، مشاوراً فاضلاً، من كبار أهل غرناطة. توفي سنة (442هـ). انظر: الديباج المذهب، 359/2. شجرة النور الزكية، 170/1.
- (166) قاضي الجماعة، الإمام الفقيه. روى عن أبيه وتفقه بأبي عمر الإشبيلي. تفقه به أبو عبد الله بن عتاب، وصحبه عشرين عاماً. توفي سنة (422هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 473/17.
- (167) في نسخة من الكنز: خويلد، بالخاء المعجمة. والصواب ما أثبتناه.
- يروى عن محمد بن حارث الخشني، ومحمد بن يقي بن زرب القاضي. توفي سنة (409هـ). انظر: جذوة

أسانيد الإمام أبي مهدي عيسى الثعالبي في رواية فقه الإمام مالك أ.د/ عبد العزيز دخان

- المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، 388. بغية الملتبس، 359. تاريخ الإسلام، 140/9.
- (168) العالم الفقيه الإمام الثقة. كان من جلة أصحاب ابن زرب، أخذ عن قاسم بن أصبغ، وابن لبابة وجماعة، وعنه أبو المطرف بن عبد الرحمن وغيره. توفي سنة (413هـ)، أو بعده. انظر: جذوة المقتبس، 129. بغية الملتبس، 186. تاريخ قضاة الأندلس، 84. شجرة النور الزكية، 153/1.
- (169) محمّد بن حارث بن أسد، القيرواني، ثم الأندلسي، الفقيه الحافظ. تفقه بأحمد بن نصر وأحمد بن زياد، وغيرهما. تفقه به جماعة منهم عبد الرحمن التُّجَيْبِيُّ المعروف بابن حوبيل. توفي سنة (361هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 141/1.
- (170) الإمام الثقة. أخذ عن ابن عبدوس وابن سَحْنُونٍ ويحيى بن سلام، وغيرهم. سمع منه محمد بن الحارث الحشني وأحمد بن حزم، وبه تفقه أكثر القرويين. توفي سنة (319هـ). انظر: الديباج المذهب، 157/1، شجرة النور الزكية، 122/1.
- (171) جملة: (وهو أخذه عن أبي بكر بن اللباد، وأبي جعفر أحمد بن نصر بن زياد، الهواري) سقطت من رحلة العياشي المطبوعة، رغم ثبوتها في النسخة المخطوطة منها (مخ، 434/ب، مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز. الدار البيضاء).
- (172) المرّي، القرطبي، الفقيه الحافظ. كان من أجل أهل زمانه قدراً في العلم والرواية والحفظ مع التفتن في العلوم والزهد، تفقه بأبي إبراهيم بن مسرة. وعنه يحيى بن محمّد القليعي. توفي سنة (399هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 188/17. شجرة النور الزكية، 150/1.
- (173) قاضي بغداد، الأبهري، الشيرازي، الإمام الفقيه الأصولي. تفقه بأبي بكر الأبهري وغيره. وبه تفقه أبو ذر الهروي والقاضي عبد الوهاب ومحمد بن عمرو وجماعة. له كتاب عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، قال أبو إسحاق الشيرازي: "لا أعرف لهم. يعني للمالكية. كتاباً في الخلاف أحسن منه". توفي سنة (398هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 138/1.
- (174) أبو محمد، عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي البغدادي. قال أبو بكر الخطيب: "لم ألق في المالكيين أفقاً منه". وكان حسن النظر، جيد العبارة. مات سنة (422هـ). انظر: ترتيب المدارك، 220/7. سير أعلام النبلاء، 429/17. كنز الرواة المجموع (ورقة 114/ب).
- (175) في الرحلة: النبيه.
- (176) عبيد الله بن الحسن بن الجلاب، الإمام الفقيه الأصولي. تفقه بالأبهري وغيره، وكان من أحفظ أصحابه وأنبأهم، وتفقه به القاضي عبد الوهاب وغيره من الأئمة، له كتاب في مسائل الخلاف وكتاب التفرع في المذهب المالكي. توفي سنة (378هـ). انظر: شجرة النور، 137/1.
- (177) الفقيه المقرئ، القيم برأي مالك. إليه انتهت الرئاسة ببغداد، تفقه على القاضي أبي عمر وابنه أبي

- الحسن، وأخذ عن غيرهما. له الفقه الجيد وعلو الإسناد والتصانيف المهمة. توفي سنة (395هـ)، أو قبلها. انظر: شجرة النور الزكية، 136/1.
- (178) في النسخ الخطية للكنز: محمد بن عمر، وهو خطأ.
- (179) عمر بن محمد بن عمرو، أصله من البصرة، القاضي، الإمام، الفقيه، اللغوي، الفصيح. تفقه بالقاضي إسماعيل وكان من كتّابه، وعنه أخذ أبو بكر الأبهري وابن السكن وغيرهما، ألف الحاوي في مذهب مالك، واللمع في أصول الفقه. توفي سنة (331هـ). شجرة النور الزكية، 118/1. وانظر: الديباج المذهب، 127/2.
- (180) الإمام الفقيه القاضي. تفقه بالقاضي إسماعيل. أخذ عنه جماعة منهم ابنه أبو الحسن عمر وأبو بكر الأبهري وبه تفقه. ألف مسنداً كبيراً، مات سنة (316هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 116/1.
- (181) القاضي، الإمام الثقة. سمع القاضي إسماعيل وتفقه معه. وعنه أبو بكر الأبهري وأبو إسحاق الدينوري وجماعة. ألف كتاباً جليلاً في مذهب مالك، منها: كتاب في بيان السنة، وغير ذلك. مات سنة (329هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 118/1.
- (182) نسبة إلى جدّه الثاني: حماد بن زيد بن درهم.
- (183) إسماعيل بن إسحاق، كان إماماً علامة في سائر الفنون والمعارف، فقيهاً محصلاً على درجة الاجتهاد حافظاً معدوداً في طبقات القراء وأئمة اللغة. روى عنه جماعة منهم عبد الله بن أحمد بن حنبل، وغيره. توفي سنة (284هـ)، أو (282هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 339/13. شجرة النور الزكية، 97/1.
- (184) الفقيه المتكلم، ونادرة الدنيا في الحفظ. سمع من إسماعيل بن أبي أويس، وبشر بن عمر، وعبد الملك ابن الماجشون، وغيرهم. تفقه به جماعة، منهم القاضي إسماعيل وأخوه حماد. له مؤلفات، مات وقد ناف عن الأربعين. انظر: سير أعلام النبلاء، 519/11. شجرة النور الزكية، 96/1.
- (185) محمد بن مسلمة بن محمد، أبو هشام، المخزومي. روى عن مالك، وكان أحد فقهاء المدينة من أصحاب مالك وكان أفقهم، وله كتب فقه أخذت عنه. كان ثقة، مأموناً، حجةً، جمع العلم والورع. توفي سنة (216هـ). انظر: الديباج المذهب، 156/2.
- (186) أصله من المسيلة بالمغرب الأوسط (الجزائر حالياً)، واستوطن المرية بالأندلس. كانت له معرفة بالأصول والفروع. قال ابن بَشْكُوَال: "كان من أهل الحفظ والمعرفة بالفقه وعلم التوحيد والاعتقاد". توفي سنة (473هـ). انظر: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، لابن بَشْكُوَال، 287.
- (187) الكُتّامي، عالم سبته. لقي أبا إسحاق التونسي بالقيروان، وعليه وعل ابن البريا كانت العمدة في الفتوى. ارتحل إلى فاس، فعظمه ابن تاشفين، وولاه قضاء فاس. تفقه عليه عدة. مات سنة (474هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 551/18.

أسانيد الإمام أبي مهدي عيسى الثعالبي في رواية فقه الإمام مالك أ.د/ عبد العزيز دخان

- (188) إبراهيم بن أبي العيش بن يربوع، سمع بالأندلس من أبي محمد الباجي وغيره، وأخذ بغير الأندلس عن جماعة. وكان فقيهاً. توفي سنة 430هـ، أو قبلها. انظر: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، 102. تاريخ الإسلام، 525/9.
- (189) عبد الله بن غالب بن تمام، شيخ أهل سبتة. ارتحل إلى الأندلس، ومصر، والقيروان. أخذ عنه ولده الفقيه أبو عبد الله محمد، وأبو محمد المسيلي، وغيرهما. كان من أوعية العلم، بصيراً بالمذهب. مات سنة 434هـ. انظر: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، 288. سير أعلام النبلاء، 523/17. العبر في خبر من غير، 269/2. الديباج المذهب، 435/1، 436. شذرات الذهب 254/3.
- (190) عبد الله بن محمد بن علي، أبو محمد، اللخمي، الإشبيلي. سمع محمد بن عبد الله بن القوق، وعبد الله ابن يونس القبري، ومحمد بن عمر بن لبابة، وغيرهم. كان حافظاً، ضابطاً، وروى الناس عنه الكثير. توفي سنة (378هـ). انظر: تاريخ علماء الأندلس، 281/1. سير أعلام النبلاء، 377/16.
- (191) هكذا في النسخ الخطية للكنز. والذي في مصادر الترجمة: أبو القاسم.
- (192) عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن أحمد، أبو القاسم، المعروف بابن العجوز، الفقيه. أخذ عن أبيه وغيره. كان عالماً نبيلاً بصيراً بالأحكام والوثائق عالماً بالاحتجاج. توفي سنة (449هـ). انظر: ترتيب المدارك، 84/8. الديباج المذهب، 477/1.
- (193) الكُتّامي، الأصيلي، ثم السبتي، الفقيه، المعروف بابن العجوز أيضاً. كان كبير قومه كتمامه. وإليه كانت الرحلة في جهة المغرب. وكان ذا ذكر شهير في بلاد المغرب، وعليه مدار الفتوى. توفي سنة 413هـ. انظر: ترتيب المدارك، 278/7. شجرة النور الزكية، 171/1.
- (194) في الرحلة: المنكدر. وهو تصحيف. وهو الإمام الفقيه، شيخ الأندلس في وقته ورئيس الفقهاء بها. تفقه بأبي إبراهيم بن مسرة وغيره، وهو الذي جمع كتاب الاستيعاب مع المعيطي. أخذ عنه ابن الشقاق وابن دحون وجماعة. توفي سنة (401هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 152/1.
- (195) كان ممن جمع فنوناً من العلوم والمعارف. رحل إلى المشرق، وأخذ عن أعلام بمكة والقيروان وغيرهما. ألّف تاريخاً في علماء الأندلس جامعاً. استشهد بقرطبة، سنة (403هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 177/17. شجرة النور الزكية، 153/1.
- (196) محمد بن أحمد بن مسعود، أبو عبد الله، من أهل البيرة. روى عن محمد بن فطيس جلّ روايته، وروى عن عثمان بن جرير الكلابي.. كان حافظاً للمسائل. تُوفي سنة (378هـ). انظر: تاريخ علماء الأندلس، 91/2.
- (197) مُجَاهِد بن أَصْبَغ بن حَسَّان، والبجاني نسبة إلى بجانة، مدينة بالأندلس. سمع من علي بن الحسن، وسعيد بن فحلون، وغيرهما. كتب الناس عنه كثيراً. كان شيخاً، صالحاً. تُوفي سنة (382هـ)، أو بعدها.

- انظر: تاريخ علماء الأندلس، 148/2.
- (198) فضل بن سلمة بن جرير، أبو سلمة، الجهني، البجاني، الفقيه العالم بالمسائل والوثائق. سمع من شيوخ بلده، وشيوخ إفريقية. رحل إليه الناس من الأفاق وأخذوا عنه. مات سنة (319هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 123/1.
- (199) حماس بن مروان بن سبأ، العلامة المفتي القاضي، اختلف في صغره إلى سحون، وكان عادلاً في حكمه، بصيراً بالفقه، علامة، معدوداً في العباد، مع الفقه البارع. توفي سنة (302هـ)، أو بعدها. انظر: سير أعلام النبلاء، 215/14. الديباج المذهب، 342/1.
- (200) انظر: بغية الملتبس، 311. جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، 334. تاريخ علماء الأندلس، 200/1. تاريخ الإسلام، 833/7.
- وقد تصحّف سعيد بن فحلون في المطبوع من الديباج المذهب، 391/1، وشجرة النور الزكية، 133/1 إلى سعيد بن مجلون، والبجاني إلى البجائي. وقد تابعها على هذا محقق الرحلة العياشية، ولم يتبها إلى هذا التصحيف، في نسب الرجل ونسبته.
- وابن فحلون هو سعيد بن فحلون بن سعيد، أبو عثمان، الأموي، الإلبيري، البجاني، الفقيه العالم الفاضل العمدة الثقة. رحل للمشرق ولقي أبا عبد الرحمن النسائي صاحب السنن، وأحمد بن محمد بن ميسر وأخذ عنه الفقه، وذكره ابن الفرضي وأثنى عليه. توفي سنة (346هـ). انظر: تاريخ علماء الأندلس، 200/1. جذوة المقتبس، 232.
- (201) يوسف بن يحيى، أبو عمر، المغامي، القرطبي، الفقيه الإمام. سمع من يحيى بن يحيى وسعيد بن حسان، وغيرهما. روى عن عبد الملك بن حبيب جميع مصنفاته وكان صهره. له رحلة إلى المشرق. روى عنه علي بن عبد العزيز وأبو الذكر القاضي والإيباني وفضل بن سلمة، وغيرهم. مات بالقيروان سنة (288هـ). انظر: الديباج المذهب، 365/2. شجرة النور الزكية، 114/1.
- (202) أحمد بن محمد بن خالد بن ميسر أبو بكر، الإسكندراني. كان فقيهاً عالماً، يروي عن محمد بن المواز وعن مطروح بن شاكر وغيرهما. إليه انتهت الرئاسة بمصر بعد ابن المواز وعليه تفقه وهو راوي كتبه. توفي سنة (339هـ). انظر: الديباج المذهب، 169/1. طبقات الفقهاء، 154.
- (203) المغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث، الإمام الفقيه، أحد من دارت عليه الفتوى بالمدينة بعد مالك. سمع أباه وهشام بن عروة وأبا الزناد ومالكاً، وعنه أخذ جماعة، خرج له البخاري. توفي سنة (188هـ). انظر: تاريخ الإسلام، 981/4. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 381/28.
- (204) ما بين الهلالين سقط من إحدى نسخ الكنز. وانظر: فهرسة ابن خير الإشبيلي، 170، 232.
- (205) الفقيه الإمام الثقة. مفتي المدينة صحب مالكاً وابن هرمز وغيرهما، وعنه ابن وهب ومحمد بن

أسانيد الإمام أبي مهدي عيسى الثعالبي في رواية فقه الإمام مالك أ.د/ عبد العزيز دخان

- مسلمة وغيرهما، وكان فقيها فاضلا له بالعلم رواية وعناية. توفي سنة (182هـ). انظر: ترتيب المدارك، 18/3. تاريخ الإسلام، 953/4.
- (206) في رحلة العياشي وبعض المصادر الأخرى: سلمة. وهو تصحيف.
- (207) المخزومي المدني نزيل دمشق الفقيه النسابة. حدث عن مالك، وإبراهيم بن سعد. جمع بين العلم والورع، وكان من أفقه أصحاب مالك. توفي سنة (216هـ). انظر: ترتيب المدارك، 132/3. تاريخ الإسلام، 452/5. الديباج المذهب، 156/2.
- (208) الإمام الكبير، الحجة فقيه الديار المصرية، أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة، العتقي مولا هم، المصري، روى عن مالك والليث وغيرهما. قال النسائي: "ثقة مأمون أحد العلماء، لم يرو أحد الموطأ عن مالك أثبت منه". مات سنة (191هـ). انظر: ترتيب المدارك، 261/3. تذكرة الحفاظ، 260/1. كنز الرواة المجموع (ورقة 84/أ).
- (209) في رحلة العياشي: أشرص. والصواب ما أثبتناه. وهو عبد الرحيم بن أشرس. وقيل: اسمه العباس، وقيل: عبد الرحمن. هو أنصاري من العرب. ثقة فاضل. سمع من مالك، روى عنه ابن القاسم. كان حافظاً. روى عنه ابن وهب وجماعة. انظر: ترتيب المدارك، 85/3. الديباج المذهب، 3/2.
- (210) أبو عمر، الجامع بين العلم والعمل. كان ثقة مأموناً، ثقة مجتهداً ورعاً مستجاب الدعوة. سمع مالكاً والثوري والليث، وغيرهم. روى عنه سحنون ويحيى بن سلام وجماعة. توفي سنة (183هـ). انظر: ترتيب المدارك، 87/3. تاريخ الإسلام، 817/4.
- (211) في (ح): للأندلس.
- (212) في رحلة العياشي: "وأول من دخلها متقناً". وفي الجملة سقط وتصحيف.
- (213) أبو محمد، يحيى بن يحيى بن كثير بن وسلاس، المصمودي الليثي. روى الموطأ بقرطبة عن زياد بن عبد الرحمن، ثم ارتحل إلى المشرق فسمع الموطأ من مالك، وسمع من الليث وابن عيينة وغيرهما. ثم عاد إلى الأندلس بعلم كثير، وصارت فتيا الأندلس إلى رأيه. مات سنة (234هـ). انظر: تاريخ علماء الأندلس، 176/2. الديباج، 353/2. كنز الرواة المجموع (ورقة 7/ب).
- (214) في المطبوع من الرحلة: أبراهيم. وهو تصحيف.
- (215) رواه الترمذي. كتاب أبواب العلم/ باب ما جاء في عالم المدينة (ح: 2680)، من حديث أبي هريرة، رواية: "يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل يطلبون العلم، فلا يجدون أحداً أعلم من عالم المدينة". قال الترمذي: "هذا حديث حسن، وهو حديث ابن عيينة. وقد روي عن ابن عيينة، أنه قال في هذا: سئل من عالم المدينة؟ فقال: إنه مالك بن أنس. وقال إسحاق بن موسى: سمعت ابن عيينة، يقول: هو العمري الزاهد. وسيعت يحيى بن موسى، يقول: قال عبد الرزاق: هو مالك بن أنس".

ورواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، 168/1، وقال: "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، وَلَمْ يُجَرِّجَاهُ"، ووافقه الذهبي.

(216) أحد أعلام الفقهاء المحدثين التابعين بالمدينة، رأى عشرة من الصحابة. روى عنه جماعة من الأئمة منهم مالك والسفيانان، وغيرهم. قال عمر بن عبد العزيز: "عليكم بآبن شهاب فإنكم لا تجدون أحداً أعلم منه بالسنة". توفي سنة (125هـ). انظر: تاريخ الإسلام، 499/3.

(217) في المطبوع من الرحلة: "أبو عثمان ربيعة بن أسد عبد الرحمن فروخ مولى ربيعة بن عبد الله بن الهديد، التميمي". وفي هذا من التصحيف ما فيه. وهو خلاف ما في النسخة المخطوطة التي بحوزتي.

(218) المعروف بريعة الرأي، مفتي المدينة. أدرك جماعة من الصحابة وأخذ عنهم. روى عنه أئمة منهم مالك، قال مالك: "ذهبت حلوة الفقه منذ مات ربيعة الرأي". توفي سنة (136هـ). انظر: تاريخ بغداد، 414/9.

(219) المدني، الثقة الحجة. أخذ عن أنس بن مالك وهو عمه أخو أبيه لأمه. روى عنه مالك وغيره، مات سنة 132هـ. انظر: شجرة النور، 70/1.

(220) في الرحلة: نصر. وهو تصحيف.

(221) المخزومي، المدني، الفقيه الثقة. روى عن ابن عمر وأنس رضي الله عنهما، وغيرهما. روى عنه جماعة منهم ابنه شبل ومالك وشعبة والسفيانان. توفي بعد (130هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 186/6.

(222) في المطبوع من الرحلة: الخرقه (بالحاء المعجمة في الموضعين). وهو تصحيف. وهو خلاف ما في النسخة المخطوطة من الرحلة التي بحوزتي.

(223) البصري، مولى طلحة الطلحات عبد الله الخزاعي، الثقة الأمين المتفق على الاحتجاج به. روى عن أنس رضي الله عنه، وغيره، وعنه مالك وغيره. مات وهو قائم يصلي سنة (142هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، 163/6.

(224) محمد بن أبي بكر بن عوف، الحجازي، الثقة الأمين. روى عن أنس رضي الله عنه. وعنه مالك. له حديث واحد عن أنس، وليس له عن أنس ولا غيره سواه. انظر: تهذيب الكمال، 537/24. تهذيب التهذيب، 79/9.

(225) المدني، الثقة الأمين. روى عن أنس رضي الله عنه، وغيره. وعنه مالك وغيره. مات بعد سنة (150هـ). انظر: إكمال تهذيب الكمال، 236/10.

(226) الأسدي مولاهم، الثقة الصدوق. روى عن جابر بن عبد الله وغيره. روى عنه مالك والسفيانان والليث وجماعة. مات سنة (126هـ)، أو بعدها. انظر: تاريخ الإسلام، 518/3.

(227) المدني، الإمام الثبت. روى عن أبيه وجابر بن عبد الله وابن عمر، وغيرهم. روى عنه الزهري

أسانيد الإمام أبي مهدي عيسى الثعالبي في رواية فقه الإمام مالك أ.د/ عبد العزيز دخان

- والسفيانان ومالك وخلق، قال ابن عيينة: "كان من معادن الصدق يجتمع إليه الصالحون". مات سنة (130هـ). انظر: تاريخ الإسلام، 521/3.
- (228) العدوي، المدني، الفقيه الثبت الثقة. كانت له حلقة في المسجد النبوي. كان عالماً بتفسير القرآن له كتاب فيه. أخذ عن ابن عمر وجابر بن عبد الله وغيرهما. وعنه مالك وغيره، مات سنة (126هـ). انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 12/10.
- (229) القرشي، الثقة الأمين الثبت. روى عن جابر بن عبد الله وابن عباس وابن الزبير، وغيرهم. وعنه مالك وغيره، وثقه النسائي وغيره. مات سنة (127هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 73/1.
- (230) الإمام الحافظ الثبت من سادات التابعين. سمع مولاه عبد الله وأبا سعيد الخدري وأبا لبابة، وغيرهم. وعنه جماعة منهم الزهري ومالك. بعثه عمر بن عبد العزيز إلى مصر ليعلم الناس السنن. مات سنة (117هـ)، أو (120هـ). انظر: تهذيب الكمال، 298/29.
- (231) العدوي، المدني، الإمام الثقة التابعي الجليل. روى عن مولاه عبد الله بن عمر وأنس وغيرهما. وعنه الثوري وابن عيينة ومالك وشعبة. كان ثقة كثير الحديث، مات سنة (127هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 72/1.
- (232) المدني، العابد الثبت. كان من الفضلاء الحكماء العلماء، وله حكم وزهديات ومواعظ ورقائق ومقطعات. أخذ عن سهل بن سعد الساعدي وغيره. وعنه ابن شهاب ومالك وغيرهما. مات سنة 140هـ. انظر: شجرة النور الزكية، 72/1.
- (233) كان مجاوراً للمقبرة؛ فنسب إليها، المدني الإمام المتفق على توثيقه. روى له الجميع واختلط قبل موته بأربع سنين، وكان سماع مالك وغيره منه قبل الاختلاط، أخذ عن أبي هريرة وأبي شريح وغيرهما. توفي سنة (133هـ). انظر: شجرة النور الزكية، 71/1.
- (234) مولى آل عمر رضي الله عنه. كان يبخر مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، جالس أبا هريرة مدة، وسمع أيضاً من ابن عمر، وجابر، وطائفة. وثقه أبو حاتم وغيره، وبقي إلى حدود العشرين بعد المئة. انظر: تاريخ الإسلام، 331/3.
- (235) قال الإمام العياشي، بعد أن نقل هذه الأسانيد في رحلته، 280/2: "انتهى من خطِّ جامعها وصاحب سلسلتها: العالم الجليل، السيد النبيل، سيدي عيسى بن محمد، الثعالبي، نفعنا الله به، آمين، آمين، آمين، يا رب العالمين. وقيدتها بالمسجد الحرام، في أواسط ذي القعدة الحرام، عام ثلاثة وسبعين وألف...".

**The chains of transmission
of Imam Abi Mahdi Issa Al-Tha'alibi
in narration of Fiqh Imam Mālik**

Prof. Abdelaziz Dakhane

adakhan@sharjah.ac.ae

faculty of Sharia and Islamic Studies-University of Sharjah



Abstract:

This research includes a presentation of the series of Maliki Fiqh in which Imam Abu Mahdi Issa Al-Tha'alibi (d. 1080 AH) collected his chains of transmission in the books of Maliki Fiqh and his men through his Sheikh Abi Al-Hassan Al-Ansari Al-Sijilmasi, to the famous imams, , to those above them in fame and time, until I connect them to The imam Mālik ibn Anas, and from him from his elders, to the Prophet (pbuh), which is the work that won the admiration and praise of the scholars of the doctrine, and none of them woven like it.

In this research, we have investigated and adjusted the text of the series, adjusted the names of Famous Imams and countries in it, corrected what went wrong, corrected, or fell, and translated all the Famous Imams mentioned in it.

Keywords:

The series of Fiqh; Al-Tha'alibi; kanz Alrawat Almajmue; Abu Al-Hassan Al-Ansari .

رسالة في شرح حديث: « لا يدخل الجنة ولد زنى »

تأليف: الفقيه العلامة المغربي سيدي الطيب بن عبد المجيد بنكيران - رحمه الله - (ت 1227هـ)

دراسة وتحقيق

د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي (*)

ملخص

يتناول البحث دراسة وتحقيق رسالة في الحديث النبوي الشريف لعلامة المغرب الأقصى الشيخ الطيب بن كيران (ت 1227هـ). بعنوان: «رسالة في شرح حديث: لا يدخل الجنة ولد زنا». على ثلاث نسخ خطية نفيسة، اثنان منها حصلت عليهما من المكتبة الوطنية بالمملكة المغربية، وهما منقولتان من خط مؤلفها بواسطة واحدة، ونسخة من مكتبة علال الفاسي بالرباط أيضا. وانحصر القول في الدراسة التعريف بالمؤلف، وشيوخه، وتلامذته، ومؤلفاته، ومنهجه، ومصادره، وأسلوبه، وصحة نسبة الرسالة إليه، مع وصف النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق، وبيان منهجيتي في التحقيق. وفي قسم التحقيق اعتنى المؤلف بالحديث عناية فائقة تخريجا، وشرحا وبيانا، فكانت الصنعة الحديثية من تخريج الروايات وعرض الشواهد والمتابعات ميزة امتاز بها رحمه الله.

الكلمات المفاتيح: حديث؛ الزنى؛ لا يدخل الجنة؛ شرح.

(*) أستاذة الحديث النبوي الشريف وعلومه - جامعة شقراء - المملكة العربية السعودية.

Mona-alansi@su.edu.sa

تاريخ الإرسال: 2019/08/18 تاريخ القبول: 2019/11/26

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الأنبياء والمرسلين، النبي الأمين، وعلى آله وأصحابه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد؛

فإن الاشتغال والبحث في علم الحديث النبوي الشريف، حفظاً، وتدريساً، وبحثاً، وتحقيقاً، وتأليفاً؛ هو مزية علمية ما بعدها مزية في حياة الإنسان، ذلكم أنه المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، بعد المصدر الأول المتمثل في كتاب الله عز وجل، وهو الصادر عن النبي الكريم الذي أوتي جوامع الكلم. لهذا فالحياة في ظلته والاشتغال به نعمة كبيرة أنعم الله بها علينا، تجب العناية بها وحمايتها من الضياع؛ حتى نجد أثرها في أجيال الأمة القادمة إن شاء الله.

هذا وقد اعتنى العلماء به قديماً وحديثاً فألفت المؤلفات والمصنفات في جمعه في الجوامع، وتصنيفه في المصنفات، والمسانيد، والمجاميع، وشرح معناه في المدونات، وبيان غريبه، وتوضيح علله، وتفسير مشكله وما إلى ذلك مما يخدم حديث النبي الكريم، كبيان مصطلحاته، والتعريف بالرواة، وعلم الجرح، والتعديل، حتى صارت عندنا مكتبة حديثة غنية جداً بمؤلفات نفيسة غاية في الإتقان والإفادة بمشاركة الأرض ومغارها.

ومن عناية الأمة الإسلامية بحديث النبي الكريم، اقتصر العلماء في التأليف في حديث أو حديثين، أو ما سمي بالأجزاء الحديثية، شرحاً لغريبه، وتحديد المعناه، وبيان مغزاه منذ بداية التصنيف في التأليف... ومن هؤلاء علامة المغرب الأقصى من علماء فاس، الشيخ الطيب بن عبد المجيد ابن كيران، عالم الأعلام كما يأتي في ترجمته الذي ترك مؤلفات نفيسة في مختلف العلوم والفنون، ومنها: رسالة في شرح

حديث: «لا يدخل الجنة ولد زنى». الذي بلغني أنه ما يزال مخطوطا، حيث تواصلت مع الباحث المحقق عبد الرحيم الإسماعيلي الذي ساعدني في الحصول على نسخه المخطوطة من مكتبات مختلفة، من المملكة المغربية، بل زودني -جزاه الله خيرا- بنسخ نفيسة، لعل نسخة علال الفاسي بخط المؤلف.

دوافع اختيار البحث: وراء اختياري هذا الحديث موجبات علمية وذاتية:

-أ- الدوافع العلمية:

1. التعرف على جهود علماء المغرب الأقصى في خدمة الحديث النبوي الشريف، ومنهم العلامة الطيب ابن كيران، واكتشاف خصوصيتهم في الباب.
2. التعرف على بيان درجة الحديث ومعناه عند المحدثين، واكتشاف أنظارهم ومناهجهم في تركيب المعنى العام.

-ب- الدوافع الذاتية:

1. الرغبة في مواصلة البحث العلمي في علم الحديث النبوي الشريف، فهو المجال الرحب الذي تخصصت فيه، وأواصل الاشتغال فيه.
2. الرغبة في خدمة الحديث النبوي الشريف، تحقيقا، ودراسة، والمساهمة في بيان معناه بقدر المستطاع، ودعوة الباحثين إلى العناية بتراث العلماء في مشارق الأرض ومغاربها.

أهداف البحث:

1. تحقيق رسالة مخطوطة لعالم من علماء الحديث النبوي الشريف بالمغرب الأقصى، وكشف جهوده، والتعرف على باقي تراثه.
2. التعرف على أهمية حديث ولد الزنى، وبيان درجته، والتعرف على المتابعات

والشواهد التي تخدم هذا الحديث.

خطة البحث: اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة عامة، ومبحثين وخاتمة.

ذكرت في المقدمة أهمية الموضوع، والحاجة إلى تحقيقه، وبينت دوافع اختياري هذه الرسالة وتحقيقها وإخراجها للنشر. ثم تحدثت عن أهداف الدراسة والبحث.

وخصصت المبحث الأول للتعريف بالمؤلف، فذكرت اسمه ونسبه، وشيوخه وتلاميذه، ومؤلفاته وصنفتها بحسب مواضيعها في التفسير، والحديث، والسيرة، والتصوف، والفقه، والمنطق، والبلاغة وما إليها.

بينما خصصت المبحث الثاني للتعريف بالرسالة، إذ تعرفت على منهج المؤلف، وبينت مصادره حيث وزعتها على فصلين، مصادر مصرح بها ومصادر غير مصرح بها، ونسبة الرسالة إليه، ومنهجيتي في التحقيق، ووصفت النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق، وقدمت صوراً من المخطوط.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف الإمام الشيخ العلامة الطيب بن عبد المجيد

ابن كيران (ت 1227هـ)

اسمه ونسبه:

هو الشيخ الإمام الفقيه محمد الطيب بن عبد المجيد بن عبد السلام بن كيران، الفاسي داراً ومنشأً، يكنى أبا عبد الله، فاضل، مالكي من فقهاء فاس، شيخ الجماعة وعالم الأعلام، خاتمة المحققين، وحامل راية المدققين، عالم مشارك في الأصول والفروع، والمفردات والجموع، العلامة النظار، الحافظ المطلع، المفسر¹.

مولده ونشأته:

ولد العلامة سيدي محمد الطيب بن كيران بفاس عام اثنين وسبعين ومائة وألف

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زنى". دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

(1172هـ)².

ومدينة فاس في هذا الزمن كانت تعج بالعلماء الأفاضل والسادة الأخيار، ففي هذا الحصن العلمي ترعرع العلامة ابن كيران ونشأ في أسرة اشتهرت بالعلم، والصلاح، والوجاهة، والنباهة، وقد كان والده من العلماء الربانيين؛ إذ حرص على تنشئة أبنائه على الخير وحب العلم والعلماء. وظهرت على محمد الطيب بن كيران بوادر النبوغ والذكاء والاجتهاد منذ المراحل الأولى من حياته، حيث كان يتمتع بحافظة قوية شهد له بها أقرانه، وفي زمن يسير حصل على علم كثير فنفع وانتفع، وشارك شيوخه في كثير من تلامذتهم.

ولما أنس منه شيوخه هذا النبوغ المبكر في التحصيل والإدراك، أقحموه وقدموه في مجالس التدريس، فكان يلقي دروساً مباركة في مختلف العلوم الشرعية، كال تفسير، والحديث، والفقه، والعربية، فبرز في علمي البلاغة والنحو والتفسير، وكان يشهد هذه الدروس جمع غفير من الطلبة، وهو إذ ذاك لم يبلغ العشرين من عمره، فاستوجب حينئذ التصدير من أولى التحقيق والتحرير³.

شيوخه:

أخذ ابن كيران العلوم الشرعية واللغوية بفاس، ومن العلوم التي درسها بها، التفسير والحديث والمنطق والتصوف والنحو والبلاغة، وقد ألف في كل هذه العلوم وغيرها، وعرف في أكثرها بالاجتهاد لا بالتقليد، وتشهد له مؤلفاته التي أصبحت متداولة بين طلبة العلم في المدارس العلمية.

فكان من جملة من أخذ عنهم العلوم واقتبس منهم أنوار الفهوم:

أبو عبد الله محمد بن قاسم جسوس شيخ الجماعة في وقته (ت 1182)⁴.

أبو حفص عمر بن عبد الله بن يوسف بن العربي الفاسي الفهري خاتمة المحققين

الأعلام (ت1188).

أبو الحسن زين العابدين المدعو زيان بن هاشم العراقي الحسيني (ت1194هـ)⁵.
أبو عبد الله محمد بن الحسن بن مسعود البناي الإمام الهمام العلامة النحرير
(ت1194هـ)⁶.

أبو عبد الله محمد التاودي بن الطالب بن علي بن سودة (ت1209هـ)⁷.
أبو محمد الفاسي عبد القادر بن أحمد بن العربي بن شقرون (ت1219هـ)⁸.
أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الناصري الدرعي، خاتمة الحفاظ (ت1239هـ)⁹.
وقد أجازته جم غفير من العلماء نظرا لما رأوا فيه من النبوغ المبكر والفتح الرباني
عليه؛ ومن هؤلاء: الإمام الهمام زين العابدين بن هشام العراقي الحسيني، والمحدث
الكبير خاتمة الحفاظ أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الناصري الدرعي، وأبو عبد الله
محمد ابن سالم الحفناوي (ت1288هـ) محقق الشافعية في الديار المصرية الذي كتب له
إجازة مطلقة، وغيرهم كثير¹⁰.

تلاميذه:

كان -رحمه الله- يدرس التفسير بالقرويين، يستحضر أقوال المفسرين جميعهم،
ويقابل بينها ويناقشها ويرد الزائف منها بالدلائل القوية، والحجج البينة، وكان يحضر
مجلسه أعيان الطلبة والسلطان، ومن دونه من رجال الدولة. وكان لسلامة عبارته،
وفصاحة لسانه ينتفع به كل أحد، حتى النساء والولدان، وبالجملة؛ فقد كان حافظا لا
يجارى في العلوم، تحسبه في كل فنون أحد رؤسائها، وعلمه لا يدرك بالاجتهاد، وإنما
يكون بخرق العادة من رب العباد.

وبعد أن ظهر نبوغه، وذاع صيته العلمي في كل مكان، رغب إليه الطلبة في
التلمذ عليه، والاستفادة منه، فانتفع به خلق كثير، وتخرج على يده عدد كبير، وأخذ

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زنى". دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

عنه قوم لا يحصون، ومنهم:

ولده سيدي أبي بكر كان علامة مشارك (ت 1267هـ)، ودفن بروضة العلماء بالقباب مع أبيه، والعلامة سيدي حمدون ابن الحاج، وأبي عبد الله الزروالي، وأبي عبد الله ابن منصور، وسيدي محمد التهامي ابن الحاج محمد البوري، وسيدي محمد بن الحسن أقصبي، وسيدي محمد المدني الغربي، وأبي العباس ابن عجيبة العلامة المفسر الصوفي، وسيدي عبد القادر بن أحمد الكوهن، وسيدي محمد بن عبد الرحمن الفلاي، وسيدي العربي بن محمد الدمناقي، والقاضي مولاي عبد الهادي بن عبد الله العلوي، والسلطان المولى سليمان بن عبد الله بن إسماعيل الحسني العلوي السجلماسي، إمام مشارك في كثير من العلوم، توفي بمراكش (ت 1238هـ). وغيرهم¹¹.

مصنفاته:

كان الشيخ ابن كيران من العلماء المبرزين في التأليف، ولم تقتصر مؤلفاته على فن واحد من فنون المعرفة الإنسانية، بل كل المجالات العلمية قال الشيخ عبد القاهر الكوهن (ت 1254) وهو أحد تلامذته النجباء: (يعرف أكثر الفنون على نهج الاجتهاد، وهو إن لم يجتهد بالفعل للقطع بانقطاعه فقد كاد، أما العلل فلا يقلد فيها ولا يرى النظر الإجمالي يكفيها) (16).

وقد ألف -رحمه الله- في كل فنون المعرفة، وفاقته تأليفه الخمسين تأليفاً، يمكن الوقوف عليها في مصادر ترجمته، وقد اخترت الإشارة إلى بعضها. ومنها:

في التفسير:

- تفسير من سورة النساء إلى غافر.
- تفسير طرف من البقرة.
- جواب على السيد حمدون بن الحاج في قوله تعالى: (فذلكن الذي لمتني فيه)

وهو نظم.

• مجموع من الرسائل التفسيرية.

آثاره في الحديث:

- شرح العشرة الأخيرة من الأربعين النووية.
- تقييد في قوله ﷺ: لا يدخل الجنة ولد زنى ولا ولد ولده.
- حكم لفظة: (قال) في سند الحديث.
- تقييد في حديث القراريط.

آثاره في الفقه:

- تقييد على قول خليل في مختصره.
- تقييد في السترة نظماً ونثراً.
- شرح الرسالة القيروانية.
- تقييد على المختصر الخليلي والقضاء في التطوع بموجبها.
- جواب على سؤال متعلق بزنا امرأة في عصمة زوجها.
- جواب على سؤال المولى سليمان حول نزع العمال أموال الناس وإخفائها في الزوايا وأكلها بالباطل.
- جواب في مسألتي كيفية رفع اليدين في الدعاء أدبار الصلوات.

آثاره في اللغة والأدب:

- نظم بديع في المجاز والاستعارة.
- أرجوزة في الشرفاء القادريين.
- تقييد في حقيقة الهمزة المسهلة وحقيقة التسهيل.
- تقييد في حقائق النكرة واسم الجنس وعلمه والمفرد بلام الحقيقة.

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زنى". دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

- تقييد على تلخيص المفتاح.
- تقييد في مسألة نحوية بباب الاستثناء.
- تقييد في لو الشرطية.
- **آثاره في العقيدة والتوحيد:**
- شرح توحيد المرشد المعين.
- تقييد حول زيارة الأولياء والتوسل بهم.
- تقييد حول التعلق بالأنبياء والصالحين.
- شرح كتاب العلم من الإحياء.
- تقييد تزاور أهل الجنة وتحسرهم.
- قصيدة في شعب الإيمان.
- قصيدة في مراتب الوحي.
- جواب لأمر المؤمنين سليمان عن مسألة الكسب وخلق أفعال العباد.
- شرح كتاب الإيمان من الإحياء للغزالي.
- تقييد في قول الغزالي ليس في الإمكان أبدع مما كان.
- **آثاره في التصوف والأخلاق.**
- شرح الصلاة المشيشية.
- شرح الحكم العطائية.
- شرح نصيحة أبي العباس الهلالي.
- شرح كتاب العلم من كتاب: إحياء علوم الدين للغزالي.
- عقد نفائس الآلي في تحريك الهمم العوالي.

آثاره في السيرة النبوية.

شرح على ألفية العراقي في السيرة.

بالإضافة إلى مؤلفات أخرى في المنطق، والفلسفة، وموضوعات مختلفة.

وفاته:

لقد أمضى ابن كيران العالم الجامع بين الشريعة والحقيقة أيام حياته بين درس وتأليف وتحصيل وتدريس وعبادة وزهد؛ حتى رجعت روحه إلى ربها راضية مرضية، وتوفي -رحمه الله- صبيحة يوم الجمعة السادس عشر من محرم الحرام فاتح عام: (1227هـ/1812م)، وكانت جنازته مشهودة، حضرها خلق كثير حيث تركت وفاته فراغا كبيرا في الساحة العلمية¹².

المبحث الثاني: التعريف بالرسالة

1. نسبة الحديث إلى المؤلف:

توافر من الدلائل ما يكف لعد الحديث موضوع التحقيق للمؤلف، ومن شواهد نسبة ذلك وروده في مصادر الترجمة المخطوطة، وفهرس مخطوطات المكتبة الوطنية بالمغرب، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف، وبعض الدراسات والأبحاث التي اشتغلت على تراث المؤلف.

موضوع الحديث:

يظهر لمن تأمل هذا الحديث، موضوعه وأغراضه، فهو بيان كاف وشاف للأحكام الشرعية التي تتعلق بصنف هام من أصناف المكلفين، ألا وهو: ابن الزنى. فهل يدخل الجنة أم لا؟ بناء على أن عنوان الحديث ينف دخوله الجنة. أم سيق الحديث في سياق آخر، لا يعم كل ابن من زنى، وأن غرض المؤلف كان بيان الحديث بمضمون شامل، يذكر فيه الأحاديث المروية في الباب.

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زنى". دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

منهج المؤلف في شرح الحديث:

سلك العلامة ابن كيران في شرح حديث (لا يدخل الجنة ولد زنى) منهجا علميا رصينا، يضاهي به كبار شراح الحديث النبوي الشريف، حيث ذكر أهم فوائده فقهِ الحديث، ويمكن ذكر أهم الخطوات المنهجية كالآتي:

1. بيان درجة الحديث، حيث ذكر بعض النقاد الذين أخبروا بضعف الحديث، ومن أنكروه وعده باطلا.

2. ذكره شواهد ومتابعات يتقوى بها هذا الحديث ليرتفع من صفة الضعف إلى غيرها.

3. حكمه على كثير من الأحاديث التي ساقها العلماء، بأنها مخالفة لأصول الشرع.

4. التمثيل بما يناسب من الشواهد الفقهية التي تقرب معنى الحديث ومضمونه، من ذلكم حكايته عن الفقهاء في الحادثة التي وقعت في رجل ابتاع رقيقا فوجده ابن زنى. فهل يعد هذا من العيوب أم لا؟ أجاب المؤلف بمنهج سليم عن ذلك ورفع الإشكال.

5. إضافته المنهجية التي تناول بها مضمون الحديث، حيث أرجعه إلى سياقه الذي قيل فيه. لأجل تعليل الأحكام المرتبطة بابن زنى، وبيان مصيره.

مصادر المؤلف المعرفية:

اعتمد العلامة الطيب ابن كيران -رحمه الله- في بيان هذا الحديث وشرحه، مصادر متنوعة في التفسير، والحديث واتجاهاته؛ كالمصنفات، والمسانيد، والمستدركات، والمجاميع، والموضوعات، والفقه، والتاريخ، والتفسير، وهي مصادر تدل على اتساع ثقافة المؤلف العلمية الغنية، والتي فتحت له آفاقا رحبة في خدمة الحديث النبوي خدمة جليلة، وقد صنفته موارده التي ينقل عنها، فميزت بين المصرح بها وغير

المصرح بها: ومن تلکم المصادر المصرح بها:

1. المصادر المصرح بها: نقل الطيب بن كيران من الجامع الكبير لابن النجار، ونقل أيضا من الجامع الصغير للسيوطي، ومن كتاب تمييز الطيب من الخبيث، والحلية لأبي نعيم الأصبهاني، ونقل من التلخيص للإمام الذهبي، والمهذب لابن الجوزي، وتاريخ قزوين للرافعي، ومصنف الإمام عبد الرزاق الصنعاني، ونقل من التنقيح، ونقل كذلك من سنن البيهقي. فهذا المصادر التي أشرت إليها صرح المؤلف باسمها، فدل ذلك التصريح عندي على عنايته التامة بهذه المصادر.

2. المصادر غير المصرح بها: ومن المصادر التي نقل منها وصرح باسم أصحابها: تأليف ابن طاهر الذي لم أقف على نصه مع بحثي الطويل عنه، ونقل عن ابن الجوزي، والمقصود بكتابه: الموضوعات، وابن عدي، والمقصود بالكتاب الذي نقل منه: الكامل في الضعفاء. والحافظ المناوي، والمقصود بكتابه: فتح القدير.

ويمكن التمييز بين هذه المصادر غير المصرح بها، حيث نقل من مصادر السنة والحديث أثناء تحريجه الأحاديث، كالإمام أحمد، حيث نقل من مسنده، ونقل أيضا من سنن أبي داود، وسنن ابن ماجة، والحاكم الذي نقل من كتابه: المستدرک علی الصحیحین، واعتمد أيضا عن البيهقي فنقل من كتابه: السنن الكبرى، ونقل أيضا عن الطبراني. مما يعني أن الرجل يتمتع بثقافة عالية في تحريج الأحاديث النبوية الشريفة.

ومن كتب التفسير نقل ابن كيران من تفسير ابن الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، وتفسير ابن أبي حاتم الرازي، والطبي، حاشية على الكشاف للزمخشري في التفسير.

ونقل عن علماء آخرين لم أقف على تأليفهم منهم: أبو الشيخ الذي لم أقف على نصه، وكذلك ابن مردويه أيضا لم أقف على عنوان الكتاب الذي نقل منه، ثم نقل عن

الفقهاء، والمقصود مختصر خليل، والخطابي.

منهجي في التحقيق: سلكت في تحقيق هذه الرسالة خطوات عدة منها:

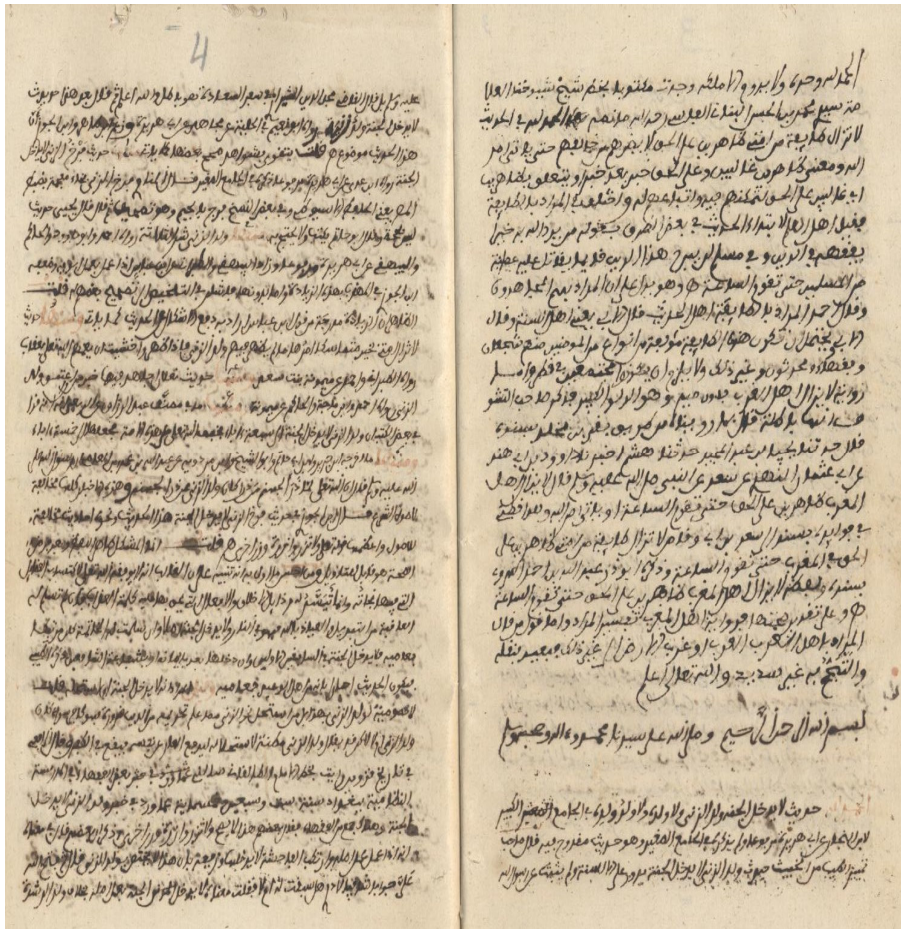
- تخريج الأعلام الواردة في المتن مع الترجمة لغير المشهورين.
- توثيق النقول والأقوال من مصادرها.
- تخريج الآيات القرآنية، وفق طريق الأزرق برواية ورش، قراءة نافع لاعتمادها بالملكة المغربية.
- عزو الأحاديث الواردة في الرسالة إلى مظانها.

وصف النسخ المخطوطة المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة على ثلاث نسخ خطية. وهي:

1. نسخة من خزانة علال الفاسي بالرباط، برقم: (389ع) ضمن مجموع. عدد صفحاتها (5). من ص: (43 إلى ص:47). عدد أسطر الصفحات (23) سطرا. كتبت بخط مغربي، وهي نسخة حسنة اعتمدها في المقابلة ورمزت لها بحرف: (ج).
2. نسخة من المكتبة الوطنية التي تحمل رقم: (2145د). عدد صفحاتها، (5) في مجموع، من: (ص366، إلى ص370)، عدد أسطر صفحاتها (24) سطرا، مكتوبة بخط مغربي حسن.
- وهي نسخة منقولة عن خط من نقل من مؤلفه. واعتمدها أصلا ورمزت لها بحرف: (أ).
3. نسخة المكتبة الوطنية برقم: (1126) ضمن مجموع، من الورقة: (45أ) إلى الورقة: (47ب). عدد أسطر صفحاتها، (23) سطرا، مكتوبة بخط مغربي لا بأس به، وعليها تصحيحات، وهي نسخة منقولة من خط مؤلفها بواسطة واحدة. اعتمدها في المقابلة ورمزت لها بحرف (ب).

صور المخطوط:

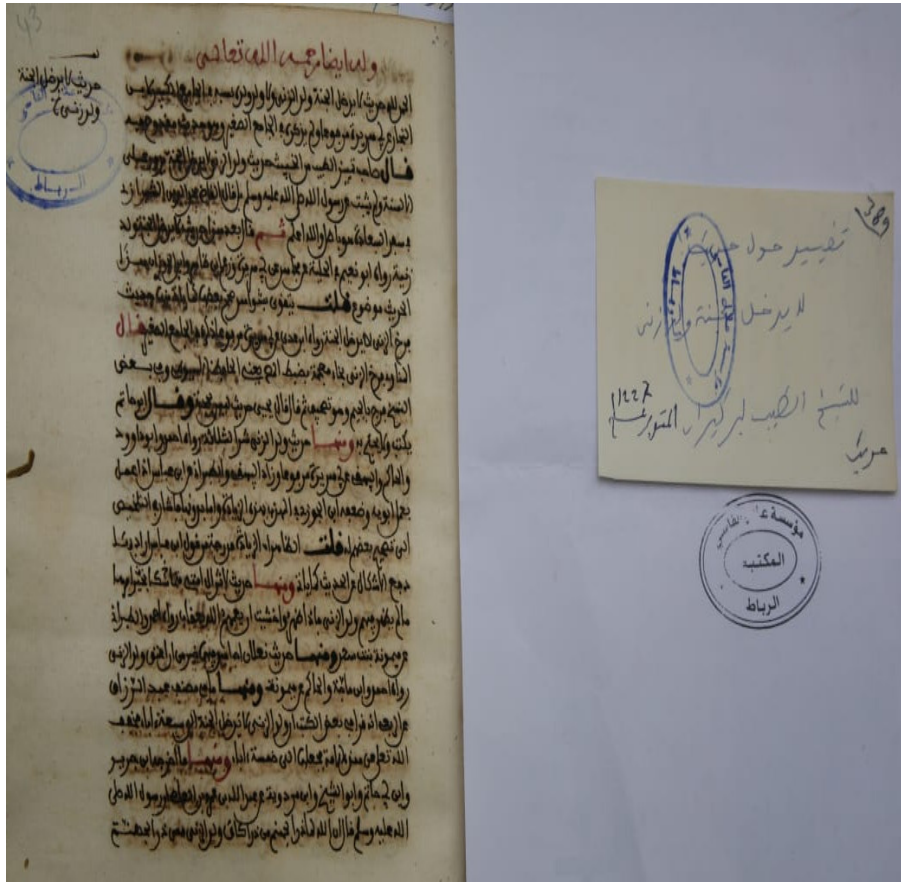


اللوحة الأولى من (ب).

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زني" . دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي



اللوحه الأخيرة من: (ب).

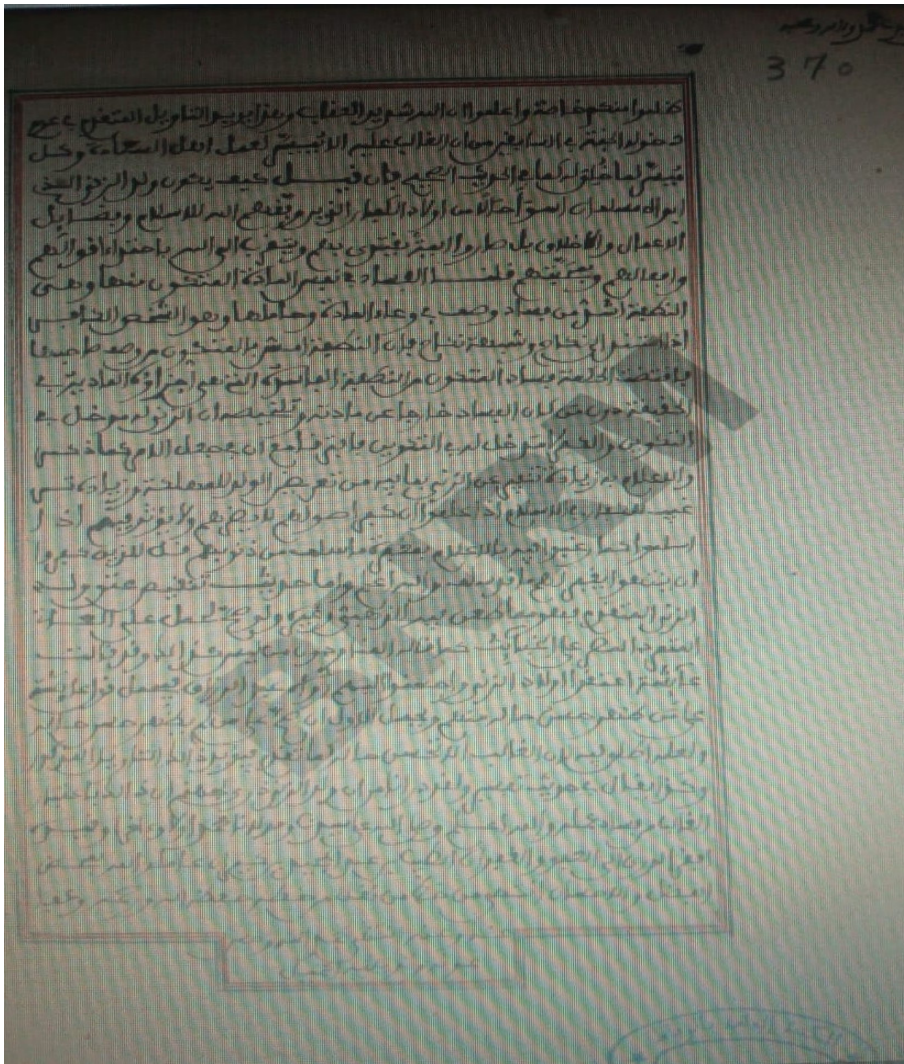


اللوحة الأولى من: (ج).

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زنى". دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

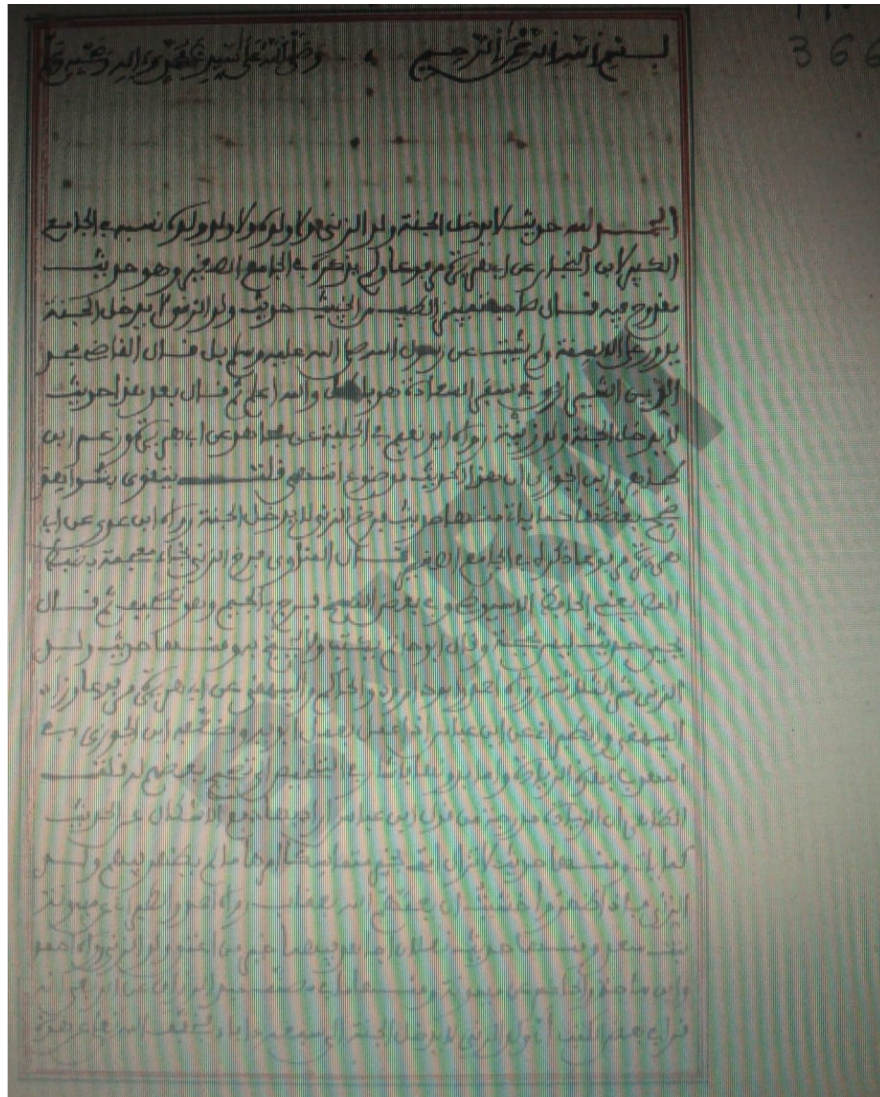
واعلموا ان الله شديد العقاب ومن ايدو يد الثنا وبال التفرد في عدم دخول الجنة والمسافرين من الغاب عليه لا يبسر لعمال السجدة وكل يبسر لما خلوه كما في الحديث الصحيح **هنا فيقول** كيف يكون ولو ان الرضى بالزود ابواه مسلمان اسوا حاله من اولاد الكفار الذين ومفعل الله للاسلام ومفعل بل لا مجال والاعمال بل طرا والية يفترى لم يرتقب امر الله باختياره افوا لم يسمع واملعالم ويحتتم **فانما** العباد في نفس المادة المتكون منها ومسمى المتكونه اقرب من مساده وصعبه وعاء المادة وعلمى وسوا تشتم الكافر اذا استقر الى نكاح وشبهة نكاح فان المتكلمه امير بالتكوير من وصف صاحبها فانتضت الخمة فسام المتكوير من الشبهة العباسية (المتكوير جزاؤا) المادة في الحقيقة دور من طار العباد ذرا طر ما تدور **وتفهم** صاه الزنى له من خلة المتكوير والكفر لا يدخله في المتكوير فاعين فامح ارجع الامر كالمذرك والاعلام به زيادة تشهير على الزنى بايديه من قول الله سبحانه وتعالى زيادة ترمي للكفار بالاسلام اذا علموا ان كبر اصولهم ايضهم وابدؤثر يسع انه اسلموا كما رغبوا به بالاعلام بغفر ما سلعهم من نوبهم في الزنى كبروا ان يشهو ان يغم لهم ما من سلف والله اعلم **واما** عربيت تفهيم عمتى ولو ان الرضى التفرد فهو ما عر به الزنى وفيه ويوم لعمال العادة المتكوير الرضى على العبادت كما قاله المناوود من يسر كذلك وفوق العاشية اعتفوا اولاد الرضى واحسنوا اليهم واهجر الزناهم بل قولهم جاشية عملين من ضمن مصر حاله منهم وجملة الاول عملين لم يغير مصر حاله وعلما الهلوى يمدان اعقاب القصر حاله كما تفرد هو يود في لكاشا واولا العند كور **وكاه** يقال بصريث تفسير ونفرد انما من ان ولو ان الرضى قد ينجح ان ذلك باعتراف اعقاب من مساده عمله والله اعلم وط الله في سيرنا من اولاد واعلم وفيه اجفر النورى الى العفو والغفران الكيب بن محمد البهيدي

الصفحة الأخيرة من: (ج).



الصفحة الأخيرة من (أ).

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زني". دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي



الصفحة الأولى من (أ).

النص المحقق

رسالة في شرح حديث: "لا يدخل الجنة ولد زنى". تأليف الفقيه العلامة سيدي الطيب بن عبد المجيد بنكيران - رحمه الله - (ت 1227هـ).

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على أشرف خلقه وعلى آله وسلم.
الحمد لله:

حديث: « لا يدخل الجنة ولد الزنى ولا ولده ولا ولدُ ولده»¹³. نسبه في الجامع الكبير لابن النجار¹⁴، عن أبي هريرة مرفوعاً، ولم يذكره في الجامع الصغير، وهو حديث مقدوح فيه¹⁵.

قال صاحب¹⁶ تمييز الطيب من الخبيث: "حديث: «ولد الزنى لا يدخل الجنة» يدور على الألسنة، ولم يثبت عن رسول الله ﷺ"¹⁷. بل قال القاضي مجد الدين الشيرازي في سفر السعادة: "هو باطل"¹⁸. والله أعلم.

ثم قال بعد هذا. حديث: « لا يدخل الجنة ولد زنية » رواه أبو نعيم في الحلية¹⁹، عن مجاهد، عن أبي هريرة. وزعم ابن طاهر²⁰، وابن الجوزي: "أن هذا الحديث موضوع"²¹ انتهى.

قلت: يتقوى بشواهد صُحِّح بعضها كما يأتي:

منها حديث: «فرخ الزنى لا يدخل الجنة». رواه ابن عدي، عن أبي هريرة مرفوعاً²²، ذكره في الجامع الصغير²³.

قال المناوي: "فرخ الزنى بخاء معجمة بضبط المصنف - يعني الحافظ السيوطي -، وفي بعض النسخ فرج بالجيم، وهو تصحيف. ثم قال يحيى: حديث ليس بحجة. وقال أبو حاتم: يكتب ولا يحتج به"²⁴.

ومنها حديث: «ولد الزنى شر الثلاثة» رواه أحمد²⁵، وأبو داود²⁶، والحاكم²⁷،

والبيهقي²⁸، عن أبي هريرة مرفوعاً، وزاد البيهقي²⁹، والطبراني، عن ابن عباس: "إذا عمل بعمل أبويه"³⁰، وضعفه ابن الجوزي في المهدب بهذه الزيادة، وأما بدونها، فأشار في التلخيص إلى تصحيح بعضهم له³¹.

قلت: الظاهر أن الزيادة مدرجة من قول ابن عباس، أراد بها دفع الإشكال عن الحديث كما يأتي.

ومنها حديث: « لا تزال أمتي بخير متماسكا أمرها، ما لم يظهر فيهم ولد الزنى، فإذا ظهروا خشيت أن يعمهم الله بعقاب». رواه أحمد³²، والطبراني³³، عن ميمونة بنت سعد³⁴.

ومنها: حديث: «نعلان أجاهد فيها خير من أعتق ولد الزنى». رواه أحمد³⁵، وابن ماجه³⁶، والحاكم³⁷، عن ميمونة.

ومنها: ما في مصنف عبد الرزاق: "عن الربيع أنه قرأ في بعض الكتب، أن ولد الزنى لا يدخل الجنة إلى سبعة آباء، فخفف الله تعالى عن هذه الأمة، فجعلها إلى خمسة آباء"³⁸.

ومنها: ما أخرجه ابن جرير³⁹، وابن أبي حاتم⁴⁰، وأبو الشيخ⁴¹، وابن مردويه⁴²، عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله لما ذرأ لجهنم من ذرأ، كان ولد الزنى ممن ذرأ لجهنم»⁴³.

وهذه الأخبار كلها مخالفة لأصول الشرع. قال ابن الجوزي في حديث: «فرخ الزنى لا يدخل الجنة». هذا الحديث ونحوه أحاديث مخالفة للأصول⁴⁴، وأعظمها قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾⁴⁵ انتهى.

قلت: إننا المشكل ظاهر اللفظ، وبعد فرض الصحة هو قابل للتأويل، ومن أحسن ما أول به أنه تنبيه على أن الغالب أنه لا يوفقه الله تعالى لا كتساب الفضائل التي فيها

نجاته؛ وإنما تيسر له ردائل الأخلاق والأفعال التي يحق بها عليه كلمة العذاب، فإن لم تسلم له العاقبة من التبديل والعياذ بالله فهو في النار، ولا يدخل الجنة أصلاً، وإن سلمت له الخاتمة؛ كان مرتكباً بمعاصيه، فلا يدخل الجنة في السابقين الأولين، وإن دخلها بعد إيمانها أو بشفاعة الشافعين ذكره الطيبي. فيكون الحديث إخباراً بأنه من أهل الوعيد بمعاصيه⁴⁶.

وقيل: المراد أنه لا يدخل الجنة إن استحله.

قلت: لا خصوصية لولد الزنى بهذا؛ بل من استحل نحو الزنى مما علم تحريمه (من الدين ضرورة فهو كافر. سواء كان ولد الزنى أم لا؟ لكن قد يقال: ولد الزنى)⁴⁷ مظنة لاستحلاله، ليدفع العار عن نفسه فيقع في الكفر.

وقال الرافعي في تاريخ قزوين: " رأيت بخط الإمام الطالقاني⁴⁸، سألتني بعض الفقهاء في المدرسة النظامية ببغداد في سنة ستة وسبعين وخمسمائة عما ورد في خبر أن ولد الزنى لا يدخل الجنة. وهناك جمع من الفقهاء، فقال بعضهم: هذا لا يصح، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾⁴⁹. وذكر أن بعضهم قال في معناه: إذا عمل عمل أصله، وارتكب الفاحشة لا يدخلها، وزَيَّفَهُ بأن هذا لا يختص بولد الزنى. قال: ثم فتح الله علي جواباً شافياً لا أدري هل سبقت له أم لا؟. فقلت معناه: لا يدخل الجنة بعمل أصله بخلاف ولد الرشدة، فإنه إذا مات طفلاً وأبواه مؤمنان ألحق بهما، وبلغ درجتها بصلاحيهما على ما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتِهِمْ﴾⁵⁰. وولد الزنى لا يدخل الجنة بعمل أصله، أما الزاني فنسبه منقطع، وأما الزانية، فشؤم زناها وإن صلحت يمنع من وصول بركة صلاحها إليه) انتهى⁵¹.

وهذا يقتضي أن المراد بالجنة في قوله: «لا يدخل الجنة ولد الزنى» المنزلة الخاصة

التي يكون فيها أبواه أو أحدهما، إذا تابا توبة نصوحاً، وعملاً صالحاً، وفيه بعدٌ. ويقتضي أن المراد بالذرية في قوله: ﴿وَاتَّبَعْتَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾⁵² الصغار فقط، مع أنه شامل للكبار على ما صرح به الجلال وغيره، ويقتضي أن المراد ولد الزنى في الحديث خصوص الصغير، والظاهر أن المراد الكبير.

وأما الصغير فلا يقصر عن أولاد المشركين وهم في الجنة على الصحيح. وأيضا لا يتجه قوله: (ولا ولده ولا ولد ولده)؛ لأن ولده وولد ولده من نكاح أو ستر ثابت النسب إليه، فلا يتأتى التعليل الذي ذكره، فظهر أن الفتح إغلاق.

وأما كونه: "شر الثلاثة"، وهم: أبواه وهو، فوَجَّهَ بأن أبويه قد يقام عليهما الحد، فيمحص ذنبهما وهو لا يدري ما يفعل به في ذنوبه.

وقيل: هو شر الثلاثة أصلاً وعنصراً ونسباً؛ لأنه خلق من ماء الزنى، وهو خبيث والعرق دساس، فينتج خبيثاً خبيث العمل، وهكذا كما مر في الحديث الأول. وقد قُضِيَ بفساد الأصل على فساد الفرع في آية: ﴿مَا كَانَ أَبُوكَ إِمْرًا سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا﴾⁵³، وتقدم في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾⁵⁴ أن المصطفى صلى الله عليه وسلم قال: (ولد الزنى من درأ جهنم)، وعن سعيد بن جبير، مثله.

وذكر الفقهاء: أن من ابتاع رقيقاً فوجده ابن زنى، فله رده لسوء أفعاله. خليل في العيوب⁵⁵: "وكونه ولد زنا ولو وخشا"⁵⁶ بخلاف من كان طيب العنصر، فإن ذلك يدعوا إلى طيب الأخلاق والأفعال، ولقد أجاد من قال:⁵⁷

هنيت بالبرِ التقي ومن يكن براً تقياً مثل ذلك ينتج
إن المقدمتين مهما كآنتا صدفا فمثلها النتيجة تخرج

وقيل: إنما يكون شر الثلاثة إذا عمل بعمل أبويه، كما تقدم عن ابن عباس. لكن لا يكفي هذا في كونه شراً منهما، بل ينتج التساوي بينه وبينهما، فيحتاج إلى أن يزداد وزاد عليهما في المواظبة عليه، ونحو ذلك.

وقيل: إنه إنما قاله في زانٍ معيّن لا في الولد. قال عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن ابن عبد الكريم⁵⁸: "كان أبو ولد الزنى يكثر أن يمر بالنبي ﷺ. (فيقولون: هو رجل سوء يا رسول الله، فيقول ﷺ)⁵⁹ "هو شر الثلاثة" يعني الأب. قال: "فحولته الناس الولد شر الثلاثة"⁶⁰.

وكان ابن عمر إذا قيل: "الولد شر الثلاثة". قال: "بل هو خير الثلاثة"⁶¹.

قال الخطابي: "هذا الذي تأوله عبد الكريم (أمر مظنون)⁶² لا يدري ما صحته. والذي جاء في الحديث إنما هو: "ولد الزنا شر الثلاثة"، فهو على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁶³هـ.

وعن ميمون بن مهران أنه شهد ابن عمر صلى على ولد الزنا، فقيل له: إن أبا هريرة لم يصل عليه، وقال: هو شر الثلاثة. فقال: "هو خير الثلاثة" رواه عبد الرزاق⁶⁴. فلعله لم يثبت عنده رفع الحديث إلى النبي ﷺ. وأعتقد أن أبا هريرة قاله اجتهاداً، أو رأى أنه ليس شر الثلاثة ما دام صغيراً غير مكلف، وإنما يكون شر الثلاثة إذا وصل أو ان التكليف، وعمل شراً من عمل أبويه؛ إذ ليس عليه إثم من ذنب أبويه.

وقد جاء: "ليس على ولد الزنى من وزر أبويه شيء" ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾⁶⁵ رواه الحاكم عن عائشة رفعته، وقال: (صحيح)⁶⁶.

قال الذهبي في التلخيص: (وصحح ضده)⁶⁷، يعني حديث: "ولد الزنا شر الثلاثة". وكذا قال في التنقيح: (رفعه لا يصح)⁶⁸. وأقره عليه في المهذب.

وقوله: (وصحح ضده). فيه أنه ليس ضدّاً له على الحقيقة؛ لأن الجمع ممكن كما

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زنى". دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

تراه، أو رأى ما رأته عائشة، وهو أن كونه: "شر الثلاثة" إنما ورد في معين موسوم بالشر.

ففي المستدرک من طريق عروة، قال: بلغ عائشة أن أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «ولد الزنا شر الثلاثة». فقالت: رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إجابة، لم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله ﷺ فقال: "من يعذرني من فلان"؟ فقيل يا رسول الله: أنه مع ما هو به ولد زنا، فقال: "هو شر الثلاثة". والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾⁶⁹.

وفي سنن البيهقي عن الحسن، قال: "إنما سمي ولد الزنا شر الثلاثة؛ لأن أمه قالت له: لست لأبيك الذي تدعى له، فقتلها، فسمي شر الثلاثة"⁷⁰.

وأما حديث ميمونة بنت سعد المتقدم، فهو إن صح يفيد خبث أعمال أولاد الزنى، حيث يخشى من ظهورهم. أي: كثرتهم أن يعم الله الذين ظهروا فيهم بعقاب من سوء صنيعهم كما قال: ﴿وَاتَّقُوا بِنْتَنَا لَا تَصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾⁷¹.

وهذا يؤيد التأويل المتقدم في عدم دخوله الجنة في السابقين من أن الغالب عليه أن لا ييسر لعمل أهل السعادة. (وكل ميسر لما خلق له) كما في الحديث الصحيح⁷²، فإن قيل: كيف يكون ولد الزنى الذي أبواه مسلمان أسوأ حالاً من أولاد الكفار الذين وفقهم الله للإسلام، وفضائل الأعمال والأخلاق؛ بل صاروا أئمة يقتدى بهم ويتقرب إلى الله باحتذاء أقوالهم وأفعالهم وبمحببتهم.

قلنا: الفساد في نفس المادة المتكون منها، وهي النطفة أشد من فساد وصف في وعاء المادة وحملها، وهو الشخص الكافر إذا استند إلى نكاح و شبهة نكاح، فإن النطفة أمس بالمتكون من وصف صاحبها، فاقتضت الحكمة فساد المتكون من النطفة

الفاسدة التي هي أجزاءه المادية في الحقيقة، دون من كان الفساد خارجاً عن مادته.
وتلخيصه: أن الزنى له مدخل في التكوين، والكفر لا مدخل له في التكوين،
 فافتراقاً مع أن في جعل الأمر كما ذكر، والإعلام به زيادة تنفير عن الزنى بما فيه من
 تعريض الولد للمهلكة وزيادة ترغيب للكفار في الإسلام، إذا علموا أن كفر أصولهم
 لا يضرهم ولا يؤثر فيهم، إذا أسلموا كما رغبوا فيه بالإعلام بمغفرة ما سلف من
 ذنوبهم: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ﴾⁷³. والله
 أعلم.

وأما حديث تنقيص عتق ولد الزنا المتقدم فهو مما طعن فيه الذهبي وغيره، ولو
 صح لحمل على العاتي المتمرد المصر على الخبائث، كما قاله المناوي⁷⁴ دون من ليس
 كذلك، وقد قالت عائشة: "أعتقوا أولاد الزنا، وأحسنوا إليهم"، رواه عبد الرزاق⁷⁵.
 فيحمل قول عائشة على من ظهر حسن حاله منهم، ويحمل الأول -إن صح- على
 من لم يظهر حسن حاله، ولعله أطلق فيه؛ لأن الغالب ألا تحسن حاله كما تقدم، فيؤيد
 ذلك التأويل المذكور.

وكان يقال في حديث تفسير: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا﴾⁷⁶ من أن ولد الزنا ذرى لجهنم أن
 ذلك باعتبار الغالب من فساد عمله، والله أعلم.

وصلى الله على سيدنا محمد أولاً وآخراً. وقيده أفقد الورى إلى العفو والغفران
 الطيب بن عبد المجيد بن كيران عامله الله بمحض الفضل والإحسان.
 انتهى من خط من نقل من خطه حفظه الله ورحمه وعفا عنا وعنه.

الحواشي والإحالات:

- 1- ينظر: ترجمة ابن كيران، لمحمد العباس بن كيران، رقم مخ: 14007، (الورقة: 461).
- 2- ينظر: سلوة الأنفاس، ومعادنة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس لمحمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: عبد الله الكتاني، وحمة الكتاني، ومحمد حمزة الكتاني، ط1. نشر: الدار البيضاء، دار الثقافة (1425هـ، 2004م) 3/5.
- 3- ينظر: ترجمة ابن كيران، لمحمد العباس بن كيران، رقم مخ: 14007، (الورقة: 461).
- 4- ينظر: شجرة النور الزكية، للشيخ محمد بن مخلوف، نشر: تونس، دار الفكر، ص: 355، وإتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، تأليف: عبد السلام بن عبد القادر بن سودة، تنسيق وتحقيق: محمد حجي، ط1، نشر: تونس، دار الغرب الإسلامي، (1417هـ، 1997م) 28/1.
- 5- ينظر: الدر النفيس، (ص370).
- 6- ينظر: شجرة النور الزكية، (ص357)، إتحاف المطالع، 48/1.
- 7- ينظر: شجرة النور الزكية، (ص372)، إتحاف المطالع، (78/1).
- 8- ينظر: إمداد ذوي الاستعداد، لعبد القادر الكوهن، بعنوان: (ثلاث فهارس مغربية)، تحقيق: عبد الرحمن سعدي، ط1، بيروت، لبنان دار الكتب العلمية (2010م) ص7. وينظر: سلوة الأنفاس، 5/3.
- 9- ينظر: شجرة النور الزكية، (ص379)، إتحاف المطالع، (120/1).
- 10- ينظر: ترجمة ابن كيران، (ق461).
- 11- ينظر: شجرة النور الزكية، ص379. وينظر: إتحاف المطالع، 123/1، وينظر: جهرة التيجان وفهرسة الياقوت واللؤلؤ والمرجان في ذكر الملوك وأشياخ السلطان المولى سليمان، تأليف: أبي القاسم بن أحمد بن علي، بن ابراهيم الزياتي، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، ط1، بيروت، لبنان نشر: دار الكتب العلمية، (1424هـ، 2003م) ص127.
- 12- ينظر: أجوبة وتقايد، (ص40).
- 13- ينظر تخريجه في: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد الأصفهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، (1405هـ) 249/8. وزاد فيه: (ولا ولد ولد ولده) قلت: وفي إسناده أبو إسرائيل إسماعيل بن إسحاق، جرحه صاحب: ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين الذهبي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1995م)، 326 / 7، ضعفه كان شيعياً بغيضاً من الغلاة الذين يكفرون عثمان رضي الله عنه.
- 14- ينظر: جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير: الإمام جلال الدين السيوطي، ط2، الناشر: الأزهر الشريف، (1426هـ) 11 / 800، رقم: (1735-26096) ونسبه لابن النجار عن أبي هريرة.

- 15- قال الذهبي: "لم يصح". ينظر: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة أحمد بن محمد الذهبي، ط1، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، (1413هـ) 195/2.
- 16- وهو ابن الدَّبَّيع عبد الرحمن بن علي بن محمد الشيبانيّ الزبيدي الشافعيّ، وجيه الدين، المعروف بابن الديبع: مؤرخ محدث من أهل زبيد وهي مدينة باليمن توفي سنة (944هـ). ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، الطبعة الخامسة عشرة، نشر: دار العلم للملايين، سنة النشر: (2002م) 318/3.
- 17- ينظر: تمييز الطيب من الخيث فيما يدور على السنة الناس من الحديث، تأليف: ابن الدَّبَّيع عبد الرحمن بن علي بن محمد الشيباني، بيروت، لبنان، نشر: دار الكتاب العربي، سنة النشر: (1405هـ، 1985م) (ص: 188).
- 18- المقصود به الفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط، (ت 826هـ)، والكتاب محقق مطبوع مشهور بدار العصور بمصر. ينظر: سفر السعادة، مجد الدين الشيرازي الفيروز آبادي، عني به لجنة من كبار العلماء، نشر: دار العصور (د.ت) 277/1.
- 19- في الطبقة الأولى من التابعين من: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (307/3) (لم أفق عليه).
- 20- رواه ابن الجوزي من طريق أبي نعيم، وأعله بأبي إسرائيل. وقال بعد إخرجه طائفة من الأحاديث في ولد الزنى: (ليس في هذه الأحاديث شيء يصح) الموضوعات: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: توفيق حمدان، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، (1415هـ) 300/2.
- 21- أخرجه في الكامل، سهيل بن أبي صالح ذكوان السمان مدني، رقم (866). الكامل في ضعفاء الرجال: عبد الله بن عدي، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، ط3، بيروت، دار الفكر، (1409هـ) 449/3.
- 22- جامع الأحاديث: الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، (1414هـ) 264/5.
- 23- فيض القدير شرح الجامع الصغير: عبد الرؤوف المناوي، ط1، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، (1356هـ) 428/4.
- 24- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل، نشر: مصر، مؤسسة قرطبة، 311/2.
- 25- سنن أبي داود: سليمان الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، 29/4.
- 26- المستدرک على الصحيحين: محمد عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، (1411هـ) 233/2.
- 27- السنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة، مكتبة: دار الباز، (1414هـ) 57/10.

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زنى". دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

- 29- نفسه، 10 / 58.
- 30- المعجم الكبير: سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، ط2، الموصل، مكتبة الزهراء (1404هـ)، 10 / 285. المعجم الأوسط: سليمان الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله، القاهرة، دار الحرمين، (1415هـ)، 7 / 210.
- 31- المستدرک، وبذيله التلخیص: الذهبي 4 / 112.
- 32- في المسند: 6 / 333.
- 33- في المعجم الكبير: 24 / 23.
- 34- ميمونة بنت سعد، ويقال: سعيد. كانت تخدم النبي صلى الله عليه وسلم، وروت عنه، وروى عنها زياد وعثمان ابنا أبي سودة، وهلال بن أبي هلال، وأبو يزيد الضبي، وأمنة بنت عمر بن عبد العزيز، وأيوب بن خالد بن صفوان، وطارق بن عبد الرحمن، وغيرهم). ينظر ترجمتها في: الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، نشر: دار الكتب العلمية سنة النشر: (1415هـ، 1995م)، 8 / 322.
- 35- في المسند: 6 / 463.
- 36- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، 2 / 846.
- 37- في المستدرک: 4 / 44.
- 38- في المصنف: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، بيروت، المكتب الإسلامي، (1403هـ) 7 / 455.
- 39- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت، دار الفكر، (1405هـ) 9 / 131.
- 40- تفسير القرآن: عبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حاتم الرازي، أسعد محمد الطيب، بيروت، المكتبة العصرية، صيدا، 5 / 1622.
- 41- هو أبو الشيخ عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الإمام، الحافظ، الصادق، محدث أصبهان، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، المعروف بأبي الشيخ، صاحب التصانيف ولد سنة أربع وسبعين ومائتين. ينظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، أكرم البوشي، الطبعة الثانية، نشر: مؤسسة الرسالة، سنة النشر: (1404هـ، 1984م)، 16 / 276. رقم الترجمة: 196. نقل عنه السيوطي في الدر المنثور (3 / 613).
- 42- لم أقف على رأيه في الباب.
- 43- نقل عنه السيوطي في الدر المنثور في التفسير بالماثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي،

- بيروت، دار الفكر، (1993م)، 613/3.
- 44- ينظر: **الموضوعات**، ابن الجوزي، 2/ 301.
- 45- سورة فاطر: الآية: 18.
- 46- ينظر: **حاشية الطيبي على الكشاف للزمخشري**، 15/ 577. في تفسير سورة: ن.
- 47- ما بين قوسين سقطت من: (أ).
- 48- هو أحمد بن إساعيل بن يوسف الطالقاني، أبو الخير القزويني الفقيه الشافعي، قال فيه ابن النجار رئيس أصحاب الشافعية، تفقه على ببغداد على أبي بكر ملكداذ، وسمع من أبيه، له حظ من النظر، واطلاع واسع على الحديث، وله دراية بمختلف الفنون (ت590هـ). ينظر ترجمته في: **المختصر المحتاج إليه من تاريخ الحافظ الديلمي**، شمس الدين الذهبي، تحقيق: مصطفى جواد، نشر: بغداد، مطبعة الزمان، (د.ت) 99/15.
- 49- سورة فاطر: الآية: 18.
- 50- سورة الطور: 21.
- 51- ينظر: **التدوين في أخبار قزوين**: عبد الكريم محمد القزويني، تحقيق: عزيز الله العطاوي. بيروت، دار الكتب العلمية، (1987م) 2/ 146.
- 52- سورة الطور: 21.
- 53- سورة مريم: 28.
- 54- سورة الأعراف: 179.
- 55- ينظر: **مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة**: خليل بن إسحاق المالكي، تحقيق: أحمد علي حركات، بيروت، دار الفكر، (1415هـ) ص: 182.
- 56- يقول ابن فارس: (الواو والخاء والشين: كلمة واحدة هي الوخش: الدناة من الرجال والأخلاق. ويقال: أوخشوا الشيء: خلطوه. فالوخش: الخسيس الذي ينظر: **مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، نشر: دار الفكر، سنة النشر: (1399هـ، 1979م)، (94/6).
- 57- لم أقف على قائل هذين البيتين.
- 58- هو عبد الكريم بن أبي المخارق، واسمه قيس، ويقال: طارق المعلم، أبو أمية البصري، نزل مكة، روى عن إبراهيم النخعي، وأنس بن مالك، والحارث الأعور وغيرهم كثير ينظر ترجمته بتفصيل في: **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، الحافظ المتقن جمال الدين المزي (ت742هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، نشر: مؤسسة الرسالة، سنة النشر: (1413هـ، 1992م) 16/ 259.
- 59- ما بين قوسين سقط من: (أ):

رسالة في شرح حديث "لا يدخل الجنة ولد زنى". دراسة وتحقيق د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

- 60- أخرجه عبد الرزاق في مصنفه 455/7.
- 61- المصدر السابق، 3/537.
- 62- مابن قوسين في: أ، و: ج. بن مظنون وهو تصحيف. والتصويب من الأصل.
- 63- معالم السنن: شرح سنن أبي داود: أبو سليمان بن حمد بن محمد الخطابي، المطبعة العلمية، حلب، ط80/1.4.
- 64- في مصنفه من كتاب الجنائز، باب الصلاة على ولد الزنا والمرجوم، رقم: (536/3)6625، وأخرجه المفتي الهندي في كتر العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين الهندي (ت975هـ)، تحقيق: الشيخ بكر حياني، والشيخ صفوة السقا، الطبعة الخامسة، نشر: مؤسسة الرسالة، سنة النشر: (1405هـ، 1958هـ) كتاب الحدود من قسم الأفعال، فصل في أنواع الحدود، رقم: (461/5)13617.
- 65- سورة فاطر: 18.
- 66- المستدرك على الصحيحين، كتاب الأحكام، رقم: 7053، 4/112.
- 67- سبق ذكره، ص4.
- 68- لم أقف عليه.
- 69- سورة فاطر: 18. وينظر: المستدرك على الصحيحين، كتاب الطلاق، وأما حديث واثلة، رقم: 2855 (234/2)
- 70- السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في ولد الزنا، رقم: (101/10)19997.
- 71- سورة الأنفال: 25.
- 72- ينظر: صحيح البخاري، أبو عبد الله البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، قضي محب لدين الخطيب، الطبعة الأولى، نشر: القاهرة، المكتبة السلفية، سنة النشر: (1400هـ) كتاب التفسير، باب قول الله تعالى: (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مذكر) 4/416159. وينظر: صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، (د.ت) كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، 44/84.
- 73- سورة الأنفال الآية: 38.
- 74- فيض القدير: المناوي، 6/288. ونقل قول الذهبي: "أبو زيد الضبي عن ميمونة بنت سعد لا يعرف وخبره لا يصح". نفسه.
- 75- في المصنف 7/456.
- 76- سورة الأعراف: 179.

**A letter explaining a hadith:
" Do not enter Paradise child of adultery "**

by Sheikh Al-Tayyeb Bin Kiran (d.AH127)

-Study and Investigation-

Dr. Mona bnt Husavn bin Ahmad Al dayf Allah Alansi

Mona-alansi@su.edu.sa

Shagra University- Kingdom of Saudi Arabia



Abstract:

This research deals with the study and the investigation in the message of hadith Sharif of the Prophète(pbuh) by Sheikh Al-Tayyeb Bin Kiran (d.AH127), entitled "a letter explaining a hadith: Do not enter Paradise child of adultery"; And It was limited in the study to the biography of the author, his elderly, students, and writings, and its method, and its sources, and style, and if the letter belong truly to him, with the description of the written versions adopted in the investigation, demonstrating investigation's method also. And in the investigation part ,the author gives great attention to Hadith, namely, its authenticity, explanation, demonstration, therefor the Hadith profession, like the authenticity of Hadith version, and presentation of witness and following Hadith,was his speciality and where he was excellent. May Allah have mercy on him.

Keywords:

Hadith; adultery; ibn kiran; paradise; explaining .

اقتضاء الأمر الإرادة وأثاره الفقهية

بقلم
أ.د. خالد تواتي (*)

ملخص

تناولت في بحثي مسألة اقتضاء الأمر الإرادة وهي من المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ؛ حيث عرفت الإرادة من حيث اللغة ومن حيث الاصطلاح اللغوي العام، ثم الشرعي الخاص، واخترت منها ما يوافق الاستقراء الشرعي، ثم ذكرت أهم الفروق الجوهرية بين الإرادتين الشرعية والكونية، ثم ذكرت الخلاف في مسألة اقتضاء الأمر الإرادة، وخلصت إلى أن الأمر يستلزم الإرادة الشرعية دون الإرادة الكونية التي هي بمعنى المشيئة العامة النافذة، ثم ذكرت نوع الخلاف؛ حيث إن من الأصوليين من يجعله لفظيا، لا ثمرة له، ومنهم من عدّه معنويا ويرتب عليه آثارا عملية، أصولية وفقهية وعقدية.

- الكلمات المفتاحية: الأمر؛ الإرادة الشرعية؛ الإرادة الكونية.

مقدمة

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

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران:

(*) أستاذ بقسم الشريعة - معهد العلوم الإسلامية - عضو مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي - الجزائر.
تاريخ الإرسال: 2019/09/13 تاريخ القبول: 2019/10/29 touati-khaled@univ-eloued.dz

. [102]

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا . يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70، 71].

ألا وإن أصدق الكلام كلام الله تعالى، وأحسن الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

أما بعد: فإن مباحث الأمر مفيدة وفيها فوائد عديدة وثمرات فقهية غزيرة، ومن أهم مباحثه الأصولية: إرادة الأمر في الأمر، وهو مبحث أصولي عقدي، ترتبت عليه آثار أصولية وفقهية وعقدية، ووسمته بـ: "اقتضاء الأمر الإرادة وآثاره الفقهية".

أهمية البحث:

وتتمثل في كون الأمر هو أصل التكليف ولا شك أن ما يتفرع عنه من مسائل تابع له وبخاصة إذا ترتب عليه أحكام علمية وعملية، فكانت الإرادة التي هي من لوازم الأمر على التفصيل الآتي ذكره من أهم مباحثه، ومن ثم جاء هذا البحث في التحقيق في تبعية الإرادة للأمر، فضلا عن المسائل المترتبة على الخلاف فيه، وأيضا في تحقيق هذا المصطلح عند الأصوليين وعند غيرهم.

إشكالية البحث:

في مدى كون صيغة الأمر متضمنة للإرادة ومقتضية لها، أم هل هي مستقلة عن الإرادة ويكفي وضعها اللغوي في الدلالة على المأمور به حقيقة أو مجازا؟ وهل الإرادة المستلزمة للأمر هي الإرادة الشرعية أم الكونية؟

اقتضاء الأمر الإرادة وآثاره الفقهية أ.د. خالد تواتي

أهداف البحث:

- 1- حل مشكلة مصطلح استلزام الإرادة للأمر عند علماء الأصول وغيرهم، في كونها كونية أم شرعية.
- 2- الوصول إلى الثمرة العلمية والعملية من الخلاف في المسألة.
- 3- التنبيه على بعض المسائل الأصولية المترتبة على الخلاف في المسألة.
- 4- كون كثير من المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين تترتب عليها آثار كثيرة، فهي جديرة بالبحث.

الدراسات السابقة وما يضيفه البحث إليها:

لم أجد من الدراسات الحديثة من مؤلفات في استلزام الأمر للإرادة سوى ما عثرت عليه من ملخص لأطروحة البحث بعنوان: "محمول صيغة الفعل افعل دراسة نظرية تطبيقية على آيات الأحكام". إعداد عبد اللطيف بن سعود بن عبد الله الصرامي، كلية الشريعة بالرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ذكره الباحث تحت: اعتبار الإرادة في الأمر، وتضمن إشارة إلى الخلاف مع بعض تفاصيله باختصار شديد.

أما الكتب الأصولية فتضمنت المسألة بين مستقل ومستكثر وبخاصة من حيث عرض الأدلة، أما من حيث التحقيق فيها فلم يأت إلا من القليل من العلماء كابن تيمية والشاطبي والزرکشي، وغيرهم.

فجاءت الإضافة فيما يأتي وهو في التحقيق في نوع الإرادة المستلزمة من الأمر، وهذا قد سبقني إليه من ذكر سابقاً.

ذكر الثمرات العلمية والعملية المترتبة على الخلاف.

ما يضيفه البحث:

- 1- التحقيق في نوع الإرادة المستلزمة عن الأمر.
- 2- الثمرات الأصولية والفقهية والعقدية المترتبة على الخلاف في المسألة.
- 3- بيان أن هناك كثيرا من المسائل المشتركة المؤثرة على الأحكام الشرعية التي ينبغي التحقيق فيها.

حدود البحث:

وتتمثل في دراسة حقيقة الأمر وبعض أحكامه.
الإرادة وأنواعها.
وعلاقة الإرادة بالأمر، والخلاف في ذلك
ثم الآثار المترتبة على الخلاف في مسألة اقتضاء الأمر الإرادة وآثاره الفقهية
والعقدية.

منهج البحث:

تناولت في بحثي المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي المقارن.
الاستقرائي من حيث جمع المادة العلمية، والوصفي من حيث ذكر الحدود
والأنواع والتقسيم وبيان بعض المصطلحات مع الشرح والتحليل.
أما المقارنة فتتمثل في سرد الأقوال مع أدلتها ومناقشتها عند ذكر الخلاف.

خطة البحث:

وقد تناولت هذا الموضوع في ستة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الأمر لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: فيما تستعمل فيه صيغة الأمر وهي "افعل".

المبحث الثالث: تعريف الإرادة لغة واصطلاحاً.

المبحث الرابع: أنواع الإرادة في الشريعة وأوجه الفرق بينها.

المبحث الخامس: مصطلح الإرادة عند السلف.

المبحث السادس: في مدى اشتراط إرادة الأمر في المأمور به.

المبحث الأول: تعريف الأمر لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: تعريف الأمر لغة

قال ابن فارس: "الهمزة والميم والراء أصول خمسة: الأمر من الأمور، والأمر ضد النهي والأمر بفتح الميم النماء والبركة بفتح الميم، والمعلم والعجب.

والأمر الذي هو نقيض النهي قولك: افعل كذا.

قال الأصمعي يقال: لي عليك أمر مطاعة، أي لي عليك، أن أمرك مرة واحدة فتطيعني.

قال الكسائي: "فلان يؤامر نفسه أي نفس تأمره بشيء ونفس تأمره بآخر وقال: إنه لأمر بالمعروف ونهي عن المنكر. من قوم أمر.

ومن هذا الباب الإمرة والإمارة، وصاحبها أمير ومؤمر. قال ابن الأعرابي:

أمرت فلانا أي جعلته أميراً، وأمرته وأمرته كلهن بمعنى واحد، وأمر فلان على قومه إذا صار أميراً⁽¹⁾.

ومحل الإرادة القلب، قال المازري: أن الإرادة في القلب خلافاً لمن قال إنها في الرأس.

والمقصود مما ذكره ابن فارس الأمر الذي هو ضد النهي وهو المعنى الخاص المراد دراسته في التعريف الاصطلاحي.

المطلب الثاني: تعريف الأمر اصطلاحاً

قبل أن أذكر بعض التعريفات الاصطلاحية، ينبغي التنبيه إلى أن مسألة اقتضاء الأمر الإرادة مبنية على تعريف الأمر الاصطلاحى، وفي كون صيغته دالة على الطلب بذاتها أي بالوضع اللغوي، أم لا بد من إرادة الأمر، ويعد هذا بعض أسباب الخلاف كما سيأتي.

وقد عرف الأمر بعدة تعريفات، منها:

التعريف الأول: استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء.

وهو تعريف أبي الحسين البصري والآمدي وابن الحاجب والفخر الرازي⁽²⁾.

شرح التعريف:

قوله "استدعاء": أي طلب، وهو جنس حيث دخل فيه كل طلب سواء كان طلب فعل أو طلب ترك، من المساوي أو من الأدنى أو من الأعلى.

قوله: "استدعاء الفعل": أخرج طلب الترك وهو النهي .

وقوله: "بالقول" أي: الصيغة.

وخرج بقوله: "القول": الفعل الذي يستدعي بغير قول كالإشارات والرموز، وبعض الحركات، فإن هذه الأمور تسمى أمراً مجازياً؛ لأن الطلب من لوازم الأمر الحقيقي.

وقوله: "على وجه الاستعلاء" معناه: أن يأتي الأمر متكيفاً بكيفية الترفع على المأمور كأمر الله للمخلوقين، وأمر السيد لعبيده، وأمر الأب لأولاده، وأمر السلطان لرعيته.

فعبارة "على جهة الاستعلاء" أخرج طلب الفعل بالقول على جهة الدعاء

والالتماس.

مثال الدعاء: قول الإنسان لربه اغفر لي وارحمني، وقول العبد لسيده اكسني وأطعمني فإن ذلك ليس بأمر وإنما هو دعاء.

مثال الالتماس: قول الرجل لنظيره: افعل هذا.

وعلى هذا: فإنه يشترط في الأمر الاستعلاء وهو: أن يجعل الأمر نفسه في مرتبة أعلى رتبة من غيره، وإن لم يكن ذلك حاصلًا باعتبار الواقع⁽³⁾.

الاعتراض على التعريف:

قوله: "استدعاء الفعل بالقول"، اعترض عليه بأنه غير جامع لأنه قد يستدعى الفعل بغير قول، كالإشارة والرمز؛ فيخرج الأمر بذلك عن حد الأمر المذكور.

فلو أسقط لفظ القول منه، بأن قيل: الأمر استدعاء الفعل على جهة الاستعلاء، لاستقام الحد؛ لأن استدعاء الفعل أعم من أن يكون بقول أو غيره.

وكذلك لو قيل: الأمر: استدعاء الفعل بالقول، أو ما قام مقامه على جهة الاستعلاء، لاستقام أيضا لأن ما قام مقام القول، يتناول الإشارة والرمز، ونحوهما مما يكون به الأمر⁽⁴⁾.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأنه قد يعتذر عن هذا؛ بأن التعريف هاهنا للأمر الحقيقي، وهو إنما يكون بالقول.

فأما الاستدعاء الحاصل بغير القول الصريح؛ فهو أمر مجازي لا حقيقي؛ لأن الطلب من لوازم الأمر الحقيقي، والصيغة من لوازم الطلب⁽⁵⁾.

وقريب من هذا التعريف:

التعريف الثاني: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه⁽⁶⁾.

وأيضاً:

التعريف الثالث: اللفظ الدال على طلب الفعل ممن هو دونه⁽⁷⁾.

وعرف أيضاً:

التعريف الرابع: القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.

وهو تعريف القاضي الباقلاني، والجويني، والغزالي⁽⁸⁾.

الاعتراض على هذا التعريف:

اعترض عليه بأنه يلزم منه الدور من جهتين:

الجهة الأولى: تعريف الأمر بالمأمور، والمأمور به؛ المتوقف معرفتها على الأمر؛ لأن المأمور مشتق من الأمر؛ فصار تعريفاً للأمر بنفسه، بواسطة المأمور والمأمور به، وهذا كما في تعريف العلم بمعرفة المعلوم.

الجهة الثانية: تعريف الأمر بالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الأمر أيضاً؛ لأنها لا تعرف إلا بموافقة الأمر، وعلى التقديرين يلزم الدور فيهما أي في المأمور والطاعة⁽⁹⁾.

التعريف الخامس: اللفظ الدال على طلب فعل غير كف بالوضع.

وصححه الزركشي⁽¹⁰⁾.

شرح التعريف:

قوله: "طلب فعل" جنس يشمل الأمر والنهي، ويخرج الإباحة وغيرها مما يستعمل فيه صيغة الأمر، وليس أمراً⁽¹¹⁾.

وقوله: "غير كف" فصل خرج به النهي، فإنه طلب فعل، وهو كف⁽¹²⁾.

وقوله: "بالوضع": أي الوضع اللغوي.

هذا، والأصوليون يختلفون في اعتبار العلو والاستعلاء في الأمر.

والمراد بالعلو: كون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه.
 والمراد بالاستعلاء: أن يكون الطلب بغلظة، وإظهار تعاضم.
 فالعلو صفة للمتكلم، والاستعلاء صفة للكلام⁽¹³⁾.
 أذكر أقوالهم في المسألة مع بعض الأدلة ومناقشتها، ثم ما يمكن اختياره من قول
 راجح.

المذهب الأول: أنه يعتبر العلو والاستعلاء.

وبه قال القاضي عبد الوهاب في مختصره الصغير، وصححه الصنعاني⁽¹⁴⁾.

دليله:

أما دليل إثبات العلو: فإنه لا يحسن في العادة "أمرت الله" إذا دعوته، ولا "أمرت
 الملك" ولا "أمير المدينة"، مع أن قولنا "اهدنا واغفر لنا يا ربنا" هي صيغة الأمر،
 وكذلك مخاطبات الملوك والأمراء، ولما تعذر تسمية ذلك أمرا في العرف وجب أن
 يقال إنه لغة كذلك، لأن الأصل عدم النقل والتغيير، فوجب أن يكون العلو شرطا
 وتكون هذه الصيغة مع الدنو مسألة، وفي حق الله تعالى خاصة تسمى دعاء، ومع
 التساوي تسمى التماسا⁽¹⁵⁾.

وأما دليل إثبات الاستعلاء؛ فإن النبي، صلى الله عليه وسلم، لما قال لبريرة: «لو
 راجعت» قالت: يا رسول الله تأمرني؟ قال: «إنما أنا أشفع» قالت: لا حاجة لي فيه⁽¹⁶⁾.

فلو لم يكن الاستعلاء شرطا في الأمر، لما افترق الأمر والشفاعة⁽¹⁷⁾.

وعليه فإن الأمر يدل على العلو والاستعلاء.

المذهب الثاني: لا يعتبر العلو والاستعلاء في الأمر.

ونقله الرازي عن الشافعية، واختاره الزركشي⁽¹⁸⁾.

الأدلة:

من أدلة نفي العلو:

1- قوله تعالى: حكاية عن فرعون ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء: 35]، فجعل القول الصادر منهم إليه أمراً، مع كونه هو أعلى منهم رتبة؛ فضلاً عن أن يكونوا هم أعلى منه، ولم يكونوا ليخاطبوه على جهة الاستعلاء؛ لأنهم كانوا يعتقدونه إلهاً ورباً، ولو كان الاستعلاء شرطاً في الأمر، لما صح قوله لهم: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ (19).

ونوقش هذا الدليل: بأن المراد بالأمر في الآية: المشورة (20).

2- ومنها قوله تعالى: ﴿وَنَادُوا يَا مَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا يُؤْمِنُونَ﴾

[الزخرف: 77] (21).

فلأمر في الآية ليس فيه إرادة العلو، ولا الاستعلاء.

3- وذكروا أيضاً من الأدلة: الدعاء في حق الله تعالى، وقسموه إلى ما يأتي بلفظ الأمر، نحو "ارحمنا"، ولفظ النهي، نحو "لا تعذبنا" (22).

أما دليل نفي الاستعلاء: فقوله: فلان أمر فلانا على وجه الرفق واللين (23).

المذهب الثالث: يعتبر العلو لا الاستعلاء.

بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، فإن تساويا فالتماس أو كان دونه فسؤال.

وبه قالت المعتزلة، واختاره القاضي أبو الطيب الطبري وعبد الوهاب في الملخص، ونقله عن أهل اللغة، وبه قال القرافي (24).

المذهب الرابع: يعتبر الاستعلاء لا العلو.

وهو أن يجعل نفسه عالياً، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك.

وبه قال أبو الحسين من المعتزلة وصححه الإمام والآمدني وابن الحاجب وابن برهان في الأوسط " (25).

الترجيح:

يبدو أن القول باعتبار العلو والاستعلاء هو الراجح.

قال الصنعاني: "والذي يقوي عندي هو اعتبار الأمرين العلو وهو كون رتبة الأمر أعلى من رتبة المأمور عنده ولا بد من الاستعلاء وهو عد الأمر نفسه عاليا بالنظر إلى المأمور في اعتقاده لذلك واستفعل هنا من باب استكبر واستعظم عد نفسه كبيرا عظيما وهو أحد معانيه في كتب التصريف.

فقول الحجاج للأمر مثل افعل كذا وقول الطيب للخليفة اشرب كذا أمر لا التماسا اعتقد استعلاءه عليه وطلب امتثاله لأمره، وقول الرجل لولده افعل ولخادمه أمر لأن له علوا عندهما. والحاصل أنه لا بد من استعلاء الأمر فيما يؤمر به فإن كان له علو عند المأمور فلا إنكار لما صدر عنه ويلومه العقلاء على عدم امتثاله وهو الذي شمله النظم.

والعجب من العراقي وغيره في إبطاهم الاستعلاء مستدلين بأن كثيرا من أوامر الله في غاية اللطف ونهاية الاستجلاب لاقترانها بتذكير نعمه نحو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: 21-22] الآية ونحو ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 31] وغيرهما مما لا يحصى.

ووجه التعجب أن أوامر الله كلها صادرة عن العلو رتبة بلا ريب وعن الاستعلاء فإنه الأحق بذلك إلا أنه لا يقال في تفسيره عد نفسه عاليا واعتقدها كذلك بل بمعنى أنه أهل لذلك الاستحقاق وأما قرنه أوامره بتذكير نعمه فليس لأنه... ولا استعلاء

بل ذكر ذلك عقب الأمر من باب.. بل الأمر وقع بلفظ افعلوا ثم اتبعه بدليل يزيدهم بعثا على طاعته وإبانة لمنافع ما أمر به " (26).

ومن ثمرة الخلاف في المسألة ما ذكره الإسنوي: ما إذا قال لزوجته أمرك بيدك أو فوضت إليك أمرك فإنه يكون كناية في الطلاق كما جزم به الرافي لأنا إن قلنا إنه مشترك أو للقدر المشترك فلا بد من نية تميز المراد

وإن قلنا حقيقة في القول الطالب للفعل خاصة فيكون استعماله في غيره مجازا والمجاز لا بد فيه من القصد.

ومنها بطلان الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أسجد لله على سبعة أعظم على وجوب وضع اليدين والركبتين والقدمين في السجود لما ذكرناه (27).

المبحث الثاني: فيما تستعمل فيه صيغة الأمر وهي "افعل"

تقدم أن حد الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء وأن للأمر صيغة وهي "افعل"، وأن صيغة "افعل" - أو ما يقوم مقامها - لا تستعمل للأمر فقط، ولا تستعمل للوجوب أو الندب، بل تستعمل لمعان آخر غير ذلك، وبيان ذلك فيما يلي:

الأول: الوجوب كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43].

الثاني: الندب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: 33]، مع وجود القرينة الصارفة من السنة.

الثالث: التأديب كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة -: "يا غلام، سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك" (28).

الرابع: الإرشاد كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: 282]، وقوله: ﴿إِذَا تَدَايَعْتُمْ بَيْنَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282].

الخامس: الإباحة كقولك لشخص آخر: "كل من بستاني" (29).

وتستعمل هذه الصيغة لمعان أخرى كالتهديد والإكرام والتعجيز والسخرية والدعاء والتسوية والتمني والامتنان والتكوين وغير ذلك، وهي مستوفاة في كتب الأصول.

المبحث الثالث: تعريف الإرادة لغة واصطلاحاً.

المطلب الأول: تعريف الإرادة لغة

الإرادة مصدر مشتق من الرباعي المزيد أراد، ومجرده راد الثلاثي، وأصله رود. قال ابن فارس: الراء والواو والذال معظم بابه يدل على مجيء وذهاب من انطلاق في جهة واحدة. تقول: راودته على أن يفعل كذا، إذا أردته على فعله. والرود: فعل الرائد، يقال بعثنا رائداً يرود الكلاً، أي ينظر ويطلب، والرياد: اختلاف الإبل في المرعى مقبلة ومدبرة. رادت ترود ريادة. والمراد: الموضع الذي ترود فيه الراعية (30).

وحكى سيبويه: إراداتي بهذا لك: أي قصدي بهذا لك. وقوله عز وجل: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ﴾ [الكهف: 77] (31).

وقال ابن السبكي في معنى الآية: والإرادة: الميل إلى الشعور، وهي ممتنعة في الجدار لكونه جماداً وقد أضافها إليه وأراد بذلك الإشراف على الوقوع وهو مجاز (32). وهي في الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وخاطر وأمل، ثم جعلت اسماً لنزوع النفس إلى شيء مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل أو أن لا يفعل (33). والإرادة المشيئة (34).

فحاصل المعنى اللغوي للإرادة يرجع إلى المجيء، والذهاب، والميل، والمشيئة،

والقصد.

المطلب الثاني: تعريف الإرادة اصطلاحاً

أما في الاصطلاح اللغوي العام فهي: ميل النفس إلى جلب ما ينفعها ودفع ما يضرها⁽³⁵⁾.

وعرفت أيضاً: اعتقاد النفع أو ظنه أو هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن⁽³⁶⁾. وهو قريب من الأول.

وفي اصطلاح الفلاسفة: هي العلم بالنظام الأكمل⁽³⁷⁾.

أما في الاصطلاح الشرعي فعرفت بعدة تعريفات:

منها: هي صفة ترجح أحد طرفي الجائز على الآخر. وهو تعريف القرافي⁽³⁸⁾.

ثم شرح ذلك بقوله: فحيث لا جواز لا إرادة ولا قدرة، ولذلك قلنا: إن من شرط ما يتعلق به حكم شرعي أن يكون مقدوراً على جلبه أو دفعه، إلا إذا فرعنا على جواز تكليف ما لا يطاق⁽³⁹⁾.

وهذا من آثار مسألة الأمر كما سيأتي في ثمرة الخلاف.

ومنها: صفة مخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت.

ذكره شمس الدين الأصفهاني، وبينه بقوله: فمعنى تعلق الإرادة بالشيء تخصصه بحال حدوثه، أي بوقت حدوثه، فإذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بحال حدوثه، وإذا لم يتخصص بحال حدوثه لم تعلق الإرادة به⁽⁴⁰⁾.

ومنها: هي التي تخص الشيء دون مماثله.

وهو للرازي، وأقره عليه ابن تيمية⁽⁴¹⁾.

ومنها: هي صفة ثبوتية قديمة قائمة بذاته تعالى وزائدة عليها، تخصص الممكن

ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة⁽⁴²⁾.

ومنها: ما عرف من خلال تقسيم الإرادة إلى: كونية، وشرعية.

وهو لابن تيمية.

فالإرادة الكونية: هي المستلزمة لوقوع المراد.

قال ابن تيمية: وهي التي يقال فيها: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن⁽⁴³⁾.

وهي المشيئة العامة.

والشرعية: محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاؤهم بالحسنى⁽⁴⁴⁾.

وسياتي تفصيل الإرادتين في المبحث الآتي.

وحاصل التعريفات الشرعية ترجع إلى تعريف الإرادة بالمعنى العام وهي الإرادة

الكونية، ما عدا التعريف الخاص بالإرادة الشرعية فإنها تتعلق بالأمر والنهي، وسياتي

بيان الفرق بين الإرادتين.

المبحث الرابع: أنواع الإرادة في الشريعة وأوجه الفرق بينها

المطلب الأول: أنواع الإرادة في الشريعة

وهي نوعان أذكرهما في الفرعين الآتين:

الفرع الأول: الإرادة الكونية القدرية

مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾

[البقرة: 253]، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام:

125].

وهذا النوع من الإرادة بمعنى المشيئة إذ لا بد من وقوعه لأنه يتعلق بالقضاء

والأمر الكوني القدري⁽⁴⁵⁾.

الفرع الثاني: الإرادة الدينية الشرعية

مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ . وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ ﴾ [النساء: 26-27] ، ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: 6] ، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب: 33].

فهذا النوع من الإرادة ليس بمعنى المشيئة وإنما تعلقه بما يجب الله ويرضى فقد يقع وقد لا يقع فلا تلازم بينه وبين المشيئة⁽⁴⁶⁾.

وقد قرر الإمام الشاطبي التقسيم في موافقاته، حيث قال: "ففعّل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع. ويبان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

أحدهما: الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد؛ فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، -أو تقول-: وما لم يرد أن يكون؛ فلا سبيل إلى كونه.

والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويرضاه، ويجب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به، وكذلك النهي يجب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به؛ فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك؛ فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصور له معنى مفهوم⁽⁴⁷⁾.

هذا، وقد تتفق الإرادات الكونية والشرعية وتتلازمان وقد تنفك إحدى الإرادتين عن الأخرى فتصير الأقسام أربعة، ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية وهي:

القسم الأول: ما تعلق به الإراداتان

وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة فإن الله أرادته إرادة دين وشرع؛ فأمر به وأحبه ورضيه وأرادته إرادة كون فوقه؛ ولولا ذلك لما كان.

القسم الثاني: ما تعلق به الإرادة الدينية فقط.

وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار فتلك كلها إرادة دين وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ولو لم تقع.

القسم الثالث: ما تعلق به الإرادة الكونية فقط

وهو ما قدره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها: كالمباحات والمعاصي فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها إذ هو لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لها لما كانت ولما وجدت فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

والرابع: ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه

فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي⁽⁴⁸⁾.

المطلب الثاني: أوجه الفرق بين الإرادة الكونية القدرية والإرادة الدينية الشرعية

يمكن التفريق بينهما باعتبارات، أذكرها في الفروع الآتية:

الفرع الأول: الفرق بين الإرادتين باعتبار وجود المراد وعدم وجوده

أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، يجتمعان في حق المخلص المطيع، وتنفرد الإرادة الكونية القدرية في حق العاصي⁽⁴⁹⁾.

وقد أوضح الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله هذا الفرق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، فقال: "وتحقيق النسبة بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية الدينية أنه بالنسبة إلى وجود المراد وعدم وجوده؛ فالإرادة الكونية أعمّ مطلقاً؛ لأنّ كلّ مراد

شرعا يتحقق وجوده في الخارج إذا أريد كونا وقدرا؛ كإيهان أبي بكر، وليس يوجد ما لم يرد كونا وقدرا ولو أريد شرعا؛ كإيهان أبي هب. فكلّ مراد شرعي حصل فبالإرادة الكونية، وليس كلّ مراد كوني حصل مرادا في الشرع" (50).

وعليه فكل إرادة دينية إرادة كونية ولا ينعكس، والإرادة الشرعية تستلزم الإرادة الكونية دون العكس.

الفرع الثاني: الفرق بين الإرادتين باعتبار تعلق الإرادتين بعبادة الإنس والجن لله تعالى.

ويتمثل في كون الإرادة الشرعية أعم مطلقا، والإرادة الكونية أخص مطلقا؛ لأن كل فرد من أفراد الجن والإنس أراد الله منه العبادة شرعا، ولم يردها من كلهم كونا وقدرا؛ فتمّ الإرادة الشرعية عبادة جميع الثقلين، وتختصّ الإرادة الكونية بعبادة السعداء منهم؛ كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: 25]؛ فصرح بأنه يدعو الكل ويهدي من شاء منهم.

وليست النسبة بين الإرادة الشرعية والقدرية العموم والخصوص من وجه، بل هي العموم والخصوص المطلق كما بينا، إلا أنّ إحداها أعمّ مطلقا من الأخرى باعتبار، والثانية أعمّ مطلقا باعتبار آخر (51).

الفرع الثالث: الفرق بين الإرادتين باعتبار ما يتعلق بهما من الأمر والخلق والحكمة
ويمكن حصرها فيما يلي:

- 1- الإرادة الكونية متعلقة بالخلق والإيجاد والشرعية بالشرع والتكليف.
- 2- الكونية لا يلزم منها محبة المراد فيخلق سبحانه ما يحبه وما لا يحبه، فخلق الأنبياء مثلاً وهو يحبهم، وخلق إبليس والكفار وهو لا يحبهم، أما الشرعية فهي متعلقة بالمحبة فلا يشرع لعباده إلا ما يحبه ويرضاه.

- 3- الكونية نافذة لا محالة لا يتخلف عنها المراد، أما الشرعية فإنها لا تنفذ إلا فيمن جاء بالسبب وامتلل الشرع وإنفاذاً للأمر، وتتخلف عمن أعرض عن الأمر.
- 4- الكونية متوجهة إلى جميع المخلوقات، أما الشرعية فهي متوجهة إلى المكلفين⁽⁵²⁾.

الفرع الرابع: الفرق بين الإرادة الكونية والشرعية باعتبار توحيد الألوهية والربوبية

- 1- أن الإرادة الكونية من مقتضى توحيد الربوبية، والإرادة الدينية، من مقتضى توحيد الألوهية.
- 2- الإرادة الكونية إرادة فاعلية، والإرادة الدينية إرادة غائية.
- 3- الإرادة الكونية يكون الرب بها مریدا والعبد مراداً إرادة تكوين وربوبية، ولذلك قد يكون مریداً.
- والإرادة الدينية يكون الرب بها مریداً إرادة حب ورضى وإلهية، والعبد أيضاً مریداً إرادة عبادة وديانة وإنابة وإرادة وقصد، وقد يكون بها مراداً إرادة ربوبية إذا حصل ذلك⁽⁵³⁾.

المبحث الخامس: مصطلح الإرادة عند السلف

إن مصطلح الإرادة بنوعيه لم يكن معروفاً عند المتقدمين من أهل السنة والجماعة، لكنهم كانوا يفرقون بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية بواسطة النصوص الشرعية، فالقارئ السياقية من أقوالهم هي التي تحدد لنا المقصود من أنواع الإرادة؛ فهم متفقون على:

"أن الله يأمر بما يحبه ويرضاه - وإن كان لا يريد ولا يشاءه - وينهى عما يسخطه ويكرهه ويغضبه، ويغضب على فاعله - وإن كان قد شاءه وأراده - فقد يحب عندهم ويرضى ما لا يريد، ويكره ويسخط ويغضب لما أراد" ⁽⁵⁴⁾.

وأما المعتزلة، ومن حذا حذوهم فيجعلون الإرادة والمحبة والرضا من باب واحد، ولا يفرقون بين الإرادة الكونية القدرية التي هي بمعنى المشيئة، ولا بين الإرادة الدينية الشرعية التي يتعلق بها الحب والرضا، لهذا أجمعوا على أن الله لا يريد المعاصي أي أن ما وقع منها وقع بغير مشيئة، وهذا خلاف نص القرآن الصريح في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: 253] وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: 137] والآيات في هذا كثيرة⁽⁵⁵⁾.

وهذا المصطلح وهو التفريق بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية هو مما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في عدة مواضع من مصنفاته وفتاويه، استفاده من استقراء النصوص الشرعية ومن كلام علماء السلف الصالح، وهو مصطلح علمي عقدي دقيق حل المشكلة التي وقع الخلاف فيها بين المعتزلة من جهة وأهل السنة والأشاعرة من جهة أخرى في اقتضاء الأمر الإرادة أو عدم اقتضائه وسيأتي مزيد البيان في هذه المسألة والتفصيل فيها، مع بيان ما هو راجح من الأقوال فيها، إن شاء الله تعالى.

المبحث السادس: فإي مدعى اشتراط إرادة الأمر في الأمور به؟

وهذه المسألة هي المقصودة من إنشاء هذا البحث.

من تراجع المسألة: هل صيغة الأمر تستحق الوصف بأنها أمر وإن لم يكن قد أريد بها الفعل أم لا؟⁽⁵⁶⁾

تحرير محل النزاع:

ذكر الزركشي عدم وجود خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في أن الأمر يدل على الطلب، وقال: وإنما اختلفوا في حقيقة الطلب⁽⁵⁷⁾.

وفي المسألة ثلاثة مذاهب، أذكرها مع أدلتها والمناقشة فيما يأتي.

المذهب الأول: أن الأمر غير الإرادة، ولا يستلزمها.

أي لا تشترط إرادة الأمر للمأمور وهو قول جمهور الشافعية والأشاعرة (58).

الأدلة:

1- قالوا: لأنه قد يقوم بالنفس عند الطلب معنى غير إرادة الفعل فإننا نجد الأمر يأمر بما لا يريد، وهو أمر، وإلا لما عد تاركه مخالفاً (59).

2- أن الله تعالى أمر إبراهيم بذبح ابنه، ولم يرده؛ لأنه لو أراد لوقع؛ لأن الله تعالى فعال لما يريد (60).

ونوقش هذا الدليل: بأن ما أمر به قد أراده والذي أمر به هو مقدمات الذبح كالإضجاع وأخذ المدية أو أمره بالذبح نفسه وقد فعله إبراهيم عليه السلام لكن الله سبحانه كان يلحم ما يفريه إبراهيم شيئاً فشيئاً هذا إن ثبت أن إبراهيم كان قد رأى في المنام صيغة الأمر (61).

الرد على الجواب:

أن هذا خلاف نص القرآن؛ لأن الله تعالى أخبر عنه بقوله: ﴿يَا أَيَّتُهَا آفَعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ [الصافات: 102]، فدل على أنه كان مأموراً بذبحه. ولأن الله تعالى قال: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: 107]، ولا يصح الفداء بالذبح إلا أن يكون مأموراً بذبح الابن.

ولأنه لو كان مأموراً بمقدمات الذبح، لكان إبراهيم -صلى الله عليه- قد فعل ما أمر به، فلا يكون للفداء معنى.

ولأنه ليس في المقدمات بلاء مبین، فلما عظم الله سبحانه البلوى به، فقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ [الصافات: 106]، وقال: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾

[الصفات: 102] ولا يحتاج في الإضجاع إلى الصبر، دل على أن المأمور به كان الذبح (62).

3 - وقالوا: إنه يحسن أن يقول الرجل لعبده: أمرتك بكذا ولم أرده منك ، ولو كان من شرط الأمر الإرادة لما حسن ذلك كما لا يحسن أن يقول الرجل لعبده: أردت منك كذا ولم أرده ؛ لما فيه من التناقض (63).

ونوقش: بأننا لا نسلم أنه أمر كما لا نسلم أنه طالب منه الفعل في نفسه وإنما يقال إنه موهم للغلام أنه طالب منه الفعل وأمر له به (64).

4 - كما أن العرب قد سموا من قال لعبده: افعل كذا أمرا من قبل أن يعلموا إرادته، فلو كان من شرط الأمر الإرادة لم يجوز للعرب أن يسموه بذلك إلا بعد علمهم لإرادته (65).

ونوقش: بأنه يجوز أن يكونوا لم يشرطوا الإرادة لظهورها (66).

5- أن الإنسان قد يأمر عبده بالفعل وهو يكرهه منه إذا كان قصده أن يعرف أصدقاءه عصيانه فبان أن الصيغة تكون أمرا من دون إرادة (67).

والجواب عنه: بأننا لا نسلم أنه أمر كما لا نسلم أنه طالب منه الفعل في نفسه وإنما يقال إنه موهم للغلام أنه طالب منه الفعل وأمر له به (68).

المذهب الثاني: أن الأمر يقتضي إرادة المأمور به.

وبه قالت المعتزلة، منهم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وتبعهما القاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري (69).

وقد نقل ابن عقيل الحنبلي، والزرکشي عن المعتزلة اختلافهم في الإرادة، فقال ابن عقيل: "

وقد اختلف أهل الاعتزال:

فقال بعضهم: لا يكون أمرا إلا بإرادة.
وقال بعضهم: بثلاث إرادات: إرادة لإحداث الصيغة، والثانية: إرادة للمأمور به،
والثالثة: إرادة كونه أمرا لمن هو أمر له "(70).
فتحصل أن للمعتزلة قولين في المسألة، لكن المشهور عنهم الأول، وقد تتابع
الأصوليون على نقله، وذكر أدلته عن المعتزلة.

الأدلة:

1 - أن صيغة افعال موضوعة لطلب الفعل وهذا الطلب إما الإرادة أو غيرها
والثاني باطل لأن الطلب الذي يغير الإرادة لو صح القول به لكان أمرا خفيا لا يطلع
عليه إلا الأذكياء لكن العقلاء من أهل اللغة وضعوا هذه اللفظة للطلب الذي يعرفه
كل واحد وما ذاك إلا الإرادة فعلنا أن هذه الصيغة موضوعة للإرادة (71).

وناقش الرازي هذا الاستدلال: بأننا لا نسلم أن الطلب النفساني الذي يغير الإرادة
غير معلوم للعقلاء فإنهم قد يأمرن بالشيء ولا يريدونه كالسيد الذي يأمر عبده
بشيء ولا يريد له ليمهد عذره عند السلطان (72).

2 - بالقياس، وبيانه: أن قول القائل: "افعل كذا" هو نفسه قول القائل: "أريد منك
كذا"، ولا فرق بينهما عند العرب (73).

والجواب عنه:

لا نسلم ذلك؛ لأنه قياس مع وجود الفارق وبين العبارتين فرق من وجهين:
الوجه الأول: إن قوله: "أريد" إخبار عن إرادته، وليس باستدعاء، ولهذا يدخله
التصديق والتكذيب. أما قوله: "افعل كذا" استدعاء، ولهذا لا يدخله التصديق
والتكذيب.

الوجه الثاني: أن السيد لو قال لعبده: "أريد منك كذا ولست أريده" لأنكر ذلك، لكونه تناقضا وقبحا، ولكنه لو قال لعبده: "افعل كذا ولست أريده" لا ينكر هذا. (74)

3 - وبقياس الأمر على النهي، حيث إن النهي إنما يكون نهيا لعلمنا أن النهي يكرهه، فكذلك الأمر إنما يكون أمرا لأن الأمر يريد المأمور به (75).

الجواب عنه:

لا نسلم ما قلتموه في النهي؛ لأن النهي إنما كان نهيا للزجر عن الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، فكذلك الأمر إنما كان أمرا لاستدعاء الفعل على وجه الاستعلاء (76). وقال الزركشي: ويلزمهم أحد أمرين: إما أن تكون المعاصي الواقعة مأمورا بها؛ لأنها مرادة، أو لا يكون وقوعها بإرادة الله - تعالى - وكل منهما محال (77).

المذهب الثالث: إن الأمر يستلزم الإرادة الشرعية دون الإرادة الكونية.

وهو قول ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والشاطبي، ونصره الزركشي في سلاسل الذهب، ونقله ابن تيمية عن أئمة أصحاب مالك والشافعي وأحمد وعامة أصحاب أبي حنيفة (78). ورجحه محمد الأمين الشنقيطي (79).

قال ابن تيمية: "وأما الإرادة الدينية فهي بمعنى المحبة والرضى وهي ملازمة للأمر" (80).

وقد تقدم النقل عن الشاطبي الشاطبي: "فإنه عز وجل أمر العباد بما أمرهم به؛ فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر - أي الإرادة الأمرية أو الشرعية -؛ إذ الأمر يستلزمها لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك؛ فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مرادا، وإلا لم يكن إلزاما ولا تصور له معنى مفهوم" (81).

قال الزركشي: وقال بعض المتأخرين: الحق أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية، فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعا ودينا، وقد يأمر بما لا يريده كونا وقدرا كإيمان من أمره بالإيمان ولم يؤمن، وأمر خليله بالذبح ولم يذبح، وأمر رسوله بخمسين صلاة ولم يصل، وفائدته العزم على الامتثال، وتوطين النفس عليه⁽⁸²⁾.

الأدلة:

1- قالوا: إن إرادة الله في كتابه نوعان:

نوع بمعنى المشيئة لما خلق كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: 125].

ونوع بمعنى محبته ورضاه لما أمر به وإن لم يخلقه، كقوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقوله: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِلَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: 6]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: 26].

فالأمر ليس مستلزما لمشيئة أن يخلق الرب الأمر الفعل المأمور به، ولا إرادة أن يفعله بل قد يأمر بما لا يخلقه وذلك مستلزم لمحبة الرب ورضاه من العبد أن يفعله بمعنى أنه إذا فعل ذلك أحبه ورضيه؛ وهو يريده منه إرادة الأمر من المأمور بما أمره به لمصلحته وإن لم يرد أن يخلقه وأن يعينه عليه؛ لما له في ترك ذلك من الحكمة؛ فإن له حكمة بالغة فيما خلقه وفيما لم يخلقه⁽⁸³⁾.

فالحاصل أن الأمر يستلزم الإرادة الشرعية دون الكونية الخلقية.

2- أننا نعلم أن العبد يريد أن يفعل ما لا يحبه لإفضائه إلى ما يحبه كما يشرب

المريض الدواء الكريه لإفضائه إلى ما يحبه من العافية ويفعل ما يكرهه من الأعمال لإفضائه إلى مطلوبه المحبوب له ولا منافاة بين كون الشيء بغیضا إليه مع كونه مخلوقا له لحكمة يجيها. وكذلك لا منافاة بين أن يحبه إذا كان ولا يفعله؛ لأن فعله قد يستلزم تفويت ما هو أحب إليه منه أو وجود ما هو أبغض إليه من عدمه⁽⁸⁴⁾.

3- سبحانه أمر الخلق على ألسن رسله بما ينفعهم ونهاهم عما يضرهم، ولكن منهم من أراد أن يخلق فعله، فأراد سبحانه أن يخلق ذلك الفعل ويجعله فاعلا له. ومنهم من لم يرد أن يخلق فعله، فجبهة خلقه سبحانه لأفعال العباد وغيرها من المخلوقات، غير جهة أمره للعبد على وجه البيان لما هو مصلحة للعبد أو مفسدة، وهو سبحانه - إذ أمر فرعون وأبا لهب وغيرهما بالإيمان - كان قد بين لهم ما ينفعهم وما يصلحهم إذا فعلوه، ولا يلزم إذا أمرهم أن يعينهم، بل قد يكون في خلقه لهم ذلك الفعل وإعانتهم عليه وجه مفسدة من حيث هو فعل له، فإنه يخلق ما يخلق لحكمة، ولا يلزم إذا كان الفعل المأمور به مصلحة للمأمور إذا فعله - أن يكون مصلحة للأمر إذا فعله هو أو جعل المأمور فاعلا له. فأين جهة الخلق من جهة الأمر؟ فالواحد من الناس يأمر غيره وينهاه مريدا النصيحة ومبيناً لما ينفعه، وإن كان مع ذلك لا يريد أن يعينه على ذلك الفعل، إذ ليس كل ما كان مصلحتي في أن أمر به غيري وأنصحه - يكون مصلحتي في أن أعاونه أنا عليه، بل قد تكون مصلحتي إرادة ما يضاده. فجبهة أمره لغيره نصحا غير جهة فعله لنفسه، وإذا أمكن الفرق في حق المخلوقين فهو في حق الله أولى بالإمكان⁽⁸⁵⁾.

سبب الخلاف:

يرجع سبب الخلاف في مسألة اشتراط إرادة الأمر المأمور به إلى أمور ثلاثة:

الأمر الأول: في كون الإرادة، هل هي تابعة للعلم أم للأمر؟

قال الزركشي: مذهب أهل السنة أن الإرادة تابعة للعلم، وكل ما علم الله وقوعه وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة إلى أن الإرادة توافق الأمر⁽⁸⁶⁾.

وقال ابن تيمية: فإنه لا يكون إلا ما علم الله كونه وأراد كونه فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن⁽⁸⁷⁾.

الأمر الثاني: وفي كون صيغته دالة على الطلب بذاتها أي بالوضع اللغوي مع استلزامها للإرادة كما هو مذهب الفريق الثالث، أم أنها تدل على ذلك من غير إرادة كما في المذهب الأول، أم أن الأمر هو الإرادة ولا صيغة له كما تقول المعتزلة.

الأمر الثالث: أن أوامر الله تعالى هل تستلزم الإرادة الدينية الشرعية دون الإرادة الكونية القدرية، أم أن أوامره تعالى هي مجرد إرادته الكونية القدرية.

فالفريقان الأول والثاني بنيا المسألة، على الإرادة الكونية القدرية، من حيث المأخذ واختلفا في النتيجة، فقال الجمهور بعدم اشتراط الإرادة الكونية القدرية في الأمر، واشترطها الفريق الثاني وهم المعتزلة، وتوسط الفريق الثالث فجعلوا الأمر مستلزما للإرادة الدينية الشرعية دون الإرادة القدرية الكونية، أي أن الله تعالى طلب من عباده فعل المأمورات، فهذا من إرادته الشرعية، أما فعلها من المكلف امتثالاً أو عدم فعلها فهذا من الإرادة القدرية فقد يقع وقد لا يقع.

وخلاصة هذا المذهب أن الأوامر مرادة شرعا أما كونا فقد تقع وقد لا تقع، لأن الإرادة الكونية القدرية من المشيئة العامة النافذة.

الترجيح

بعد استظهار الأدلة مع المناقشة، يبدو أن مذهب المفصلين وهم الفريق الثالث: ابن تيمية وابن القيم والزركشي وأصحاب مذاهب الأئمة الأربعة أقوى لما فيه من

الجمع بين الأدلة.

قال الإمام الزركشي: "الحق أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية ، فإنه سبحانه لا يأمر إلا بما يريد شرعاً و دينياً ، وقد يأمر بما لا يريد كونا ، وفائدته العزم على الامتثال وتوطين النفس ، و من هنا قال بعض السلف : إن الله أراد من إبليس السجود ولم يرده منه" (88) .

وقال محمد الأمين الشنقيطي: اعلم أن التحقيق في هذا المبحث أن الإرادة نوعان: إرادة شرعية دينية وإرادة كونية قدرية. والأمر الشرعي انما تلازمه الإرادة الشرعية الدينية ولا تلازم بينه وبين الإرادة الكونية القدرية فالله أمر أبا جهل مثلاً بالإيمان، وأراده منه شرعاً ودينياً. ولم يرده منه كوناً وقدرأً. اذ لو أراده كوناً لوقع ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: 107] ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: 13] . ولو شاء الله لجمعهم على الهدى.

فإن قيل: ما الحكمة في أمره بشيء وهو يعلم أنه يريد وقوعه كوناً وقدرأً؟ .

فالجواب: أن الحكمة في ذلك ابتلاء الخلق وتمييز المطيع من غير المطيع وقد صرح تعالى بهذه الحكمة فانه تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده مع أنه لم يرد وقوع ذبحه بالفعل كوناً وقدرأً. وقد صرح بأن الحكمة في ذلك ابتلاء إبراهيم حيث قال: ابن هذا هو البلاء المبين. فظهر بطلان قول المعتزلة أن لا يكون أمراً إلا بإرادة وقوعه.

وقد جرهم ضلالهم هذا إلى قولهم: إن معصية العاصي ليست بمشيئة الله لأنها أمر بتركها ولم يرد إلا التزام الذي أمر به لأن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة فنسبوا إليه تعالى العجز واستقلال الحادث بالفعل دونه، سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقد يشاهد السيد يأمر عبده اختباراً لطاعته ونيته أنه إن أظهر الطاعة أعفاه من فعل المأمور به فهو أمر دون إرادة وقوع المأمور به لا لبس فيه (89).

هذا، والعبارة التي اصطلاحها ابن تيمية أزال الإشكال في مسألة اقتضاء الأمر الإرادة، وهو مصطلح دقيق ميز بين مأخذ الفريقين المعتزلة القائلين: إن الأمر هو الإرادة، وبين الأشاعرة ومعظم أهل السنة في أن الأمر لا يقتضي الإرادة، فمقصود أهل السنة أن الأمر يقتضي الإرادة الشرعية، أي أن الأمر يجب امتثاله فإن لم يفعله المكلف عصي، أما الإرادة القدرية، فقد تقع وقد لا تقع.

نوع الخلاف:

اختلف في نوع الخلاف في المسألة هل هو لفظي أم لا، على قولين:

فالقول الأول؛ يرى أن الخلاف لفظي، لا يترتب عليه ثمرة عملية.

قال الدكتور عبد الكريم النملة: "الخلاف هنا لفظي؛ لأن مآل كلام أصحاب المذهبين واحد؛ حيث حصل الاتفاق على المعنى، فأصحاب المذهب الأول نظروا إلى السامع الذي يحمل كلام المتكلم على مراده، فيقول: مراد المتكلم بصيغة الأمر: معناها الحقيقي، وهو طلب الفعل؛ نظراً لعدم وجود صارف لهذا الأمر إلى غيره، ولو كان مراد المتكلم غيره لنصب قرينة تدل على ذلك، فكان إرادة غيره احتمالاً عقلياً. وهذا هو معنى قول أصحاب المذهب الثاني فإنهم يقرون بأن التهديد ليس معنى حقيقياً، بل هو احتمال عقلي لا يراد إلا عند إقامة دليل أو قرينة تدل على إرادته، فكان الخلاف لفظياً" (90).

والقول الثاني وهو الصحيح أن الخلاف معنوي، أثر في مسائل أصولية ومسائل

عقدية وأخرى عملية.

فمن المسائل الأصولية:

1- أن دلالة صيغة الأمر على الطلب يكفي فيها الوضع، ولا يشترط أن يكون الأمر مريداً للمأمور به وهو قول أهل السنة، وكذلك الأشاعرة وإن كان تسميتها

للإرادة مختلفة، خلافا للمعتزلة⁽⁹¹⁾.

2- مسألة التكليف بما لا يطاق، ومسألة استطاعة المكلف على فعل المأمور.

قال ابن تيمية: والإرادة نوعان إرادة دينية وهي المقارنة للأمر والنهي والحب والبغض والرضا والغضب، وإرادة كونية وهي المقارنة للقضاء والقدر والخلق والقدرة.

وكما تفرقوا في صفات الخالق تفرقوا في صفات المخلوق فأولئك لم يثبتوا له إلا قدرة واحدة تكون قبل الفعل وهؤلاء لم يثبتوا له إلا قدرة واحدة تكون مع الفعل أولئك نفوا القدرة الكونية التي بها يكون الفعل وهؤلاء نفوا القدرة الدينية التي بها يأمر الله العبد وينهاه.

وهذا من أصول تفرقهم في مسألة تكليف ما لا يطاق وانقسموا إلى قدرية مجوسية تثبت الأمر والنهي وتنفي القضاء والقدر وإلى قدرية مشركية شر منهم تثبت القضاء والقدر وتكذب بالأمر والنهي أو ببعض ذلك وإلى قدرية إبليسية تصدق بالأمرين لكن ترى ذلك تناقضا مخالف للحق والحكمة⁽⁹²⁾.

ومن المسائل العقديّة:

قول ابن تيمية: "إن محبته ورضاه مستلزم للإرادة الدينية والأمر الديني وكذلك بغضه وغضبه وسخطه مستلزم لعدم الإرادة الدينية فالمحبة والرضا والغضب والسخط ليس هو مجرد الإرادة. هذا قول جمهور أهل السنة. ومن قال إن هذه الأمور بمعنى الإرادة كما يقوله كثير من القدرية وكثير من أهل الإثبات فإنه يستلزم أحد الأمرين: إما أن الكفر والفسوق والمعاصي مما يكرهها ديناً فقد كره كونها وإنها واقعة بدون مشيئته وإرادته. وهذا قول القدرية أو يقول إنه لما كان مريدا لها شاءها فهو محب لها راض بها كما تقوله طائفة من أهل الإثبات وكلا القولين فيه ما فيه فإن الله تعالى

اقتضاء الأمر الإرادة وأثاره الفقهية أ.د. خالد تواتي

يجب المتقين ويجب المقسطين وقد رضي عن المؤمنين ويجب ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب وليس هذا المعنى ثابتاً في الكفار والفجار والظالمين ولا يرضى لعباده الكفر ولا يجب كل مختال فخور ومع هذا فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن⁽⁹³⁾.

3- اختلفوا في أنه إذا أراد معنيين المشترك، هل يتعلق بهما إرادة واحدة أم إرادتان؟

وهذه المسألة متفرعة عن القول بجواز أن يراد بالمشترك جميع المتناولات. وفيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الإرادة الواحدة لا تتعلق إلا بمراد واحد، فلا يتحقق إرادة المرادين إلا بإرادتين.

وبه قال الإمام في " التلخيص " وصححه ابن القشيري⁽⁹⁴⁾.

القول الثاني: التفصيل: إن كان المتكلم بها هو الله عز وجل، فإنما يريد بها جميع أراد به بإرادة واحدة، وإن كان المتكلم محدثاً فإنما يريد بها جميعاً بإرادتين غير متضادتين، ولو كان يريد بها بإرادة واحدة لاستحال أن يراد أحدهما دون الآخر. وبه قال القاضي في " التقريب " ⁽⁹⁵⁾.

القول الثالث: يجوز بشرط كون المشترك يدل على معنى يعم مدلوليه، وهو الصريح في الاشتراك

وبه أبو الحسن بن الصائغ النحوي في " شرح الجمل " ⁽⁹⁶⁾.

ومثل له ابن الصائغ باللمس الذي يراد به المس مطلقاً والوقاع.

قال: فإن لم يدل فينبغي امتناعه بلا خلاف كما لو قلت: رأيت زيدا أو عمراً أخاك، وأردت برأيت زيدا أبصرته، وبه مع ما بعده علمت، أو رأيت زيدا والطائر. تريد في الطائر ضربت رثته، وفي زيد الإبصار، فينبغي أن يجوز هذا باتفاق لعدم الصراحة⁽⁹⁷⁾.

ومن المسائل الفقهية:

ما ذكره ابن تيمية أيضا من اتفاق السلف والخلف على أنه: لو حلف ليفعلن واجبا أو مستحبا: كقضاء دين يضيق وقته أو عبادة يضيق وقتها وقال: إن شاء الله؛ ثم لم يفعله لم يحنث وهذا يبطل قول القدرية.

ولو قال: إن كان الله يحب ذلك ويرضاه فإنه يحنث كما لو قال: إن كان يندب إلى ذلك ويرغب فيه أو يأمر به أمر إيجاب أو استحباب وهذا يرد على الجهمية ومن اتبعهم كأبي الحسن الأشعري ومن وافقه من المتأخرين⁽⁹⁸⁾.

نتائج البحث:

توصلت من خلال ما تقدم من البحث إلى ما يأتي:

1- أن المقصود من الإرادة في باب الأمر الإرادة الشرعية: هي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاؤهم بالحسنى.

2- توصلت إلى أن الأمر يستلزم الإرادة الشرعية دون الإرادة الكونية التي هي بمعنى المشيئة العامة النافذة.

3- بينت أن مدار الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة وكثير من أهل السنة يدور حول الإرادة الكونية، فالمعتزلة أثبتوا كون الأمر هو الإرادة، والفريق الآخر نفوا ذلك ومقصود الفريقين هو الإرادة الكونية، مع التنبيه أن مقصود أهل السنة هو إثبات الإرادة الشرعية في الأمر دون الكونية القدرية.

4- أن مسألة اقتضاء الأمر الإرادة من المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين.

5- أنه ترتب على الخلاف في هذه المسألة ثمرة عملية، في مسائل أصولية فقهية وعقدية.

6- أن كثيرا من مسائل أصول الدين قد انبنى عليه خلافا أصوليا مما أثر على كثير من مسائل الفروع الفقهية، كمسألتنا ومسألة تعريف القرآن بالكلام، وفي إثبات صيغ الأمر والنهي والعموم، تحتاج إلى إزالة اللبس عنها.
والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

- 1 - الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة 756هـ، أكمله ولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة 771هـ. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى: 1416هـ. 1995م .
- 2 - إجابة السائل بشرح بغية الأمل، للإمام محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني المتوفى سنة 1102هـ، تحقيق القاضي حسين بن أحمد السباعي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل طبع مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة: الأولى، 1986
- 3 - الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الأمدي المتوفى سنة 631هـ، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، طبع: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان
- 4- أصول الفقه، لمحمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبي عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي المتوفى: 763هـ، حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السدحان، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- 5- استدرارك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات، لخالد بن عبد الرحمن بن حمد الشايع، علق عليه: ساحة الشيخ العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الناشر: دار بلنسية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1419 هـ.
- 6- الاستقامة، لأبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية النمري الحراني المتوفى سنة 728هـ، تحقيق الدكتور رشاد سالم، طبعة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية 1409 هـ.
- 7- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، المؤلف: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي المتوفى: 558هـ، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، الناشر: أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، 1419هـ/1999م.
- 8- البحر المحيط، للإمام الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله المتوفى سنة 794هـ،

- حققه وخرّج أحاديثه لجنة من علماء الأزهر، طبعة دار الكتبي، الطبعة الأولى: 1414هـ. 1994م.
- 9- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي المتوفى: 728هـ، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولى، 1426هـ.
- 10- التبصرة في أصول الفقه لأبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي المتوفى: 476هـ، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، طبعة: دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، 1403.
- 11 - تشنيف المسامع بجمع الجوامع للسبكي، للإمام بدر الدين محمّد بن بهادر ابن عبد الله الزركشي المتوفى سنة 794هـ دراسة وتحقيق الدكتور عبد الله الربيع وسيد عبد العزيز، طبعة: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998 م.
- 12- تفسير الماتريدي "تأويلات أهل السنة"، المؤلف: لمحمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي المتوفى: 333هـ، تحقيق: د. مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.
- 13 - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لأبي محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإنسوي، المتوفى سنة 772 هـ. تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، طبع: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1400.
- 14- جامع المسائل - المجموعة السادسة، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام ابن تيمية 661 - 728 هـ، تحقيق: محمد عزيز شمس، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ.
- 15- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، لمحمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي المتوفى: 403هـ، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، الطبعة: الأولى، 1407 هـ - 1987 م.
- 16- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي المتوفى: 885هـ، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.
- 17- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، لحسن بن محمد بن محمود العطار

- الشافعي المتوفى: 1250هـ، طبع: دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- 18- دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي المتوفى: 1393هـ، الناشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، توزيع: مكتبة الخراز - جدة، الطبعة: الأولى 1417 هـ - 1996 م.
- 19- رسالة في أصول الفقه، المؤلف: لأبي علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب العكبري الحنبلي المتوفى: 428هـ، تحقيق: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الناشر: المكتبة المكية - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1413هـ-1992م.
- 20- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، لمحمد بن محمود بن أحمد البابر تى الحنفي ت 786 هـ، تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمري - ترحيب بن ربيعان الدوسري، أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراة نوقشت بالجامعة الإسلامية - كلية الشريعة - قسم أصول الفقه 1415 هـ، الناشر: مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.
- 21 - سلاسل الذهب، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي المتوفى سنة 794هـ، تحقيق محمد المختار بن مختار الأمين الشنقيطي. طبعة مكتبة ابن تيمية القاهرة، الطبعة الأولى 1411 هـ - 1990 م.
- 22- شرح العقيدة الطحاوية، المؤلف: صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي المتوفى: 792هـ، تحقيق: جماعة من العلماء، تحرير: ناصر الدين الألباني، طبع: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة عن مطبوعة المكتب الإسلامي، الطبعة: الطبعة المصرية الأولى، 1426هـ - 2005م.
- 23 - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للإمام شهاب الدين ابن إدريس القرافي المتوفى سنة 684هـ حققه: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- 24 - شرح مختصر الروضة، لسليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبي الربيع، نجم الدين، المتوفى: 716هـ. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، طبع: مؤسسة الرسالة بيروت لبنان. الطبعة: الأولى، 1407 هـ - 1987 م.
- 25- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: 751هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1398هـ/1978م.

- 26 - صحيح البخاري- "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته وأيامه"، لمحمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي المتوفى سنة 250هـ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، طبع: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- 27- الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعطلة، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: 751هـ، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، طبع: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1408هـ.
- 28-فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، لعبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي المتوفى: 1285هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، الطبعة: السابعة، 1377هـ/1957م.
- 29-الفتاوى والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي المتوفى: 463هـ، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الناشر: دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ.
- 30-الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، لولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي (ت: 826هـ)، المحقق: محمد تامر حجازي، طبع: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.
- 31 - قواطع الأدلة من الأصول، للإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني المتوفى سنة 489هـ تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ/1999م
- 32 -كشف الأسرار عن فخر الإسلام البزدوي، للإمام علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخاري المتوفى سنة 730هـ طبع دار الكتاب العربي: بيروت، لبنان، طبعة بالأوفست 1394هـ. 1974م.
- 33 - العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة 458هـ حققه وعلّق عليه وخرج نصه الدكتور أحمد بن علي سيد المبارك، طبعة مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: 1400هـ. 1980م.
- 34- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي 626 - 682

- هـ، تحقيق: د. أحمد الختم عبد الله، الناشر: دار الكتبي - مصر، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999م.
- 35 - الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي المتوفى سنة 1094هـ، تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، الطبعة الثانية 1413هـ. 1993م.
- 36 - المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي المتوفى سنة 436هـ، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1384هـ. 1964م.
- 37-مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، طبع مؤسسة الرسالة. لبنان: 1418هـ. 1997م.
- 38 - المحصول في علم أصول الفقه، للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة 606هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1408هـ. 1988م.
- 39-المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ت: 458هـ تحقيق: عبد الحميد هندراوي، طبع: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2000م.
- 40- مذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي المتوفى: 1393هـ، طبع: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، 2001م.
- 41 - مقاييس اللغة، للعلامة أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة 395هـ، بتحقيق عبد السلام أحمد هارون طبعة دار الفكر، بيروت، 1399هـ. 1979م.
- 42-مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المؤلف: لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري المتوفى: 324هـ، المحقق: نعيم زرزور، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م.
- 43 - الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي المتوفى سنة 790هـ. تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، طبعة دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى 1417هـ/ 1997م.
- 44 - المهذب في علم أصول الفقه المقارن، للأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي ابن محمد النملة، طبعة مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: 1420هـ. 1999م.
- 45-الواضح في أصول الفقه ، لأبي الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري،

المتوفى: 513هـ، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، طبع: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.

الحواشي والإحالات:

- (1) مقاييس اللغة لابن فارس (137/1-138).
- (2) المعتمد لأبي الحسين البصري (49/1)، قواطع الأدلة (53/1)، المحصول للرازي (17/2)، روضة الناظر لابن قدامة (542/1)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (120/20)، شرح مختصر الروضة للطوفي (347/2)، المهذب في أصول الفقه (1311/3).
- (3) رسالة في أصول الفقه لأبي علي العكبري الحنبلي (109)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (103/1)، المهذب في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم النملة (1312/3).
- (4) شرح مختصر الروضة للطوفي (350-349/2).
- (5) شرح مختصر الروضة للطوفي (350/2).
- (6) الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (103/1)، العدة لأبي يعلى (157/1)، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (218/1)، التنصرة للشيرازي (17)، قواطع الأدلة لابن السمعاني (53/1).
- (7) الإحكام في أصول الأحكام للآمدني (140/2)، أصول الفقه لابن مفلح (652/2)، البحر المحيط للزرکشي (261/3).
- (8) البحر المحيط (261/3)، وانظر روضة الناظر لابن قدامة (542/1).
- (9) المحصول للرازي (16/2)، كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (101/1)، بيان المختصر للأصفهاني (12/2)، شرح مختصر الروضة للطوفي (349-348/2).
- (10) البحر المحيط (261/3).
- (11) الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لأبي زرعة العراقي (233).
- (12) المصدر نفسه (233).
- (13) المصدر نفسه (233).
- (14) شرح مختصر الروضة (350/2)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (265)، البحر المحيط (263/3)، بغية الأمل للصنعاني (276).
- (15) شرح تنقيح الفصول للقرافي (137).
- (16) أخرجه البخاري (48/7) رقم (5283)، كتاب الطلاق: باب شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في زوج بريرة.

اقتضاء الأمر الإرادة وأثاره الفقهية أ.د. خالد تواتي

- (17) شرح مختصر الروضة (353/2).
- (18) المحصول للرازي (30/2)، شرح مختصر الروضة (350/2)، البحر المحيط (263/3)، التمهيد للإسنوي (265)، الغيث الهامع لأبي زرعة العراقي (233).
- (19) المحصول للرازي (30/2)، شرح مختصر الروضة (350/2)، الإبهاج في شرح المنهاج لابن السبكي (7/2)، البحر المحيط (263/3).
- (20) شرح مختصر الروضة (350/2)، البحر المحيط (263/3).
- (21) البحر المحيط (263/3).
- (22) البحر المحيط (263/3).
- (23) المحصول للرازي (32/2-33).
- (24) المحصول للرازي (30/2)، تنقيح الفصول (136)، التمهيد للإسنوي (265)، البحر المحيط (264/3).
- (25) المحصول للرازي (30/2)، التمهيد للإسنوي (265)، البحر المحيط (264/3).
- (26) بغية الأمل للصنعاني (276-277).
- (27) التمهيد للإسنوي (265).
- (28) أخرجه البخاري (5376) (1043)، كتاب الأطعمة: باب التسمية على الطعام والأكل باليمين.
- (29) المحصول للرازي (39/2-41)، الإبهاج شرح المنهاج لابن السبكي (17/2-18)، البحر المحيط (275/3)، المهذب في أصول الفقه (1329/3-1330).
- (30) مقاييس اللغة لابن فارس (457/2-458).
- (31) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (457/2-458).
- (32) الإبهاج شرح المنهاج لابن السبكي (297/1).
- (33) الكليات لأبي البقاء الكفوي (74).
- (34) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (457/2-458).
- (35) الصواعق المرسلات لابن قيم الجوزية (223/1).
- (36) الكليات لأبي البقاء الكفوي (74).
- (37) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (458/2).
- (38) العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي (231/1).
- (39) العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي (231/1).
- (40) بيان المختصر لشمس الدين الأصفهاني (18/2-19)، وانظر الردود والنقود شرح مختصر ابن

الحاجب

- للبارتني الحنفي (32/2).
- (41) بيان تلبس الجهمية (70/2).
- (42) مقدمة تفسير الماتريدي لأبي منصور الماتريدي، تحقيق الدكتور مجدي باسلوم (163/1).
- (43) مجمع الفتاوى (188/8).
- (44) مجمع الفتاوى (188/8).
- (45) مجمع الفتاوى (188/8)، وانظر مقدمة الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، بتحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف (52/1).
- (46) مجمع الفتاوى (188/8)، وانظر مقدمة الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، بتحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف (52/1).
- (47) الموافقات للشاطبي (371-370/3).
- (48) مجمع الفتاوى (190/8).
- (49) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، لعبد الرحمن التميمي، تحقيق محمد حامد الفقي (15).
- (50) دفع إيهام الاضطراب لمحمد الأمين الشنقيطي (161-160/10).
- (51) المصدر نفسه (161-160/10).
- (52) مجمع الفتاوى (189-188، 160-159/2)، وشفاء العليل لابن القيم (567-559)، وشرح العقيدة الطحاوية (254-249).
- (53) جامع المسائل لابن تيمية، تحقيق محمد عزيز شمس (67/6).
- (54) استدراك وتعقيب لخالد الشايع (30)، وانظر مجمع الفتاوى لابن تيمية (120-117/6).
- (55) شرح الأصول الخمسة (457، 431، 464)، مقالات الإسلاميين (299/1)، هامش الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، للعمرواني الشافعي، تحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف (181/1).
- (56) المعتمد لأبي الحسين البصري (48/1).
- (57) البحر المحيط (582/2).
- (58) روضة الناظر لابن قدامة (549/1)، البحر المحيط (267/3).
- (59) المعتمد لأبي الحسين البصري (49/1)، البحر المحيط (267/3).
- (60) المعتمد لأبي الحسين البصري (49/1)، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل للباقلاني (320)، العدة لأبي يعلى (216/1)، الواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء بن عقيل (462-461/2)، البحر المحيط (267/3)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (2182/5)، المهذب في أصول الفقه (1317/3).

اقتضاء الأمر الإرادة وأثاره الفقهية أ.د. خالد تواتي

- (61) المعتمد لأبي الحسين البصري (49/1)، الواضح لابن عقيل (462/2).
- (62) العدة لأبي يعلى (217-216/1)، .
- (63) المعتمد لأبي الحسين البصري (48/1)، المهذب في أصول الفقه (1317/3).
- (64) المعتمد لأبي الحسين البصري (48/1).
- (65) المعتمد لأبي الحسين البصري (48/1)، المهذب في أصول الفقه (1317/3).
- (66) المعتمد لأبي الحسين البصري (48/1).
- (67) المصدر نفسه (48/1).
- (68) المعتمد لأبي الحسين البصري (48/1).
- (69) المعتمد لأبي الحسين البصري (44/1)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (473/2)، البحر المحيط (267-265/3).
- (70) الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (473/2)، البحر المحيط (267/3).
- (71) المحصول للرازي (22/2).
- (72) المحصول للرازي (23/2).
- (73) المهذب في أصول الفقه (1317/3)، وانظر المحصول المحصول للرازي (22/2).
- (74) المهذب في أصول الفقه (1317/3)، وانظر المحصول للرازي (22/2).
- (75) المهذب في أصول الفقه (1317/3).
- (76) المصدر نفسه (1317/3).
- (77) البحر المحيط (267/3).
- (78) مجموع الفتاوى (476/8)، الموافقات للشاطبي (370/3)، سلاسل الذهب (204).
- (79) المذكرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي للعلامة محمد الأمين الشنقيطي (204).
- (80) مجموع الفتاوى (131/8).
- (81) الموافقات للشاطبي (371/3).
- (82) البحر المحيط (268/3).
- (83) مجموع الفتاوى (477-476/8)، بتصرف يسير، وانظر المذكرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي للشنقيطي (228).
- (84) مجموع الفتاوى (478/8).
- (85) شرح الطحاوية لابن أبي العز (71-70).
- (86) تشنيف المسامع للزركشي (663/4).

- (87) مجموع الفتاوى (374/8).
- (88) سلاسل الذهب للزركشي (204).
- (89) المذكرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (228-229).
- (99) المهذب في أصول الفقه (1317/3).
- (100) انظر البحر المحيط للزركشي (265/3).
- (101) الاستقامة لابن تيمية (433/1).
- (102) مجموع الفتاوى لابن تيمية (355-356/11)، وانظر الاستقامة له: (78/2-79).
- (103) البحر المحيط (387/2).
- (104) البحر المحيط (387/2).
- (105) البحر المحيط (387/2).
- (106) البحر المحيط (387/2).
- (107) مجموع الفتاوى لابن تيمية (75/8).

The command necessitate will and its jurisprudence effects

Prof. Khaled touati

Department of Sharīa

Institute of Islamic Sciences - Eloued University

touati-khaled@univ-eloued.dz

Abstract:

In my research I dealt with the question of the necessity of the will, which is one of the common issues between the principles of jurisprudence and the origins of religion; Then, I mentioned the disagreement in the matter of the necessity of the will, and concluded that it requires the legitimate will without the universal will, which is in the sense of the public will in force, and then mentioned the type of disagreement, as the fundamentalist who makes it verbally, has no fruit, and some of them moral Practical, fundamentalist and jurisprudential effects Streptococcus..

Keywords: The command ; the legitimate will ; the universal will

أثر تداخل مسميات دلالة المفهوم في المسائل الأصولية - دراسة مقارنة في أصول الفقه الإسلامي -

بقلم
د. سفيان وخام (*)



ملخص

عالجت في هذا البحث التداخل الحاصل بين مسميات دلالة المفهوم عند الأصوليين، سواء تعلق ذلك بتداخل مسمى دلالة المفهوم بغير جنسه، أو بتداخل مسماه بجنسه، فتناولت جميع ذلك تناولاً مقارناً من جهات مختلفة، منها ما يتعلق بجهة حقيقة المفهوم، ومنها ما يتعلق بجهة التخصيص، ومنها ما يتعلق بالمفهوم من جهة أنواعه، على أنني ذكرت عقب كل صورة من صور هذا التداخل ما ينتج عنه من آثار معنوية أو لفظية التي قد تتأثر بها بعض المسائل الأصولية.

الكلمات المفتاحية: المفهوم، المنطوق، التخصيص، الصفة، العدد، الغاية.

مقدمة

لا شك في أن دلالة المفهوم حظيت باعتراف كبير من قبل الأصوليين قديماً وحديثاً؛ لما لذلك من أثرٍ جَمٍّ في الأصول والفروع معاً، إلا أنه ثمة جانب من الجوانب المتعلقة بهذه الدلالة نفسها يلفت النظر فيوجب الوقوف عنده، وهو ما يتعلق بتداخل مسميات دلالة المفهوم؛ ذلك أنه لا ريب في أن التحقيق في إثبات صدق حدّ هذه الدلالة على بعض الأفراد أو نفيه ذو أهمية بالغة، فإنه تعامل وفق ذلك تلك الأفراد معاملة المفهوم على القول بالإثبات، أو معاملة المنطوق على القول بالنفي؛ هذا من

(*) دكتوراه في أصول الفقه من جامعة وهران 1، ويعمل أستاذاً متعاقداً مع جامعة البليدة 2.
تاريخ الإرسال: 2019/09/18 تاريخ القبول: 2019/11/05 wakhamsofen@gmail.com

جهة، ومن جهة أخرى فإن التحرير في تعدّد مسمّيات المفهوم من عدمه لا يقلّ أهمية عن سابقه، لأنه على القول بالإثبات تتعدّد المفاهيم؛ فيجب عندئذ الترتيب بينها، وتقديم الأقوى عند التعارض، بخلاف القول بالنفي فإنه لا وجود للترتيب عندئذ.

من هنا يثور إشكال مفاده: ما هي صور التداخل الحاصلة بين مسميات دلالة المفهوم؟، وما أثر ذلك في المسائل الأصولية، وللإجابة عن هذين التساؤلين فقد اعتمدت على المنهج المقارن كما هو موضّح في العنوان، على أنني أهدف من وراء هذا البحث إلى تحقيق جملة أهداف هي:

-تحرير محلّ النزاع في محلّ نزاع المحالّ المتداخلة؛ وذلك بإثبات انفراد كل محلّ بأحكامه أو نفي ذلك.

-التحقيق في إثبات تعدّد المدارك من عدمه.

-النظر في مدى تأثر المسائل الأصولية إثر معالجة التداخل المطروح.

أما عن الدراسات السابقة فإني لم أعثر على من تناول هذا الموضوع من جانب المنهج المقارن، وكذا من جهة الآثار المترتبة على ذلك، غير أنه مما يشار إليه أنه ثمة رسالتان تقربان من موضوع البحث المطروح: الأولى: رسالة بعنوان "الفروق في أصول الفقه" للدكتور عبد اللطيف الحمد، وهي رسالة مقدّمة إلى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة لنيل درجة الدكتوراه، والثانية: رسالة بعنوان "الفروق في دلالة المنظوم عند الأصوليين" للباحثة أمل بنت عبد الله القحيز، وهي رسالة مقدمة إلى جامعة محمد بن سعود بالمملكة العربية السعودية لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه.

وفي ما يخص الخطة التي سرت وفقها فهي كالآتي: قمت بتقسيم البحث إلى مبحثين: المبحث الأول عنوانه بعنوان "التداخل المتعلق بالمفهوم من جهة حقيقته، وجهة التخصيص به"، وقد قسّمته إلى مطلبين: المطلب الأول عاجت فيه التداخل المتعلق

بالمفهوم من جهة حقيقته، وقد انطوى بدوره على فرعين: الفرع الأول عاجلت فيه التداخل الحاصل بين "المفهوم" و"المنطوق غير الصريح"، أما الفرع الثاني فقد عاجلت فيه التداخل الحاصل بين "مقتضى المفهوم" و"عموم المفهوم"، وفي ما يخص المطلب الثاني فقد تناولت فيه التداخل المتعلق بالمفهوم من جهة التخصيص به، وقد اشتمل بدوره على فرعين: الفرع الأول بحثت فيه التداخل الحاصل بين "التخصيص بمفهوم المخالفة" و"ذكر بعض أفراد العام"، أما الفرع الثاني فبحثت فيه التداخل الحاصل بين "التخصيص بالصفة" و"مفهوم الصفة"، أما عن المبحث الثاني فقد جعلته لـ "التداخل المتعلق بالمفهوم من جهة أنواعه"، أين قمت بتقسيمه إلى مطلبين: المطلب الأول عاجلت فيه التداخل المتعلق بمفاهيم الصفة والعلة واللقب، والذي انقسم بدوره إلى فرعين: الفرع الأول ما يتعلق بالتداخل الحاصل بين "مفهوم الصفة" و"مفهوم اللقب"، أما الفرع الثاني فذكرت فيه التداخل الحاصل بين "مفهوم العلة" و"مفهوم الصفة"، وفي ما يخص المطلب الثاني فقد تناولت فيه التداخل المتعلق بمفاهيم العدد والمعدود والغاية، وقد اشتمل بدوره على فرعين: الفرع الأول عاجلت فيه التداخل الحاصل بين "مفهوم العدد" و"مفهوم المعدود"، أما الفرع الثاني فقد عاجلت فيه التداخل الحاصل بين "مفهوم الغاية" و"دخول ما بعد الغاية في ما قبلها"، وفي الأخير أعقبت البحث بخاتمة أعربت فيها عن أهم النتائج والتوصيات، وكذا عن آفاق البحث.

المبحث الأول

التداخل المتعلق بالمفهوم من جهة حقيقته ومن جهة التخصيص به

المطلب الأول: التداخل المتعلق بالمفهوم من جهة حقيقته

الفرع الأول: التداخل الحاصل بين "المفهوم" و"المنطوق غير الصريح"

الذي جرى عليه اصطلاح جمهور الأصوليين أن دلالات الألفاظ تنقسم إلى

منطوق ومفهوم، ثم إن المنطوق عندهم ينقسم إلى: منطوق صريح، ومنطوق غير صريح، بخلاف الأحناف فإن لهم تقسيم آخر، فالمراد بدلالة المنطوق غير الصريح هو: "دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام، إذ أن اللفظ مستلزم لذلك المعنى"⁽¹⁾، وهو ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة الإيحاء.

دلالة الاقتضاء: هي "أن يدل اللفظ بالالتزام على معنى غير مذكور مع أنه مقصود بالأصالة، ولا يستقل المعنى أي لا يستقيم إلا به لتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه، وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا"⁽²⁾، مثاله ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"⁽³⁾، فوقع هذه الأشياء في الواقع أمر محسوس، فكان لا بد من اقتضاء محذوف ضرورة صدق كلامه عليه الصلاة والسلام.

دلالة الإشارة: هي "دلالة اللفظ على معنى ليس مقصوداً باللفظ في الأصل، لكنه لازم للمقصود فكأنه مقصود بالتبع لا بالأصل"⁽⁴⁾، مثاله قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الزَّهَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لَبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لَبَاسٌ هُنَّ عِلْمٌ لَكُمْ أَنْتُمْ كَتُمُّوا تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرِبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 187]، فإنه يدل على صحة صيام الجنب دلالة إشارة" للزومه للمقصود به من إباحتهم الجماع إلى آخر الليل، وإذا جامع في آخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة"⁽⁵⁾.

دلالة الإيحاء: وتسمى "دلالة التنبيه"، وهي "أن يقترن مقصود المتكلم فيه بوصف يوحى إلى أنه علة"⁽⁶⁾، مثاله قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا

كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ﴿ [المائدة:38] ؛ فلفظ السرقة المنطوق به في الآية ينبّهنا على أنه علة القطع.

هذه الأقسام على رأي كثير من الأصوليين من قبيل المفهوم؛ ذلك أنهم قسّموا دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم، فكل ما يُتلقَى من صريح اللفظ هو المنطوق وما سواه مفهوم، وأوّل من أثار عنه زيادة قسم المنطوق غير الصريح هو ابن الحاجب⁽⁷⁾، على أنه اختلف الأصوليون من بعده وكذا الباحثون في مراده بإفراجه للمنطوق غير الصريح بالذكر، هل يدل ذلك على أنه قسم ثالث عنده في مقابلة المنطوق والمفهوم، أو أنه قسم من أقسام المنطوق⁽⁸⁾؟، مع اتفاق الجميع على أن ابن الحاجب يرى أن المنطوق غير الصريح يباين المفهوم.

التداخل المطروح-على فرض تقسيم ابن الحاجب- هو أن ابن الحاجب جعل المنطوق غير الصريح سبيله ما كانت دلالاته دلالة التزام، ومن المتفق عليه أن دلالة المفهوم هي دلالة التزام-عند القائلين بأن دلالاته دلالة عقلية-، فهلّا رجع المفهوم إلى المنطوق غير الصريح ويبطل بذلك قسم المفهوم رأسا؟، أو يرجع المنطوق غير الصريح إلى المفهوم؛ ويبطل بذلك قسم المنطوق غير الصريح، ويكون ابن الحاجب بذلك قد وافق من سبقه في القسمة الثنائية لدلالة اللفظ؟.

قد ينفصل ابن الحاجب عن هذا الإشكال بأن يُعدّ "مفهوم الموافقة" من قبيل اللفظ لا الالتزام⁽⁹⁾؛ فلا يتعين في حقه التلازم السابق، ويبقى الإشكال مطروحا عنده في ما يتعلق بـ "مفهوم المخالفة" -أيضا- على رأي من أدرج "دلالة مفهوم الموافقة" ضمن دلالة التزام، فما الجواب عن ذلك؟.

تولّى العطار الجواب عن ذلك بقوله: "والفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم أنّها وإن اشتركا في أن كلّاً منهما حكم غير مذكور، إلا أن المفهوم ليس حكما

للمذكور ولا حالا من أحواله، بل هو حكم للمسكوت..... بخلاف المنطوق غير الصريح فإنه حكم للمذكور وحال من أحواله⁽¹⁰⁾، يمكن تطبيق هذا الكلام بالرجوع إلى الأمثلة المتقدمة.

-النظر في "رفع الخطأ والنسيان والاستكراه عن الأمة" باعتبار تحقق هذه الأشياء في الخارج أو عدم تحققها، وما يشترط لصدق ذلك، هو نظر عن أحوال ما نطق به الحديث، بخلاف النظر في ارتفاع نقيض حكم تلك الأشياء- نحو: العمد والذكر والاختيار، بأن يقال: إن الحديث دل على عدم رفع هذه الأشياء عن طريق المفهوم- أين نلاحظ فيه أن المفهوم تعلق بالمسكوت عنه، وهذا بخلاف الاقتضاء فهو يُبحث فيه عن حال من أحوال المنطوق.

-والأمر نفسه بالنسبة لآية الرفث، فدلالتها على صحة صيام الجنب هو استدلال على حال من أحوال الجماع الذي يسبق طلوع الفجر بهيئة، بخلاف الاستدلال بالآية على حل الجماع أثناء النهار فهو استدلال من طريق المفهوم لتعلقه بمسكوت عنه.

-أما الاستدلال بإيحاء آية السرقة على أنها علة القطع، هو في حقيقة الأمر حكم يتعلق بمحل النطق الذي هو حال من أحوال المنطوق، بخلاف الاستدلال بالآية الكريمة على رفع حكم القطع عن غير السارق فهو من طريق المفهوم لتعلقه بالمسكوت عنه.

هذا التحرير يرشدنا إلى نتيجة مهمة وهي أنه قد يتوارد على المنطوق أمران متغايران: "أحدهما: المفهوم- وهو لازم للمنطوق-، ثانيهما: ما يتبع المنطوق، وهو ما عبّر عنه ابن الحاجب بـ "المنطوق غير الصريح"، وهذا عند التحقيق ليس مسمى زائداً عن أقسام الدلالات، وإنما يندرج ضمن المنطوق لا المفهوم-على الراجح-، ووجه وصفه بأنه غير صريح هو لسبق مقصود المتكلم إلى ما هو صريح وتأخّر قصد غير

الصريح، فالكل مقصودٌ غير أن قصد غير الصريح هو قصد ثانٍ لذا وُصِفَ بالتبعي، وهذا يؤدي بنا إلى القول بأنه لا يوجد منطوق غير صحيح مفرداً؛ بل لا بد أن يعقبه منطوق صريح، وإذا ثبت أن كل منطوق له مفهوم، وكل منطوق غير صريح لا بد له من منطوق صريح، فإنه لا يوجد منطوق غير صريح إلا ومعه مفهوم.

يتفرّع على هذا التقرير جملة من الآثار المعنوية هي كالآتي:

1 - أن "المنطوق غير الصريح" على الراجح من أقسام المنطوق، وفي مقابله أنه من قبيل المفهوم.

2 - قد يوجد "المفهوم" دون وجود "المنطوق غير الصريح"، بخلاف هذا الأخير فإن وجوده يدل على وجود المفهوم.

3 - عند حصول التعارض يقدّم "المنطوق غير الصريح" على "المفهوم" على الراجح، وعلى القول المقابل فإن الترجيح بين المنطوق غير الصريح والمفهوم يخضع لمرجّح خارجي.

الفرع الثاني: التداخل الحاصل بين "مقتضى المفهوم" و"عموم المفهوم"

القائلون بحجّية المفهوم اختلفوا في عمومته على قولين:

القول الأول: أن المفهوم له عموم، قال به أكثر الأصوليين، ونسبه الشوكاني إلى الجمهور⁽¹¹⁾.

القول الثاني: أن المفهوم ليس له عموم، قال به الباقلاني والغزالي وابن دقيق العيد، واختاره أبو العباس ابن تيمية وابن عقيل وابن قدامة⁽¹²⁾.

أما ما يتعلق بمقتضى المفهوم فالمراد به أن حكم المفهوم يشمل جميع صورته، وهو محل اتفاق⁽¹³⁾، فوجوب الزكاة في الغنم السائمة-مثلاً- يدل بمفهومه على نفي وجوبها عن المعلوفة، ومقتضى هذا المفهوم أن يكون النفي شاملاً لجميع صور

المعلوفة، ومن تلك الصور أن تكون نفقة العلف على صاحبها أو غيره، وقد يكون العلف مباحاً أو غير مباح، فجميع هذه الصور لا يشملها حكم الزكاة.

التداخل الحاصل في هذا الموضوع هو أنه إذا ثبت الاتفاق على شمول حكم المفهوم لجميع صورته، كيف حصل الخلاف بين الأصوليين في "عموم المفهوم"، فقد قال الآمدي والرازي: الخلاف في المفهوم حجة له عموم لا يتحقق، لأن مفهومي الموافقة والمخالفة عام في سوى المنطوق ولا يختلفون فيه⁽¹⁴⁾، وهذا ما أدى بجماعة من أهل الأصول إلى أن يوافقوا الآمدي والرازي في كون الخلاف في "عموم المفهوم" لفظي؛ منهم: ابن الحاجب والإيجي والتفتازاني وابن السبكي والبناني والعبادي⁽¹⁵⁾، ووجهوا ذلك بأنه: "إن فرض النزاع في أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق به من الصور أو لا فالحق الإثبات وهو مراد الأكثر... وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أو لا فالحق النفي"⁽¹⁶⁾.

إلا أنه ينبغي أن يلاحظ بأن لفظية الخلاف هي من جهة شمول حكم المفهوم لجميع صورته، وهو محل اتفاق كما تقدم -سوى ما ذكره عبد الكريم النملة من أن القائلين بمعنوية الخلاف "يقولون: أن الحكم يثبت في صورة واحدة مخالفة للمنطوق فقط"⁽¹⁷⁾، وهذا لا وجه له كما سيأتي ذكره في أثر الخلاف-، غير أن شمول هذا الحكم هل هو من طريق اللفظ أو المعنى؟ هذا ما يعبر عنه بـ "عموم المفهوم"، والأول هو المعبر عنه بـ "مقتضى المفهوم".

إذن المسألتان متباينتان: إحداهما محل وفاق؛ وهي كون المفهوم يشمل جميع صورته، وهذه مسألة "مقتضى المفهوم"، والثانية: أن شمول حكم المفهوم لجميع صورته هل هو من طريق اللفظ أو المعنى؟: فيه خلاف، وهي مسألة "عموم المفهوم".

من الآثار التي تتفرع على هذا التحرير ما يلي:

أثر تداخل مسميات دلالة المفهوم في المسائل الأصولية د. سفيان وخام

1- نفى التلازم بين المسألتين، فلا يلزم من نفى "عموم المفهوم" أن يكون قائلًا بأن "مقتضى المفهوم" يتعلق بصورة واحدة مخالفة للمنطوق فقط كما فهمه عبد الكريم النملة مستندا في ذلك إلى وقوع الخلاف في بعض الفروع الفقهية، ومثّل له بحديث "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث"⁽¹⁸⁾، فمما ذكره في ذلك: "...أما إذا قلنا: أن المفهوم لا عموم له، فإن الحديث لا يقتضي النجاسة في هذه الصورة"⁽¹⁹⁾، والتخريج الذي ذكره هو تخريج ابن دقيق العيد⁽²⁰⁾، وهو تخريج لا يستقيم لما تقدم ذكره من الاتفاق على أن "مقتضى المفهوم" هو شمول الحكم لجميع صورته، فالتخريج المذكور لا يصح.

2- رفع التناقض عن كلام الغزالي ومن وافقه في قولهم بحجّة المفهوم من جهة، وإنكارهم دعوى العموم فيه من جهة أخرى، بأن يُحمل إنكارهم على أن العموم لم يثبت من المنطوق به، وإنما ثبت من طريق العرف أو العقل.

المطلب الثاني: التداخل المتعلق بالمفهوم من جهة التخصيص

الفرع الأول: التداخل الحاصل بين "التخصيص بمفهوم المخالفة" و"ذكر بعض أفراد العام"

اختلف الأصوليون في التخصيص بمفهوم المخالفة على قولين:

القول الأول: أن "مفهوم المخالفة" لا يخصص العموم، ذهب إلى هذا جمهور المالكية وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة⁽²¹⁾.

القول الثاني: أن "مفهوم المخالفة" يخصص العموم، ذهب إلى هذا جمهور الحنابلة، ونُسب إلى جمهور الأصوليين، ونفى الآمدي الخلاف في جوازه⁽²²⁾.

أما مسألة "ذكر بعض أفراد العام" فيراد بها أن يحكم على العام بحكم ما، ثم يرد نص آخر يُحكم فيه على بعض أفراد ذلك العام بنفس الحكم السابق، وقد اختلف أهل

الأصول في عدِّ هذا من مخصصات العموم على قولين:

القول الأول: أن "ذكر بعض أفراد العام" لا يخص العموم، ذهب إلى هذا الجمهور⁽²³⁾.

القول الثاني: أن "ذكر بعض أفراد العام" يخص العموم، هو المنسوب لأبي ثور⁽²⁴⁾.

التداخل الحاصل بين المسألتين هو أن المفهوم المتمثل في المسكوت عنه يماثل بعض أفراد العام التي لم يتم ذكرها مع البعض المذكور من أفراد العام، فيشترك الأمران في أن كلاً منهما مسكوت عنه، مثال ذلك: هو أنه ورد عن الشارع الأمر بوجود الزكاة في الشياه⁽²⁵⁾، وورد عنه تعليق ذلك الحكم بالسائمة⁽²⁶⁾، فهل يكون إخراج المعلوفة من عموم الحديث الأول مستنيداً إلى أن السوم المذكور في الحديث الثاني هو بعض أفراد عموم الحديث الأول، فهو يرشدنا بدوره إلى أن المقصود بالعموم هو بعض أفرادها؛ وهي المتصفة بصفة السوم، أو يكون إخراجها مستنيداً إلى مفهوم السوم في الحديث الثاني، فيدل ذلك على إخراج المعلوفة من عموم الحديث الأول، وهذا إخراجٌ من طريق المفهوم، أعرب القرافي عن هذا التداخل بقوله: "...بل هذا-يعني: التمثيل السابق-يرجع إلى قاعدة أخرى وهي تخصيص العموم بذكر بعضه... أو من قاعدة تخصيص العموم بالمفهوم الحاصل من قيد السوم"⁽²⁷⁾.

هذا التداخل بعينه أوقع بعضهم في ما ظاهره التناقض، قال ابن اللحام: "قال بعض أصحابنا: أن العام إذا خفت بعض أفرادها، فهل يخص العموم بمفهوم تخصيص الحكم بهذا الفرد؟، اختلف أصحابنا في ذلك، الأكثرون أنه لا تخصيص، ويكون تخصيص الفرد لتأكيد الحكم فيه ونحوه، قال أبو البركات: وهذا النقل ليس بسديد وهو يناقض قول الأصحاب: أن المفهوم يخص العموم"⁽²⁸⁾.

اختلف الأصوليون في الجواب عن أصل الإشكال على رأيين:

الرأي الأول: أن مسألة "ذكر بعض أفراد العام" تتعلق بما كان مفهومه مفهوم لقب، وتنفرد مسألة "التخصيص بمفهوم المخالفة" بما عداه من المفاهيم، دليل هذا الرأي ما علل به الجمهور في الرد على أبي ثور بأن ما قال به هو من قبيل مفهوم اللقب⁽²⁹⁾، قال الأمدي: "فإن قيل، فقد اخترتم أن المفهوم يكون مخصصا للعموم عند القائل به، وتخصيص جلد الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم على ما سوى الشاة من جلود باقي الحيوانات فكان مخصصا للعموم الوارد..... ومن قال بالمفهوم المخصص للعموم إنما قال به في مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة"⁽³⁰⁾، وقال ابن السبكي: "وأبو ثور ومتابعون قالوا مفهوم تخصيص الفرد بالذكر كما في: "دباغها طهورها" نفي الحكم عن المخالف...إنما يخصص العموم من المفاهيم ما تقوم به الحجة، فأما "مفهوم اللقب" كالشاة فإنه مردود"⁽³¹⁾.

يعترض على هذا بأنه يلزم منه نصب الخلاف مع القائلين بحجية مفهوم اللقب "كأحمد وأكثر أصحابه، ومالك وداود والصيرفي والدقاق وابن فورك وابن خويز منداد وابن القصار"⁽³²⁾، إلا أن هذا لم يحصل، والواقع من صنيع الأصوليين نصب الخلاف مع أبي ثور، وهذا ما يدل على ضعف هذا الرأي.

الرأي الثاني: أن مسألة "ذكر بعض أفراد العام" تتعلق بمفهوم المخالفة الذي لا يُعمل به، كأن يكون لقباً أو خرج قيده جرياً على الغالب أو السؤال أو الخوف أو غير ذلك من الشروط التي شرط الأصوليون انتفاءها للقول بحجية هذا المفهوم ومع وجودها ينتفي القول به، وعلى هذا تختص مسألة "التخصيص بمفهوم المخالفة" بالمفهوم الذي هو حجة، وهذا صنيع أبي الطيب الطبري وابن دقيق العيد والقفال الشاشي والقاضي عبد الوهاب والتفتازاني والعبادي⁽³³⁾.

لكنه يرد على هذا إشكال مفاده: أنه إذا ثبت عدم العمل بمفهوم المخالفة لَفَقَد شرط من شروط العمل به، كيف يُخْتَلَف في التخصيص به باعتباره فردا من أفراد العام؟!.

قد يجاب عنه بأن القائل بتخصيص العام بذكر بعضه لم يُرد به التخصيص المعروف "ولكنه يجعل ورود الخاص بعد تقدم العام قرينة في أن المراد بذلك العام هذا الخاص، ويُجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد"⁽³⁴⁾، يشهد لهذا التوجيه أنه لا تلازم بين نفي الحجية ونفي القرينة، فربّ شيء ليس بحجة في نفسه إلا أنه يصلح كقرينة ترشد إلى المطلوب.

الذي يظهر أن هذا الرأي هو الأرجح، على أن المقصود "بذكر أفراد العام" ما يجعل المراد من العام هو العام المراد به الخصوص لا العام المخصوص، بخلاف المخصوص بمفهوم المخالفة فهو يبيّن أن العام المخصّص-بالفتح- هو العام المخصوص لا العام المراد به الخصوص، وعليه يمكن توارد هذين الأمرين على المحل الواحد فيعامله بعضهم معاملة العام المخصوص، ويعامله آخرون معاملة العام المراد به الخصوص، مع ملاحظة وجوب تقييد هذا الرأي بأنه يتعلق بمفهوم اللقب الذي ورد في خطاب آخر غير الخطاب الذي تعلق به العموم، وأنه لا يشمل جميع الشرائط التي يكون وجودها مانعا من العمل بمفهوم المخالفة؛ لأن جميعها يتعلق بالمفهوم الوارد في نص واحد.

إذن يمكن القول بأن هذا الترجيح هو عبارة عن قول ثالث في المسألة يعتمد على تعلق المفهوم بنص آخر؛ وأن يكون لقباً حتى يتحقق فيه مفهوم القرينة، لأن أغلب القرائن تكون خارجية.

إذا ثبت هذا فإن النسبة الموجودة بين المسألتين هي نسبة التباين، ولا تداخل بينهما،

ويتفرّع على هذا عدد من الآثار المعنوية هي:

1 - تعدّد المسائل الأصولية، فتتفرّد كل مسألة بأحكامها من حيث نصب الخلاف وعرض الأدلة ومناقشتها.

2 - على الراجح يكون نصب الخلاف في مسألة "ذكر بعض أفراد العام" لا يتعلق بمن نفى حجّية مفهوم المخالفة أو أثبته، وعلى القول المرجوح-المتمثل في الرأي الأول- تكون لمسألة "ذكر بعض أفراد العام" صلة وثيقة بحجّية مفهوم المخالفة.

3 - إعادة النظر في تعليل الجمهور في اعتراضهم على أبي ثور، فإن ما استند إليه ليس قولاً منه بمفهوم اللقب؛ بل لفقد مفهوم المخالفة شرطاً من شروط العمل به، وعلى القول المرجوح يتم لهم ذلك.

4 - على الراجح فإن مسألة "ذكر بعض أفراد العام" تتعلق بالعام الذي أريد به الخصوص، بينما تتعلق مسألة "التخصيص بمفهوم المخالفة" بالعام المخصوص، ويتفرّع على هذا جميع الآثار التي تتفرّع على الفرق بين "العام المراد به الخصوص" و"العام المخصوص".

الفرع الثاني: التداخل الحاصل بين "التخصيص بالصفة" و"مفهوم الصفة"

"التخصيص بالصفة" قال به جميع من أثبت صيغ العموم وقال بجواز تخصيص العام، وقد يُطلق عليه مصطلح "التقييد بالصفة"؛ كما هو الحال في كلام الشيرازي في قوله -مثلاً-: "... وأما الدليل المتصل فهو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة"⁽³⁵⁾، وكما وقع -أيضاً- في الترجمة التي عقدها ابن السمعاني بعنوان: "تخصيص العموم بالتقييد"⁽³⁶⁾، وقصد به التخصيص بالصفة.

أما "مفهوم الصفة" فهو نوع من أنواع المخالفة، والذي يقصد به "إثبات نقيض الحكم المنطوق للمسكوت"⁽³⁷⁾، نحو قول القائل -مثلاً-: أكرم الطلبة الناجحين،

فمفهومه نفى إكرام من لم يتصف بصفة النجاح، وقد اختلف الأصوليون في حجّيته على أقوال؛ أهمها:

القول الأول: أن مفهوم الصفة حجة، قال به مالك والشافعي وأحمد وأكثر أتباعهما، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، ووافقهم على ذلك أبو عبيد وجماعة من أهل العربية⁽³⁸⁾.

القول الثاني: أنه ليس بحجة، قال به الحنفية وبعض المالكية كأبي بكر الباقلاني وبعض الشافعية كالرازي وابن سريج والآمدي، وأكثر المعتزلة، وجماعة من أهل العربية كالأخفش وابن جني وابن فارس⁽³⁹⁾.

التداخل المطروح في هذا الموضوع هو أنه كيف اعتد الأصوليون بالصفة في ما يتعلق بالتخصيص وجعلوها من المخصصات، واختلفوا في الاعتداد بها في ما يتعلق بالمفهوم هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجدهم يمثلون للتخصيص بالصفة ومفهوم الصفة-غالبا- بنفس الأمثلة، وأشهر الأمثلة في ذلك مسألة تقييد وجوب الزكاة في الماشية بالسوم، فعبارة "في سائمة الغنم الزكاة" فيها قصر وجوب الزكاة على السائمة؛ وهذا تخصيص بالصفة، فتقدير المعنى: أن الزكاة تجب في السائمة؛ كما أن فيها نفى الزكاة عن غير السائمة، لأن وجوبها في السائمة يفهم منه انتفاء وجوبها عند انتفاء الوصف، فالإشكال هو أنه كيف قال العلماء بوجود الزكاة في السائمة مستنديين إلى الصفة، واختلفوا في انتفائها عما عداها مع وجود الصفة؛ ذلك أن قولنا: في سائمة الغنم زكاة، يفهم منه أمران: "أحدهما وجوبها في السائمة، والآخر نفيا عن المعلوفة"⁽⁴⁰⁾.

الجواب عن ذلك: هو أن التخصيص بالصفة من باب المنطوق؛ لأن الصفة ملفوظ بها في التركيب، وعلى هذا تعمل في ما وُظِّفت فيه قولاً واحداً، ومعلوم أن وظيفتها هنا

التقليل أو الاقتصار؛ وهو المعبر عنه بالتخصيص، بخلاف المسكوت عنه المتعلق بنقيض الصفة فليس منطوقاً به، لكن استفادة حكمه هل هو من طريق العقل أو من طريق اللفظ؟: قولان لأهل الأصول⁽⁴¹⁾، فعلى القول الثاني ينبغي معاملة الصفة في الموضوعين معاملة واحدة لأن الغرض أنهما لفظيان، وعلى القول الأول لا تثبت الملازمة، ذلك أنه لا يلزم من خصص بالصفة أن يثبت الحكم لمفهومها لاختلاف السبب، فسبب ثبوت الحكم في التخصيص لفظي، وفي المفهوم عقلي.

إذن فقولهم: "في سائمة الغنم زكاة" فيه أمران: أحدهما: وجوبها في السائمة، والآخر نفيها عن المعلوفة، إنما يجري على القول بأن دلالة المفهوم مستفادة من اللفظ، ولا يجري على القول المقابل له.

وبهذا التقرير يتبين بأنه لا تناقض بين اتفاق الأصوليين على العمل بالتخصيص بالصفة، وبين اختلافهم في العمل بمفهومها، لرجوع الأول إلى العمل بالمنطوق، أما خلافهم في الثاني فهو بناء على خلافهم في دلالة المفهوم هل هي من قبيل اللفظ أو من قبيل المعنى؟.

يتفرع على هذا التقرير أثران معنويان يتمثلان في:

1- أن التخصيص بالصفة يتعلق بالمنطوق به قولاً واحداً، وفي تعلقه بالمسكوت عنه قولان مُحَرَّجان على دلالة المفهوم هل هي لفظية أو معنوية؟، فمن قال بالأول لزمه العمل بمفهوم الصفة على النحو الذي عمل به في التخصيص بها، وعلى الثاني لا يلزم القول بذلك؛ فقد يكون وقد لا يكون، والمعول عليه في ذلك هو المدارك الخارجية.

2- توجيه كلام من نفى حجّية مفهوم الصفة وعمل بالتخصيص بالصفة، بأن يكون مدركه في ذلك أن دلالة المفهوم عنده دلالة عقلية وليست لفظية.

المبحث الثاني

التداخل المتعلق بالمفهوم من جهة أنواعه

المطلب الأول: التداخل المتعلق بجهة مفاهيم الصفة والعلة واللقب

الفرع الأول: التداخل الحاصل بين "مفهوم الصفة" و "مفهوم اللقب"

"الصفة" في اصطلاح الأصوليين غير الصفة في اصطلاح النحويين؛ قال الشوكاني: "المراد بالصفة هنا هي المعنوية على ما حققه علماء البيان، لا مجرد النعت المذكور في علم البيان، فالصفة المعنوية هي التي تفيد تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية"⁽⁴²⁾.

من المفاهيم المتعلقة بالصفة ما يسمى بـ "مفهوم الصفة" والذي يراد به "أن يذكر الاسم العام مقترنا بالصفة الخاصة"⁽⁴³⁾، أين اختلف الأصوليون في الاحتجاج به على قولين:

القول الأول: أنه حجة، ذهب إلى هذا مالك والشافعي وأحمد، وأكثر أصحابهم، وأبو عبيدة معمر بن المثنى من علماء العربية، وهو اختيار أبو الحسن الأشعري⁽⁴⁴⁾.

القول الثاني: أنه ليس بحجة، هو قول أبي حنيفة وأصحابه، والباقلاني والقفال الشاشي وإمام الحرمين والغزالي⁽⁴⁵⁾.

أما "اللقب" فالمراد به عند أرباب الأصول "اللفظ الجامد الذي ورد في النص اسماً وعلماً على الذات المستند إليها الحكم المذكور فيها"⁽⁴⁶⁾، فعلى هذا المعنى يكون أعم من اللقب عند النحاة، فهو شامل للقب والاسم والكنية.

يتعلق باللقب في هذا الموضوع ما يُعرف بـ "مفهوم اللقب"، ويراد به "تعليق الحكم على مجرد أسماء الذوات"⁽⁴⁷⁾، وقد يعبر عنه -أيضاً- بـ "مفهوم الاسم"، وقد اختلف في الاحتجاج به على أقوال؛ أهمها:

أثر تداخل مسميات دلالة المفهوم في المسائل الأصولية د. سفيان وخام

القول الأول: أن "مفهوم اللقب" ليس بحجة، هو قول جمهور الأصوليين⁽⁴⁸⁾.

القول الثاني: أنه حجة، هو قول داود الظاهري، وابن خويز منداد وابن القصار من المالكية، والصيرفي والدقاق وابن فورك من الشافعية، ونسبه المرادوي إلى مالك، وأحمد وأكثر أصحابه⁽⁴⁹⁾.

اتفق الأصوليون على نفي هذا التداخل وقالوا بالفرق بين الأمرين، وضابطه يرجع إلى أن الصفة لا يختل الكلام بإسقاطها منه، بخلاف اللقب فهو صفة مجردة يختل الكلام بإسقاطها منه، لذا حُمِلت فائدة اللقب على تصحيح الكلام فلا يكون له دلالة على ما دونه، بخلاف الصفة فإذا ثبت أنه لا يختل الكلام بدونها لا بد وأن يكون لها فائدة أخرى، وأظهر تلك الفوائد هو التخصيص، وهذا هو السر في ضعف الخلاف في التخصيص بمفهوم اللقب مقارنة بالخلاف الحاصل في مفهوم الصفة.

هذا الوجه من الفرق صرّح به جماعة من الأصوليين كالأصفهاني وابن السبكي والزرکشي والبابرتي⁽⁵⁰⁾، ومقتضاه أن "اللقب" هو العلم، سواء كان العلم اسماً أو كنية أو لقباً أو اسماً جامداً كأسماء الأجناس وأسماء الجموع، ويشترط فيه أن لا يكون تابعا لاسم آخر، بخلاف الصفة فالأصل فيها أن تكون تابعة لاسم عام، وثمة حالة مترددة بين هذين المفهومين اختلف الأصوليون إلى أيّهما ترجع يأتي ذكرها قريباً⁽⁵¹⁾، كما نفهم منه أن اللقب لا يكون فُضلة في الكلام، بل لا بد أن يكون أحد ركني التركيب إما مسندا أو مسندا إليه، وأن الصفة لا تكون إلا فضلة في الكلام بمعنى أن تكون تابعة لاسم عام.

إذا تقرر هذا فالنسبة الموجودة بين "مفهوم الصفة" و"مفهوم اللقب" هي نسبة التباين ولا تداخل بينهما، وينجم عن هذا جملة من الآثار المعنوية تتمثل في:

1- تعدد أنواع مفاهيم المخالفة، ويتفرع على هذا انفراد كل مفهوم بأحكامه من

حيث نصب الخلاف وعرض الأدلة ومناقشتها.

2- ضعف قول من قال بقياس "مفهوم الصفة" على "مفهوم اللقب" في عدم الحجية، لوجود الفرق بينهما.

3- ما يتعلق بالتعارض والترجيح، فيقدم "مفهوم الصفة" على "مفهوم اللقب" عند التعارض؛ لكون حجية هذا الأخير أضعف من سابقه.

4- إذا تجردت الصفة عن ذكر الموصوف العام اختلفت في إلحاقها باللقب أو إبقائها على بابها من الصفة، والموضع موضع تأمل.

الفرع الثاني: التداخل الحاصل بين "مفهوم العلة" و"مفهوم الصفة"

مفهوم العلة عند أرباب الأصول يراد به " دلالة اللفظ المقيد بعلّة على ثبوت نقيض حكمه للمسكوت عنه الذي انتفت عنه تلك العلة" (52).

بالرجوع إلى تقسيم الأصوليين لمفهوم المخالفة نجدهم يتفقون في ذكر أقسام أربعة هي: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد، أما ما زاد على ذلك من الأقسام التي أوصلها بعضهم إلى عشرة أقسام (53) هل تعدُّ أقساماً مستقلة بنفسها، أو أنها مندرجة ضمن الأقسام المتقدمة، أو أنها خارجة عن المفهوم رأساً؟ فيه خلاف، ومن تلكم الأقسام ما يتعلق بـ "مفهوم العلة" فهل يعد قسماً من أقسام مفهوم الصفة، أو أنه قسيم له، أو ثمة أمر آخر؟، فقول القائل: "حرمت الخمر لإسكارها"، هل يكون انتفاء الحرمة عن ما دون الخمر استناداً لمفهوم علة الإسكار المنتفي عن غيرها، أو أن الإسكار وصف اقتضى نفي التحريم عن المحل الذي ينتفي عنه، أو يقال بأن انتفاء التحريم هو لانتفاء العلة وليس ذلك من المفهوم في شيء؟، بكل احتمال من هذه الاحتمالات أخذ جماعة من أهل العلم:

القول الأول: أن "مفهوم العلة" قياس شرعي وليس من قبيل المفهوم، نسبة

الشنقيطي إلى الأكثرين⁽⁵⁴⁾.

القول الثاني: أن "مفهوم العلة" قسم من أقسام "مفهوم الصفة"؛ لأن الصفة قد تكون علة وقد لا تكون، صرَّح بهذا كلُّ من القرافي والزركشي والفتوحى والعراقي والمرداوي والشوكاني والشنقيطي، ونسبه العلوي لابن غازي، وهو ما ذهب إليه المحلاوي⁽⁵⁵⁾.

القول الثالث: أن "مفهوم العلة" قسيم "مفهوم الصفة"، نُسب هذا القول لبعض الأصوليين⁽⁵⁶⁾.

الذي يظهر في الفرق بين المفهومين أنه يرجع إلى اختلاف التعلق، فإذا تعلق الأمر بكلام الناس فليس ثمة ما يسمى بمفهوم العلة، لأن اللغة لا تثبت بالقياس-على الصحيح-، وعلى هذا فجميع ما قيل فيه بأنه مفهوم علة هو في الحقيقة مفهوم صفة، وعلى هذا المعنى يُحمل تصرف من أدرج "مفهوم العلة" ضمن "مفهوم الصفة" كما حكاه المحلاوي⁽⁵⁷⁾، لكن لا على وجه العموم والخصوص بل على الوجه المتقدم، على أنه لا وجود للعلة وأن الجميع من قبيل الصفة.

أما إذا تعلق الأمر بكلام الشارع فالصحيح أن ما قيل بأنه من قبيل "مفهوم العلة" يرجع إلى القياس الشرعي، لأن تعلق العلة بالمعلول أقوى من تعلق المفهوم بالمنطوق، يظهر جلاء ذلك من خلال اتفاق جلِّ من خالف في حجّية المفهوم على العمل بالقياس، وليس ذلك إلا لشدة تعلق العلة بالمعلول في مقابلة تعلق المفهوم بالمنطوق.

إذا تقرر هذا فالراجح أنه لا وجود لـ "مفهوم العلة" في كلام الناس وكلام الشارع على السواء، لرجوعه في الأول إلى مفهوم الصفة، ورجوعه في الثاني إلى القياس الشرعي.

أثمر الخلاف في تداخل هذين المفهومين جملة من الآثار المعنوية هي:

1- تعدّد أقسام مفاهيم المخالفة، فمن جعل "مفهوم العلة" قسيما "لمفهوم الصفة" تعدّدت عنده مفاهيم المخالفة، ومن جعل النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص لم تعدّد عنده المفاهيم، وعلى القول الراجح ليس ثمة تعدّد للمفاهيم؛ لأنه إما أن يندرج "مفهوم العلة" ضمن "مفهوم الصفة" إذا تعلق ذلك بكلام الناس، وإما أن لا يندرج ضمن "مفاهيم المخالفة" رأسا إذا تعلق ذلك بكلام الشارع؛ لاندرجه حينئذ ضمن القياس الشرعي.

2- على القول بتباين المفهومين يقدّم "مفهوم العلة" على "مفهوم الصفة" (58) إذا عاملنا الأول معاملة المفهوم، وإذا عاملناه معاملة القياس - كما هو الراجح - يقدّم "مفهوم الصفة" على "مفهوم العلة" على القول بأن المفهوم مستفاد من اللفظ، أما على القول بأنه مستفاد من المعقول يتعارض المفهومان.

3- في نصب الخلاف حول حجّية "مفهوم العلة": فعلى القول بأنه قسم من أقسام المفاهيم - سواء على اعتباره قسما من أقسام "مفهوم الصفة" أو قسيما له - يكون الخلاف بين القائلين بحجّية المفهوم على وجه العموم، أما على القول بأنه قياس شرعي فإن الخلاف فيه ينتصب مع منكري القياس.

4- على القول بتباين المفهومين لا يلزم منه إبطال حجّية أحدهما إبطال حجّية الآخر، كما أنه لا يلزم من إثبات حجّية أحدهما إثبات حجّية الآخر؛ لأن الفرض أنهما متباينان.

المطلب الثاني: التداخل المتعلق بجهة مفاهيم العدد والمعدود والغاية

الفرع الأول: التداخل الحاصل بين "مفهوم العدد" و"مفهوم المعدود"

يقصد بمفهوم العدد "تعليق الحكم بعدد مخصوص يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا" (59)، ومن جملة ما يمثل به الأصوليون لهذا قوله

أثر تداخل مسميات دلالة المفهوم في المسائل الأصولية د. سفيان وخام

سبحانه: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾ [النور:4]، حيث أنه "دال بمنطوقة على الثمانين، وبمفهومه على عدم أجزاء ما نقص عنها، وعلى المنع من الزيادة عنها"⁽⁶⁰⁾، وقد اختلف الأصوليون في حجّة هذا النوع من المفاهيم على قولين:

القول الأول: أنه حجة، وبه قال الجمهور⁽⁶¹⁾.

القول الثاني: أنه ليس بحجة، هو قول الأحناف وأكثر الشافعية، وإليه ذهب المعتزلة والأشعرية⁽⁶²⁾.

التداخل المطروح في هذا الموضوع هو أن مفهوم العدد هل هو مقصور فقط على اسم العدد نفسه، أو أنه يشمل بالإضافة إلى ذلك ما إذا ذُكر المعدود دون التصريح باسم العدد، نحو قوله عليه الصلاة والسلام: "لا تحرم المصّة والمصتان"⁽⁶³⁾، وما روي عنه -أيضا- عليه السلام أنه قال: "أُجِلَّتْ لَنَا مِيتَتَانِ وَدَمَانٌ"⁽⁶⁴⁾، فإننا نلاحظ في هذين النصين أنه ورد فيهما ذكر المعدود دون التصريح باسم العدد، فهل يلحق هذا "بمفهوم العدد"؟ .

الذي يظهر من خلال استقراء الأمثلة التي قدّمها أكثر الأصوليين لمفهوم العدد أن مسمى هذا الأخير يقتصر على العدد الخاص دون المعدود، وقد يستدل على هذا بأن تغيير مصطلحي "العدد" و"المعدود" يدل على تغيير مسيّهما، خاصة وأننا نلاحظ أن قاعدة المفهوم ترتبط أساسا بالتعبير الموظّف في التركيب المنطوق به، ولا شك أن التعبير بلفظة "اثنان"-مثلا- ليس هو نفس تعبير "مصتان"، ومما يقوي هذا الاستدلال أن الأصوليين استثنوا من محل الخلاف في "مفهوم العدد" ما قُصِدَ به التكاثر، فإنه ليس حجة اتفاقا، ومعلوم أن علة التكاثر والمبالغة توجد في اسم العدد لا المعدود.

إذن الذي ينبغي أن يقال أن "مفهوم العدد" يغير "مفهوم المعدود"، غير أن الذي اعتمده تقي الدين ابن السبكي هو إلحاق العدد بالصفة، وإلحاق المعدود باللقب، فقد قال: "... وذلك لأن العدد شبه الصفة، لأن قولك: في خمس من الإبل في قوة قولك: في إبل خمس، تجعل الخمسة صفة الإبل، وهي إحدى صفتي الذات، لأن الإبل قد تكون خمسا وقد تكون أقل أو أكثر، فلما قيدت وجوب الشاة بالخمس فهم أن غيرها بخلافها، فإذا قدمت لفظ العدد كان الحكم كذلك، والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه فصار كاللقب"⁽⁶⁵⁾.

إذا ثبت هذا فإنه على كل تقدير تكون النسبة الموجودة بين "مفهوم العدد" و"مفهوم المعدود" هي نسبة التباين، ويكون بذلك أثر الفرق معنوي؛ يتمثل في:

1 - أن الخلاف في حجّة المفهومين ليس على حد سواء، فهو يشتد في "مفهوم العدد" لشبهه بمفهوم الصفة، ويضعف القول به في "مفهوم المعدود" لرجوعه إلى اللقب.

2 - يتفرع على ما قبله، وهو أنه يقدم "مفهوم العدد" على "مفهوم المعدود" عند التعارض.

3 - إعادة النظر في تمثيل بعض الأصوليين "مفهوم العدد" بما يدل على "مفهوم المعدود" نحو تمثيل ابن التلمساني بحديث "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث"⁽⁶⁶⁾، والصحيح أنه من قبيل "مفهوم اللقب".

الفرع الثاني: التداخل الحاصل بين "مفهوم الغاية" و"دخول ما بعد الغاية في ما قبلها"

"مفهوم الغاية" نوع من أنواع مفاهيم المخالفة، والذي يُعرَف بأنه: "قيد الحكم بـ: إلى أو حتى، وغاية الشيء آخره"⁽⁶⁷⁾، من أمثلة هذا المفهوم قوله تعالى: ﴿وكلوا

واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهنَّ وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلَّهم يتقون ﴿البقرة: 187﴾، "فإنه يدل بمفهومه المخالف على تحريم الأكل والشرب بعد الغاية وهي طلوع الفجر، وعلى جواز تناول المفطرات بدخول الليل عند الغروب" (68).

اختلف الأصوليون في حجّة هذا المفهوم على قولين:

القول الأول: أنه حجة، هو قول الجمهور، وبعض من لم يقل بمفهوم الشرط كالباقلائي والغزالي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري (69).

القول الثاني: أنه ليس بحجة، هو قول أكثر الحنفية، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، وأبي الحسن التميمي من الحنابلة (70).

أما مسألة "دخول ما بعد الغاية في ما قبلها" فيراد بها أن الإتيان بأداة الغاية في الكلام هل يدل على ثبوت الحكم في ما قبل الغاية فقط، أو يدل على ثبوت الحكم فيه وارتفاعه عن نقيضه، أو أن ما بعد الغاية داخل مع ما قبلها في الحكم، أو ثمة تفصيل؟: فيه أقوال؛ أهمها:

القول الأول: أن ما بعد الغاية لا يدخل في ما قبلها، بل تدل الغاية على خروجه عنه، نسبه الإسنوي إلى الشافعي والجمهور (71).

القول الثاني: أن ما بعد الغاية داخل في ما قبلها، هو قول بعض العلماء (72).

القول الثالث: إن كان ما بعد الغاية من جنس المحدود اندرج وإلا فلا، هو قول بعض أهل العلم كأبي بكر بن عبد العزيز الحنبلي (73).

التداخل الذي يحصل بين "مفهوم الغاية" ومسألة "دخول ما بعد الغاية في ما قبلها" أن المقصود بمفهوم الغاية هو البحث عن حكم المسكوت عنه الذي هو نقيض

ما نطقت به الغاية، ولهذا يكون فيما بعد الغاية، فالأخذ بمفهوم الغاية ينتج عنه أن ما بعد الغاية ليس داخلا في الغاية، بل تدل هذه الأخيرة على خروجه من جهة المفهوم، لكنه إذا ثبت أن ما بعد الغاية داخل في ما قبلها على أحد الأقوال يكون هذا مناقضا لخروج ما بعدها عن طريق المفهوم، وإذا ثبت أن ما بعدها لم يدخل في ما قبلها فهل ذلك لوجود الغاية أو لمفهوم الغاية، فدلالة أحدهما تبطل الدلالة الأخرى، وإلا فما الفرق؟.

الفرق بين المسألتين ينبنى على أصل مفاده: أن دلالة الغاية على ما بعدها هل هو مستفاد من طريق المنطوق، أو من طريق المفهوم، أو لا دلالة فيه؟، أقوال: أخذ بالأول بعض العلماء، وأخذ بالثاني الجمهور، وذكر الثالث الزركشي، وأفاد بأن الخلاف في هذا كالخلاف في " مفهوم الحصر "(74).

هذا هو السر الذي جعل كثيرا ممن نفى " مفهوم المخالفة " يقول " بمفهوم الغاية " لا باعتباره مفهوما بل باعتباره منطوقا، قال الباقلاني: " صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحروف الغاية يدل على انتفاء الحكم وراء الغاية "(75)، وقال أيضا: " وكنا قد نصرنا إبطال حكم الغاية في كتب، والأوضح عندنا الآن القول بها... قال الزركشي: " وهذا الكلام يقتضي من القاضي أن مذهبه أن ثبوت الحكم فيما بعد الغاية من جهة المنطوق لا المفهوم فتنبه لذلك "(76)، وقال الفتوحى: " وهو-يعني: مفهوم الغاية- حجة عند الجمهور، وإليه ذهب معظم نفاة المفهوم "(77).

إذا تحرّر هذا فالعمل بـ " مفهوم الغاية " يتفرع على مسألة " دخول ما بعد الغاية في ما قبلها "، فعلى القول بأن الغاية تدل على انتفاء حكم ما بعدها بطريق المفهوم يتأتى القول بمفهوم الغاية، وأما على القول بأن دلالتها على انتفاء الحكم هو من طريق المنطوق الصريح أو الإشاري لا يتأتى القول بمفهوم المخالفة، وبالأحرى لا يكون

ثمة مفهوم غاية إن قلنا بأن الغاية ليس فيها إثبات لحكم ولا نفي عما بعدها.

هذا التقرير أنتج لنا أثرين معنويين هما:

1 - نفي الاضطراب عن نفاة المفهوم ونفي ما قد يتوهم إلزامهم به، فقولهم بمقتضى الغاية لا يلزم منه القول بالمفهوم، بل قد يكون ذلك عندهم من قبيل المنطوق الصريح أو من قبيل الإشارة، قال ابن الساعاتي: "مفهوم الغاية... عندنا هو من قبيل الإشارة لا المفهوم" (78).

2 - عند التعارض يقدّم "مفهوم الغاية" على سائر المفاهيم سوى مفهوم الحصر؛ لأنه قيل بأنه منطوق.

خاتمة

نتج عن معالجة المحالّ التي حصل فيها تداخلٌ بين المسائل المطروحة جملة من النتائج؛ يأتي في مقدّمها ظهور نسبة التباين بين أغلب تلك المواضع، وهذا إن دل فهو يدل على أن التداخل المطروح لا حقيقة له بحسب الواقع، وكذا وجود بعض التراجم الأصولية التي تم الكشف عن المراد منها إما تقييدا أو تفصيلا أو غير ذلك، بالإضافة إلى إزالة الاضطراب عن تصرفات بعض أهل الأصول، ومن النتائج التي يمكن ذكرها أيضا أن جميع الآثار المترتبة على تلك المواضع المطروحة هي آثار معنوية تأثرت بها جملة من المسائل الأصولية.

من التوصيات التي يوصي بها صاحب البحث أن ما سبق طرحه ليس على سبيل الحصر؛ بل ثمة مواضع أخرى حصل فيها تداخل يجب الكشف عنها ومعالجتها، ومن هنا يمكننا فتح آفاق جديدة تكون مرتعا خصبا لدراسات أصولية أكثر عمقا، أعني به دراسة المواضع التي يحصل فيها تداخل بين مسألتين أصوليتين فأكثر، ومدى تأثير ذلك في تصرفات الأصوليين.

فهرس المصادر و المراجع

1. القرآن الكريم.
2. الإبهاج في شرح المنهج، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب، تحقيق وتعليق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة-مصر، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى: 1401هـ-1981م.
3. إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد الكريم بن علي النملة، السعودية، الناشر: دار العاصمة، الطبعة الأولى: 1417هـ.
4. الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين بن أبي علي الأمدي، الرياض-السعودية، الناشر: دار الصميعة، الطبعة الأولى: 1424هـ-2003م.
5. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق العام من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أحمد عناية، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى: 1419هـ-1999م.
6. أصول ابن مفلح= أصول الفقه، محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق وتعليق: الدكتور فهد بن محمد السدحان، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى: 1420هـ.
7. أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دمشق-سورية، الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م.
8. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض بن نامي السلمي، الرياض-السعودية، الناشر: دار التدمرية، الطبعة الأولى: 1426هـ-2005م.
9. الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع، أحمد بن قاسم العبادي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: 1433هـ-2012م.
10. البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، الكويت، الناشر: دار الغردقة، الطبعة الثانية، 1413هـ-1992م.
11. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين محمود بن عبد الرحمان الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة-السعودية، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م.
12. تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، علاء الدين بن أحمد المرادوي، تحقيق: عبد الله

هاشم عبد الله وهشام يسري العربي، قطر، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بدون تاريخ.

13. ترتيب الفروق واختصارها، أبو عبد الله البقوري، تحقيق: الأستاذ عمر ابن عتاد، المغرب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1416هـ.

14. تسهيل الوصول إلى علم الأصول، محمد عبد الرحمان عيد المحلاوي، تحقيق: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر: المكتبة المكية، 1428هـ.

15. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين بن بهادر الزركشي، تحقيق: أبو عمرو الحسيني، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، 1420هـ.

16. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، بيروت-لبنان، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة: 1413هـ.

17. تقريب الوصول إلى علم الأصول، محمد بن أحمد ابن جزى الغرناطي، تحقيق ودراسة وتعليق محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة، الطبعة الثانية: 1423هـ.

18. التمهيد في أصول الفقه، أحمد بن الحسن الكلوزاني، دراسة وتحقيق: الدكتور مفيد محمد أبو عمشة، مكة المكرمة-السعودية، الناشر: دار المدني، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م.

19. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الإستوي، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد حسن هيتو، بيروت-لبنان، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية: 1401هـ.

20. التوضيح في شرح التنقيح، أحمد بن عبد الرحمان المعروف بحلولو، دراسة وتحقيق "من أول الكتاب إلى نهاية الباب الخامس: في النواهي" رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في تخصص الفقه وأصوله، إعداد الطالب: بلقاسم بن ذاكر الزبيدي، السعودية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، 1425هـ.

21. تيسير التحرير = شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، محمد أمين بن محمود المعروف بأمير بادشاه، بيروت-لبنان، الناشر: دار الفكر، بدون تاريخ.

22. الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، عبد الكريم بن علي النملة، الرياض-السعودية، الناشر: مكتبة الرشد، 1420هـ.

23. حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع، البناني،

- الناشر: دار الفكر، بدون تاريخ.
24. حاشية التفتازاني على المتهى الأصولي وشرح العضد، سعد الدين بن عمر التفتازاني، مطبوع مع شرح العضد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1424هـ-2004م.
25. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد العطار، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
26. دراسات أصولية في القرآن الكريم، محمد إبراهيم الحفناوي، القاهرة-مصر، الناشر: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، 1422هـ.
27. الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، محمد بن محمود البارقي، تحقيق: ضيف الله بن صالح العمري، الرياض-السعودية، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: 1426هـ-2005م.
28. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين ابن السبكي، تحقيق وتعليق ودراسة: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت-لبنان، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى: 1419هـ-1999م.
29. سلاسل الذهب في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: صفية أحمد خليفة، القاهرة-مصر، الناشر: الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى: 2008م.
30. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، بيروت-لبنان، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1418هـ-1997م.
31. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف، بيروت-لبنان، الناشر: دار الجيل، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م.
32. سنن الترمذي=الجامع الكبير، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف، بيروت-لبنان، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 1416هـ-1996م.
33. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين بن إدريس القرافي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى: 1424هـ-2004م.
34. شرح الكوكب المنير= المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، محمد بن أحمد الفتوح، تحقيق: محمد الزحيلي ونزير حماد، الرياض-السعودية، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى: 1413هـ-1993م.

35. شرح اللمع، إبراهيم بن علي أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد التركي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 1408هـ.
36. شرح مختصر المنتهى الأصولي، عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 1424هـ-2004م.
37. صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج، اعتنى به: نظر محمد الفريابي أبو قتيبة، الرياض-السعودية، الناشر: دار طيبة، الطبعة الأولى: 1427هـ - 2006م.
38. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، أحمد بن عبد الرحيم العراقي، تحقيق: محمد تامر حجازي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1425هـ-2004م.
39. الفروق = أنوار البروء في أنواع الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م.
40. القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، محمد حامد عثمان، الرياض-السعودية، الناشر: دار الزاحم، 1423هـ-2002م.
41. قواطع الأدلة في أصول الفقه، منصور بن محمد ابن السمعاني، تحقيق: عبد الله بن حافظ الحكمي، الرياض-السعودية، الناشر: مكتبة التوبة، 1419هـ-1998م.
42. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، علاء الدين بن محمد المعروف بابن اللحام، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، بيروت-لبنان، الناشر: المكتبة المصرية-صيدا، 1418هـ-1998م.
43. المختصر في أصول الفقه، علاء الدين بن محمد المعروف بابن اللحام، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة-السعودية، الناشر: جامعة الملك عبد العزيز، الطبعة الأولى: بدون تاريخ.
44. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل = مختصر المنتهى، عثمان ابن الحاجب، دراسة وتحقيق وتعليق: نذير حمادو، بيروت-لبنان، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1427هـ-2006م.
45. مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة-السعودية، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الخامسة: 2001م.
46. المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر-

- القاهرة، الناشر: مطبعة المدني، الطبعة الأولى: بدون تاريخ.
47. مفتاح الوصول، إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف عبد الله بن محمد التلمساني، الناشر: مكتبة الرشاد، بدون تاريخ.
48. المهذب في علم أصول الفقه المقارن تحرير لمسائلة ودراستها دراسة نظرية تطبيقية، عبد الكريم بن علي النملة، الرياض-السعودية، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.
49. موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس، تحقيق بشار عواد معروف ومحمود خليل، الناشر: مؤسسة الرسالة، 1412هـ.
50. نثر الورود على مراقبي السعود، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق وإكمال: محمد ولد سيدي الشنقيطي، جدة السعودية، الناشر: دار المنارة، الطبعة الأولى: 1415هـ-1995م.
51. نشر البنود، عبد الله بن إبراهيم العلوي، المغرب والإمارات، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، بدون تاريخ.
52. نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، جدة-السعودية، الناشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى: 1418هـ-1997م.
53. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، القاهرة-مصر، الناشر: عالم الكتب، بدون تاريخ.
54. الوجيز في أصول الفقه، وهبة الزحيلي، لبنان وسورية، الناشر: دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ودار الفكر، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: 1994م.

الحواشي والإحالات:

- (1) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، بيروت-لبنان، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة: 1413هـ، ج: 1، ص: 594.
- (2) نشر البنود، عبد الله بن إبراهيم العلوي، المغرب والإمارات، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، بدون تاريخ، ج: 1، ص: 92.
- (3) هكذا يمثل الأصوليون؛ لكنه قال الزيلعي: "وهذا لا يوجد بهذا اللفظ". انظر: نصب الراية لأحاديث

أثر تداخل مسميات دلالة المفهوم في المسائل الأصولية د. سفيان وخام

- الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، جدة-السعودية، الناشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى: 1418هـ-1997م، غير أنه روي بألفاظ أخرى منها لفظ "إن الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه". انظر: سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني، تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف، بيروت-لبنان، الناشر: دار الجيل، الطبعة الأولى: 1418هـ - 1998م، أبواب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، حديث رقم: 2045.
- (4) مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة-السعودية، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الخامسة: 2001م، ص: 283.
- (5) تسهيل الوصول إلى علم الأصول، محمد عبد الرحمان عيد المحلاوي، تحقيق: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر: المكتبة المكية، 1428هـ، ص: 236.
- (6) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دمشق-سورية، الناشر: دار الفكر، الطبع الأولى: 1406هـ-1986م، ص: 360-361.
- (7) مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل=مختصر المنتهى، عثمان ابن الحاجب، دراسة وتحقيق وتعليق: نذير حمادو، بيروت-لبنان، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1427هـ-2006م، ج: 2، ص: 924.
- (8) انظر: تعليق نذير حمادو على "مختصر منتهى السؤل"، ج: 2، ص: 925-929.
- (9) مختصر منتهى السؤل، ابن الحاجب، ج: 2، ص: 939.
- (10) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد العطار، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، ج: 1، ص: 308.
- (11) المهذب في علم أصول الفقه المقارن تحرير لمسائلة ودراستها دراسة نظرية تطبيقية، عبد الكريم بن علي النملة، الرياض-السعودية، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م، ج: 3، ص: 1586، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق العام من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أحمد عناية، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى: 1419هـ-1999م، ج: 3، ص: 329.
- (12) البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، الكويت، الناشر: دار الغردقة، الطبعة الثانية، 1413هـ-1992م، ج: 3، ص: 163، وتحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، علاء الدين بن أحمد المرادوي، تحقيق: عبد الله هاشم عبد الله وهشام يسري العربي، قطر، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بدون تاريخ، ص: 216.
- (13) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين ابن السبكي، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، لبنان، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى: 1419هـ، ج: 3، ص: 177، وبيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمان الأصفهاني، تحقيق: مظهر بقا، مكة المكرمة-السعودية،

- الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى: 1406هـ، ج: 2، ص: 194.
- (14) شرح الكوكب المنير= المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، محمد بن أحمد الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزید حماد، الرياض-السعودية، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى: 1413هـ-1993م، ج: 3، ص: 210-211.
- (15) مختصر منتهى السؤل، ابن الحاجب، ج: 2، ص: 758، وشرح مختصر المنتهى الأصولي، عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 1424هـ-2004م، ج: 2، ص: 653، وحاشية التفتازاني على المنتهى الأصولي وشرح العضد، سعد الدين بن عمر التفتازاني، مطبوع مع شرح العضد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1424هـ-2004م، ج: 2، ص: 653، ورفع الحاجب، ج: 3، ص: 176-178، وحاشية الباني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع، الباني، الناشر: دار الفكر، بدون تاريخ، ج: 1، ص: 416-417.
- (16) شرح مختصر منتهى السؤل، الإيجي، ج: 2، ص: 653.
- (17) المهذب، عبد الكريم النملة، ج: 4، ص: 1588.
- (18) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، بيروت-لبنان، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1418هـ - 1997م، كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء، حديث رقم: 63، وسنن الترمذي=الجامع الكبير، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف، بيروت-لبنان، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 1416هـ - 1996م، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء، حديث رقم: 67.
- (19) المهذب، عبد الكريم النملة، ج: 4، ص: 1587.
- (20) رفع الحاجب، ابن السبكي، ج: 3، ص: 178.
- (21) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج: 1، ص: 393، وشرح الكوكب المنير، الفتوحي، ج: 3، ص: 369.
- (22) نثر الورود على مراقبي السعود، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق وإكمال: محمد ولد سيدي الشنقيطي، جدة السعودية، الناشر: دار المنارة، الطبعة الأولى: 1415هـ-1995م، ج: 1، ص: 307، والإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين بن أبي علي الآمدي، الرياض-السعودية، الناشر: دار الصميعي، الطبعة الأولى: 1424هـ-2003م، ج: 2، ص: 401.
- (23) مختصر منتهى السؤل، ابن الحاجب، ج: 2، ص: 848، والبحر المحيط، الزركشي، ج: 3، ص: 221.
- (24) الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، أحمد بن عبد الرحيم العراقي، تحقيق: محمد تامر حجازي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1425هـ-2004م، ص: 330، والقواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، علاء الدين بن محمد المعروف بابن اللحام، تحقيق: عبد

أثر تداخل مسميات دلالة المفهوم في المسائل الأصولية د. سفيان وخام

- الكريم الفضيلي، بيروت-لبنان، الناشر: المكتبة المصرية-صيدا، 1418هـ-1998م، ص: 374.
- (25) سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، حديث رقم: 1568، وسنن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، حديث رقم: 621.
- (26) موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس، تحقيق بشار عواد معروف ومحمود خليل، الناشر: مؤسسة الرسالة، 1412هـ، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، حديث رقم: 692.
- (27) الفروق=أنوار البروء في أنواع الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م، ج: 1، ص: 336.
- (28) القواعد والفوائد الأصولية، ابن اللحام، ص: 374، والمسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر-القاهرة، الناشر: مطبعة المدني، الطبعة الأولى: بدون تاريخ، ص: 144.
- (29) مختصر منتهى السؤل، ابن الحاجب، ج: 2، ص: 848.
- (30) الإحكام، الأمدي، ج: 2، ص: 408-409.
- (31) رفع الحاجب، ابن السبكي، ج: 3، ص: 252.
- (32) تحرير المقول، المرادوي، ص: 257.
- (33) البحر المحيط، الزركشي، ج: 3، ص: 223-224، وحاشية التفنازاني- مطبوع مع شرح الايجي-، التفنازاني، ج: 3، ص: 87.
- (34) رفع الحاجب، ابن السبكي، ج: 3، ص: 252.
- (35) شرح اللمع، إبراهيم بن علي أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد التركي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 1408هـ، ص: 348.
- (36) قواطع الأدلة في أصول الفقه، منصور بن محمد ابن السمعاني، تحقيق: عبد الله بن حافظ الحكمي، الرياض-السعودية، الناشر: مكتبة التوبة، 1419هـ-1998م، ج: 1، ص: 471.
- (37) ترتيب الفروق واختصارها، أبو عبد الله البقوري، تحقيق: الأستاذ عمر ابن عتاد، المغرب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1416هـ، ج: 1، ص: 256.
- (38) القواعد والفوائد الأصولية، ابن اللحام، ص: 367، والإحكام، الأمدي، ج: 3، ص: 91.
- (39) تفسير النصوص، أديب صالح، ج: 1، ص: 690-691، والمهذب، عبد الكريم النملة، ج: 4، ص: 1770.
- (40) سلاسل الذهب في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: صفية أحمد خليفة، القاهرة-مصر، الناشر: الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى: 2008م، ص: 305-306.
- (41) البحر المحيط، الزركشي، ج: 4، ص: 5.

- (42) الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع، أحمد بن قاسم العبادي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: 1433هـ-2012م، ج: 2، ص: 40.
- (43) تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين بن بهادر الزركشي، تحقيق: أبو عمرو الحسيني، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، 1420هـ، ج: 1، ص: 170.
- (44) الوجيز في أصول الفقه، وهبة الزحيلي، لبنان وسورية، الناشر: دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ودار الفكر، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: 1994م، ص: 172، والمهذب، النملة، ج: 4، ص: 1768.
- (45) الإحكام، الأمدي، ج: 3، ص: 91.
- (46) الزحيلي، مرجع سابق، ص: 173.
- (47) تقريب الوصول إلى علم الأصول، محمد بن أحمد ابن جزى الغرناطي، تحقيق ودراسة وتعليق محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة، الطبعة الثانية: 1423هـ، ص: 173.
- (48) الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، محمد بن محمود البابرقي، تحقيق: ضيف الله بن صالح العمري، السعودية، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: 1426هـ-2005م، ج: 2، ص: 387.
- (49) أصول ابن مفلح، محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق وتعليق: الدكتور فهد بن محمد السلدحان، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى: 1420هـ، ص: 1097، وتحرير المنقول، المرادوي، ص: 257.
- (50) بيان المختصر، الأصفهاني، ج: 2، ص: 437، ورفع الحاجب، ابن السبكي، ج: 4، ص: 9، وتشنيف المسامع، الزركشي، ج: 1، ص: 171، والردود والنقود، البابرقي، ج: 2، ص: 387.
- (51) البحر المحيط، الزركشي، ج: 4، ص: 33، ونشر البنود، العلوي، ج: 1، ص: 103.
- (52) الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، النملة، السعودية، الناشر: مكتبة الرشد، 1420هـ، ج: 1، ص: 305.
- (53) انظر مثلاً: الإحكام، الأمدي، ج: 3، ص: 89.
- (54) انظر: هامش تقريب الوصول، محمد المختار الشنقيطي، ص: 170.
- (55) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين بن إدريس القرافي، بيروت-لبنان، الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى: 1424هـ-2004م، ص: 51، وتشنيف المسامع، الزركشي، ج: 1، ص: 173، وشرح الكوكب المنير، الفتوح، ج: 3، ص: 501، والغيث الهامع، العراقي، ص: 126، وتحرير المنقول، المرادوي، ص: 255، وإرشاد الفحول، الشوكاني، ج: 2، ص: 43، ونثر الورود، الشنقيطي، ج: 1، ص: 110، ونشر البنود، العلوي، ج: 1، ص: 102، وتسهيل الوصول، المحلاوي، ص: 246.
- (56) إنحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد الكريم بن علي النملة، السعودية، الناشر: دار العاصمة، الطبعة الأولى: 1417هـ، ج: 6، ص: 484.

أثر تداخل مسميات دلالة المفهوم في المسائل الأصولية د. سفيان وخام

- (57) تسهيل الوصول، مرجع سابق، نفس الصفحة.
- (58) تقريب الوصول، ابن جزري، ص: 173.
- (59) البحر المحيط، الزركشي، ج: 4، ص: 41.
- (60) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض بن نامي السلمي، الرياض-السعودية، الناشر: دار التدمرية، الطبعة الأولى: 1426هـ-2005م، ص: 380، ودراسات أصولية في القرآن الكريم، محمد إبراهيم الحفناوي، القاهرة-مصر، الناشر: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، 1422هـ، ص: 307.
- (61) الغيث الهامع، العراقي، ص: 127، وتفسير النصوص، أديب صالح، ج: 1، ص: 729.
- (62) أصول ابن المفلح، ابن مفلح، ج: 3، 1096، والمختصر في أصول الفقه، علاء الدين بن محمد المعروف بابن اللحام، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة-السعودية، الناشر: جامعة الملك عبد العزيز، الطبعة الأولى: بدون تاريخ، ص: 134، والتمهيد في أصول الفقه، أحمد بن الحسن الكلوزاني، دراسة وتحقيق: الدكتور مفيد محمد أبو عمشة، مكة المكرمة-السعودية، الناشر: دار المدني، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م، ج: 2، ص: 198.
- (63) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، اعتنى به: نظر محمد الفريابي أبو قتيبة، الرياض-السعودية، الناشر: دار طيبة، الطبعة الأولى: 1427هـ - 2006م، كتاب الرضاع، باب في المصّة والمصتان، حديث رقم: 1450.
- (64) سنن ابن ماجة، ابن ماجة القزويني، كتاب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد، حديث رقم: 3218.
- (65) الإبهاج في شرح المنهج، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب، تحقيق وتعليق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة-مصر، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى: 1401هـ-1981م، ج: 1، ص: 383.
- (66) مفتاح الوصول، إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف عبد الله بن محمد التلمساني، الناشر: مكتبة الرشاد، بدون تاريخ، ص: 88.
- (67) القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، محمد حامد عثمان، الرياض-السعودية، الناشر: دار الزاحم، 1423هـ، ص: 281.
- (68) الوجيز في أصول الفقه، الزحيلي، ص: 172-173.
- (69) البحر المحيط، ج: 4، ص: 74.
- (70) تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود المعروف بأمير بادشاه، بيروت-لبنان، الناشر: دار الفكر، بدون تاريخ، ج: 1، ص: 100، وتحرير المنقول، المرادوي، ص: 256.
- (71) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد حسن هيتو، بيروت-لبنان، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية: 1401هـ، ص: 221.

- (72) البحر المحيط، الزركشي، ج: 3، ص: 347، والتمهيد، مرجع سابق، نفس الصفحة.
- (73) المسودة، آل تيمية، ص: 356-357، وشرح الكوكب المنير، الفتوحى، ج: 1، ص: 246.
- (74) الآيات البيئات، العبادي، ج: 2، ص: 53، والبحر المحيط، الزركشي، ج: 4، ص: 84.
- (75) البحر المحيط، الزركشي، ج: 4، ص: 47.
- (76) البحر المحيط، الزركشي، ج: 4، ص: 47.
- (77) شرح الكوكب المنير، الفتوحى، ج: 3، ص: 507.
- (78) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسئوي، القاهرة-مصر، الناشر: عالم الكتب، بدون تاريخ، ج: 2، ص: 571.

**The impact of overlapping understandable indicators
on the fundamentalist issues
- A Comparative Study in the Principles of Islamic Jurisprudence -**

Dr. Soufiane Oukham

Blida 2 university

wakhamsoufien@gmail.com



Abstract:

In this research, I dealt with the overlap between the names of the concept connotation among the fundamentalists, whether it's related to the overlap of the connotation of the concept of meaning without gender, or by overlapping its name with its gender, so I took up all of this and compared them in different ways, Some of them are related to the reality of the concept and some related to the allocation; Some of them are related to the concept in terms of its types, however, after each form of this overlap, I mentioned the resulting moral or verbal effects that may affect some fundamentalist issues.

Keywords:

concept; operative; allocation; adjective; number; purpose.

أثر تداخل مسميات دلالة المفهوم في المسائل الأصولية د. سفيان وخام

أثر المقاصد الشرعية في تفعيل دور عمل المؤسسات الخيرية

بقلم

د. الشيخ التجاني أحمددي (*)



ملخص

لقد أسس الشرع الحكيم العمل الخيري على قواعد مقاصدية عامة وخاصة، تدل كلها على رعاية مصالح الفئات الضعيفة في المجتمع، ويتحقق ذلك بإغنائهم وسد خلالتهم، وخدمتهم بكافة الخدمات الاجتماعية التي تنفعهم، إضافة إلى القيام بدور تنموي يعود بالنفع على المجتمع بأسره، وكل هذا يندرج في إطار المقاصد الشرعية الجامعة: الضرورية والحاجية والتحسينية، واندراج العمل الخيري في إحدى هذه المراتب يرجع إلى طبيعته وأهميته، فقد يكون ضروريا، أو حاجيا أو تحسينيا، ومعرفة هذه القواعد العامة وربطها بالعمل الخيري، سيسهم في تفعيل دوره الاجتماعي والتنموي، على مستوى الأفراد والجماعات، وهو ما حاول البحث بيانه وتفصيله.

وقد أوجز البحث في ذكر بعض مقاصد العمل الخيري، والقواعد المقاصدية المنظمة له، وأثبت البحث أن عنصر المصلحة الذي ينبغي أن يتمثله العمل الخيري، هو العنصر الجوهرية الذي تصبّ في مجراه كلّ الروافد الأخرى التي تعطي لهذا العمل شكله الشرعي ومضمونه الهادف. ولذلك فإنّ توافر المصلحة فيه تعتبر الأساس الذي بنيت عليه كافة الأحكام المتعلقة به.

وقد توصل البحث إلى أنّ الشريعة الإسلامية لم تحصر الوسائل والطرق التي

(*) أستاذ بجامعة العلوم الإسلامية بليون - موريتانيا.

تاريخ الإرسال: 2019/11/15 تاريخ القبول: 2019/11/30

tijani1985@yahoo.com

يتوجّب على الناس سلوكها لتحقيق مقاصدها العمل الخيري، وإنّما تركت للناس التماس ذلك بكلّ سبيلٍ ممكنٍ لاختلاف الظروف وتغيّرها، شريطة أن لا تخالف سبلهم إلى ذلك أحكام الشريعة المقرّرة والمعتبرة، لأنّ مقاصد الشريعة تنصرف أيضاً إلى الوسائل المتّبعة في تحقيقها مثلما تنصرف إلى الغايات التي تنشدها.

- الكلمات المفتاحية: أثر؛ المقاصد؛ مؤسسات؛ العمل الخيري.

مقدمة

العمل الخيري، هو أعمال التبرع، مادية كانت أو معنوية، يقوم بها الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات لتحقيق غاية ومقصد شرعي جليل وهو القيام بمصالح فئات من المجتمع نصّ الشرع على رعايتها وحفظ مصالحها، وهذا القيام قد يعتره قصور وفتور، نتيجة عدم موافقته لمقاصد الشريعة في العمل الخيري وما تعلّق به من أحكام وقواعد، وما تفرّع عنه من مسائل وحالات؛ ولأجل تنشيط عمل هذه مؤسسات الخير وتفعيل دورها الخيري، لا بد من الانصراف إلى تلك المقاصد والقواعد، والغايات في كل المسائل والحالات، خاصة في الآونة الأخيرة التي أصبح التفكير والبحث الفقهي ينصرف إلى معالجة المستجدات في شؤون العمل الخيري في إطار هذه المقاصد، لأنّ مرور الزمان وتطور الأوضاع وتغيّر الأحوال، جعل من المحتمّ على الباحثين والدارسين في هذا المجال أن يلتمسوا السبل إلى إيجاد حلول للمشكلات والتطوّرات المستجدة في العمل الخيري، وإلى تحديد القواعد المناسبة الناظمة للحالات المستحدثة فيه، لاستقراء الوقائع، واستخلاص النتائج، واستنباط الحلول الشرعية المناسبة لكلّ الحالات والمستجدّات، بما ينسجم مع نصوص الشريعة وأحكامها ويتواءم مع مقاصدها وغاياتها. وما من منهجٍ أحرى بالاتباع والعناية أكثر من منهج مقاصد الشريعة لإيجاد المخارج والتماس الحلول المناسبة في شؤون العمل

الخيرى، وذلك لسببين: أولهما أن العمل الخيرى مقاصدى بطبيعته، ويمكن أن يلاحظ هذه الطبيعة كل ناظرٍ إلى ما يؤدّيه العمل الخيرى من وظائف، وما يحققه من أهدافٍ، والسبب الثانى أن منهج المقاصد يوجه طرق ووسائل العمل الخيرى، من جهة، ويحكم عليها من جهةٍ أخرى، ونقصد بذلك أن الوسائل المتبعة لتحقيق مقاصد الشريعة يجب ألا تخالف أحكامها، وينبغي أيضا أن تكون هذه الوسائل موجهة في سبيل تحقيق مصلحةٍ حقيقيةٍ معتبرةٍ لا يشوبها فساد أو تفضي إلى مضرة. ونحن نرى أن هذه المعادلة على قدرٍ من اليسر والسهولة، وفي الوقت ذاته فإنها على درجةٍ كبيرةٍ من الخطورة، بسبب أن اختلال التوازن بين الوسائل والغايات في التشريع عموما وفي العمل الخيرى بشكلٍ خاصٍ يعنى انهيار البنية التشريعية التي يقوم عليها العمل الخيرى. ومع هذا فإن النوايا الطيبة والعمل الذي لا يخرج أو ينفرد عن أسس التشريع وأحكامه يمكن أن يقدّم حل هذه المعادلة ويحققا التوازن المطلوب.

ويبقى المجال متاحا لمؤسسات العمل الخيرى في أي زمانٍ ومكانٍ، كي تؤدّي وظائفها كثيرة التنوع، وبطرقٍ لا تحصى، في تحقيق مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية، نظرا لمرونة نظرية المقاصد العامة للشريعة على صعيد التطبيق والأداء. مع التأكيد دوما على أن نجاح ذلك منوط بارتباط أصول فقه العمل الخيرى بفحوى نظرية المقاصد وأبعادها الإنسانية العظيمة.

وسيحاول هذا البحث بيان طرق ووسائل تفعيل مؤسسات العمل الخيرى على ضوء مقاصد الشريعة، وذلك من خلال الخطة الآتية:

المقدمة

المبحث الأول: العمل الخيرى في الشريعة الإسلامية: (المفهوم والمقاصد)

المطلب الأول: مفهوم العمل الخيرى وأدلته

المطلب الثاني: مقاصد العمل الخيري

المبحث الثاني: التفعيل المقاصدي لمؤسسات العمل الخيري

المطلب الأول: الخطط المقاصدية لتفعيل العمل الخيري

المطلب الثاني: ضوابط الترجيح بين مآلات العمل الخيري

الخاتمة.

المبحث الأول

العمل الخيري في الشريعة الإسلامية (مفهومه ومقاصده)

للعمل الخيري مكانة سامقة في الشريعة الإسلامية؛ ولهذا حددت مفهومه ورسمت معالمه ومقاصده، وعلى ضوء ذلك سنتناول مفهوم العمل الخيري والمؤسسات القائمة عليه ومقاصده الخيرية، وسيكون ذلك وفق المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: مفهوم العمل الخيري ومؤسسات العمل الخيري

معلوم أن عمل الخير مألوف في معظم تجارب الشعوب والأمم، القديم منها والحديث، ويكاد الخير أن يكون قاسماً مشتركاً بين جميع بني آدم على مر العصور والأزمان، كما أن الشر قاسم آخر مشترك بينهم، والسعيد منهم من هداه الله لفعل الخيرات والتسابق فيها، وللخير وعمله مقاصد تختلف في تفاصيلها بحسب كل حضارة، ولكنها تتفق في كلياتها بين جميع الحضارات حيث الإنسان هو الذي تنتظر منه المبادرة بعمل الخير، وهو أول من يستفيد من عمل الخير معنوياً أو مادياً، كما يعتبر العمل الخيري مقصد عام، وثابت من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وله مقاصد أخرى تهدف كلها لمنفعة الإنسان في كل زمان ومكان.

وتشير كلمة الخير في اللغة إلى كل ما فيه نفع وصلاح، أو ما كان أداة لتحقيق منفعة أو جلب مصلحة كالمال، والمال الوفير يقال له خير، يقول الراغب الأصفهاني: "إن الخير ما يرغب فيه كل البشر كالعقل والعدل والنفع والفضل، وضده الشر".¹

أثر المقاصد الشرعية في تفعيل عمل المؤسسات الخيرية د. الشيخ التجاني أحمد

ويرتبط الخير في لغة العرب بحسن الاختيار، وتعدد البدائل التي يمكن الاختيار من بينها. ويشير أبو هلال العسكري إلى الفرق بين الخير والمنفعة فيقول: "إن كل خير نافع، ولكن ليس كل نفع خيرا". واستشهد بقوله تعالى عن الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهَا

إِنَّمْ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا﴾ (البقرة: 21)².

فلا تكون المعصية خيرا وإن جلبت نفعاً، ويقول أبو هلال أيضاً: "إن الإنسان يجوز أن يفعل بنفسه الخير، كما يجوز أن ينفع نفسه بالخير، ولا يجوز أن ينعم عليها؛ فالخير والنفع من هذا الوجه متساويان، والنفع هو إيجاب اللذة بفعلها، أو السبب إليها، ونقيضه الضر، وهو إيجاب الألم بفعله أو التسبب فيه"³.

والعمل الخيري قد يصدر من الفرد كما قد يصدر من الجماعة في شكل منظم، والذي نقصد هنا هو العمل المؤسسي؛ لذلك سنحاول إبرازه من خلال التعرض لتعريف المؤسسة، فهي لغةً: مأخوذة من قولهم: أسس يؤسس تأسيساً ومؤسسةً، قال ابن فارس-رحمه الله-: "الهمزة والسين يدل على الأصل، والشيء الوطيد الثابت، فالأس أصل البناء"⁴.

وعرف مجمع اللغة العربية المؤسسة بأنها: "كل تنظيم يرمي إلى الإنتاج أو المبادلة للحصول على الربح"⁵.

وفي الاصطلاح الفقهي: جاءت هذه اللفظة اصطلاحاً حادثاً في كلام بعض الفقهاء المعاصرين، ففي الموسوعة الفقهية الكويتية قولهم: "ويجوز أن يكون رب العمل جماعةً في حكم شخص واحد (مؤسسةً)"⁶.

وتعرف المؤسسة والعمل المؤسسي في اصطلاح أهل الإدارة بأنها: "كل تجمع منظم يهدف إلى تحسين الأداء، وفعالية العمل؛ لبلوغ أهداف محددة، ويقوم بتوزيع العمل على لجان كبيرة، وفرق عمل، وإدارات متخصصة؛ علمية ودعوية واجتماعية،

بحيث تكون لها المرجعية وحرية اتخاذ القرارات، في دائرة اختصاصاتها⁷.

وخصَّ بعضهم المؤسسات الخيرية الإسلامية بالتعريف، فقال: "وحدة من الوحدات التي تسهم في بناء المجتمع المسلم، تضم أشخاصاً يستهدفون الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، وتخدم أفراداً وجماعات ينتمون إلى المجتمع الإسلامي تربطهم علاقة الإيثار والرغبة في الدعوة إلى الله، ويتفاعلون من أجل تحقيق هذا الهدف المشترك، ويسعون من خلال دافعهم الذاتي في التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، والهدف العام هو خدمة الدين والمجتمع الإسلامي بأسره"⁸.

المطلب الثاني: مقاصد العمل الخيري

العمل الخيري قائم على أساس المواطنة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة. فهو يحقق المصالح العامة الجليلة، فبه تحصل مساعفة المعوزين، وإغناء المقترين، وإقامة الجمِّ من مصالح المسلمين.

ولما ينبنى على الأعمال الخيرية من حقوق قد يتشاح الناس في اقتنائها وانتزاعها وفي استبقائها ومنعها. فكان سبب هذا العارض الكثير التطرق إلى مقاصد العمل الخيري انطلاقاً من مبادئ الشريعة في هذا المضمار، وهذه المقاصد يمكن إجمالها في الآتي:

المقصد الأول: أن تكون أعمال الخير صادرة عن طيب نفس لا يخالجه تردد، لأنها من المعروف والسخاء، ولأن فيها إخراج جزء من المال المحبوب بدون عوض يخلفه. فتمحّض أن يكون قصد المتبرع النفع العام والثواب الجزيل. ولذلك كان من مقصد الشارع فيها أن تصدر عن أصحابها صدوراً من شأنه أن لا تعقبه ندامة حتى لا يجيء ضرر للمحسن من جراء إحسانه فيحذر الناس فعل المعروف، إذ لا ينبغي أن يأتي الخير بالشر كما أشار إليه قول الله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ (البقرة: 233)، فطيب النفس المقصود في التبرّعات أخص من طيب النفس المقرّر في

المعاوضات⁹.

ومعنى ذلك أن تكون مهلة لزوم عقد التبرّع عقب العزم عليه وإنشائه أوسع من مهلة انعقاد عقود المعاوضة ولزومها.

ويتحقق حصول مهلة النظر بأحد أمرين: هما: التحويز والإشهاد.

وقد كان اشتراط الحوز في التبرّعات ناظراً إلى هذا المقصد، بحيث لا يعتبر انعقاد عقد التبرّع إلا بعد التحويز دون عقود المعاوضات. ولذلك كان حدوث مرض الموت قبل تحويز العطية مُفيتها لها وناقلاً إياها إلى حكم الوصية¹⁰.

المقصد الثاني: أن لا يُجعل التبرّع ذريعة إلى إضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن. فكثيراً من الناس يجعلون الوصية والتبرّع وسيلةً إلى تغيير المواريث أو رزية لمال دائن، ظناً أن ذلك يجللهم من إثمها لأنهم غيروا معروفاً بمعروف. فكان من سدّ هذه الذريعة لزوم كون صورة التبرّع بعيدة عن هذا المقصد. ولم يقع الاكتفاء بالإشهاد في دفع هذه التهمة لظهور أنه غير مقنع، لكثرة احتمال أن يتواطأ المتبرّع والمتبرّع عليه على الإشهاد مع إبقاء الشيء المعطى في تصرف المتبرّع لحرمان الوارث والدائن. ومن هنا أيضاً يعلم أن المروي عن مالك وهو بطلان الحبس المجعول فيه التحسيس على البنين دون البنات لأنه من فعل الجاهليّة هو أرجح من حيث الأدلة، وإن كان المعمول به بين علماء المالكية مضيئه بکراهة أو حرمة أخذاً برواية المغيرة عن مالك¹¹.

القصد الثالث: أن يستعمل المال المتبرّع فيه في تحقيق مقاصد الشريعة لعمل الخير، ومن أهم هذه المقاصد:

- **فك الأسرى:** هو أول مقاصد العمل الخيري الإسلامي وأعلىها منزلة، ففي مقدمة الأهداف التي يتوجه إليها العمل الخيري أن يسهم في "تحرير" النفس الإنسانية من الأغلال التي قد تكبلها لسبب أو لآخر، وتعوق حركتها، وتهدر طاقتها، وجاءت

الشريعة السمحاء لتجعل الحرية جزءاً لا يتجزأ من عمل الخير والمساهمة فيه؛ ولذا وصف الله عز وجل حال الناس في مكة وكيف كانوا يبذلون ما لهم لتحرير الرقاب ليعتقوا في سبيل الله أناساً قد لا يكونون يعرفونهم إلا أن نداء الخير أجبرهم على ذلك¹².

- **بناء الإنسان علماً ومعرفة:** العمل الخيري ركن أصيل في بناء المجتمع وفي تربيته، وبناء تقدمه العلمي والمعرفي، وقد أثبتت التجربة التاريخية أن تطبيقات العمل الخيري تشمل مختلف مجالات الحياة، بما في ذلك الأعمال الإغاثية - ولها أهميتها التي لا يجادل فيها أحد - والأعمال التنموية.

- **المحافظة على اللحمة الاجتماعية:** فالعمل الخيري يدعم روح الأخوة والتراحم والتعاطف في الاجتماع السياسي الإسلامي بصفة عامة، وإلى ذلك أشار العلامة ابن عاشور - رحمه الله - حيث يقول: "عقود التبرعات قائمة على أساس المواسة بين أفراد الأمة، الخادمة لمعنى الأخوة؛ فهي مصلحة حاجية وتحسينية جليلة، وأثر خُلُق إسلامي جميل¹³."

ومن ذلك معالجة علة الفقر تصحبها علل أخرى كثيرة مثل الجهل والمرض والبطالة والجريمة، وهي علل ذات آثار سلبية، تدمر قدرات المجتمع.

المبحث الثاني: تفعيل المقاصد لمؤسسات العمل الخيري

ترعى المقاصد الشرعية العمل الخيري، وذلك من حيث المقاصد والآليات؛ ولهذا حددت غاياته وأهدافه، كما حددت ضوابط آليات اشتغاله، ولهذا سنتناول هنا تفعيل المقاصد لمؤسسات العمل الخيري، من حيث خططها الإجرائية للتفعيل، وطرق موازنتها لنتائجه وآثاره، وسيكون ذلك وفق المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: الخطط المقاصدية لتفعيل العمل الخيري

أثر المقاصد الشرعية في تفعيل عمل المؤسسات الخيرية د. الشيخ التجاني أحمد

ونعني بالخطط المقاصدية تلك الأصول التي ينبني عليها النظر المقاصد للعمل الخيري الناجح والفاعل، وسن فصلها من خلال الفقرات الآتية:

الفقرة الأولى: النظر إلى المصلحة:

إن المصالح أساس المشروعات في كل تصرف، ومن ثم كانت سائر قواعد الشريعة وخطط سياساتها تصب في محيطها وتعمل على تأكيد حفظها وتنميتها وما كان هذا شأنه وجب أن تعلق به الأحكام؛ إذنا في حال الوجود، ومنعا في حال التخلف والانخرام.

ولما كانت المصلحة بهذه المثابة؛ اقتضى ذلك بدهاة أن تصبح معيار أي تصرف مهما كان؛ صغيرا أو كبيرا، وتتأكد رعايتها كلما عظم حجمه وأثره، إذ الآثار تتشخص بمقدار متعلقاتها من التصرفات قلة وكثرة؛ تفاهة وخطرا.

ولا يخفى مدى ارتباط العمل الخيري بهذه القاعدة فكل ما اتسق، انضبط لأحكام الشرع، وكان في القيام به تحقيق نفع ودفعت ضرر عائد على العمل الخيري - بكافة أركانه من موارد ومصارف - فهو مطلوب مقصود للشارع وجب مراعاته. تحقيقا لمصلحة الجهات المستحقة، فالغاية ابتداء من فعل الخير القيام بمصالح فئات معينة نص عليها الشارع الحكيم، من خلال تحقيق كفايتهم وسد خلالتهم وإغنائهم، ويتحقق ذلك بالاسترشاد بالقاعدة الناصية على رعاية المصالح.

وعناية بهذا المعنى: أصل فقهاء الأمة ومجتهدوها قاعدة تصرفات الحاكم فيما يتعلق بأمور الأمة بضبطها بمعيار المصلحة؛ ونص القاعدة قولهم: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"¹⁴، بمعنى أن يجعل الحاكم المصلحة العامة هي القصد الأول والباعث الرئيس لأي فعل يقوم به؛ وإلا لم يكن تصرفه صحيحا ولا نافذا شرعا، وفي قول أمير المؤمنين الفاروق رحمه الله: "إني أنزلت مال الله مني بمنزلة والي اليتيم؛ إن

استغنيت استعفت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، فإذا أسرت قضيت¹⁵ شهادة لهذا الأصل الكلي.

ولذا كان من قيود الحق في الممارسة والاستعمال:

- المحافظة على مقصود الشارع.

- والمحافظة على المعنى الاجتماعي بما هو حق للغير.

يقول الإمام الشاطبي: "حق الغير محافظ عليه شرعا أيضا، ولا خيرة فيه للعبد، فهو حق لله تعالى صرفا في حق الغير، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات، لا في الأمر الكلي، ونفس المكلف أيضا داخله في هذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف"¹⁶.

ولا شك أن تقييد الحق الفردي على هذا النحو ناظر إلى رعاية المآلات وتقدير نتائج التصرفات؛ لذلك راعت سياسة الشريعة كذلك القصود والبواعث في كل فعل، وجعلت منها علة يدور معها الإذن والمنع حتى وإن كانت صور التصرفات مشروعة في الأصل.

ومن تطبيقات هذا الأصل:

1. إذا كان المال الموقوف على جهة من الجهات، قد أخذت حاجتها من المال الموقوف عليها؛ فإن الواجب حينئذ صرف ما بقي من هذا المال في مصالح أخرى؛ إما هي من جنس الموقوف عليها إن أمكن، أو في المصالح العامة.

قال الشيخ تقي الدين: «ما فضل من الربيع عن المصارف المشروطة ومصارف المساجد، فيصرف في جنس ذلك، مثل عمارة مسجد آخر ومصالحها، وإلى جنس المصالح، ولا يجبس المال أبدا لغير علة محدودة، لاسيما في مساجد قد علم أن ريعها يفضل عن كفايتها دائما، فإن حبس هذا المال من الفساد (والله لا يحب الفساد)⁽¹⁷⁾.

2. استثمار أموال العمل الخيري بالصيغ الملائمة لذلك بما يحقق مصلحة العمل الخيري، وبما يحافظ على أصول الأموال ومصالح المستهدين بالعمل الخيري، فإذا كانت أصول الأموال أعيانا فإن استثمارها يكون بما لا يؤدي إلى زوال ملكيتها، وإن كانت نقودا فيمكن أن تستثمر بجميع وسائل الاستثمار المشروعة كالمضاربة، والاستصناع ونحو ذلك.

3. تنمية أموال العمل الخيري وفق الضوابط المشروعة لما في ذلك من ضمان استمرارية العائد المالي الذي يحتاجه العمل الخيري لتغطية نفقات مؤسساته، وللصرف على الفئات المستحقة.

وأيضاً؛ فإنه مما لا ريب فيه أن الحكم المشروع لمصلحة إذا تغيرت بتغير ظروفها ودواعيها ومحالها: فمقتضى هذا التغير أن تراعى عوارضه دوراناً مع المصلحة المتغيرة من شرعه ابتداءً؛ وإلا كان عبثاً الإصرار على استبقاء صورة الحكم الأول، ويتجه إليه النقص حينئذ من جهة تحلف مناط المحل عن حكمه فيه الذي هو بمنزلة وجود النتيجة مع انخراط المقدمة الصغرى في القياس المنطقي¹⁸.

الفقرة الثانية: سد أو فتح الذرائع

الأدلة المقاصدية التي تؤكد فتح الشريعة للوسائل المشروعة لتحقيق المقاصد المطلوبة إضفاءً للوسائل أحكام المقاصد¹⁹، قال ابن تيمية - رحمه الله -: "وما كان أبلغ في تحصيل مقصود الشارع كان أحب، إذا لم يعارضه ما يقتضي خلاف ذلك"²⁰، وقد سئل الشيخ محمد بن صالح العثيمين - رحمه الله - عن حكم إنشاء الجمعيات الخيرية المهتمة برعاية المساكين والأيتام وتنشئة الشباب على القرآن الكريم والسنة النبوية، فأجاب: "لا بأس بتكوين لجنة لقبول الصدقات والزكوات وغيرها من النفقات الشرعية؛ لأن ذلك من الوسائل إلى ضبط هذه الأمور تحصيلاً وتوزيعاً، وهذا مقصود شرعي لا يقصد به إلا ضبط هذه الأشياء، وما كان وسيلة لمقصود شرعي فلا

بأس به، ما لم يُقصد التعبد بنفس الوسيلة²¹.

وليس المقصود بهذا أن كل ما يظن إفضاؤه إلى المطلوب يصبح مطلوب الفتح؛ بل يراد أن ما توقف تحقيق المطلوب شرعا على تحصيله بحيث لا يمكن تحقيقه بوجه آخر فهو مشروع الجلب وإن كان في الأصل ممنوعا؛ نظرا لعدم وجود ما يقوم مقامه.

ورغم أن مصطلح الذريعة عند أكثر الأصوليين يكاد يختص بما يفضي إلى المفسدة؛ فإن بعض المحققين مال إلى الإبقاء على المدلول الواسع الذي يفهم من المعنى اللغوي للذريعة، مما جعلهم يطلقون الذرائع على معنى الوسائل عند جمهور الأصوليين؛ وهو ما يفسر لنا ورود مصطلحي السد والفتح على معنى الذرائع بهذا الاعتبار²².

ومن مقولات الشافعي الذهبية في باب الوسائل "الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام"، وقد كانت هذه المقولة نصب عين فقهائنا حين صاغوا القاعدة المقاصدية: "الوسائل لها أحكام المقاصد"، ومعنى القاعدة أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه، فإذا كان المقصود المتشوف إليه واجبا فوسيلته واجبة، وإذا كان محرما فوسيلته محرمة، وإذا كان مستحبا فوسيلته مسحبة، وإذا كان مكروها فوسيلته مكروهة، وإذا كان مباحا فوسيلته مباحة، قال ابن القيم في بيان معنى القاعدة "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأساليب وطرق تفضي إليها، كان 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 غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل"²³.

وتتخرج على هذه القاعدة الأم قواعد فرعية في باب الوسائل، ومنها: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"²⁴، و"الوسيلة إلى الحرام حرام"²⁵، وقد حكى العضد

(الإجماع على وجوب التوصل شرعا، فإن تحصيل أسباب الواجب واجب، كحز الرقبة في القتل، وأسباب الحرام حرام"²⁶).

يجب تطبيق قاعد الذرائع في العمل الخيري لجهة ما يقتضيه الواقع الفعلي من معالجة شرعية لما يجري في ساحته.

إن العمل الخيري يجب أن يتخذ من مبدأ الذرائع أداة لتكييف تصرفاته والحوادث المستحدثة؛ أي يراعي الملابس الطارئة والعوارض المقارنة.

ومن أظهر التطبيقات لهذا الأصل العتيد في مضمار العمل الخيري:

أ. إن الإعلان عن العمل الخيري والترويج له في منابر الإعلام ووسائل الاتصال الجماهيري وسيلة لا معدى عنها في إنجاح أغراض هذا العمل، وحمل الناس على النهوض به، وما دامت هذه الوسيلة مفضية إلى المقصود، فإنها تأخذ حكمه وجوبا أو استحبابا.

ب. إن العمل الخيري لا يستوفي حظوظه من النجاح والعائد المرجو إلا بإشراف جهاز إداري متين، وتخطيط محكم من ذوي الكفايات، ولا بد أن ينفق في وجوه هذا الإشراف أو ذاك التخطيط من الأموال ما يقيم أركان المشروع الخيري، ويطرق سبله، وإلا تعثرت خطاه، وأقبرت مقاصده في مهدها.

ت. إن من السبل المستحدثة في الإنفاق في سبيل الله: السهم الوقفي، وإذا كان وقف السهم معدودا في موارد الاجتهاد التي لم تقض فيها منقولات الشرع بحكم، فإنه يمكن تخريجه على وقف المشاع القابل للقسمة، وهو جائز عند جمهور الفقهاء²⁷، وخالف فيه محمد بن الحسن²⁸، والحديث يحجه، ففي بعض روايات حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: "إن المائة سهم التي لي بخير؛ لم أصب مالا قط أعجب إلى منها، قد أردت أتصدق بها، فقال النبي ﷺ: (احبس أصلها، وسبل ثمرتها)²⁹،

والحديث نص صريح في وقف المشاع الذي يقبل القسمة، وقد أقره الرسول ﷺ على ذلك، فدل على الجواز، ولذلك ترجم النسائي للحديث بقوله: "باب حبس المشاع". وفي ضوء هذا التخريج يجوز وقف السهم، لأنه جزء مشاع من ممتلكات الشركة مع ما يمثله من قيمة في السوق، وحتى لو كان هذا التخريج ممتنعاً، أو غير متجه، فإن الوسائل التي تستحدث في تقوية نوازع الخير، وتوسيع موارد الإنفاق في سبيل الله، لا يجبر عليها بمنطق "الحرفيين" الذين يلزمون الناس بوسائل بعينها في التطوع والتبرع بدعوى الاقتصاد على المأثور، ذلك أن للخير موارد لا تنضب، وأبواباً لا يحلأ عنها أحد، ومن تطوع خيراً فهو خير له، ولا سيما أن السهم الوقفي لا يخالف شروط الوقف، فهو وسيلة إلى الاستكثار من الخير، والإمداد بالعون، والتوسع في هذا الباب محمود الغب، موفور العوائد³⁰.

ث. محاسبة القائمين عليه، وإن كانوا أمناء غير متهمين، سدا لذريعة تطاول الأيدي على أموال العمل الخيري، فمحاسبة القائمين على العمل الخيري هي الطريق الأمثل للمحافظة على أصول العمل الخيري المالية، وصيانتها من الضياع، كما أنها الطريقة المثلى لحماية حقوق المستحقين لأموال العمل الخيري من تقصير وظلم من يقوم عليها³¹.

ج. تنمية واستثمار أموال العمل الخيري - وأخص الأموال الوقفية، والصدقات التطوعية - بوسائل التنمية الآمنة نسبياً، بعد دراسة الجدوى الاقتصادية قبل الإقدام على أي مشروع. فمما لا شك فيه أنه كلما زادت عوائد الأموال الوقفية عبر تنميتها، كلما تمكن العمل الخيري من الاضطلاع بالواجبات المتوخاة منه، نتيجة الوفرة المالي والعائد المضمون المتأتي عبر الاستثمار.

ح. بذل عناية خاصة لرفع كفاءات العاملين في القطاع الخيري، والمشرفين على تنفيذ برامجهم ومناشطه³².

خ. مراعاة التنوع في الأصول الاستثمارية، والأماكن المستثمر بها، والأدوات الاستثمارية لتحقيق نسبة مرضية من الضمان والتوازن لأموال العمل الخيري³³.

د. ضرورة إنشاء إدارات للتسويق لمساندة عملية جمع التبرعات وتسويق المشاريع الخيرية للمتعبرين³⁴.

ذ. إيداع أموال العمل الخيري في البنوك الربوية يمنع سدا لذريعة تقوية المراباة، لكنه يباح للمصلحة الراجحة إذا خشي على المال من عوادي الضياع والإتلاف؛ إذ لا يمكن إلزام الجمعيات الخيرية بترك الأموال في صناديق مؤسساتها، لما فيه من محاذير معلومة، هذا ما لم توجد في البلد بنوك إسلامية تسد الحاجة، فإذا وجدت فالضرورة منتفية، وهذا ما أفتى به الشيخ الزرقا حين قال: "إن الإيداع في البنوك الربوية كنا نجيزه لاضطرار الناس إليه؛ إذ لا يمكن إلزام الناس بأن يحبثوا وفر نقدهم في بيوتهم، لما في ذلك من محاذير ومخاوف معلومة، ولم يكن يوجد طريق آخر لحفظ أموالهم سوى الإيداع في البنوك، لكن بعد قيام البنوك الإسلامية ودور الاستثمار الإسلامية في مختلف البلاد العربية زالت الضرورة، فلا أرى جواز الإيداع في البنوك الربوية لما فيه من تقوية على المراباة"³⁵.

الفقرة الثالثة: العادة والعرف (التجارب)

العقلاء متفقون على صحة الاستناد إلى التجارب في تعاطي الأمور، لأن العلم الحاصل عن التجربة يقارب مرتبة القطع والعلم الضروري عند كثير من النظائر، وفي أقل أحواله يأخذ حكم الظن الغالب بوجود الشيء أو حصوله.

يقول الغزالي: "والضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولى لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه... وكذلك العلم بصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادات، كقولنا: الماء مرو، والخمر مسكر"³⁶.

بل إن الشريعة نفسها قد جرى اعتبار المآلات فيها على مقتضى التجربة في كثير من القضايا؛ يقول الحافظ ابن حجر: "التجربة أقوى في تحصيل المطلوب من المعرفة الكثيرة؛ يستفاد ذلك من قول موسى عليه السلام للنبي ﷺ: إنه عالج الناس قبله وجرهم"³⁷.

والشاطبي يعتبر مفادات التجارب أقوى من مفادات البراهين؛ حيث يقول في المقدمة الثامنة عند بيان حقيقة العلم المعتبر شرعا: "ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه"³⁸.

ومما يظهر دور التجربة وأثرها في تطوير العمل الخيري ومعرفة مآلاته؛ أن العادة - وهي إحدى قواعد الفقه الكلية الكبرى- قد جعلت ضابطا لما لا يحصى من المشروعات والمقدرات، ومعلوم أن مبنى الاعتقاد على معنى التجربة وتكرر المشاهدة؛ مثال ذلك المشاق التي تقتضي التخفيف في الشرع؛ فإن الشاطبي جعل الضابط في تعيينها الاعتقاد الجاري في الناس³⁹.

وعليه فإن العمل الخيري لا بد أن يعتمد على التجارب الرائدة في المجال الخيري، واعتماد المناهج والحقائق الموثقة في دراسة أي قرار، أو إجراء أي تصرف.

ولا بد للعمل الخيري الإسلامي المعاصر أن يسير وفق التعامل بالأهداف بدل الانسياق وراء العمل بالكوارث، أي لا بد من تخطيط محكم، ووضع استراتيجيات ومخططات (على المدى القريب والمتوسط والبعيد).

وفما يتعلق بالطاقات والموارد البشرية، فالمجتمع المسلم لا ينقصه الإخلاص لفكرة العمل الخيري وضرورة النهوض به، بل في حاجة إلى التجربة التي تولد الفكرة والخبرة الميدانية، مما يؤكد ضرورة تكثيف اللقاءات والدورات التكوينية والتدريبية،

يشترك فيها ويفعلها كل من يحمل هم إنجاح وتفعيل العمل الخيري...

ويمكن الاستفادة من تجارب مؤسسات العمل الخيري في الغرب، والتي بلغت من حسن التنظيم وكمال الإدارة الأوج الرفيع، لإفادتها من وسائل الاتصال الحديث، وأدوات التسيير العصري، وبرامج التخطيط المستقبلي، ولا ضير في الاقتباس من التجربة الغربية في هذا المضمار، ومشاكلتها في الفضل والمحل، ما لم تكن الوسائل المستثمرة مجافية لضوابط الشرع؛ ذلك أن باب الوسائل مفتوح على مصاريعه لاستيعاب طفرات التوسع والتجدد في أي مضمار، وإنما المعول على استقامة الوسيلة وارتقائها إلى شرف المقصد المفضية إليه.

الفقرة الرابعة: مراعاة الخلاف

إن المجتهد ربما أفتى بفساد الفعل ابتداء، فإذا وقع عاد إليه بالإنفاذ والاعتبار: وهو نوع من الالتفات إلى الأمر الواقع والبناء عليه بعد تجديد النظر في المسألة بحيث يصير التصرف بعد وقوعه معتبرا و"شرعيا بالنظر لقول المخالف، وإن كان ضعيفا في أصل النظر؛ لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة"⁴⁰.

ومن ذلك الخلاف الفقهي الواقع في إخراج قيمة في زكاة الفطر بدلا من العين، وأكثر الفقهاء على منع ذلك، والاقتران على الأعيان المنصوص عليها في السنة، وهذا مذهب من غلب المعنى التعبدي في الزكاة، وهم الظاهرية والشافعية والحنابلة في المشهور عن أحمد وبعض المالكية، خلافا لأبي حنيفة وأصحابه، فإنهم يذهبون إلى جواز إخراج القيمة مطلقا في زكاة الفطر كما هو مذهبهم في الكفارات والنذر والخراج⁴¹.

وفي عصرنا يجمد كثير من الناس على مذهب الجمهور، ويمدون المحتاجين أو مؤسسات العمل الخيري بأصناف الأطعمة المنصوص عليها، وهي لا تعين أهل

الحاجة على سد فاقتهم يوم العيد، لافتقارهم إلى المال دون غيره؛ إذ فيهم من يعدم الكساء أو نفقة الكراء أو رسوم التعليم وما شاكل ذلك، وهل الأطعمة تجدي فتيلاً في سد مثل هذا الإعواز؟ بل إن المحتاج قد يضطر إلى بيعها بثمن بخس انتفاعاً بقيمتها في جلب مقصوده فمن الأولى، إذا، دفع القيمة بدل العين ما دامت حاجة المعوز تملئ ذلك، والعبرة بإغنائه يوم العيد عن السؤال، فإذا كانت العين لا تفي بهذا المقصد، فالاستعاضة عنها بالقيمة أرد على المحتاجين عائداً ونفعاً.

وإن الاستهزاء بنبراس المقاصد قمين بأن يحسم هذا الخلاف ويقطع دابره؛ لأن إخراج القيمة أعون على استيفاء مقصد سد الحاجة وإغناء الفقير، وأشكل بروح العصر الذي أصبح فيه التداول النقدي عصب الاقتصاد والمعاملات المالية، وعصر هذه صبغته لا تغني فيه الأصناف المعروفة في الزكاة إلا في المواطن النائية عن التمدن والحضارة، لقيام فيها على الأقوات دون النقديات.

فالنظر المصلحي أو المقاصدي يقتضي جريان الصدقات والزكوات على وفق لغة العصر الاقتصادية، توسعة على أهل الحاجة، ورفدا للعمل الخيري بمقومات النماء، وليس هذا التكييف الشرعي إلغاء للحكم الثابت؛ وإنما هو توسع في الوسيلة المفضية إلى استيفاء مقصده الشرعي، والوسائل ما لم تكن ثابتة كشرائط الصحة مثلاً ساغ فيها التوسع والتجديد بما يتناغم وروح العصر، ومقتضيات الاجتهاد، لأنها غير مقصودة لذاتها، بخلاف المقاصد الثابتة، وما أصدق قول الفقهاء: "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد". ولولا الاحتكام إلى هذه القاعدة المقاصدية، لما نجونا من أسر الجمود على أصناف الزكاة المعروفة ترجيحاً للمظهر على المخبر، وللعرض على الجوهر، وفيه من التجانف عن روح التيسير، والتضييق على أهل الحاجة، ما لا تقر الشريعة مثله وهي في أعلى رتب المصالح، ولا يرضى عنه عاقل فضلاً عن عالم⁴².

الفقرة الخامسة: النظر في المآلات

إن أصل المآل هو: "تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعية الذي يكون عليه عند تنزيهه؛ من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء"⁴³.

ومعنى ذلك أن الأحكام الشرعية وضعت على الغالب المعهود في الاعتياد والجريان الكسبي، دون مراعاة لخصوصيات الأحوال والأشخاص والمحال المستجدة بعد طروء العوارض؛ فإذا وجدت موجبات استثناء تلك الأمور من العموم الأصلي: روعي فيها المعنى الإضافي القائم بها؛ مما يستدعي نظراً اجتهادياً مستجداً لم يتضمنه الحكم التجريدي.

وذلك بحيث يراعى في تطبيق الأحكام الشرعية سلامة النتائج، من خلال ملاحظة المقصد الذي لم يشرع الحكم الأصلي إلا وسيلة لتحقيقه.

إن النظر المآلي ينطلق من خلال النتائج ليتسلط على وسائلها وأسبابها التي تفضي إليها؛ بحيث يقوى الظن بالإفضاء ويضعف بحسب قوة الذريعة -أو الوسيلة- التي تؤدي إليه؛ مما يجعلنا نسلك في تبين مراتب المآل ما قرره العلماء في بيان مراتب الذريعة بحسب قوة إفضائها إلى المفسدة أو المضرة.

ومن تجليات اعتبار الشريعة الإسلامية للواقع والبناء عليه، اعترافها بالأحوال الاستثنائية والعوارض الملازمة للأشخاص والأحوال والأزمات والأمكنة؛ لذلك تجدها تفترض في كثير من الأحوال طروق العوارض المستوجبة للتشريع الاستثنائي؛ ومن ذلك كما هو معلوم أن دفع الرشوة من الكبائر، لأنها وسيلة إلى أخذ المحرم، وأكل أموال الناس بالباطل، فلو توقفت عليها المصلحة الشرعية أبيحت من جهة الدافع، وظلت على حرمتها من جهة الآخذ⁴⁴، ومن هنا فإن إنشاء مؤسسات العمل الخيري قد تعترضه في بعض البلدان عقبات إدارية مصطنعة، وإجراءات: "روتينية"

جائرة، ولا يتغلب عليها إلا بدفع الرشوة، ولما كانت المصلحة المجتلبة من العمل الخيري تغمر مفسدة الارتشاء فإنها تستباح للرجحان المصلحي، ذلك أن الرشوة في هذه الصورة لا تنجر منها مظلمة أو غمط لحقوق الغير، بل إن المصلحة الشرعية المترتبة على ركوب هذه الوسيلة الممنوعة ذات عائدة جزيلة ونفع موفور؛ إذ تعال أسر، وتغاث ضعفاء، وتفرج كرب خلق كثير، وقد يتجاوز العمل الخيري هذا الضرب من الإنفاق إلى آفاق رحاب من التعاون على البر كخدمة قضايا الإسلام والتمكين لمده المبارك، ونعم الغرض، وحبذا المقصد.

المطلب الثاني: ضوابط الترجيح بين مآلات العمل الخيري

لنتائج ومآلات العمل الخيري أهمية قصوى في الشريعة الإسلامية، ولذلك عملت على فحصها ودراستها، وذلك من خلال طرق عديدة منها الترجيح والموازنة بين المصالح والمفاسد وسنعرضها في الفقرات الآتية:

الفقرة الأولى: الترجيح بين المصالح العامة المتعارضة:

وذلك بأن تكون كل من المصلحتين متعلقة بعامة المجتمع، أو إحداها متعلقة بشرط منه والأخرى بالشرط الآخر.

أما إذا تعلق المصلحتان بعامة المجتمع؛ فوجه حصول التعارض بينهما أن يقع في ذاتيهما أو في متعلقاتهما؛ ويمكن التمثيل لذلك بما إذا احتاجت الأمة في وقت القحط أو النوازل إلى جلب القوت اللازم لعامة أفرادها بشرائه من دول أخرى، وإلى تأمين الألبسة ونحوها لهم؛ وكانت ميزانية الأمة لا تكفي إلا لأحد الأمرين: فمثل هذه الأحوال يرجح فيها بين المصالح بأحد أمرين:

الأول: عموم النفع

الثاني: رتبة المصلحة وشدة أثرها.

أ. الترجيح بعموم النفع:

المقصود بعموم النفع في باب المصالح؛ ما كان أحد طرفيه المتزامين أكثر نفعاً، وأعم تناولاً للعناصر التي هي محل الارتفاق بالمنفعة؛ بحيث لا يقتصر وصول النفع على عدد يقل عن عدد المحرومين منه إذا كان الطرف الآخر من الصلاح أقدر على استغراقهم.

ذلك أن التعارض إذا استحكم بين مصلحتين وتعذر الترجيح والتوفيق؛ فإن من مقتضيات العدل الذي هو أحد المقاصد الجوهرية في الشريعة؛ أن يقدم ما تعلق بأكبر نسبة من المكلفين، وكان فيه من الصلاح ما يفوق مقابله.

ومن المضامين الفقهية الاتفاقية على هذا المعنى، والتي تقررت قاعدة من قواعد الفقه؛ ما ينص عليه العلماء بقولهم: «يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام»⁴⁵، مما يعني بعبارة أخرى أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، وأن تقديم الخاصة على العامة يعتبر ظلماً فادحاً لا يجوز المصير إليه.

ولهذا فإن العمل الأكثر فائدة يجب المصير إليه دون الأقل فائدة؛ فيحافظ على الأكثر مصلحة إذا عجز عن الجمع بين العملين. قال ابن القيم: (وقاعدة الشرع والقدر تحصيل أعلى المصلحتين وإن فات أدناهما)⁴⁶.

على أننا إذا أردنا أن نقف على محاور هذا الشمول؛ فإننا نجدته يتمثل واقعا باعتبارين اثنين:

الأول: باعتبار عدد المتفعين بالمصلحة؛ إذ كلما كان النفع يتحقق في جهة عدد المتفعين فيها يفوق الجهة المقابلة: كان المصير إلى ترجيحها على غيرها متعينا إذا امتنع الجمع، ووجه ذلك؛ أن الشارع لا يمكن ان يراعي مصلحة قلة من الناس على حساب الجمهور الغالب؛ لأن ذلك ينافي العدل، ويخالف سنن الشريعة.

والثاني: باعتبار كثرة المجالات والميادين التي يتناولها النفع؛ إذ المصلحة التي تحقق نفعاً في كل من المجال الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي وغير ذلك؛ أعظم وأرجح بلا شك مما لا يتحقق إلا في مجال واحد، أو في مجالات أقل.

ومن مظاهر شمول النفع، إذا كان المال الموقوف على جهة من الجهات إذا كانت تلك الجهة قد أخذت حاجتها من المال الموقوف عليها؛ فإن الواجب حينئذ صرف ما بقي من هذا المال في مصالح أخرى؛ إما هي من جنس الموقوف عليها إن أمكن، أو في المصالح العامة.

قال الشيخ تقي الدين: «ما فضل من الربيع عن المصارف المشروطة ومصارف المساجد، فيصرف في جنس ذلك، مثل عمارة مسجد آخر ومصالحها، وإلى جنس المصالح، ولا يجبس المال أبداً لغير علة محدودة، لاسيما في مساجد قد علم أن ريعها يفضل عن كفايتها دائماً، فإن حبس هذا المال من الفساد (والله لا يحب الفساد)⁴⁷.

ب. رتبة المصلحة وشدة أثرها:

وذلك بأن ينظر في رتبة المصلحة من القانون العام لمقاصد الشريعة؛ بحيث تصنف تلك المصلحة من حيث نوعها؛ هل هي من الضروريات أم من الحاجيات أم من التحسينيات؛ فإذا اختلفنا بأن كانت إحدهما في رتبة والأخرى في رتبة غيرها؛ لزم الترجيح بحسب الرتبة؛ إذ الضروري مقدم على الحاجي والتحسيني، والحاجي مقدم على التحسيني.

أو أن يصار إلى الترجيح بحسب شدة الأثر إذا كانت المصلحتان في مرتبة واحدة، وحين تكون المصالح أو المفسدات متماثلة أو متقاربة في متعلقاتها، يكون الترجيح بينها بحسب تأكيد الحاجة إلى تلك المصالح أو استدفاع ما يقابلها من المفسد؛ بحيث يقدم ما تكون آثاره في انتظام الأحوال أقوى من غيره.

ومرجع التمييز في ذلك: الإحاطة بأهمية ما يترتب على المصلحة على ما يترتب على غيرها؛ كتقديم إنقاذ الأنفس عند الأخطار -مثلا- على إنقاذ الأموال⁴⁸.

ويستهدف الترجيح بقوة الأثر التمييز بين ما هو في رتبة الضروريات وبين ما هو في غيرها مما دونها؛ إذ لو تعارضت مصلحتان إحداهما في رتبة الضروري والأخرى في رتبة الحاجي؛ فالأولى بالاعتبار والتقديم حينئذ هو المصلحة الضرورية؛ لأنها أقوى أثراً في صلاح الحال، والحاجة إليها أكد مما دونها، إذ منشأ التفاوت بين هذه المراتب هو تفاوت مصالحهما في الظهور⁴⁹.

كما يستهدف أيضا التمييز بين ما هو في رتبة واحدة من أفراد الكليات؛ لأن الضروريات -مثلا- قد يحصل أن تتزاحم، أو يقع بينها تعارض في الواقع، فيكون الترجيح بينها بحسب قوة آثارها، كما لو تعارضت -مثلا- مصلحة متعلقة بالنسل ومصلحة متعلقة بالمال -وكلتاهما من الضروري-؛ فإن الأولى بالتقديم هو مصلحة النسل؛ لقوة أثرها أكثر في انتظام أحوال الفرد والأمة على السواء؛ ولأن ما يفوت بها من النفع يجاوز الفوات الحاصل بفوات المال.

ولهذا نبه العز ابن عبد السلام إلى أن مصالح الدنيا محصورة فيما تدعو إليه: الضرورات، أو الحاجيات، أو التتمات والتكميلات⁵⁰.

والمصالح الضرورية هي: ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم⁵¹، ويقدر ما يكون من فقدان المصالح الضرورية، بقدر ما

يكون من الفساد والتعطل في نظام الحياة. وقد حصر الإمام الغزالي⁵² والشاطبي⁵³، الضرورات بخمس، يقول الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"⁵⁴.

الأمثلة التطبيقية على الموازنة بين المصالح الثلاث:

1. إمداد المحتاجين - من الفقراء والمساكين - بما يحفظ أنفسهم، ويحقق كفايتهم من المال من الضروريات، واستثمار أموال الزكاة من مكملات الضروريات؛ واستثمار أموال الزكاة من مكملات الضروريات؛ لأن فيه تنمية للأموال الزكوية ومضاعفتها، لتمكين من سد خلة واحتياجات أكبر قدر من المحتاجين، فعند شح أموال الزكاة، ووجود حاجات ناجزة للمستحقين للأخذ يقدم الدفع الفوري لهم على الاستثمار؛ لأن الأول من الضروريات والثاني من مكملات الضروريات، فيقدم الضروري على مكمله. حتى لا يعود المكمل على أصله بالإبطال فالهدف والغاية هي حفظ أنفس المحتاجين، فإذا كان في الاستثمار تفويت لهذا الحفظ فلا يلتفت إليه. يقول الشاطبي: "كل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل"⁵⁵.

2. إنشاء المستشفيات والمراكز الصحية من الضروريات وإنشاء مسجد في منطقة فيها كفايتها من المساجد، والمصليات من التحسينات والتكميلات فيقدم إنشاء هذه المرافق العامة على إنشاء المسجد.

3. إنشاء مسجد في منطقة تفتقر إلى مكان تقام فيه صلاة الجماعة، مقدم على زخرفة مسجد وتزويقه، في منطقة أخرى؛ لأن الأول من الضروريات، والثاني من التحسينات.

4. توفير السكن للناس حاجي، وتزيين حديقة عمومية أو إعادة ترصيف شارع بأحسن مما كان عليه كمال، فيقدم بناء المساكن للمحتاجين على تعاهد الأرصفة

أثر المقاصد الشرعية في تفعيل عمل المؤسسات الخيرية د. الشيخ التجاني أحمد

والحدائق العامة⁵⁶.

5. إنشاء مدرسة في الظروف العادية أمر صالح يجبذه الإسلام، ولكنه لا يعد جهادا، فإذا كان بلد ما قد أصبح فيه التعليم وأصبحت المؤسسات التعليمية في يد من يكن العداء للدين الإسلامي ويناهضه بشتى السبل، فإن من أعظم الجهاد إنشاء مدرسة إسلامية متطورة، تعلم أبناء المسلمين، وتحصنهم من معاول التخريب الفكري والخلقي، وتحميهم من السموم الماثرة في المناهج، والكتب، وفي عقول المعلمين، وفي الروح العامة التي توجه المدارس والتعليم كله.

6. إنشاء مسجد في أي دولة مسيحية في العالم ليقف هذا المسجد إزاء كنيسة أو معبد فهو جهاد في سبيل الله؛ لأن في ذلك إعلاء لكلمة الله يقدم على إنشائه في بلد إسلامي فيه كفايته من المساجد⁵⁷.

7. دفن موتى المسلمين في المقابر من الحاجيات؛ لأن فيه إكراما للموتى، ودفع أذى عن الأحياء الذين سيلحقهم الأذى حال عدم دفنهم، فإذا تم وقف قطعة أرض من أحد المحسنين على جهات البر وأطلق وجه الانتفاع من غير تحديده بجهة ما أو حدده بجهة ما ولكنها مكتفية في الوقت الحالي وليس لها بها حاجة - يقدم جعلها مقبرة على إنشاء مدرسة، أو مركز ثقافي فيها؛ لأن واجب الدفن يتعلق بحفظ النفس، وهو من الضروريات، أما إنشاء المدرسة أو المركز الثقافي فيتعلق بحفظ العقل، وحفظ النفس مقدم على حفظ العقل، ويقدم على إنشاء حديقة عامة فيها؛ لأن هذا من التحسينات وما كان ضروريا يقدم على ما كان تحسيني.

8. الإعلان عن أنشطة العمل الخيري، والترويج لها تحسيني؛ لأنه من المكملات استمرارية العمل الخيري في تأدية مهامه وهذا يستلزم اقتطاع جزء من أموال العمل الخيري لتسخيره لذلك، وإنفاق الأموال على الفقراء والمحتاجين لسد كفايتهم حال شح موارد العمل الخيري ضروري فيقدم على الأول.

9. إنشاء مستوصف طبي في بلد فقير يخلو من مثله، أولى من بناء مسجد، إذا كان في البلد مساجد تقام فيها صلاة الجماعة.

10. إنشاء مراكز لتحفيظ الناشئة القرآن الكريم، والتعرف على سيرة سيد الخلق محمد -عليه الصلاة والسلام- والصحابة والسلف الصالح، فتشجذ أذهانهم، ويتأسوا بهم، فتستقيم خطاهم في حياتهم وفق المنهج الذي يرضاه الله لهم. كذلك إنشاء الأندية والمراكز التي يمارسون فيها الألعاب الرياضية؛ لتصح أجسادهم، ويقضون أوقات فراغهم فيما فيه تفرغ إيجابي لطاقتهم، عوضاً عن إمضاء أوقات فراغهم في مطالعة المجالات المنحرفة المشوهة لحقائق دينهم، ومشاهدة الأفلام الهابطة. فإنشاء ذلك قد يقدم على بناء مسجد حال وجود مسجد في المنطقة تقام به صلاة الجماعة، لأن الناظر يلحظ إقبال الناس على التبرع لبناء المساجد في المنطقة الواحدة مع عدم وجود الحاجة الماسة لذلك، بحيث تتكتل المساجد في المنطقة الواحدة مع إغفال الجوانب الأخرى التي يجب تسليط التبرعات لإقامتها لما تحققه من مصالح مشروعة ومطلوبة.

وما قيل في الترجيح بين المصالح يقال في الموازنة بين المفاسد أيضاً؛ إذ تقرر جريان العلماء على ملاحظة قوة الأثر في الترجيح بين المفاسد إذا تواردت على محل واحد، أو على مستوى متحد الرتبة من الكليات والجزئيات، فقد جاء قولهم: "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" 58.

مثال ذلك: قصة سمرة بن جندب حين كان يدخل على الأنصاري في حائطه ومعه أهله، وكان لسمرة عضد من نخل في حائط الأنصاري، وقد أراد الرجل أن يزيل هذا الأذى والإحراج المتكرر عن نفسه وأهله بشتى الحلول والاقتراحات؛ غير أن سمرة رفضها جميعاً، ولم يكن من النبي ﷺ إلا أن راعى جانب الضرر الأشد الواقع في جهة الأنصاري بإهدار الضرر الأخف الذي يتمثل في تفويت حق سمرة في الارتفاق

الفقرة الثانية: التعارض بين المصالح والمفاسد

ما قيل في المصلحة أو النفع؛ يقال في المفسدة والضرر؛ إذ كل ما كان أكثر دفعا للضرر، وأدراً للمفسدة: فهو مقدم على غيره، إذ جلب المصلحة ودرء المفسدة وجهان لعملة واحدة، لا يتم أحدهما إلا بتحقيق الثاني؛ فجلب المصالح هو في حقيقته كذلك دفع للمفاسد، والعكس صحيح، ولا فرق بين الأمرين إلا بالاعتبار⁶⁰.

فإذا تعارضت مفسدة ومصالحة، وكانت المفسدة غالبية وراجحة على المصلحة قدم دفع المفسدة وإن أفضى ذلك إلى تفويت المصلحة؛ لأن حرص الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، يشهد لذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (دَعُونِي مَا تَرَكْتُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا مَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ)⁶¹. ومن ثم سُمح في ترك بعض الواجبات بأدنى مشقة كالقيام في الصلاة، والفطر، والطهارة، ولم يسامح في الإقدام على المنهيات وخصوصا الكبائر.

وينبغي التنويه على أن الموازنة بين المصالح والمفاسد، إنما يراد المصالح والمفاسد الغالبة، وبناء عليه فإن المفسدة التي يقدم درؤها على جلب المصلحة ليست أي مفسدة، وإنما هي المفسدة الغالبة، يقول الشاطبي: " فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعا،

ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي⁶². ويشهد للقاعدة قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة: 219).

تدل الآية دلالة صريحة على وجود منافع في الخمر، والميسر، ولكن هذه المنافع الضئيلة مغمورة بالمفاسد الجليلة عظيمة الأثر، لأجل ذلك حرمها الله تعالى حين غلبت مفسدتها على ما فيها من المنافع.

ويشهد لها كذلك ما رواه الزبير رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (يَا عَائِشَةُ لَوْلَا قَوْمُكَ حَدِيثٌ عَاهَدُهُمْ - قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ - بِكُفْرٍ، لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ: بَابٌ يَدْخُلُ النَّاسُ وَبَابٌ يَخْرُجُونَ) فَفَعَلَهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ⁶³.

فترك النبي ﷺ مصلحة إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام درءاً لمفسدة عدم احتمال قريش لذلك، لقرب عهدهم بالإسلام⁶⁴.

ومن تطبيقات الموازنة بين المصالح والمفاسد في مضمار العمل الخيري:

1. الإحجام عن استثمار أموال العمل الخيري في الأسواق المالية، درءاً لمفسدة ضياع الأموال؛ لأن الاستثمار فيها غير آمن، فهو عرضة للتذبذب والخسارة، وإن كانت احتمالية الربح الوفير قائمة على ارتفاع الأسعار الأسهم، ولكن هذا الأمر قائم على الخطر، والمجازفة بأموال العمل الخيري الواجب المحافظة عليها.
2. الإحجام عن استقبال الأموال من جهات مشبوهة لها مآرب خفية، تتعارض مع الأنظمة الداخلية للدول التي تنتمي الجمعيات الخيرية إليها، فتدراً هذه المفسدة التي تؤول إلى إيقاف الجمعيات الخيرية عن العمل وتقديم على مصلحة جلب الأموال من هذه الجهات.
3. حفظ العقول من الغزو والانحراف الفكري من الضروريات، فإذا ما قدمت

منح دراسية للجهات الخيرية من جهات يظن أو يغلب على الظن أنها تبشيرية، وأنها ستؤثر على عقول المبعوثين من أبناء المسلمين، بأفكارهم المناهضة للإسلام، ليؤثروا بدورهم على من يعلمونهم، ترفض المنح، وإن كان في ذلك تفويت فرصة لطلاب العلم بأن يتعلموا بالمجان؛ لأنه في هذه الحالة سيدرس الطلبة على نفقتهم الخاصة وفيه ما فيه من التضيق المادي، أو سيحرمون من إكمال تعليمهم العالي، ومع كل ذلك يقدم رفض المنح لأن في رفضها حفاظا على سلامة العقل المسلم من الانحراف الفكري الذي قد يعود بالفساد على الدين، وأما الضيق الذي سيلحقهم إن أكملوا دراستهم على نفقتهم الخاصة فهو مادي متعلق بالمال، وحفظ العقل مقدم على حفظ المال، وعلى فرض عدم إكمال الدراسة، فإن الدراسات العليا من قبيل التحسينيات. وحفظ العقل من الضروريات فيقدم عليه⁶⁵.

4. استقبال الفوائد الربوية من المؤسسات والهيئات التي تتعامل بالربا؛ لأجل دفعها في مصارف العمل الخيري، وإن كان فيها مفسدة إلا أن مصلحة تأمين احتياجات المعوزة تربو على مفسدة الربا، لأمرين:

الأول: إن وصف الحرمة في الأموال الربوية متعلق بطريق اكتسابها، لا بأعيانها وذواتها، فالحرام لو وصف بمقارن منفق عن ذات المال فالإثم على من اكتسب المال، وسعى لتحصيله بالطرق الربوية، أما ذات المال فلا يتعلق به وصف الحرمة، فيحل دفعه لمصارف العمل الخيري.

الثاني: إن هذه المؤسسات لن تقلع عن التعامل الربوي، إذا رفضت المؤسسات الخيرية أخذ الأموال منها: لأنها لا تمثل قوة رادعة زاجرة لها، ولا يعد هذا من قبيل تشجيعها على التعامل الربوي؛ لأن هذه المؤسسات ترسم سياساتها الإدارية بصورة مستقلة، بمعزل عن الضوابط الشرعية للمؤسسات الخيرية الإسلامية، فهي لا تنتظر أخذ المشروعية منها⁶⁶.

5. استقبال الأموال من غير المسلمين وإن كان فيه مفسدة الشعور بشيء من الدنية والحاجة لغير المسلمين، إلا أن مصلحة جلب الأموال لخزينة العمل الخيري لسد الكفايات أرجح منها فتتحمل المفسدة الخفيفة للحصول على المصلحة الراجحة، ما دام أنهم لا يتدخلون في سياسة ومنهجية العمل الخيري، وليس أي تأثير تبشيري تنصيري.

الختام

إن مؤسسات العمل الخيري تفتقر على الدوام إلى تفعيل دورها؛ وذلك من خلال النظر المقاصدي، الذي يحوط البرامج، والمناهج، والآليات بضوابط شرعية قوية، ترشد وتعمل على حسن التدبير، وكمال الإدارة، ووفرة العائد، كما تواجه التحديات الداخلية التي تملها عوائق التنظيم، وإشكالات التجديد.

ولا جرم أن ترشيد مناهج العمل الخيري، يكمن في استثمار القواعد المقاصدية، سواء تعلق الأمر بقواعد الغايات أو قواعد الوسائل، حيث تعد الأخيرة الأقدر من غيرها على الاضطلاع بغرض التأصيل الاجتهادي، والوفاء بمقصود الترشيح الشرعي؛ ذلك أن هذه القواعد تجلي أحكام التوسل، وما يجوز منه وما لا يجوز. وقد توصل البحث إلى أن:

- أن في تشريع العمل الخيري سعي إلى تحقيق حكم مقصودة، وغايات منشودة، توخاها دين الإسلام الحنيف، وأكد عليها لما تحققه من الفائدة الجمّة، على مستوى الأفراد، والجماعات.

- الغاية ابتداء من فعل الخير القيام بمصالح فئات معينة نص عليها الشارع الحكيم، من خلال تحقيق كفايتهم وسد خلالتهم وإغنائهم، ويتحقق ذلك بالاسترشاد بالقاعدة الناصة على رعاية المصالح.

- على المؤسسات الخيرية ملاحظة أهمية العلاقة بين المقاصد والعمل الخيري، ومعرفة هذه العلاقة؛ لأن ذلك يسهم في تفعيل دور هذه المؤسسات، وأيضاً يسهم في دقة أهداف وغايات أي مؤسسة خيرية، فبقدر معرفتها بالمقاصد وتطبيقها عملياً على أنشطتها وأعمالها ترتقي وتزدهر، والعكس صحيح.

- إن الدور الرائد الذي تصدره العمل الخيري والمتمثل بالوظائف الاجتماعية، التي تخدم كافة الفئات المستحقة للانتفاع من جهة، والوظائف التنموية التي يعود أثرها على المجتمع بأسره من ناحية ثانية، يندرج ضمن مقاصد الشريعة؛ لأن جل الخدمات التي يقدمها القطاع الخيري تصب في خانة المقاصد الثلاثة -الضروريات والحاجيات والتحسينيات-، فللعمل الخيري دور بارز في حفظها وإقامتها. إلا أن إسهامات العمل الخيري في حفظ المقاصد الثلاثة ليست على وتيرة واحدة، بمعنى أن المجال الذي يتصدر العمل الخيري رعايته، قد يكون في موقف ما ضرورياً، ولكنه في موقف آخر حاجي، أو تحسيني، والضابط في هذا هو قوة مرتبة المصلحة الشرعية المرجو تحقيقها من العمل الخيري.

- ضرورة تفقه القائمين على مؤسسات العمل الخيري بفقه الأولويات، وفقه الواقع، والموازنات بين المصالح والمفاسد، لضمان ديمومة العمل الخيري، وتجنب انحرافه عن مسيرته.

- المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
2. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م.
3. الأشباه والنظائر، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1990م.
4. اعتبارات المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد

الشريعة، لعبد الرحمن بن معمر السنوسي، دار ابن حزم، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ.

5. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م.

6. افتراض الشخصية وآثاره في الفقه الإسلامي مقارناً بالقانون، لعبد الله مبروك النجار، دار النهضة العربية، 1996م.

7. الأوقاف والسياسة في مصر، إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: دار الشروق، 1998.

8. البناء المؤسسي في المنظمات الخيرية، الواقع وآفاق التطوير، دراسة ميدانية للجمعيات والمؤسسات الأهلية في أمانة العاصمة - صنعاء (لمحمد ناجي عبد الرب عطية، رسالة ماجستير، الجامعة الوطنية، 2006م.

9. بين العمل المؤسسي والعمل الفردي، لعبد الله المسلم، مقال في مجلة البيان، العدد 117.

10. تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، لإبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة: الأولى، 1406هـ - 1986م.

11. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984هـ.

12. تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م.

13. جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م.

14. جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ.

15. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار

أثر المقاصد الشرعية في تفعيل عمل المؤسسات الخيرية د. الشيخ التجاني أحمددي

- طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
16. شرح مختصر خليل للخرشي، لمحمد بن عبد الله الخرشي المالكي، دار الفكر للطباعة - بيروت.
17. دور نشاط التسويق في تنمية الموارد المالية في الجمعيات الخيرية، للتركستاني، حبيب الله محمد، اللقاء السنوي السابع للجهات الخيرية.
18. رسالة في القواعد الفقهية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، المؤسسة السعيدية، الرياض، 1981م.
19. الشخصية الحكمية للوقف في الفقه الإسلامي، لعبد الرحمن بن معلا اللويحق، الألوكة، 2015م.
20. شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة: الثانية، 1409هـ - 1989م.
21. شرح المختصر على مختصر المنتهى الأصولي، للعضد الإيجي، تحقيق: فادي نصيف، طارق يحيى، ط1، دار الكتب العلمية، 1421هـ.
22. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، الطبعة: الأولى، 1390هـ - 1971م.
23. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، الطبعة: الأولى، 1390هـ، 1971م.
24. صرف الزكاة لصالح صندوق التضامن الإسلامي، لتجاني الشيخ صابوني محمد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، 1988م.
25. الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الجهات الخيرية، للزبيدي، بلقاسم ذاك محمد، اللقاء السنوي السابع للجهات الخيرية
26. العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي، لعبد الحميد براهيم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.
27. عمدة الأحكام، لعبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الجماعلي الدمشقي الحنبلي، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1419هـ، 1998م.

28. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
29. العمل الخيري الإسلامي بين التأصيل وإمكانات التفعيل، فاتحة فاضل العبدلاوي، مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، "دبي".
30. العمل الخيري في ضوء القواعد المقاصدية، لتام عودة العساف، و محمد حسن أبو يحيى، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد 8 العدد 3، 1434 هـ، 2012 م.
31. العمل الخيري والمتغيرات الدولية، التحديات والأوليات والمستقبل، للوهبي، صالح سليمان، ورقة مقدمة في مؤتمر الآفاق المستقبلية للعمل الخيري، بالكويت، 1435 هـ.
32. العمل المؤسسي، معناه ومقومات نجاحه، لعبد الحكيم بن محمد، مقال في مجلة البيان، العدد 143، وينظر: إدارة المؤسسات الاجتماعية، أسسها ومفاهيمها، لصلاح الدين جوهر.
33. فتاوى مصطفى الزرقا، دار القلم، 1990 م.
34. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، 1379 رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
35. فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر.
36. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، لسعدي أبو حبيب، دار الفكر. دمشق، سورية.
37. القاموس المحيط، للفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م.
38. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
39. القواعد الفقهية والأصولية ذات الصلة بالعمل الخيري وتطبيقاتها، لجميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، مؤتمر الخليج الخيري الثالث، 2008 م.
40. كتاب العين كتاب العين، لعبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
41. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، للكفوي، أبو البقاء، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
42. لسان العرب، لجمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414 هـ.

43. ماهية العمل الخيري، ليوسف حسن، مجلة الإنساني، (2008).
44. مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
45. المستصفي، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.
46. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى/أحمد الزيات/حامد عبد القادر/محمد النجار، دار الدعوة.
47. معوقات التطوع في المؤسسات الإسلامية، عن إدارة العمل التطوعي، ليعقوب والسلمي،
48. المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى، 1412هـ.
49. مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور التونسي، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
50. مقاصد الشريعة، لابن عاشور، محمد الطاهر، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار الفنائس.
51. مقاصد الشريعة، لطفه جابر العلواني، دار الهادي، ط1، 2001م.
52. معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر: 1399هـ - 1979م.
53. المشور في القواعد الفقهية، لعبد الله بن بهادر الزركشي الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية الطبعة: الثانية، 1405هـ - 1985م.
54. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية.
55. الموافقات، للشاطبي المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م.
56. الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1404 - 1427هـ.
57. نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي: إبراهيم البيومي غانم، بحوث ومناقشات

الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، والأمانة العامة للأوقاف بالكويت، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م.

الدواشي والإحالات:

- 1 - انظر مفردات الراغب الأصفهاني، ص (448).
- 2 - الوجوه والنظائر لأبي هلال العسكري، لأبي هلال الحسن العسكري، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1428هـ، 2007م، ص (212).
- 3 - الوجوه والنظائر، ص (213).
- 4 - معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، الهمة والسين، (14/1).
- 5 - ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى/أحمد الزيات/حامد عبد القادر/محمد النجار، دار الدعوة، (17/1).
- 6 - الموسوعة الفقهية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1404 - 1427هـ، (1/289).
- 7 - العمل المؤسسي، معناه ومقومات نجاحه، لعبد الحكيم بن محمد، مقال في مجلة البيان، العدد 143، وينظر: إدارة المؤسسات الاجتماعية، أسسها ومفاهيمها، لصالح الدين جوهر، مكتبة جامعة عين شمس، ص (60).
- 8 - ينظر إدارة العمل التطوعي واستفادة المنظمات الخيرية التطوعية، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عمادة البحث العلمي، ص (53-54).
- 9 - مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور التونسي، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ - 2004م، (3/512).
- 10 - مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور، (3/511).
- 11 - الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لصالح بن عبد السميع الآبي، المكتبة الثقافية، بيروت، ص (552).
- 12 - مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية، لإبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق، ص (124).
- 13 - مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور، (3/510)، وينظر مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية، ص (185).
- 14 - ينظر المنشور في القواعد الفقهية، لعبد الله بن بهادر الزركشي الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية الطبعة:

أثر المقاصد الشرعية في تفعيل عمل المؤسسات الخيرية د. الشيخ التجاني أحمددي

- الثانية، 1405هـ - 1985م، (309/1).
- 15 - ينظر جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م، (582/7)، وابن أبي شيبه في المصنف (460/6) رقم (32914).
- 16 - الموافقات، للشاطبي المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م، (546-545/2).
- (17) - مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (210/31).
- 18 - اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، لعبد الرحمن بن معمر السنوسي، دار ابن حزم، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ، ص (221).
- 19 - ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، (43 / 1).
- 20 - مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (308 / 21).
- 21 - فتاوى في أحكام الزكاة، ص (466)، وينظر ص (439)، وينظر: قرارات وفتاوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، ص (115)، وفتاوى الإمام محمد رشيد رضا، (6 / 2431-2433)، رقم 949.
- 22 - اعتبار المآلات ومراعاة التصرفات، ص (259).
- 23 - إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م، (135/3).
- 24 - رسالة في القواعد الفقهية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، المؤسسة السعيدية، الرياض، 1981م، ص (30).
- 25 - تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعیل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م، ص (255).
- 26 - شرح المختصر على مختصر المنتهى الأصولي، للعضد الإيجي، تحقيق: فادي نصيف، طارق يحيى، ط1، دار الكتب العلمية، 1421هـ، (247/1).
- 27 - شرح مختصر خليل للخرشي، لمحمد بن عبد الله الخرشبي المالكي، دار الفكر للطباعة، بيروت، (326/7)، والمهذب في فقه الإمام الشافعي، لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، (7441/1)، فتح القدير لكهال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر،

- (210/1).
- 28 - فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، (211/1).
- 29 - أخرجه ابن ماجه في الصدقات، باب من وقف، برقم: (2397)، والنسائي في الأحباس، باب حبس المشاع، برقم: (3603).
- 30 - قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، قطب الريسوني، مؤتمر العمل الخيري الخليجي، الثالث، 2008م، ص (15).
- 31 - العمل الخيري في ضوء القواعد المقاصدية، لتنام عودة العساف، و محمد حسن أبو يحيى، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد 8 العدد 3، 1434هـ، 2012م، (98/8).
- 32 - العمل الخيري والمتغيرات الدولية، التحديات والأوليات والمستقبل، للوهبي، صالح سليمان، ورقة مقدمة في مؤتمر الآفاق المستقبلية للعمل الخيري، بالكويت، 1435، ص (3).
- 33 - الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الجهات الخيرية، للزبيدي، بلقاسم ذاكراً محمد، اللقاء السنوي السابع للجهات الخيرية، ص (29).
- 34 - دور نشاط التسويق في تنمية الموارد المالية في الجمعيات الخيرية، للتركستاني، حبيب الله محمد، اللقاء السنوي السابع للجهات الخيرية، ص (139).
- 35 - فتاوى مصطفى الزرقا، دار القلم، 1990م، ص (586).
- 36 - المستصفي، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، (107/1).
- 37 - فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، 1379 رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (218/7).
- 38 - الموافقات، للشاطبي، (69/1).
- 39 - الموافقات، للشاطبي، (156/2).
- 40 - الموافقات، للشاطبي، (151/4).
- 41 - عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (8/9).
- 42 - قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، قطب الريسوني، مؤتمر العمل الخيري الخليجي، الثالث، 2008م، ص (15).
- 43 - اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص (19).
- 44 - قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، (110/1).
- 45 - الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم

أثر المقاصد الشرعية في تفعيل عمل المؤسسات الخيرية د. الشيخ التجاني أحمددي

- المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م، ص (88).
- 46 - إعلام الموقعين، لابن القيم، (279/3).
- 47 - مجموع الفتاوى، (210/31).
- 48 - ينظر الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور التونسي، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ص (76).
- 49 - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، الطبعة: الأولى، 1390هـ - 1971م، ص (104).
- 50 - قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، (62/2).
- 51 - الموافقات، (18/2).
- 52 - المستصفى، (174/1).
- 53 - الموافقات، (38/1).
- 54 - المستصفى، ص (174).
- 55 - الموافقات، (182/1).
- 56 - فقه الأولويات دراسة في الضوابط، للوكيلي، محمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: فرجينيا، 1997م، ص (206-207).
- 57 - صرف الزكاة لصالح صندوق التضامن الإسلامي، لتجاني الشيخ صابوني محمد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، 1988م، (562/1).
- 58 - الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص (89).
- 59 - اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص (446).
- 60 - اعتبار المآلات ومراعاة التصرفات، ص (444).
- 61 - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، الحديث رقم: (7288).
- 62 - الموافقات، (46/2).
- 63 - صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار، مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه، فيقعوا في أشد منه، الحديث رقم: (126).
- 64 - عمدة القاري، للعيني، (202/2).
- 65 - العمل الخيري في ضوء القواعد المقاصدية، (100/8).
- 66 - قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، ص (18).

The effect of Sharia purposes In activating the role of charitable institutions

Dr. Cheikh tijani Ehemdi

tijani1985@yahoo.com

Islamic Sciences University / et Laâyoune- Mauritanie



Abstract:

The Sharia established charitable work on general and specific purposes rules, all of which aim to care for the interests of the various vulnerable groups in society, in addition to the developmental role that benefits the whole society, and all of this falls into the legitimate purposes: necessary, needs, and supplementary, and the inclusion of charitable work in one of these ranks Due to its nature and importance, it may be necessary, needy or supplementary, and knowing these general rules and linking them to charitable work will contribute to activating its social and developmental role, at the level of individuals and groups, which is what the research attempted to explain and detail.

Keywords:

The effect ; Sharia ; purposes; institutions; charitable work.

الكفاءة في الزواج

بقلم

د / ميلود ميهوبي (*)

ملخص

إن دراسة موضوع الكفاءة في الزواج تكتسي أهمية كبيرة في الحياة وتنظيم الأسرة والمجتمع، لما يترتب على مراعاة هذه الأوصاف من انتظام للحياة ونجاح لها، وتحقيق لمقاصد الزواج، وهذه الدراسة تهدف إلى بيان أوصاف الكفاءة بين الزوجين، وكل ما يتعلق بها من ضوابط وشروط، وأثر الإخلال بها، لكي نتجنب الكثير من المشكلات التي تعترض وتمنع تحقيق المقاصد التشريعية للأسرة، وقد قسمت هذا الموضوع إلى ثلاثة مباحث، تلم شتات الموضوع، وتعالجه من كل نواحيه: العلمية، والشكلية، والموضوعية، والواقعية.

الكلمات المفتاحية: الزواج؛ الكفاءة؛ الأسرة؛ اختيار الزوجين؛ شروط الزواج.

مقدمة

لقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالأسرة اهتماما بالغاً؛ لكونها اللبنة الأولى في بناء المجتمع، وكلما كانت قوية ثابتة تقوم على أسس سليمة ودعائم قوية كلما كان المجتمع قويا ناهضاً، فتسعد الجماعة وتحيا حياة طيبة.

ومن مجموع هذه الأسر القوية المتناسكة يتكون المجتمع المسلم، الذي كلف بعبء الدعوة إلى المثل العليا، والأخلاق الفاضلة في الحياة الدنيا، وبيان الطريق

(*) قسم الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر.

mmihoubi1435@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/04/14 تاريخ القبول: 2019/10/22

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

القويم الموصل إلى السعادة والفوز في الآخرة.

ومن هنا تبدو أهمية الزواج في الأسرة، كما تبدو أهمية الأسرة للمجتمعات والأمم، إذ نقرأ قول الله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: 21]؛ فهذه الآية تنبه الرجل والمرأة إلى أن من أعظم دلائل قدرة الله وآيات كرمه أن خلق للرجل زوجة من جنسه ليسكن إليها.

ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى في تصوير هذه العلاقة: ﴿ هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ

هُنَّ ﴾ [البقرة: 187].

فهذه الآية الكريمة شبهت كلا من الزوجين باللباس؛ لأن كلا منهما يستر الآخر ويحميه، فحاجة كل منهما إلى صاحبه كحاجته إلى الملابس، فإن يكن الملابس لستر معايب الجسم ولحفظه من عاديات الأذى وللتجمل والزينة، فكل من الزوجين لصاحبه كذلك: يحفظ عليه شرفه، ويصون عرضه، ويوفر له راحته، وبذلك يحدد القرآن الكريم في مجمل آياته أن الهدف الأسمى من عقد الزواج هو السكن، والسكن بمعنى الاستقرار والاطمئنان في الحياة، وهي لا تتم إلا إذا توافرت عناصر الانسجام والاتلاف بين الزوجين بتشريع ضمانات تحمي هذا الاستقرار وتساعد على استمراره والمحافظة عليه.

وعلى كل حال فإن البحث في فقه الأسرة كتب فيه كثير من العلماء وأعطوه اهتماما خاصا، ففصلت أحكامه في كتب التفسير وشروح الأحاديث والفقه، وبحثت ألفاظه ومعانيه، لكن البحث فيها لم يتناول جميع قضاياها ومسائله بشكل مفصل ودقيق وبمنهج معاصر. أضف إلى ذلك أن موضوع الأسرة موضوع متجدد في كثير من مسائله، تبعا لتجدد مسائل الناس وتغير الظروف والأحوال بما تشهده الحياة المعاصرة

الكفاءة في الزواج د/ ميلود مهبوي

من تطور في مختلف المجالات.

أهداف البحث: ومن الأهداف التي رمت إلى تحقيقها:

أ. بيان حقيقة الكفاءة في الزواج.

ب. إظهار أهمية الكفاءة في الزواج.

ج. بيان الأثر التشريعي للكفاءة في واقع الناس.

أسباب اختيار الموضوع: ومن الأسباب التي دعنتي لاختيار هذا الموضوع:

أ. جهل الكثير من الناس بلزوم العمل بمواصفات الكفاءة شرعا، فكان لا بد من

بيانه.

ب. دقة وغموض هذا الموضوع مما يستدعي البحث فيه لتجلية غامضه، وبيان

مبهمه، وتفسير مجمله، وبيان أثره التشريعي.

ج. الأهمية العلمية والعملية لموضوع الكفاءة الزوجية.

الإشكالية: لقد شرع الإسلام الزواج لغايات ومقاصد عظيمة، وجعله أغلظ

العقود التي يبرمها البشر فيما بينهم، فهل حدد الشرع لذلك مواصفات معينة لا بد

منها في الزوجين أو أحدهما لتحقيق المقاصد الشرعية المنوطة بالزواج، أو ترك ذلك

دون تحديد؟

ويتفرع عن هذا التساؤل عدة أسئلة فرعية منها:

أ. ما هي مواصفات اشتراط الكفاءة بين الزوجين؟

ب. ما هي أسباب اشتراط مواصفات تحدد الكفاءة بين الزوجين؟

ج. ما مدى أهمية تشريع مراعاة المواصفات التي تحدد الكفاءة الزوجية؟

د. ما مدى خطورة الإخلال بمواصفات الكفاءة الزوجية؟

هذه الأسئلة وغيرها مما سيجيب عنه هذا البحث إن شاء الله.

الدراسات السابقة: تناولت بحثين أكاديميين في الموضوع نفسه للمقارنة أحدهما: ذو طبيعة شرعية محضة، والثاني: ذو طبيعة مقارنه بين الشريعة والقانون.

البحث الأول: الكفاءة في الزواج وأثرها في انتشار الطلاق في المجتمع الجزائري، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله، إعداد الطالب: مسعود جمادي، تحت إشراف الدكتور: عبد الكريم حامدي، السنة الجامعية: 2016-2017، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الشريعة.

قسم الباحث بحثه إلى ثلاثة فصول رئيسة، وفصل تمهيدي.

الفصل التمهيدي بعنوان مفاهيم عامه حول الزواج والطلاق.

أما الفصل الأول فعنوانه: حقيقة الكفاءة الزواج.

أما الفصل الثاني فعنوانه: الصفات المعتمدة في الكفاءة.

أما الفصل الثالث فعنوانه: أثر الكفاءة في انتشار الطلاق.

والرسالة في عمومها حسنة، والملاحظ على هذه الدراسة أنها ذات شقين: شق نظري تناول فيه الباحث مسائل الكفاءة بالتعريف وآراء العلماء فيها، وتناول في الشق الثاني دراسة استنبائية شملت أهم أسباب الطلاق وعلاقتها بالكفاءة.

وبحثنا هذا ركزنا فيه على الدراسة الشرعية بالتفصيل لكل مسائلها، مع مراعاة الطارئ في صفات الكفاءة، وار ذلك كله على الحياة الزوجية سلبي وإيجابا.

البحث الثاني: الكفاءة بين الزوجين ودواعيها، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الحقوق تخصص قانون الأحوال الشخصية، إعداد الطالب: عثمان بوبكر، تحت إشراف الأستاذ: عادل بن عبد الله، الموسم الجامعي 2016-2017، جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق.

قسم الطالب بحثه إلى فصلين: الفصل الأول: ماهية الكفاءة الزوجية، وتحتته مبحثان: المبحث الأول: مفهوم الكفاءة الزوجية. المبحث الثاني: آثار الكفاءة في عقد الزواج.

أما الفصل الثاني: الخصال المعتمدة في الكفاءة، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: آراء الفقهاء في الخصال المعتمدة في الكفاءة

المبحث الثاني: الصفات المختلف فيها في الكفاءة

المبحث الثالث: العضل

والغالب عليها هو نقص الدقة في ضبط المسائل الشرعية بسبب عدم التخصص، سواء من حيث أنواع الأدلة وترتيبها، وطرق الاستدلال بها. ومن حيث الآراء الفقهية: نسبة الآراء الفقهية لأصحابها فأحيانا يخطئ، ويقدم من لا يقدم.

وأحيانا يأتي بمن لا يعتد برأيه؛ فمثلا كأن يذكر في الكفاءة في الدين رأي على السيد الشرباصي في الفرع الأول من المبحث الأول، الفصل الثاني، وفي الفرع الثاني يذكر رأي: محمد حسن أبو يحيى، وهؤلاء غير معروفين لا من أتباع المذاهب، ولا من العلماء المجتهدين.

كما أنه ذكر مبحثا ثالثا في الفصل الثاني سماه مبحث: العضل، وهو غريب تمام الغرابة عن خصال الكفاءة الزوجية، كما أن الغالب عليه أنه طرح قانوني، حيث تناول فيه موقف المشرع الجزائري من الكفاءة عموما ومن بعض مسائلها خصوصا.

وبحثنا هذا حاولنا فيه الإجابة على أهم إشكالات الكفاءة الزوجية، بتتبع آراء الفقهاء من مظانها، وأدلتهم، وأوجه الاستدلال بها، وأثر ذلك كله على الكفاءة الزوجية، مع مراعاة الواقع المعاصر وأثره على الكفاءة الزوجية.

المنهج المتبع: اعتمدت في هذا البحث على منهجين:

أ. المنهج الاستقرائي: ومن خلاله قمت بجمع ما ذكره الفقهاء رحمهم الله من صفات الكفاءة التي ينبغي مراعاتها في الزواج، مع بيان آرائهم في كل صفة، وأدلة ذلك كله.

ب. المنهج التحليلي: وذلك بدراسة وتحليل المسائل الفقهية المتعلقة بالكفاءة، وأثر ذلك كله في الواقع، ومدى موافقته أو معارضته لمقاصد الزواج.

خطة البحث: سأتناول هذا الموضوع في أربعة مباحث ارتأيت أنها تكفي للمّ شتات هذا الموضوع، وبيان أهميته.

- المبحث التمهيدي: التعريف بمصطلحات البحث.
- المبحث الأول: الصفات المعبرة في الكفاءة.
- المبحث الثاني: من تشترط فيه الكفاءة، ونوعها، ووقتها، وموقف الفقهاء منها.
- المبحث الثالث: في حكم الوفاء، والإخلال بحق الكفاءة، الخاتمة.

المبحث التمهيدي

التعريف بمصطلحات البحث: معنى الكفاءة، وحكمها، وحكمتها

الفرع الأول: تعريف الكفاءة

أ- **تعريف الكفاءة لغة:** الكفاءة -بالفتح والمد-، تقول: لا كفاءة له -بالكسر-، وهو في الأصل مصدر؛ أي لا نظير له.

1) **وَالْكَفَاءُ:** النظير والمساوي. ومنه: الكفاءة في النكاح، وهو أن يكون الزوج مساويا للمرأة في حسبها، ودينها، ونسبها، وبيتها، وغير ذلك. وتكافأ الشيطان: تماثلا، وكافأه مكافأة وكفاء: ماثله¹.

الكفاءة في الزواج د/ ميلود ميهوبي

ب- تعريف الكفاءة في الاصطلاح: عرفت الكفاءة بعدة تعاريف منها:

1. عرفها الحنفية بأنها: مساواة مخصوصة بين الرجل والمرأة².
2. وعرفها المالكية بأنها: المماثلة والمقاربة في التدبير والحال³.
3. وعرفها من المعاصرين الشيخ أبو زهرة فقال: هي المساواة في أمور اجتماعية تساعد على التقارب والاستقرار بين الزوجين، ويعتبر الإخلال بها مفسدا للحياة الزوجية⁴.

هذه التعريفات متقاربة في المعنى، ومتفاوتة في العموم والخصوص، فتعريف الحنفية أعمها، وتعريف أبي زهرة أخصها، وتعريف المالكية أوسطها، ولذا فهو التعريف المختار.

الفرع الثاني: حكم الكفاءة في النكاح:

اختلف الفقهاء رحمهم الله في الحكم التكليفي لاعتبار الكفاءة في النكاح: أي فذهب الحنفية، والحنابلة إلى أنه يجب اعتبارها، فيجب تزويج المرأة من الأكفاء، ويحرم على ولي المرأة تزويجها بغير كفاء⁵.

ب. وذهب المالكية إلى منع تزويج المرأة لغير الكفاء ابتداء: قال الدسوقي مبينا قول المالكية: حاصل ما في المسألة أن ظاهر ما نقله الخطاب وغيره، واستظهر الشيخ ابن رحال منع تزويجها من الفاسق ابتداء، وإن كان يؤمن عليها منه، وأنه ليس لها ولا للولي الرضا به، وهو ظاهر؛ لأن مخالطة الفاسق ممنوعة، وهجره واجب شرعا، فكيف بخالطة النكاح⁶.

ج. وقال الشافعية: يكره التزويج من غير كفاء عند الرضا إلا لمصلحة⁷.
والخلاصة: أن الفقهاء رحمهم الله كلهم يمنعون تزويج المرأة من الرجل الفاسق، خشية أن ينقل إليها فساده.

الفرع الثالث: حكمة اشتراط الكفاءة في النكاح:

إن المقصد من اشتراط الكفاءة هو انتظام مصالح كل من الزوجين بالآخر في زواجهما؛ لأنه وضع لتأسيس القربات الصهرية؛ ليصير البعيد قريبا عضدا وساعدا، يسره ما يسرك، ويسوءه ما يسوءك، وذلك لا يكون إلا بالموافقة والتقارب، فالكفاءة معتبرة في النكاح لدفع العار والضرار عن الزوجين أو أحدهما⁸.

والمشاهد في الواقع أن الزوج إذا لم يكن كفؤا للزوجة تعرضت العلاقة الزوجية للخطر، وربما للانفصال وتشريد الأطفال، فضلا عن أن أقارب الزوجة وأوليائها يأنفون من مصاهرة من لا يناسبهم في دينهم، وجاههم، ونسبهم، ويعيرون به. هذه أهم المقدمات الضرورية المتعلقة ببيان صفات الكفاءة. والآن بيان المباحث المتعلقة بصفات الكفاءة، وما تعلق بها، وهي ثلاثة مباحث:

المبحث الأول

الصفات المعتبرة في الكفاءة

لا شك أن لكل عصر معايير في اعتبار الكفاءة، فهناك بعض المعايير التي سقطت تاريخيا كالحرية، والبعض الآخر مختلف فيه كالمال والوظيفة، والمجمع عليه قليل.

وقد اتفق العلماء على اشتراط الكفاءة، واختلفوا بأي شيء تحصل، وهي:

أ. فعند الحنفية خمسة: الدين، والحرية، والنسب، والمال، والحرفة⁹.

ب. وعند المالكية اثنان: وهما الدين، والحال؛ أي السلامة من العيوب المثبتة للخيار، لا الحال بمعنى الحسب والنسب¹⁰.

ج. وعند الشافعية خمسة: الصلاح في الدين، والحرية، والنسب، والسلامة من العيوب المثبتة للخيار، والحرفة¹¹.

د. وعند الحنابلة خمسة أيضا: الدين، والحرية، والنسب، والمال، والصناعة؛ أي

الخرقة¹².

وسنأتي على ذكر هذه الصفات بالتفصيل في الفروع الستة التالية:

الفرع الأول: التدين:

والمقصود به التقوى والصلاح والاستقامة على أحكام الدين؛ أي أن يكون الزوج صالحاً غير فاسق، فليس الفاجر والفاسق كفوّاً للعفيفة أو الصالحة؛ لأن الفاسق مردود الشهادة والرواية، وهو نقص في عدالته ومروءته، ولأن المرأة تعير بفسق زوجها. وقد اختلف فيه على مذهبين:

المذهب الأول: التدين شرط في الكفاءة: وبه قال جل الفقهاء: المذاهب الأربعة وغيرها: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وهو قول للإمام أحمد¹³؛ لأن التفاخر بالدين أحق من التفاخر بالنسب، والحرية والمال، والتعير بالفسق أشد وجوه التعير.

والمراد بالفاسق: الذي لا يكون كفوّاً للمرأة المستقيمة هو: المجاهر بالفسق، المرتكب كبيرة من المعاصي، إذا كان معلناً ومجاهراً بها. ومن هؤلاء: تاركوا الصلاة، أو الصيام، ويعلنون أنهم لا يصلون ولا يصومون، أو المجاهر بشرب الخمر، والقمار. ومن كان كسبهم من حرام، ومن كانوا كثيري الأيمان بالطلاق؛ لأن الغالب على مثله الحنث وعدم المبالاة.

فإذا كانت المرأة من بنات الأتقياء الصالحين، وكانت هي على مثل حالهم لم يكن الفاسق كفوّاً لها؛ لأنهم لتقواهم وصلاحهم يرون مصاهرة الفاسق عارا عليهم. فإذا تزوجت بفاسق كان للولي حق الاعتراض، وطلب التفريق. وكذلك إذا كانت المرأة من أهل الاستقامة ولم يكن أهلها كذلك.

فلا يجوز أن يزوج الأب ابنته من فاسق بجوارحه، وأن العقد لا يصح سواء كان الولي أباً أو غيره، وللزوجة ومن قام مقامها فسخه، ولا ينبغي لأهل الصلاح والخير

حضور مثل هذا العقد¹⁴.

الأدلة: أما اعتبار الكفاءة في الدين فأدلته صريحة في الكتاب والسنة، وعليه جرى عمل الصحابة والتابعين في اعتباره النكاح. وحجتهم في ذلك:

أولاً: من القرآن الكريم:

1. قال تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة: 221].
2. وقال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: 71].
3. وقال تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 3].
4. وقال تعالى: ﴿الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾ [النور: 6].
5. وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: 12].
6. وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمُ الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10].
7. قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

ثانياً: من السنة النبوية:

ومما ور وأما الأحاديث والآثار، فكثيرة، منها:

- أ- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: " إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرَضَّوْنَ دِينَهُ وَخُلِقَهُ فَرَوْجُهُ، إِلَّا تَفَعَّلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ، وَفَسَادٌ عَرِيضٌ "15.
- ب- وعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: " تُنكِحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسْبِهَا، وَرَجْمِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاطْفَرِ بَذَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ "16.

وغيرها من النصوص النبوية كثيرة.

ج- ومن الأدلة أيضاً: ما ذكره البخاري في صحيحه، قال في: باب الأكفاء في الدين: وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾

[الفرقان:54]. ثم استدل عليه بقصة سالم مولى أبي حذيفة، وبتزويج المقداد بن الأسود، وكان من حلفاء قريش بضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب.

وبحديث: "تنكح المرأة لأربع.."، وفيه: "فاظفر بذات الدين تربت يداك"، وبحديث: "هذا خير من ملء الأرض مثل هذا"؛ في حديث الفقير الذي قال عنه بعض الصحابة: "حريٌّ إن خطب أن لا ينكح"¹⁷.

ثالثاً: ومن المعقول: أن الفاسق مردول، مردود الشهادة والرواية عند أكثر الفقهاء¹⁸، غير مأمون على النفس والمال، مسلوب الولاية، ناقص عند الله وعند خلقه، قليل الحظ في الدنيا والآخرة، فلا يجوز أن يكون كفؤاً للعفيفة ولا مساوياً لها، لكن يكون كفؤاً لمثله من الفاسقات¹⁹.

المذهب الثاني: عدم اعتبار الدين في الكفاءة:

وذهب محمد بن الحسن من الأحناف إلى عدم اعتبار الدين في الكفاءة، وجعل الفاسق كفؤاً للعفيفة؛ لأنه من أمور الآخرة، فلا تبني عليه أحكام الدنيا، إلا إذا كان يُصنع ويُسخر منه، أو يخرج إلى الأسواق سكرانا ويلعب به الصبيان؛ لأنه مستخف به²⁰.

والراجع: المذهب الأول، الذي تؤيده الأدلة الجزئية والكلية السابقة، ولأن مراعاة صفة الدين وصلاح الخُلُق مقياس من يحمل جماع فضائل النفس والسلوك. قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات:13]، وهذا أرقى في تحقيق التمتع والانسجام بين الزوجين.

إذا: فالشرع يسعى في تمسكه بهذه الصفة إلى جعل العلاقة بين الزوجين مبنية أساساً على قاعدة التفاهم والمودة انطلاقاً من امتثال كل منهما لأوامر الله تعالى، التي تلزمها بمجموعة من الواجبات، وتحصل لها مجموعة من الحقوق.

الفرع الثاني: السلامة من العيوب²¹

وأما السلامة من العيوب التي توجب الخيار للمرأة في الزواج: كالبرص، والجنون، والجذام وغيرها من العيوب فقد اختلف فيها على مذهبين:

المذهب الأول: السلامة من عيوب الزوجية تعتبر من شروط الكفاءة عند المالكية²²، والشافعية²³؛ وذلك بأن يكون الرجل سليماً من العيوب المستحكمة التي لا تمكن المعاشرة معها إلا بضرر.

المذهب الثاني: السلامة من عيوب الزوجية ليست من شروط الكفاءة، وهو مذهب الحنفية والحنابلة، لا يبطل النكاح بعدمها.

ولكن عند الحنابلة يثبت الخيار للمرأة دون الأولياء؛ لأن ضرره مختص بها، وقالوا: لوليها منعها من نكاح المجذوم، والأبرص، والمجنون، وما عدا هذا فليس بمعتبر في الكفاءة²⁴.

والذي يظهر لي ترجيحه هو الرأي الأول؛ لأن هذه العيوب قد تنخدع بها المرأة لو حدها فتفوت بذلك حقها في رد الزواج ممن لا يناسبها كفاءة، مما يؤدي إلى المشاكل الزوجية، وربما إلى الطلاق، مما يستوجب الاحتياط لهذه المفسدة قبل وقوعها سدا للذريعة، والله أعلم.

لكن مع ملاحظة أن بعض العيوب الزوجية صار علاجها اليوم ممكناً، كبعض حالات الصرع، والقرن، والإفشاء، وغيرها، فإذا ثبتت إمكانية علاج بعض هذه العيوب بعد مراجعة الأطباء المتخصصين فلا ترد به الزوجة أو الزوج.

أما ما طرأ اليوم من ظهور عديد الأمراض المعدية الخطيرة فلا من أن تعتبر من العيوب الزوجية، لخطورتها الشديدة على أحد الزوجين، وقد جاء في قانون الأسرة الجزائري: المادة 7 مكرر: يجب على طالبي الزواج أن يقدموا وثيقة طبية لا يزيد تاريخها

عن ثلاثة أشهر تثبت خُلُوهُمَا من أي مرض أو أي عامل قد يشكل خطرا يتعارض مع الزواج.

يتعين على الموثق أو ضابط الحالة المدنية أن يتأكد قبل تحرير عقد الزواج من خضوع الطرفين للفحوصات الطبية، ومن علمهما بما قد تكشف عنه من أمراض أو عوامل قد تشكل خطرا يتعارض مع الزواج، ويؤثر بذلك في عقد الزواج.

وجاء في بحث: دراسة نقدية للتعديلات الواردة على قانون الأسرة في مسائل الزواج وآثاره: يحرص الإسلام على سلامة الولد من العيوب الخلقية والخلقية التي تنقل إليه من والديه أو أحدهما، قال رسول الله ﷺ: "تخيروا لنطفكم فان العرق دساس"25.

وقوله عليه الصلاة والسلام: "إياكم وخضراء الدمن؛ فإنها تلد مثل أبيها وأمها وخالها". ولما قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: "المرأة الحسناء في المنبت السوء"26، وفي هذا بيان بأن مصلحة الأبوين ومصلحة الأمة منع انتقال العيوب والأمراض إلى النسل، وإنما يكون ذلك بسبب عيب في الوالدين أو أحدهما يؤدي انتقال الأمراض منه إلى ذريتهم.

والأصل في الوقاية من هذه الأمراض قوله الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة:195].

وعندما تحدث الفقهاء رحمهم الله قديما عن الأمراض وتأثيرها في العلاقة بين الزوجين لم يكن قد تم اكتشاف العديد من هذه الأمراض. وفي هذا العصر اكتشف الطب أن ثمة أمراضا خطيرة يمكن انتقالها من شخص إلى آخر بطريق العدوى.

وقد كان للتقدم التقني والطبي أثر في معرفة العديد من الأمراض المعدية مثل نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)، والتهاب الكبد الفيروسي، والزهري وغيرها. ومن

مصلحة الفرد والأمة تجنب هذه الأمراض باتخاذ الوسائل المانعة لها، وذلك من خلال الفحص المختبري لراغبي الزواج قبل زواجهما.

ومن خلال هذا الفحص يمكن معرفة الأمراض المعدية، كما يمكن معرفة التشوهات التي تؤثر في سلامة الجنين والأمراض الجنسية الأخرى كالعقم²⁷.

الفرع الثالث: الحرية

وهي من الأوصاف المعدومة في زماننا، وهي شرط مختلف فيه بين الفقهاء رحمهم الله إلى مذهبين:

المذهب الأول: أن الحرية شرط في الكفاءة عند الجمهور: الحنفية، والشافعية، والحنابلة. فلا يكون العبد ولو مُبَعَّصًا كفوًا لحره ولو كانت عتيقة؛ لأنه منقوص بالرق، ممنوع من التصرف في كسبه، غير مالك له، ولأن الأحرار يعيرون بمصاهرة الأرقاء، كما يعيرون بمصاهرة من دونهم في النسب والحسب²⁸.

ودليل الجمهور على اعتبار الحرية: ما روى من أن النبي ﷺ خير بريرة حين عتقت تحت عبد، وقال لها: "لَوْ رَاجَعْتِهِ". قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ: تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: "إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ". قَالَتْ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ²⁹.

المذهب الثاني: أن الحرية شرط في الكفاءة، وهو مذهب المالكية في الراجح عندهم، وهو الأحسن؛ لأنه قول ابن القاسم³⁰.

ودليل المالكية الذين لم يشترطوا الكفاءة في الزواج سوى الدين عمومات النصوص منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]³¹.

الفرع الرابع: النسب، أو الحسب:

الفرق بين النسب والحسب: أن النسب يعني صلة الإنسان بأصوله من الآباء والأجداد؛ أي أن يكون الولد معلوم الأب، لا لقيطاً أو مولى إذ لا نسب له معلوم.

الكفاءة في الزواج د/ ميلود ميهوبي

والحسب هو: الصفات الحميدة التي يتصف بها الأصول، أو ما يسمى بمفاخر الآباء، كالعلم، والشجاعة، والجود، والتقوى، مأخوذ من الحسب؛ لأن العرب كانت إذا تفاخرت حسبت مآثرها فتقول: أضفنا بني فلان، وأجرنا بني فلان، وحملنا وفعلنا، فسمي ذلك حسبا³².

فإذا كانت الزوجة يتصل نسبها بأصل معلوم فلا يكافؤها إلا من كان مماثلا لها في هذه الصلة؛ لأن الناس يأنفون من مصاهرة من دونهم في ويعيرون بذلك³³.

واختلفوا في النسب: هل هو من الكفاءة، أم لا؟

القول الأول: ذهب مالك إلى عدم اعتبار النسب في الكفاءة وقال: أهل الإسلام كلهم بعضهم لبعض أكفاء³⁴.

أولا: الأدلة من الكتاب: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

ووجه الاستدلال: هذه الآية تدل على أن التقوى هي المراعى عند الله تعالى وعند رسوله ﷺ دون الحسب والنسب³⁵.

ثانيا: الأدلة من السنة:

أ- وعن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَأَبَاكُمْ وَاحِدٌ، وَلَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَوِيٍّ، وَلَا لِعَجَوِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى"³⁶.

ب- أمر النبي ﷺ فاطمة بنت قيس أن تنكح أسامة بن زيد مولاه، فنكحها بأمره³⁷.

فلو كانت الكفاءة معتبرة ما أمرهم أن يزوجه.

وذكر الخير الرملي عن مجمع الفتاوى: إلى أن العالم يكون كفؤا لأقوى الناس شرفا

ونسبا، فهو يرتفع بعلمه؛ إذ شَرَفُ الْعِلْمِ فَوْقَ النَّسَبِ³⁸.

القول الثاني: ذهب أبو حنيفة³⁹، والشافعي⁴⁰، ورواية عن أحمد إلى اعتبار

النسب⁴¹.

واستدلوا بقول عمر رضي الله عنه على اعتبار في الكفاءة: "لَأَمْنَعَنَّ تَزْوُجَ ذَاتِ الْأَحْسَابِ إِلَّا مِنَ الْأَكْفَاءِ"⁴².

والسبب في اختلافهم: اختلافهم في مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام: "تُنكحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِحِمْلِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ"⁴³.

فمنهم من رأى أن الدين هو المعبر فقط؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "فَعَلَيْكَ بِذَاتِ الدِّينِ... " الحديث.

ومنهم من رأى أن الحسب في ذلك هو بمعنى الدين، وكذلك المال، وأنه لا يخرج من ذلك إلا ما أخرجه الإجماع⁴⁴.

قال الشافعي: ولم يثبت في اعتبار الكفاءة بالنسب حديث⁴⁵.

لكن خصص الحنفية النسب في الزواج من العرب؛ لأنهم الذين عنوا بحفظ أنسابهم، وتفاخروا بها، وحدث التعبير بينهم فيها.

أما العجم فلم يعنوا بأنسابهم ولم يفتخروا بها، ولذا اعتبر فيهم الحرية والإسلام. والأصح عند الحنفية أن العجمي لا يكون كفتاً للعربية ولو كان عالماً أو سلطاناً.

وبناء على هذا الرأي: لا يكون العجمي كفتاً للعربية، لقول عمر رضي الله عنه السابق، ولأن الله اصطفى العرب على غيرهم، ولأن العرب فضلت الأمم برسول الله ﷺ.

والراجع: هو قول المالكية؛ لأن أهم مزية جاء بها الإسلام هي الدعوة إلى

المساواة بين البشر، ومحاربة التمييز العرقي.

أما الحديث الذي اعتمده الجمهور فهو ضعيف، لذا فإن تفضيل قريش على سائر العرب، ثم تفضيل العرب على العجم، لم يدل عليه دليل قوي لا من القرآن ولا من السنة، بل ورد في السنة خلافه، ومن ذلك:

1. أن النبي ﷺ زوج ابنته عثمان، وهو من بني عبد شمس.
2. وزوج أبا العاص بن الربيع ابنته زينب، وهو من بني عبد شمس.
3. وزوج النبي ﷺ بنت عمته زينب بنت جحش وهي قرشية زيد بن حارثة، وهو من الموالي.
4. وزوج النبي ﷺ أسامة بن زيد فاطمة بنت قيس وهي من قريش بعد أن طلقها زوجها، فأخبرته أن معاوية وأبا جهم خطباها، فقال رسول الله ﷺ: "أما أبو جهم فلا يضع عصاه على عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسامة بن زيد".

5. وتزوج عبد الله بن عمرو بن عثمان فاطمة بنت الحسين بن علي.
6. وتزوج مصعب بن الزبير أختها سكينه.
7. وتزوجها أيضا عبد الله بن عثمان بن حكيم بن حزام.
8. وتزوج المقداد بن الأسود ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب ابنة عم رسول الله ﷺ، وهي أشرف منه.

فهذه أدلة قوية تدل على عدم الاعتداد بالنسب في الزواج.

الفرع الخامس: المال⁴⁶: والمراد من الكفاءة فيه أن يكون الزوج قادرا على المهر والنفقة⁴⁷، وقد اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: لا يعتبر المال في الكفاءة، وإلى ذلك ذهب مالك، وهو المعتمد في

المذهب⁴⁸، وهو مذهب الشافعي⁴⁹، وأحمد في رواية⁵⁰. واستدل على ذلك بأن المال يغدو ويروح. والثانية: ليس منها؛ لأن الفقر شرف في الدين. وقد قال النبي ﷺ: "اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَسْكِينًا وَأَمِتْنِي مَسْكِينًا..." الحديث⁵¹.

القول الثاني: يعتبر المال في الكفاءة، وإلى ذلك ذهب الأحناف⁵²، ورواية عن أحمد⁵³؛ لقوله ﷺ لفاطمة بنت قيس: "وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ لَا مَالَ لَهُ"⁵⁴. وإنما اعتبرت الكفاءة في المال؛ لأن الناس عادة يتفاخرون بالمال أكثر من التفاخر بالنسب أو التدين خصوصاً في زماننا هذا.

وروي عن أبي يوسف أن الشرط هو القدرة على الإنفاق فقط دون نظر إلى قدرته على المهر؛ لأن النفقة سبب دوام العشرة وراحة الزوجين. وأما المهر فقد يكون قادراً عليه بقدرة آبائه وأقربائه وأصدقائه، ثم لا تنتظم الحياة الزوجية بعد ذلك حينها يظهر عجزه عن مطالبها ويفتضح أمره، ولهذا فلا اعتبار بالقدرة عليه، بل العبرة بالقدرة على النفقة الزوجية بعد الزواج⁵⁵؛ لأن من لا يقدر على مهر امرأته ونفقتها لا يكون كفؤاً لها؛ إذ المهر حكم من أحكام العقد، والنفقة تندفع بها حاجتها، وهي إليها أحوج منها إلى نسب الزوج⁵⁶.

وإذا كان المالكية قد انفردوا باشتراط الدين فقط في الكفاءة كما سبق، فقد انفرد الأحناف باعتبار الكفاءة في المال، ولم يشترطها الجمهور.

والراجح مذهب الجمهور؛ لأن المفسدة الناتجة عن اعتبار الكفاءة في المال وهي العنوسة مفسدة عظيمة لذا وجب دفعها؛ لأن: دفع المفسد مقدم على جلب المصالح.

الفرع السادس: السن:

اختلف فيها على قولين:

القول الأول: مذهب المالكية⁵⁷ والحنابلة: عدم اشتراط الكفاءة في السن⁵⁸،

الكفاءة في الزواج د/ ميلود ميهوبي

فالشيخ كفاء للشابة.

وقد استدلووا بعمومات النصوص التي لم تقيد الزواج بسن معينة للرجل أو المرأة.
القول الثاني: مذهب الحنفية⁵⁹، والشافعية⁶⁰ وقول للمالكية⁶¹. اشتراط الكفاءة في السن، وقالوا: لا يزوج الرجل ابنته الشابة شيخا كبيرا.
 وقد استدلووا لما ذهبوا إليه بما يلي:

أ- ما روي عن بن بريدة، عن أبيه، قال: خطب أبو بكر، وعمر رضي الله عنهما فاطمة، فقال رسول الله ﷺ: "إِنَّهَا صَغِيرَةٌ فَخَطَبَهَا عَلِيٌّ، فَزَوَّجَهَا مِنْهُ"⁶².
 قال السندي في شرحه للحديث: قوله: "فخطبها علي"؛ أي عقب ذلك بلا مهلة، كما تدل عليه الفاء، فعلم أنه لاحظ الصغر بالنظر إليهما، فزوجها من علي. ففيه أن الموافقة في السن أو المقاربة مرعية لكونها أقرب إلى الموافقة⁶³.

وما نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث أتى رضي الله عنه بامرأة شابة زوجها شيخا كبيرا فقتلته. فقال: "يا أيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ، وَلْيُنكِحِ الرَّجُلُ مَتَّهُ مِنَ النِّسَاءِ، وَلْيُنكِحِ الْمَرْأَةُ مَتَّهَا مِنَ الرِّجَالِ". يعني شبَّهها⁶⁴.

ب- وعن هشام بن عروة عن أبيه قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "ولا تكرهوا فتياتكم على الرجل القبيح فإنهن يجبن ما تحبون"⁶⁵.

والراجح المذهب الثاني وهو الاعتداد بالسن في الزواج؛ لأن الشيخ الكبير عادة لا يقدر على تحصين الشابة مما يؤدي إلى نفورها منه وربما وقع الطلاق بهذا السبب، وخاصة في زماننا هذا الذي كثرت فيه الفتن.

الفرع السابع: العلم، والوظيفة:

أولاً: الكفاءة في المهنة: والمراد بها العمل الذي يزاوله الشخص لكسب رزقه وعيشه، فتدخل في ذلك الوظيفة؛ في الحكومة؛ لأنها أصبحت طريقا للاكتساب.

ومعنى الكفاءة في المهنة: أن تكون مهنة الزوج أو أهله مساوية أو مقاربة لمهنة أهل الزوجة في المنزلة. فإذا كانت الزوجة بنت صاحب مهنة شريفة لا يعد صاحب المهنة الدنيئة كفوًا لها.

وقد اختلف فيها الفقهاء رحمهم الله إلى مذهبين:

المذهب الأول: مذهب الجمهور: الحنفية⁶⁶، والشافعية⁶⁷، والحنابلة⁶⁸: وهو أن الحرفة وصف من أوصاف الكفاءة في الزواج. وقالوا: إن المعتبر في دناءة المهنة وشرفها هو العرف، وهذا يختلف باختلاف الأزمان والبلدان. فقد تكون المهنة دنيئة في زمن ثم تصبح شريفة لا عيب فيها في زمن آخر، وقد تكون مهنة وضيعة في بلد بينما تعد من المهن الرفيعة في بلد آخر، فيجب أن يراعى في كل بلد وعصر ما جرى عليه عرف أهله.

وهذا هو رأي الصاحبين من الأحناف؛ لأن الناس ينفرون ممن هم أقل منهم صناعة خصوصاً في المهن الحقيرة، ولكن الإمام أبا حنيفة لا يعتبر الكفاءة في الحرفة؛ لأن الزمان حَوَّلَ متقلب، والله يعطي ويمنع، ويبدل التغيير والتبديل⁶⁹.

وعصرنا اليوم يوافق رأي الصاحبين، فما كان يعده الناس من الحرف حقيراً في زمن مضى أصبح الآن في نظر العامة والخاصة من الشيء الذي يليق بالمقام، ولا يتخرج منه أي إنسان.

المذهب الثاني: مذهب المالكية: وهو أن الحرفة ليست من خصال الكفاءة؛ لأنها ليست بنقص في الدين، ولا هي وصف لازم، كالمال، فأشبهه كل منهما الضعف والمرض والعافية والصحة.

والراجح مذهب المالكية: لأن الحرف صارت غير معتبرة في نظر الناس في مقابل ما يروونه من مصلحة تحصيل الزواج، وهي مصلحة أعظم من دفع مفسدة التعبير

بالحرفة الدنيئة.

أما الوظيفة بالمعنى المعاصر: فنظرا لقلة الرجال العاملين بمقارنة كثرة النساء العاملات لا يمكن جعل الوظيفة بمقابل البطالة وصفا من أوصاف الكفاءة في الزواج؛ لما يفضي إليه من مفسدة العنوسة الكثيرة بين النساء أصالة حتى من غير اشتراط الوظيفة. وهذا في الوظائف العادية.

أما الوظائف العالية كالمناصب السامية في الدولة كالوزير والوالي وغيرهما بمقابل المناصب الوضيعة كالحارس في المؤسسة؛ فهذا يعتبر عيبا لأنه يفضي إلى مفسدة الطلاق لا محالة بسبب التعيير الفاحش الذي يغلب على الظن وقوعه.

ثانيا: الكفاءة في العلم: أشار القاضي أبو يوسف رحمه الله إلى أن العالم كفاء لأقوى الناس شرفا ونسبا، فهو يرتفع بعلمه للهاشمية؛ لأن جلال العلم دونه شرف النسب⁷⁰.

فالزوجة العاملة لا يكون الجاهل كفؤا لها؛ لأنه لا تفاهم ولا استقرار للحياة في مثل هذه الحال، ولا تتحقق مقاصد الزواج منه.

وذكر سيد سابق رحمه الله اختلاف المذاهب في اعتبار الكفاءة في النسب ثم قال: "على أن شرف العلم دونه كل نسب وكل شرف، فالعالم كفاء لأي امرأة، مهما كان نسبها، وإن لم يكن له نسب معروف، لقول رسول الله ﷺ: "الناس معادن، كمعادن الذهب والفضة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا"⁷¹.

وقول الله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾

[المجادلة: 11].

وقوله عز وجل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 10]⁷².

والخلاصة: هذه هي المعايير التي اعتبرها الفقهاء رحمهم الله في الكفاءة، والتي

بوجودها وتساويها أو تقاربها بين الزوجين تساعد على الانسجام والتلاؤم بينهما، فيتحقق الاستقرار والوئام المرجو من الزواج، وبغيرها تزول هذه المقاصد.

إن الصفات التي ذكرها العلماء في الكفاءة ينبغي مراعاتها؛ بمعنى أن المرأة وولي أمرها لهم أن يراعوا في الخاطب كونه تقياً، ومن أسرة صالحة، وقادراً على إعالة ابنتهم، وله حرفة محترمة يكسب بها قوت يومه.

فاعتبار توفر هذه الصفات مستحسن شرعاً؛ لدفع لضرر والعار عنهم وعن ابنتهم. فإن رضوا بالتساهل في هذه الصفات فهذا حقهم قد تنازلوا عنه، إلا في صفة واحدة ليس لأحد أن يتنازل عنها وهي التدين، فمراعاة هذه الصفة واجب على المرأة وأوليائها؛ لأن الأب إذا زوج ابنته من فاسق عرضها للضيعة والانحراف، وهذا لا يجوز.

قال الشافعي: "ليس نكاح غير الأكفاء حراماً؛ فأرد به النكاح، وإنما هو تقصير بالمرأة والأولياء، فإذا رضوا صح ويكون حقاً لهم تركوه⁷³. وهذا في حالة عدم التعنت.

أما في حال التعنت فلعل رأي المالكية القائل باعتبار الكفاءة في الدين والخلق هو الراجح؛ لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: 13].

ولما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرُوجُوهُ، إِلَّا تَفَعَّلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ، وَفَسَادٌ عَرِيضٌ"⁷⁴. وبالدين تتحقق مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

أما اعتماد الحسب والنسب فليس له ما يسنده؛ لأن التعنت في اعتبار الحسب إنما مرده إلى الكبر والترفع وهما من أوصاف الجاهلية، وإنما الكرم الحقيقي هو تقوى الله.

الكفاءة في الزواج د/ ميلود مهبوي

يقول الإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني: "وللناس في هذه المسألة عجائب لا تدور على دليل غير الكبرياء والترفع، ولا إله إلا الله، كما حرمت المؤمنات النكاح لكبرياء الأولياء، واستعظامهم أنفسهم. اللهم إنا نبرأ إليك من شرط ولده الهوى ورباه الكبرياء"⁷⁵.

والذي لا شك فيه أن التعنت في اعتبار الكفاءة ضرره أكبر من نفعه، ولذلك فإن الترفق والتوسط مطلوبان. فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

أما ما عدا الخصال السابقة للكفاءة، كالجمال، والثقافة، والبلد والعيوب الأخرى غير المثبتة للخيار في الزواج ك: العمى، والدميم، والأقطع، والأبتر، ومشوه الصورة، فليست هذه من العيوب المعتمدة، فالقبح كفاء للجميل. والملاحظ على تحديد الفقهاء رحمهم الله لخصال الكفاءة أن اختلافهم حولها يعود إلى العرف.

ويدل لذلك مثلاً قول الإمام الكاساني: "لا يكون الفقير كفوًا للغنية؛ لأن التفاخر بالمال أكثر من التفاخر بغيره عادة، وخصوصاً في زماننا هذا"⁷⁶.

أما بالنسبة للنصوص النبوية الشريفة فبعضها ضعيف متكلم فيه، لذلك نقلت كلام الكمال بن الهمام رحمه الله فيها، حيث قال بعد أن ذكر أحاديث الكفاءة: "هذه الأحاديث الضعيفة من طرق عديدة يقوي بعضها بعضاً، فتصبح حجة بالتصاغر والشواهد، وترتفع إلى مرتبة الحسن، لحصول الظن بصحة المعنى، وثبوته عنه ﷺ، وفي هذا كفاية"⁷⁷.

المبحث الثاني

من تشترط فيه الكفاءة، ونوعها، ووقتها، وموقف الفقهاء منها

لقد سبق بيان الصفات التي تتعلق بها الكفاءة في الزواج، والآن يأتي بيان أسبابها، والظروف التي تفضي إليها لمعرفة، وفيما يلي بيان ذلك:

المطلب الأول: من تشترط فيه الكفاءة:

الأصل في الكفاءة أنها تشترط في جانب الزوج، أما الزوجة فلا يلتفت إلى جانبها من ناحية كفاءتها وعدم كفاءتها، فإن النبي ﷺ لا مكافئ له، وقد تزوج من أحياء العرب، وتزوج صفية بنت حيي⁷⁸. ولأن النصوص الواردة في اشتراط الكفاءة تتجه كلها إلى جانب الرجل وحده⁷⁹.

وإنما كانت الكفاءة معتبرة في جانب الرجل دون المرأة لأمر:

أ- أن الرجل قوَّام على المرأة، وهو صاحب السلطة الشرعية عليها، فلا بد من مساواتها لها على الأقل حتى تتقبل بيسر وسهولة توجيهه وتكليفه، أما إن كان دونها منزلة فقد تطمع فيه، وتستهيئ بأوامره، وتستخف برأيه؛ لأن الغالب أن الأعلى لا يقبل توجيهها من الأدنى، ويستنكف أن ينقاد لأوامره.

ب- أن الرجل يملك طلاق زوجته، فإن تحقق ضرر بسبب عدم كفاءتها له تخلص منها بالطلاق.

أما المرأة فلا تملك طلاقاً، بل أقصى ما تملك هو أن تطلب من القاضي التفريق في أحوال استثنائية خاصة، فإذا تحقق ضرر بسبب عدم كفاءته لها فكيف لها الخلاص؟ لكن ما ينبغي أن يلاحظ أن اشتراط الكفاءة في الرجل مراعاة جانب المرأة أكثر، فالأئمة المجتهدون أغفلوا لزوم تحري الكفاءة في جانب المرأة للرجل، وأوجبوا أن يكون هو كفوًّا لها فقط حتى لا تتعالى عليه.

لكن ينبغي أيضا أن يُرحم الرجال فيراعى جانبهم؛ لأن لرعاية الكفاءة في المرأة بالنسبة إلى الرجل أيضًا فوائد مهمة منها: الحفاظ على سمعة العائلة، والمساهمة في تربية الأبناء. والتساهل في ذلك له دخل كبير في انحلال الأخلاق وخصوصا في المدن؛ لأن للتزوج بمجهولات الأصول أو الأخلاق، أو بسافلات الطباع والعادات، أو بالغربيات مفسد شتى؛ لأن الرجل ينجر طوعًا أو كرهًا لأخلاق زوجته، فإن كانت سافلة تخلق بأخلاقها، وإن كانت غريبة بَغَضَتْ إليه قومه وجرته إلى موالة قومها والتخلق بأخلاقهم، ولا شك أن هذه المفسدة تستحكم في الأولاد أكثر من الأزواج.

وربما كان أكبر مسبب لانحلال أخلاق أبناء بعض الناس أتاها من جهة الأمهات والزوجات السافلات؛ إذ كيف يُرجى من امرأة نشأت سافلة رقيقة ذليلة أن تترك بعلمها وهو في الغالب أطوع من خاتمها أن يجيب داعي الشهامة أو المروءة أو أن تغرس في رؤوس أبنائها مقاصد سامية أو تحمسهم على أعمال خطيرة! كلا.

لا تفعل ذلك أبدًا، إنما تفعله الشريفات اللاتي يجدن في أنفسهن عزة وشهامة، وهذا هو سر أن أعظم الرجال لا يوجدون غالبًا إلا من أبناء وبعول نسوة شريفات.

المطلب الثاني: نوع شرط الكفاءة (التكليف الفقهي للكفاءة):

هل الكفاءة شرط صحة، أم شرط لزوم؟

لقد اتفق الجمهور على أن الكفاءة شرط، لكنهم اختلفوا في نوعية هذا الشرط: هل هو شرط من شروط الصحة، أم شرط من شروط اللزوم⁸⁰؟ اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: الكفاءة ليست شرطًا في صحة عقد النكاح، بل هي شرط للزوم النكاح فقط، فيصح العقد بدونها، ويثبت الخيار.

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء، وأكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين منهم: عمر، وابن مسعود، وعمر بن عبد العزيز، وحامد بن أبي سليمان، وابن سيرين. ومن أصحاب المذاهب: مالك، والشافعي، وأصحاب الرأي، وأحمد في رواية، وهي التي رجحها ابن قدامة⁸¹.

أدلة الجمهور: استدل جمهور الفقهاء لمذهبهم بما يأتي:

أولاً: من القرآن: قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]

ووجه الاستدلال: قال القرطبي رحمه الله: في هذه الآية ما يدل على أن التقوى هي المراعى عند الله تعالى وعند رسوله دون الحسب والنسب⁸².

ثانياً: من السنة: دل على ذلك عدة نصوص، منها:

1. ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أَنَّ أَبَا حُدَيْفَةَ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، تَبَنَّى سَالِمًا، وَأَنْكَحَهُ بِنْتَ أَخِيهِ هِنْدَ بِنْتَ الْوَلِيدِ بْنِ عُتْبَةَ، وَهُوَ مَوْلَى لِامْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ⁸³

2. أن النبي ﷺ أمر فاطمة بنت قيس أن تنكح أسامة بن زيد مولاه، فنكحها بأمره⁸⁴.

3. أن النبي ﷺ زوج زيد حارثة ابنة عمته زينب بنت جحش الأسدية⁸⁵.

4. ما وري عن بريدة رضي الله عنه عن عائشة، قَالَتْ: "جَاءَتْ فَتَاةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي ابْنَ أَخِيهِ لِيَرْفَعَ بِي مِنْ خَسِيسَتِهِ،⁸⁶ قَالَ: فَجَعَلَ الْأَمْرَ إِلَيْهَا، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي، لَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ تُعَلِّمَ النِّسَاءَ أَنْ لَيْسَ إِلَى الْأَبَاءِ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ"⁸⁷.

5. وأيضاً تخيير النبي ﷺ بريرة حين عتقت تحت عبد، وقال لها: "لَوْ رَاجَعْتَهُ". قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ: تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: "إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ". قَالَتْ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ"⁸⁸.

ووجه الاستدلال: لو كانت الكفاءة شرط صحة في عند النكاح لما عقد النبي ﷺ لفاطمة على أسامة، ولا لزینب على زید بن حارثة، ولما جعل النبي ﷺ الخيار للفتاة ثم أقرها على نكاحه؛ لأن الخيار يدل على صحة عقد النكاح. ولما جعل النبي ﷺ لبريرة حين عتقت تحت عبد حق الخيار عندما انتفت كفاءة زوجها لها؛ لأن زوجها كان عبداً، وأما هي فصارت حرة.

وما ثبت في حق هؤلاء يثبت في حق جميع أمته بلا خلاف؛ لعدم وجود ما يدل على الخصوصية هنا⁸⁹.

ثالثاً: وما روي في الكفاءة من أحاديث وآثار فإنها يدل على اعتبارها في الجملة، وإن لم تكن شرطاً في صحة النكاح، لكن مطلوبة ومقررة ضمناً لاستقامة الحياة بين الزوجين، وذلك لأن أسلوب حياتهما، ونوع معيشتها يكونان متقاربين، ومألوفين لها، فلا يضطر أحدهما لتغيير مألوفة. فللزوجة وأولياؤها إسقاط حق الكفاءة⁹⁰.

القول الثاني: أن الكفاءة شرط في صحة عقد النكاح؛ بمعنى أن تخلفها من الزوج أثناء العقد يبطل عقد النكاح، وإلى هذا ذهب أحمد في رواية⁹¹، وفي رواية الحسن المختارة للفتوى عند الحنفية⁹².

واستدل أصحاب هذا الرأي بما يلي⁹³:

أولاً: من المنقول: يدل لذلك عدة نصوص من السنة النبوية الشريفة، منها:

1. ما رواه جابر أن النبي ﷺ: "لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء، ولا يزوجهن إلا الأُولياء"⁹⁴.

2. وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: "ثلاث يا علي لا تؤخرهن: الصلاة إذا أنت، والجنابة إذا حصرت، والأيم إذا وجدت كفواً"⁹⁵.

3. وعن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: "تخيروا لنطفكم، وأنكحوا الأكفاء،

وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِمْ"96.

4. وقال عمر رضي الله عنه: "لَا مَنَعَنَ تَزْوُجَ ذَاتِ الْأَحْسَابِ إِلَّا مِنَ الْأَكْفَاءِ"97.

ثانيا: من المعقول: بأن التزويج مع فقد الكفاءة تصرف في حق من يحدث من الأولياء بغير إذنه، فلم يصح عقد النكاح مع انعدام الكفاءة، كما لم يصح إذا زوجها الولي بغير إذنها وكانت بالغة عاقلة98.

المطلب الثالث: وقت اعتبار الكفاءة في الزواج:

وقت اعتبار الكفاءة هو وقت إنشاء عقد الزواج؛ لأنها شرط إنشاء لا شرط بقاء. فإذا كان الزوج كفؤا للزوجة - في أحد الأمور التي بينها- وقت العقد كان العقد صحيحا لازما99، فإن تخلف وصف من الأوصاف القابلة للتخلف كالمال، والتدين، والحرفة لم يؤثر ذلك في لزوم العقد. فإذا كان الزوج وقت العقد قادرا على الإنفاق ثم أصبح غير قادر، أو كان تقيا مستقيما ثم انحرف عن طريق الاستقامة، أو كان ذا مهنة شريفة ثم صار ذا مهنة وضيعة.

ففي كل هذه الأحوال لا يصبح العقد قابلا للفسخ، بل يبقى لازما كما كان؛ لأن الزواج قد تقرر بتحقق الكفاءة وقت إنشائه فلا يباح فسخه بهذه الأمور العارضة، ولأن أمور الناس لا تستقر على حالة واحدة من الغنى والفقير؛ لأن دوام الحال من المحال. كما قيل،، والتقلب في المناصب والحرف تبعا لتقلب الأحوال وتغيرها أمر يحصل كثيرا.

فلو أتيح في مثل هذه الحالات فسخ الزواج لاضطرب أمر الناس، ولم تستقر الحياة الزوجية، ولضاع الأولاد.

ثم إنه لا عار على المرأة في بقائها مع زوجها لو تغيرت حاله، بل ربما كان ذلك منها دليلا على وفائها وصبرها ورضاها بالقدر100.

والرأي الراجح هو رأي جماهير الفقهاء؛ لأنه الرأي الذي يحقق الكثير من مقاصد الزواج، والتي منها الديمومة، والحفاظ على كيان الأسرة.

المطلب الرابع: آراء الفقهاء في اشتراط الكفاءة:

اختلف الفقهاء في اشتراط الكفاءة في الزواج إلى مذهبين:

المذهب الأول: يرى بعض الفقهاء أن الكفاءة ليست شرطا أصلا، فيصح الزواج ويكون لازما، سواء أكان الزوج كفوا للزوجة أم لم يكن كفوا لها، وهو قول للثوري، والحسن البصري، والكرخي من الحنفية¹⁰¹.

واستدل القائلون بهذا الرأي بأدلة من الكتاب، والسنة، والمعقول:

أولا: الاستدلال من الكتاب: يدل لذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات:13]

وجه الاستدلال: وفي هذه الآية ما يدل على أن التقوى هي المراعى عند الله تعالى وعند رسوله دون الحسب والنسب¹⁰².

ثانيا: الاستدلال من السنة: دل على ذلك من السنة نصوص كثيرة، منها:

1. ما رواه أبو هريرة قال: سئل رسول الله ﷺ أي الناس أكرم؟ فقال: "أَتْقَاهُمْ"¹⁰³.
2. أن النبي ﷺ أمر فاطمة بنت قيس أن تنكح أسامة بن زيد مولاه، فنكحها بأمره¹⁰⁴.

ما روى أبو داود في كتابه المراسيل في سبب نزول آية الحجرات ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ...﴾ عن الزهري قال: أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنِي بِيَاضَةَ أَنْ يُزَوِّجُوا أَبَا هِنْدٍ امْرَأَةً مِنْهُمْ». فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ نُزَوِّجُ بَنَاتِنَا مَوَالِينَا؟، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّا

حَلَفْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ ﴿١٠٥﴾ الآية 105.

3. وما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: إِنَّ أَبَا حُدَيْفَةَ، وَكَانَ مِنْ شَهَدَاءِ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَبَنَى سَالِمًا، وَأَنْكَحَهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَأَبَاكُمْ وَاحِدٌ، وَلَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَوِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدٍ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى" 106.

4. بِنْتُ أَخِيهِ هِنْدُ بِنْتُ الْوَلِيدِ بْنِ عُتْبَةَ، وَهُوَ مَوْلَى لِمَرْأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ 107.

فهذه الأحاديث مجتمعة تدل على المساواة المطلقة، وعلى عدم اشتراط الكفاءة النكاح 108، فلو كانت الكفاءة شرط صحة في عقد النكاح لما عقد النبي ﷺ لفاطمة على أسامة، ولا لزينب على زيد بن حارثة.

ولا خلاف بين العلماء في أن نسب فاطمة وزينب أشرف من نسب زوجيهما؛ لأنهن من الأحرار وهما من الموالي، ومع ذلك أمر النبي ﷺ بنكاحهما، وهو ﷺ لا يأمر بغير ما شرعه الله سبحانه، وما ثبت في حق هؤلاء يثبت في حق جميع أمته بلا خلاف؛ لعدم وجود ما يدل على الخصوصية 109.

ثالثاً: الاستدلال من المعقول

قالوا بقياس الكفاءة على الجنائيات فقالوا: إن الكفاءة لو كانت معتبرة في الشرع لكانت الجنائيات أولى باعتبارها؛ لأنه يلزم فيها-الجنائيات-الاحتياط أكثر مما يلزم في غيرها، ولكنها لا تعتبر فيها، ولذلك يقتل الشريف بالوضيع، والعالم بالجاهل، فلا تكون معتبرة في الزواج بالطريقة الأولى 110.

المذهب الثاني: رأي جمهور الفقهاء: يرى جمهور الفقهاء (منهم المذاهب الأربعة):

أن الكفاءة شرط عملاً بالأدلة المتضاربة من الكتاب، والسنة، والمعقول:

أولاً: الكتاب: يدل لاشتراط الكفاءة عدة آيات، منها:

الكفاءة في الزواج د/ ميلود مهبوبي

- أ. قوله سبحانه: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾ [آل عمران:18].
- ب. وقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر:9].
- ج. وقوله: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة:11].
- د. وقوله: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ [النحل:71].

قالوا: هذه الأدلة مجتمعة تدل على أن الناس ليسوا على درجة واحدة في العلم والرزق والدرجة، بل يتفاوتون في منازلهم الاجتماعية ومراكزهم الأدبية، وهو مقتضى الفطرة الإنسانية، والشريعة لا تصادم الفطرة والأعراف والعادات التي لا تخالف أصول الدين ومبادئه¹¹¹.

ثانيا: السنة: يدل لذلك من السنة:

1. ما وري عن بريدة رضي الله عنه عن عائشة، قالت: "جاءت فتاة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي من خيسيته. قال: فجعل الأمر إليها، فقالت: إني قد أجزت ما صنع أبي، لكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء"¹¹².
2. وعن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: "تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم"¹¹³.
3. وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا خطب إليكم من ترصون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض، وفساد عريض"¹¹⁴..
4. ومن الآثار استدلووا بقول عمر رضي الله عنه: "لأمنعن تزوج ذات الأحساب إلا من الأكفاء"¹¹⁵.
5. وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أنها قالت: "إنما النكاح ريق فلينظر أحدكم أين يريق عتيقته"¹¹⁶.

قالوا: فهذه الأحاديث والآثار متضافرة تدل على اعتبار الكفاءة في النكاح، سواء أكانت في الدين، أم الحسب، أم الخلق¹¹⁷.

ثالثاً: المعقول: إن الزواج شرع لمصالح عديدة، ولا تنتظم هذه المصالح إلا إذا كان هناك تقارب بين الزوجين، يمكن من توثيق الصلات، وربط عرى المودة بينهما. ولا يتم ذلك إذا كانت الهوة بينهما عميقة في الأخلاق والصفات التي يمتدح الناس بها أو يعيرون، والزواج بحكم الشرع وحكم العرف له السلطان الأقوى في شؤون الزوجة، فإذا لم يكن مساوياً لزوجته أو أعلى منها في المنزلة استنكفت أن يكون له هذا السلطان وهذه القوامة، ولم يكن منها محل تقدير ولا اعتبار، وكذلك الأولياء يأنفون من مصاهرة من لا يناسبهم في دينهم وجاههم ونسبهم، فإذا لم تشترط الكفاءة اختلت روابط المصاهرة أو ضعفت، ولم تثمر ثمراتها المقصودة منه¹¹⁸.

والراجح: مذهب الجمهور لقوة أدلتهم، وأثر قولهم في الواقع؛ فإننا نجد أن جماهير الأمة من العلماء والعوام يعملون بهذا الرأي، لأنه يحقق أكثر مصالح الزواج المتوخاة منه.

المبحث الثالث

حكم الوفاء، والإخلاق بحق الكفاءة

لما كانت مراعاة مواصفات الكفاءة في العموم أمراً مهماً وجب بيان حكمها، وأثره في الزواج، وبيانه في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حكم الوفاء بحق الكفاءة

يرى جمهور الفقهاء أن الكفاءة حق للمرأة والأولياء معاً، ويثبت هذا الحق لكل منهما على حدة، بحيث لو أسقط أحدهما حقه لم يسقط حق الآخر إلا بإسقاطه له، ولو اتفقا على إسقاط هذا الحق سقط ولم يكن لأحدهما حق طلب الفسخ عند فواته.

الكفاءة في الزواج د/ ميلود ميهوبي

وعلى هذا لو زوجت البالغة العاقلة نفسها عند الحنفية، أو زوجها وليها برضاها واشترطت هي أو اشترط وليها على الزوج أن يكون كفؤا لها، ثم ظهر أنه ليس بكفء كان للمرأة أو وليها حق الفسخ؛ لأن هذا الشرط ملائم للعقد، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين فيكون صحيحا، ويلزم الوفاء به، ويثبت الخيار في فسخ العقد عند فواته:

أ. لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1].

ب. وعن عقبة بن عامر قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ أَحَقَّ الشَّرْطِ أَنْ يُوفَى بِهِ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ" 119.

ج. ولقوله ﷺ: "الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطًا حَرَمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا" 120.

ولو زوجت المرأة نفسها ولم تشتترط على الزوج أن يكون كفؤا لها، ولم تعلم من حاله أنه كفؤ أو غير كفء سقط حقها في الكفاءة؛ لتقصيرها في البحث عن حال الزوج قبل الإقدام على الزواج وعدم اشتراطها عليه أن يكون كفؤا لها، ولا يسقط حق الولي في الكفاءة إذا لم يرض بالزواج قبل العقد لانتفاء التقصير من جانبه. ويكون له حق الاعتراض وطلب الفسخ؛ لأن العقد يكون صحيحا نافذا ولكنه غير لازم، فللولي حق الاعتراض عليه وطلب الفسخ.

ولو كان الذي تولى الزواج هو الولي، ولم ترض المرأة بهذا الزواج قبل العقد سقط حقه في الكفاءة لتقصيره في السؤال عن الزوج والاشتراط عليه، ولم يسقط حق المرأة لعدم تقصيرها من جانبها.

والولي الذي يكون له حق الاعتراض عند عدم الكفاءة هو القريب العاصب، ويثبت هذا الحق للأقرب من الأولياء فمن يليه، فإن رضي القريب فلا يكون لمن بعده من الأولياء حق الاعتراض، وإن لم يرض لم يؤثر رضي من دونه من الأولياء. وهذا إذا

كان الولي القريب واحدا¹²¹.

المطلب الثاني: حكم اختلاف الأولياء الأقربين في اشتراط الكفاءة

إذا تعدد الأولياء كالإخوة الأشقاء ورضي بعضهم قبل العقد أو وقت إنشائه ولم يرض الآخرون، فقد اختلف في ذلك على مذهبين:

أ- ذهب المالكية، والشافعية، وأبو حنيفة، ومحمد بن الحنفية، ورواية عن أحمد إلى أن رضا بعض الأولياء يزيل حق سائرهم في الاعتراض ويلزمهم؛ لأن الولاية حق لا يقبل التجزئة، وسببه وهو القرابة لا يقبل التجزئة أيضا، والقاعدة المقررة: إن إسقاط بعض ما لا يتجزأ إسقاط لكّله.

فيثبت لكل واحد من الأولياء حق الأمان كاملا، وحق العفو عن القصاص إذ قام به واحد، فكأن الجميع قاموا به.

فإن رضي أحد الأولياء بالعقد اعتبر ذلك رضی من الجميع، كما أن أحدهم إذا زوج كفؤا فليس للباقي أن يزوجوا؛ لأن رضا أحدهم بذلك دليل على أن ما ينالها من مصلحة في الزواج يعلو ما ينالهم من عار عدم الكفاءة.

ب- وقال أبو يوسف، وزفر، ورواية لأحمد: إن رضي بعض الأولياء المتساوين في الدرجة بمقدار واحد فلا يسقط إلا برضاهم جميعا؛ قياسا على الدين المشترك بين جماعة، فإنه إذا تنازل أحدهم عن نصيبه كان تنازله مسقطا لحقه فقط دون حق الباقي، ولأن رضا أحدهم ليس أقوى من رضاها إذ هي صاحبة الشأن الأول في الزواج. ومع هذا فإذا أسقطت حقها في الكفاءة ورضيت لا يسقط حق الأولياء، فأولى ألا يسقط حق باقيهم إذا رضي بعضهم.

والراجع: المذهب الأول وهو أن رضا بعض الأولياء يسقط حق باقيهم.

وأما قياس الكفاءة على الدين المشترك كما في المذهب الثاني فقياس مع الفارق بين

الكفاءة في الزواج د/ ميلود ميهوبي

المقيس والمقيس عليه. والقياس مع الفارق غير صحيح؛ ذلك لأن الدين حق يقبل التجزئة، فلا يترتب على إسقاط بعض الدائنين حقه في الدين سقوط حق الباقيين. أما حق الكفاءة فإنه حق لا يقبل التجزئة، فإن إسقاط أحد الأولياء حقه لا يتصور معه بقاء حق الآخرين¹²².

المطلب الثالث: حكم تزويج المرأة من غير كفاء:

لا يخلو تزويج المرأة من أن يكون من الولي المجرى، أو من غيره:

الحالة الأولى: أن يكون التزويج من الولي المجرى:

تزويج المرأة بالزوج الكفاء أمر واجب على الأولياء الذين لهم حق الإيجاب، فإن زوجها من غير كفاء جاز. أما لو تبين ضررها فيأمره الحاكم أن يزوجه ممن رضيت به، ثم إن امتنع سألته عن وجه امتناعه، فإن رآه صواباً زجرها وردها إليه، وإلا عد عضلاً، وزوج الحاكم المرأة لخطبها الذي رضيت به. وهو مذهب جمهور الفقهاء: المالكية¹²³، والشافعية¹²⁴، والحنابلة¹²⁵، وأبي يوسف، ومحمد من الحنفية¹²⁶.

الحالة الثانية: أن يكون التزويج من الولي غير المجرى:

والأصل في الولي غير المجرى أنه لا يجوز له تزويج موليته بغير كفاء دون رضاها باتفاق الفقهاء، فإن زوجها من غير كفاء فلا يخلو من أن يزوجه برضاها، أو بغير رضاها:

أ- فأمّا إذا زوجها الولي غير المجرى بغير كفاء برضاها جاز النكاح؛ لأن الكفاءة حق المرأة والأولياء، فإذا اتفقت معهم على تركها جاز¹²⁷.

واستدل الفقهاء على ذلك:

1. أمر النبي ﷺ فاطمة بنت قيس وهي قرشية بنكاح أسامة بن زيد وهو مولى للنبي ﷺ¹²⁸.

2. أن النبي ﷺ زوج زيد حارثة ابنة عمته زينب بنت جحش الأسدية¹²⁹. وزينب أشرف من زيد لأنه مولى وهي حرة قرشية.

3. وما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: إِنَّ أَبَا حُدَيْفَةَ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَبَنَّى سَالِمًا، وَأَنْكَحَهُ بِنْتَ أَخِيهِ هِنْدَ بِنْتَ الْوَلِيدِ بْنِ عُتْبَةَ وَهُوَ مَوْلَى لِمَرْأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ¹³⁰.

فهذه الأحاديث الثلاثة وغيرها مجتمعة على أن الولي غير المجرى يجوز تزويجه إذا ظهرت المصلحة جلية.

ب- وأما إذا امتنع الولي غير المجرى من أن يزوجه من كفاء يفترض عليه تزويجها منه فامتنع يصير عاضلا، وينوب القاضي منابه في التزويج، وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء. قال معقل بن يسار: " زَوَّجْتُ أُخْتًا لِي مِنْ رَجُلٍ فَطَلَّقَهَا حَتَّى إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا جَاءَ يَخْطُبُهَا، فَقُلْتُ لَهُ: زَوَّجْتُكَ، وَفَرَشْتُكَ، وَأَكْرَمْتُكَ، فَطَلَّقْتَهَا، ثُمَّ جِئْتَ تَخْطُبُهَا، لَا وَاللَّهِ لَا تَعُودُ إِلَيْكَ أَبَدًا، وَكَانَ رَجُلًا لَا بَأْسَ بِهِ، وَكَانَتْ الْمَرْأَةُ تُرِيدُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ . فَقُلْتُ الْآنَ أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَزَوَّجْهَا إِيَّاهُ"¹³¹.

ج- أما إذا رغبت المرأة في كفاء بعينه وأراد الولي تزويجها من كفاء غيره: قال المالكية، والحنابلة: كفؤها أولى؛ أي مقدم إن لم تكن مجبرة؛ لأن أصل تزويجها يتوقف على إذنها¹³².

الخاتمة

وفي خاتمة هذا البحث ظهرت لنا النتائج التالية:

1. مراعاة الكفاءة في الزواج أهمية كبيرة تظهر مقاصد اعتبارها في استمرار الحياة الزوجية ودوامها.

2. إن معايير تحديد الكفاءة تخضع للعرف، وتختلف باختلاف الأزمان والأماكن، ولا يخفى أن التقارب بين الزوجين في السن والثقافة والموطن ونحوها له دور كبير في حصول الانسجام والتوافق بين الزوجين.
3. الفقهاء الذين اشترطوا الكفاءة في الزواج لم يقولوا إنها حق لله، وإنما قالوا هي حق الزوجة والأولياء على سبيل التخيير، فإن أسقطوا حقهم ورضوا بغير الكفاءة فلا بأس، وإن تمسكوا بحقهم في الكفاءة لمصلحة يقدرونها فلا بأس.
4. اشتراط الكفاءة في الزواج لا يعني الطبقية؛ إنما المقصد منه ضمان التأييد والدوام والاستقرار للحياة الزوجية.
5. أوسع المذاهب في اعتبار الكفاءة مذهبان:
- أ. الحنفية الذين اعتبروا الكفاءة في خمسة أمور هي: الدين، والحرية، والنسب والمال والحرفة.

- ب. والشافعية زادوا السلامة من العيوب، ولم يذكروا الكفاءة في المال.
- فالحنفية لما وسعوا في حرية الزواج للمرأة احتاطوا للولي بالتوسع في معنى الكفاءة والتشدد في اشتراطها لكي لا تسيء المرأة في الزواج إليه.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: كتب التفسير:

- (1) الجامع لأحكام القرآن. أبو عبد الله محمد بن أحمد، القرطبي (ت: 671هـ). ت أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية - القاهرة، ط. الثانية، 1384هـ - 1964م.

ثانياً: كتب الحديث وشروحه

- (2) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، دققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م
- (3) تحريج أحاديث إحياء علوم الدين. العراقي (725 - 806هـ). دار العاصمة للنشر - الرياض. الطبعة الأولى، 1408هـ - 1987م.

- (4) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت 463هـ). تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب. 1387 هـ
- (5) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي (ت 256هـ). دار طوق النجاة. ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي. الطبعة الأولى، 1422 هـ.
- (6) حاشية السندي على سنن النسائي. محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي. (ت: 1138هـ). مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب. الطبعة الثانية، 1406 - 1986م. محسن عبد المنعم شليبي. مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001
- (7) زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم (ت: 751هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون: 1415هـ/1994م.
- (8) سبل السلام. محمد بن إسماعيل، الصنعاني، أبو إبراهيم، (ت 1182هـ). مطبعة دار الجيل، بيروت. (ب ط) (ب.ت).
- (9) سنن ابن ماجه. ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء الكتب العربية. بيروت.
- (10) سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- (11) سنن الترمذي. محمد بن عيسى، الترمذي، أبو عيسى (ت 279هـ). تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومجموعة. دار الغرب الإسلامي - بيروت 1998 م.
- (12) سنن الدارقطني. أبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني (ت 385هـ). حققه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004 م.
- (13) السنن الصغرى للنسائي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب. الطبعة الثانية، 1406 - 1986م.
- (14) السنن الكبرى البيهقي. أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ). محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424 هـ - 2003م.
- (15) سنن سعيد بن منصور. أبو عثمان الخراساني. (ت 227هـ). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

- الدار السلفية - الهند. الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1982 م.
- (16) صحيح مسلم. ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261 هـ). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي.
- (17) المراسيل لأبي داود (ت: 275 هـ). تحقيق: شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة: الأولى، 1408 هـ.
- (18) المستدرک على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله، النيسابوري. (ت 405 هـ) تحقيق: عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الأولى، 1411 - 1990 م.
- (19) مسند الإمام أحمد بن حنبل. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. (ت 241 هـ). شعيب الأرنؤوط، وآخرون. مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- (20) المصنف في الأحاديث والآثار. أبو بكر بن أبي شيبة، (ت 235 هـ). كمال يوسف الحوت مكتبة الرشد - الرياض. الطبعة الأولى، 1409 م.
- (21) المصنف. أبو بكر عبد الرزاق بن همام، الصنعاني (ت: 211 هـ). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. المجلس العلمي - الهند. ط. الثانية، 1403 هـ.
- (22) المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني (ت: 360 هـ). تحقيق: طارق بن عوض الله. دار الحرمين - القاهرة.
- (23) المعجم الكبير. سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360 هـ). تحقيق: حمدي بن عبد المجيد. مكتبة ابن تيمية - القاهرة. الطبعة: الثانية.
- (24) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، لشمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (المتوفى: 902 هـ)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1985 م
- (25) الموطأ. الإمام مالك. مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179 هـ). رقم أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان. 1406 هـ - 1985 م
- (26) نصب الراية لأحاديث الهداية، جمال الدين أبو محمد عبد الله الزيلعي (المتوفى: 762 هـ) تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت - لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة - السعودية الطبعة الأولى، 1418 هـ/ 1997 م.

ثالثاً:- كتب الفقه

أ- الأحناف:

- 24) الاختيار لتعليق المختار. عبد الله بن محمود الموصللي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (ت 683هـ). مطبعة الحلبي - القاهرة. 1356 هـ - 1937م.
- 25) البحر الرائق شرح كنز الدقائق. زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970هـ). دار الكتاب الإسلامي. الطبعة الثانية (ب.ت). (ت: 587هـ) دار الكتب العلمية، ط. الثانية، 1406 هـ - 1986م.
- 27) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت 743 هـ). المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1313 هـ.
- 28) حاشية ابن عابدين، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية: 1412 هـ - 1992م.
- 29) حاشية رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، ويليها قرعة عيون الأختيار ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (المتوفى: 1252 هـ) - علاء الدين محمد بن محمد، المعروف بابن عابدين (المتوفى: 1306 هـ).
- 30) الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت 1252 هـ)، دار الفكر - بيروت ط. الثانية، 1412 هـ - 1992م.
- 31) فتح القدير. كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت 861 هـ)، دار الفكر. (د.ط) (د.ت)
- 32) المبسوط، محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي (ت 483 هـ). دار المعرفة، بيروت، 1414 هـ - 1993م.
- 33) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. عبد الرحمن بن محمد. المدعو بشيخي زاده، (المتوفى: 1078 هـ). إحياء التراث العربي. د.ط) (د.ت).
- 34) النهر الفائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي (ت 1005 هـ)، المحقق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1: 1422 هـ - 2002م

ب- المالكية:

- 27) بداية المجتهد ونهاية المقتصد. أبو الوليد بن رشد، القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد (ت 595 هـ). دار الحديث - القاهرة. (د.ط)، 1425 هـ - 2004م.

- 28) التاج والإكليل لمختصر خليل. محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدي الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (ت: 897هـ). دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1416هـ - 1994م.
- 29) الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني. صالح بن عبد السميع الآبي الأزهري (ت: 1335هـ). المكتبة الثقافية - بيروت.
- 30) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد الدسوقي. (ت: 1230هـ). دار الفكر، (د.ط.) (د.ت.)
- 31) الذخيرة. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي (ت: 684هـ)، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة. دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1994 م.
- 32) شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبد الله، المالكي، أبو عبد الله (ت: 1101هـ) دار الفكر للطباعة - بيروت (د.ط.). (ب.ت.).
- 33) المدونة. لسحنون. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.
- 34) منح الجليل شرح مختصر خليل. محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (ت: 1299هـ). دار الفكر، بيروت، (ب.ط.) 1409هـ/1989م.
- 35) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، المعروف بالخطاب المالكي (ت: 954هـ). دار الفكر، ط. الثالثة، 1412هـ - 1992م.

ج. الشافعية:

- 36) جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، لشمس الدين المنهاجي الشافعي (المتوفى: 880هـ)، حققها وخرج أحاديثها: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية بيروت، ط1: 1417 هـ - 1996 م
- 37) حاشيتنا قلوب و عميرة على المنهاج، شهاب الدين القليوبي (ت: 1069 هـ)، وأحمد البرلسي عميرة (ت: 957هـ)، دار الفكر - بيروت. بدون طبعة، 1415هـ - 1995م.
- 38) روضة الطالبين وعمدة المفتين. أبو زكريا محيي الدين النووي (ت: 676هـ). تحقيق: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - الطبعة الثالثة، 1412هـ / 1991م.
- 39) منهاج الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين النووي (ت: 676هـ)، تحقيق عوض قاسم

- أحمد عوض. دار الفكر. الطبعة: الأولى، 1425هـ/2005م.
- (40) المجموع شرح المذهب. أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت: 676هـ) دار الفكر.
- (41) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ). دار الكتب العلمية. بيروت.
- (42) النجم الوهاج في شرح المنهاج كمال الدين بن موسى الدميري الشافعي (ت: 808هـ)، طبعة دار المنهاج (جدة)، المحقق: لجنة علمية، الطبعة الأولى: 1425هـ - 2004م.
- (43) الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، اشترك في تأليفه: مُصطفى الحنّ، ومُصطفى البُغا، علي الشَّرْبيجي. دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. الطبعة: الرابعة، 1413هـ - 1992م.
- (44) الوسيط في المذهب. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ). المحقق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر. دار السلام - القاهرة. الطبعة: الأولى، 1417هـ.
- د. الحنايطة**
- (45) الشرح الكبير على المقنع ت التركي، لشمس الدين أبي الفرج ابن قدامة الحنبلي (المتوفى: 682هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.
- (46) الشرح الممتع شرح زاد المستقنع: 105/101/12، دار ابن الجوزي، سنة النشر: 1422هـ - 2002م.
- (47) المغني، ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين (ت 620هـ)، مكتبة القاهرة. طبعة: 1388هـ - 1968م.
- رابعا: كتب الفقه العام**
- (48) أحكام الأحوال الشخصية لعبد الوهاب خلاف (ت: 1375هـ). مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية: 1357هـ - 1938م.
- (49) الأحوال الشخصية، أبو زهرة، دار الفكر. (د.ط) (د.ت).
- (50) فقه الأحوال الشخصية، إبراهيم عبد الهادي النجار، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع. السعودية.
- (51) الفقه الإسلامي وأدلته. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة.
- (52) الفقه على المذاهب الأربعة عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري (المتوفى: 1360هـ). دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الثانية، 1424هـ - 2003م.

- 53) المحلى بالآثار. أبو محمد علي بن أحمد بن حزم القرطبي الظاهري (ت 456هـ)، دار الفكر.
 54) نهج السنة في الزواج، الأحمدي أبو النور، دار الحديث - القاهرة.
 55) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت.
 56) نظرية العقد في الفقه الإسلامي. محمد سلامة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية.

خامسا: كتب القانون:

- 57) دراسة نقدية للتعديلات الواردة على قانون الأسرة في مسائل الزواج وآثاره لحسين مهداوي، رسالة ماجستير في قانون الأسرة، تحت إشراف الدكتور: تشوار جيلالي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2008-2009م
 58) قانون الأسرة الجزائري، الصادر سنة 2007، رئاسة الجمهورية، الأمانة العامة للحكومة.

سادسا: كتب المعاجم

- 59) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت 393هـ).
 ت: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الرابعة: 1407 هـ - 1987م.
 60) أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين - بيروت ط. الرابعة 1407 هـ - 1987م.
 61) لسان العرب، محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري. (ت 711هـ). دار صادر بيروت. الطبعة الثالثة: 1414هـ.

الحواشي والإحالات:

- 1- لسان العرب، محمد بن مكرم، أبو الفضل، ابن منظور الأنصاري (ت 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ، ج: 1/139.
 2- الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت 1252هـ)، دار الفكر - بيروت الطبعة الثانية، 1412 هـ - 1992م. ج: 3/84.
 3- منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عlish، أبو عبد الله المالكي (ت 1299هـ). دار الفكر - بيروت، (د.ط) 1409 هـ/1989م. ج: 3/323، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي. (ت 1230هـ) دار الفكر، (د.ط) (د.ت) ج: 2/248.
 والمراد بالتدين: الإسلام مع السلامة من الفسق، ولا يشترط المساواة لها في الصلاح.
 والحال: المراد به أن يساويها في الصحة؛ أي سالما من العيوب الفاحشة. منح الجليل، الشيخ عlish.

- ج: 46/3.
- 4- الأحوال الشخصية، أبو زهرة، دار الفكر. (د.ط) (د.ت)، ص: 136.
- 5- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. علاء الدين، الكاساني الحنفي، (ت 587هـ) دار الكتب العلمية، ط. الثانية، 1406هـ - 1986م. ج: 320/2، المغني، ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين بن قدامة (ت 620هـ)، مكتبة القاهرة. طبعة: 1388هـ - 1968م، ج: 35/7،
- 6- حاشية الدسوقي: 249/2.
- 7- حاشيتا قليوبي وعميرة على المنهاج، شهاب الدين القليوبي (ت: 1069هـ)، وأحمد البرلسي عميرة (ت: 957هـ)، دار الفكر - بيروت. الطبعة: بدون طبعة، 1415هـ - 1995، ج: 233/3.
- 8 - فتح القدير. كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت 861هـ)، دار الفكر. (د.ط) (د.ت)، ج: 294/3.
- 9- الهداية شرح البداية للمرغيناني (ت 593هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق طلال يوسف، ج: 212/2.
- 10- الذخيرة. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: 684هـ). تحقيق: محمد حجي سعيد أعراب محمد بوخبزة. دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1994 م. ج: 213/9.
- 11- منهاج الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين النووي (ت 676هـ)، تحقيق عوض قاسم أحمد عوض. دار الفكر. الطبعة: الأولى، 1425هـ/2005، ج: 209/1.
- 12- المغني: 35/7. وعن رجح مذهب المالكية من فقهاء الحنابلة: ابن القيم حيث قال: " فالذي يقتضيه حكمه ﷺ اعتبار الكفاءة في الدين أصلاً وكاملاً، فلا تزوج مسلمة بكافر، ولا عفيفة بفاجر. ولم يعتبر القرآن والسنة في الكفاءة أمراً وراء ذلك. زاد المعاد: 5/145. ومن المعاصرين الشيخ محمد الصالح بن عثيمين رحمه الله. الشرح المتمتع على زاد المستقنع: 105/101/12، دار ابن الجوزي، سنة النشر: 1422هـ - 2002م.
- 13- بدائع الصنائع: 320/2، حاشية الدسوقي: 249/2، الوسيط في المذهب: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ). المحقق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر. دار السلام - القاهرة. الطبعة الأولى: 1417هـ. ج: 83/5، المغني: 35/7.
- 14- الذخيرة: 213/4.
- 15- سنن الترمذي. محمد بن عيسى، الترمذي، أبو عيسى (ت 279هـ). تحقيق بشار عواد معروف. كتاب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه. برقم: 1084. دار الغرب الإسلامي - بيروت

1998م. ج: 385/2.

قال العراقي: رواه الترمذي من حديث أبي هريرة، ونقل عن البخاري أنه لم يعده محفوظاً. قال أبو داود: أنه أخطأ، ورواه الترمذي أيضاً من حديث أبي حاتم المزني وحسنه، ورواه أبو داود في المراسيل، وأعله ابن القطان بإرساله، وضعف رواته اه. انظر: تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، للحافظ زين الدين العراقي. دار العاصمة للنشر، الرياض، الطبعة الأولى: 1408هـ / 1987م. 941/2.

16- متفق عليه من حديث أبي هريرة. صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الأكلء في الدين، برقم: 5090. دار طوق النجاة. ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). الطبعة الأولى، 1422هـ. ج: 7/7، صحيح مسلم ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، كتاب النكاح، باب استحباب نكاح ذات الدين برقم: 5090، ج: 2/1086.

17- صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الأكلء في الدين: ج: 7، ص: 8، رقم: 5088 / 5089 / 5091 / 5090

18- ذهب إلى هذا الرأي: المالكية، والشافعية، والحنابلة. وذهب الحنفية إلى أن شهادته معتبرة؛ لأن شرط العدالة لا يعتبر في الشهود، ولأن الفاسق يصلح لأن ينشأ عقده بنفسه، ويصلح لأن يكون وكيلاً لغيره، فمن باب أولى يصلح لأن يشهد على العقد؛ لأن إنشاء العقد ركن والشهادة شرط. بداية المجتهد، لأبي الوليد بن رشد، الشهير بابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، دار الحديث، القاهرة، (ب ط)، 1425هـ- 2004، ج: 2/245-246.

19- الميسوط. محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي (ت 483هـ). دار المعرفة، بيروت، (د.ط.). 1414، المغني: 3/324.

20- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي. عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت 743هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى: 1313هـ، ج: 2/130

21- أما المنظر فليس بعيب، فإذا كانت الزوجة جميلة وكان الزوج قبيحاً، أو العكس، فليس لأحدهما حق المطالبة بالفسخ؛ لأن الخلقة من صنع الله، ولا اعتراض على خلقه وقدرته، والعبرة في التقييم ليست بالشكل وإنما بالجواهر والأصل. الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري (المتوفى: 1360هـ). دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة الثانية: 1424هـ - 2003م. ج: 4/59.

22- شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبد الله، المالكي، أبو عبد الله (ت 1101هـ). ج: 3/205.

23- الحاوي الكبير - وهو شرح مختصر المزني - أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (المتوفى: 450هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م، ج: 9/100.

24- بدائع الصنائع: 2/327، المغني: 7/38.

- 25- سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب الأكتفاء، برقم: 1968م، ج: 106/6. وقال الحاكم في المستدرک: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. ج: 294/6
- 26- قال الحافظ السخاوي رحمه الله: والحديث أخرجه الدارقطني في الأفراد، والرامهرمزي، والعسكري في الأمثال، وابن عدي في الكامل، والقضاعي في مسند الشهاب، والخطيب في إيضاح المتبس، والديلمي من حديث الواقدي، حدثنا يحيى بن سعيد بن دينار عن أبي جزة يزيد بن عبيد عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي سعيد مرفوعاً بهذا، قيل: وماذا يا رسول الله؟ قال: "المرأة الحسناء في المنبت السوء".
- قال ابن عدي: تفرد به الواقدي، وذكره أبو عبيد في الغريب، فقال: يروى عن يحيى بن سعيد بن دينار، قال ابن طاهر وابن الصلاح: يعد في أفراد الواقدي، وقال الدارقطني: لا يصح من وجه. المقاصد الحسنة للحافظ السخاوي: 222
- 27- دراسة نقدية للتعديلات الواردة على قانون الأسرة في مسائل الزواج وآثاره، للباحث حسين مهداوي: 28
- 28- الفقه الإسلامي وأدلته. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - سوربة - دمشق الطبعة الرابعة. ج: 230/9.
- 29- صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي ﷺ، كتاب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه وفروجه. برقم: 1084. ج: 332/16.
- 30- حاشية الدسوقي: 2/250، شرح مختصر خليل للخرشي: 10/488. دار الفكر.
- 31- حاشية الدسوقي: 2/248. وما بعدها.
- 32- الذخيرة: 10/488.
- 33- بداية المجتهد: 2/14، المبسوط: 5/24، ج: 6/114.
- 34- المدونة. لسحنون: ج: 2/107.
- 35- الجامع لأحكام القرآن. أبو عبد الله محمد بن أحمد، القرطبي (ت: 671هـ). تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية - القاهرة، ط. الثانية، 1384هـ - 1964م. ج: 16/145
- 36- المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني (ت: 360هـ). تحقيق: طارق بن عوض الله. دار الحرمين - القاهرة. ج: 5/86. برقم: 4749.
- 37 - موطأ مالك ت عبد الباقي، كتاب الطلاق، باب ما جاء في نفقة المطلقة، ج: 2/581، مسلم: كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها. برقم: 2709. ج: 7/447.
- 38- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. عبد الرحمن بن محمد. المدعو بشيخي زاده (ت 1078هـ). إحياء التراث العربي. الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، ج 1/240، رد المحتار على الدر المختار. ابن عابدين،

- محمد أمين بن عمر. (ت 1252هـ). ج 3/92.
- 39- المسوط: 23./5
- 40- الحاوي الكبير: 100/9
- 41- المغني: 35/7
- 42- سنن الدار قطني. أبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني (ت 385هـ). حققه: شعيب الأرنؤوط، كتاب النكاح، باب المهر، برقم: 3785، المصنف. مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004 م، ج: 4/457. أبو بكر عبد الرزاق بن همام، الصنعاني (ت: 211هـ). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. كتاب النكاح، باب الأكلفاء برقم: 10324. اج: 6/152.
- 43- والحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة. صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الأكلفاء في الدين، برقم: 5070 ج: 7/7، صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب النكاح، باب استحباب نكاح ذات الدين، برقم: 1466. دار إحياء التراث العربي ج: 2/1086.
- 44- بداية المجتهد: 42/2، المغني: 23/7 الاختيار لتعليل المختار: 99/3، الحاوي الكبير: 101/9.
- 45- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بدون طبعة، ج: 17/280.
- 46 ويتفرع عن هذه المسألة مسألة الكفاءة في الغنى، أو اليسار، وهي: أن يكون الزوج قريباً من الزوجة في ثروتها إذا كانت ذات ثروة وغنى يبين. وهي معتبرة في قول أبي حنيفة، ومحمد رحمهما الله. ووجه ذلك: ما تعارفه الناس من المفاخرة بكثرة المال، وأن الغنية العظيمة تتضرر بعشرة من لا يقارنها ثروة، وما دامت الكفاءة تقوم على العرف فيجب اعتبارها؛ لأن التقارب بين الزوجين في الثراء محمود العافية، مرغوب فيه لكبح جماح النفوس البشرية عن التفاضل والتعالي، لقول النبي ﷺ: " الْحَسْبُ الْمَالُ، وَالْكَرْمُ التَّقْوَى". الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود أبو الفضل الحنفي (ت 683هـ)، مطبعة الحلبي - القاهرة. 1356 هـ - 1937 م، ج: 3/141، وما بعدها.
- والحديث أخرجه الترمذي، ت. بشار، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب: ومن سورة الحجرات، برقم: 3271. ج: 5/243. وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث سلام بن أبي مطيع.
- وأخرجه: أحمد (مطبعة الرسالة) (294/33) برقم: 20102، وابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. كتاب الزهد، باب الورع والتقوى. برقم: 4219. ج: 2/1410.

- 47- المغني: 462/6.
- 48 - شرح مختصر خليل للخرشي: 332/10.
- 49 - النجم الوهاج في شرح المنهاج كمال الدين بن موسى الديرى الشافعي (ت: 808هـ)، ج: 129/7.
- 50- المغني: 333/7.
- 51- رواه الترمذي في أبواب الزهد. باب ما جاء أن فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم، ج: 155/5، الكافي في فقه الإمام أحمد 3/23، المغني: 37./7.
- 52- المبسوط: 25/5.
- 53- المغني: 333/7.
- 54- موطأ مالك ت عبد الباقي، كتاب الطلاق، باب ما جاء في نفقة المطلقة. برقم: 67، 581/2. مسلم: كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها. برقم: 2709. ج: 447/7.
- 55- الاختيار لتعليل المختار، ج: 141/3 وما بعدها.
- 56- المبسوط، ج: 25/5.
- 57- منح الجليل شرح مختصر خليل: 323/3.
- 58- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. شمس الدين محمد الرملي (المتوفى: 1004هـ). دار الفكر، بيروت الطبعة الأخيرة - 1404هـ/1984م. ج: 258/6. فهم لم يذكره في أوصاف الكفاءة المعتمدة في النكاح.
- 59- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970هـ). دار الكتاب الإسلامي. الطبعة الثانية - (ب.ت)، ج: 3ص86.
- 60- روضة الطالبين وعمدة المفتين. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ). ج: 83/7؛ يعني شبهها، واللمة: المثل في السن والترب. أسنى المطالب في شرح روض الطالب: 239/3.
- 61- لذخيرة. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي (ت: 684هـ). ج: 214/4.
- 62- سنن النسائي الصغرى، كتاب النكاح، باب تزوج المرأة مثلها في السن، برقم: 3221. ج: 62/6.
- 63- حاشية السندي على سنن النسائي. لمحمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي. (ت: 1138هـ)، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب. الطبعة الثانية، 1406 - 1986م. ج: 62/6.
- 64- النجم الوهاج في شرح المنهاج كمال الدين بن موسى الديرى الشافعي (ت: 808هـ)، طبعة دار المنهاج (جدة)، المحقق: لجنة علمية، الطبعة: الأولى: 1425هـ - 2004م، ج: 130/7.
- وأثر عمر رضي الله عنه مخرج في: سنن سعيد بن منصور. أبو عثمان الخراساني. (ت: 227هـ). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. دار السلفية - الهند. الطبعة الأولى، 1403هـ - 1982م. كتاب الوصايا، باب

- الرجل يتزوج شبهه من النساء برقم: 810. ج. 243/2.
- 65- سنن سعيد بن منصور، كتاب الوصايا، باب الرجل يتزوج شبهه من النساء، برقم: 781. ج: 351/2.
- 66 - النهر الفائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي: 223/2
- 67 - جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، لشمس الدين المنهاجي الشافعي: 9/2
- 68- الشرح الكبير على المقنع لابن قدامة، شمس الدين، ت التركي: 270/20، قال الحنابلة: " لأن الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعبرون بدنائتها. وأنه نقص في عرف الناس أشبه نقص النسب". المصدر نفسه
- 69 - بدائع الصنائع: 320/2.
- 70- حاشية ابن عابدين: 92/3
- 71- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، كتاب العلم، ذكر البيان بأن خيار المشركين هم الخيار في الإسلام إذا فقهاوا: 294/1، برقم: 92
- 72 - فقه السنة: 148/147/2
- 73- المجموع شرح المذهب: 184/16.
- 74- سنن الترمذي. محمد بن عيسى، الترمذي، أبو عيسى (ت 279هـ). تحقيق بشار عواد معروف. كتاب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه. برقم: 1084. ج: 385/2.
- قال العراقي: رواه الترمذي من حديث أبي هريرة، ونقل عن البخاري أنه لم يعبه محفوظا. قال أبو داود: أنه أخطأ، ورواه الترمذي أيضا من حديث أبي حاتم المزني وحسنه، ورواه أبو داود في المراسيل، وأعله ابن القطان بإرساله، وضعف رواه اه. انظر: تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، للحافظ زين الدين العراقي. ج. 2/941.
- 75- سبل السلام، الصنعاني ت 1182هـ. مطبعة دار الجيل، بيروت. ج: 3/1001.
- 76- بدائع الصنائع: 319/2، ط.
- 77- فتح القدير: 2/417، وما بعدها.
- 78- المغني: 33/7.
- 79- الأحوال الشخصية للشيخ أبو زهرة: 143/142
- 80- والفرق بين اللزوم والصحة: أن كون الكفاءة شرطاً للزوم العقد معناه: أن المرأة إذا تزوجت غير كفءٍ كان العقد صحيحاً، وكان لأوليائها حق الاعتراض عليه وطلب فسخه دفعاً لضرر العار عن أنفسهم، إلا أن يسقطوا حقهم في الاعتراض فيلزم. وأما كون الكفاءة شرط صحة فمعناه: إذا زوجت المرأة نفسها من غير كفء بطل العقد.

- 81- المغني: 33/7، الفتاوى الأزهرية، ج: 9/474، ج: 2/317، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ج: 269/34، حاشية الدسوقي: 2/249، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت 977هـ). ج: 3/164، روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي: 7/84.
- 82- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 16/145.
- 83- أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب الأكل في الدين، برقم: 4000، ج: 5/81.
- 84 - موطأ مالك، ت عبد الباقي، كتاب الطلاق، باب ما جاء في نفقة المطلقة، برقم: 67. ج: 2/581، مسلم: كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها. برقم: 2709. ج: 7/447.
- 85- المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني (ت: 360هـ). تحقيق: طارق بن عوض الله. برقم: 19619. ج: 17/294.
- 86- الحسيب: الدنيء. يقال: رفعت من خسته: إذا فعلت به فعلاً يكون فيه رفعتُهُ. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت 393هـ). ت أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الرابعة: 1407هـ - 1987م، ج: 3/920.
- 87 سنن النسائي. كتاب النكاح، باب البكر يزوجه أبوها وهي كارهة، برقم: 3217. ج: 10/393. سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب من زوج ابنته وهي كارهة، برقم: 1864، ج: 5/478. مسند الإمام أحمد ابن حنبل. (ت 241هـ). بإشراف شعيب الأرنؤوط، وآخرون. مسند السيدة عائشة، برقم: 23892. مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، 1421هـ - 2001م. ج: 51/49.
- 88- صحيح البخاري، كتاب الطلاق: باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة. برقم: 4875. ج: 7/48.
- 89- المغني: 6/480، الأحوال الشخصية للمسلمين، إعداد لجنة من أساتذة قسم الفقه بكلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، القاهرة، ص. 142. مكان الطبع بدون.
- 90- الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، اشترك في تأليفه: الدكتور مصطفى الحنّ، والدكتور مصطفى البُعا. دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. الطبعة: الرابعة، 1413هـ - 1992م، ج: 4/44.
- 91- المغني: 7/33.
- 92- تبين الحقائق للزيلعي: 2/128.
- 93- المغني: 7/33.
- 94- قال ابن عبد البر: هذا حديث ضعيف لا أصل له، ولا يحتاج بمثله. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ). تحقيق:

- مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب. 1387 هـ. ج: 165 / 19.
- 95 - أخرجه الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل، برقم: 1075. ج: 379/3. وقال: هذا حديث غريب، وما أرى إسناده بمتصل، وأحمد في مسند علي بن أبي طالب، ج: 293/2. برقم: 787، المستدرک على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري. (ت 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، 1411 - 1990م. ج: 176/2. برقم: 2686. وقال: هذا حديث غريب صحيح، ولم يخرجاه.
- 96 - سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب الأكفاء، برقم: 1968م. ج: 106/6. وقال الحاكم في المستدرک: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. ج: 294/6
- 97 - سنن الدارقطني. أبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني (ت 385هـ). حققه: شعيب الأرنؤوط، كتاب النكاح، باب المهر، برقم: 3785. ج: 457/4، المصنف. أبو بكر عبد الرزاق بن همام، الصنعاني (ت: 211هـ). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. كتاب النكاح، باب الأكفاء، برقم: 10324. ج: 152/6.
- 98 - حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين: 318/2، حاشية الدسوقي: 249/2، المغني: 37/7.
- 99 - العقد اللازم هو: العقد الذي توفرت فيه شروط اللزوم، بحيث لا يحق لأحد المتعاقدين فسخه أو الاعتراض عليه. دون رضا الآخر. نظرية العقد في الفقه الإسلامي. محمد سلامة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية. ص: 14.
- 100 - البحر الرائق لابن نجيم: 169/8.
- 101 - بدائع الصنائع: 317/2، المبسوط: 22-24.
- 102 - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 145/16.
- 103 - صحيح البخاري. كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى لقد كان لكم في يس وإخوته آيات للسائلين، برقم: 3383، ج: 149/4.
- 104 - موطأ مالك، ت عبد الباقي، باب ما جاء في نفقة المطلقة، ج: 581/2، برقم: 67، مسلم: كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها. ج: 447/7. برقم: 2709.
- 105 - المراسيل لأبي داود، (ت 275هـ). تحقيق: شعيب الأرنؤوط. كتاب الطهارة. باب في النكاح. برقم: 230. ص 1. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة الأولى، 1408 كتاب الطهارة. باب في النكاح. ب ص 195، المستدرک على الصحيحين، ج: 178/2، برقم: 2693. وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

- 106- مسند الإمام أحمد بن حنبل. أبو عبد الله أحمد بن محمد، (ت 241هـ)، باقي مسند الأنصار، ج: 478/47، برقم: 23489.
- 107- صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، برقم: 400. ج: 81/5.
- 108 - انظر: فقه الأحوال الشخصية، إبراهيم عبد الهادي النجار، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع. السعودية. ص: 120.
- 109 - الكاساني: 317/2، فتح القدير: 418/2.
- 110 - المبسوط: 24/5.
- 111 - الفقه الإسلامي وأدلته: 6736/9، الروضة الندية، ومعها: التعليقات الرضية على «الروضة الندية»، أبو الطيب محمد صديق خان القنوجي (المتوفى: 1307هـ). حققه: علي بن حسن الحلبي. دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة - جمهورية مصر العربية. الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م، ج: 149/2.
- 98- سنن النسائي، كتاب النكاح، باب البكر يزوجها أبوها وهي كارهة، برقم: 3217. ج: 393/10، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب من زوج ابنته وهي كارهة، ج: 478/5، برقم: 1864، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، مسند السيدة عائشة، ج: 49/51، برقم: 23892.
- 113 - سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب الأكفاء، ج: 106/6. برقم: 1968 م. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. المستدرک. ج: 294/6.
- 114 - سنن الترمذي. محمد بن عيسى، (ت 279هـ). تحقيق بشار عواد معروف. كتاب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه. برقم: 1084. دار الغرب الإسلامي - بيروت 1998 م. ج: 385/2. قال العراقي: رواه الترمذي من حديث أبي هريرة، ونقل عن البخاري أنه لم يعده محفوظاً. قال أبو داود: أنه أخطأ، ورواه الترمذي أيضاً من حديث أبي حاتم المزني وحسنه، ورواه أبو داود في المراسيل، وأعله ابن القطان بإرساله، وضعف رواه اه. انظر: تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، للحافظ زين الدين العراقي. م. 941/2.
- 115 - سنن الدارقطني. أبو الحسن علي بن عمر (ت 385هـ). حققه: شعيب الأرنؤوط، كتاب النكاح، باب المهر، برقم: 3785. ج: 457/4، المصنف. أبو بكر عبد الرزاق بن همام، الصنعاني (ت: 211هـ). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. كتاب النكاح، باب الأكفاء، برقم: 10324. ج: 152/6.
- 116 - السنن الكبرى للبيهقي (ت 458هـ). كتاب النكاح، باب الترغيب في تزويج من ذوي الدين والخلق المرضي. برقم: 13481، ج: 132./7. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424 هـ - 2003 م. قال البيهقي: وروي ذلك مرفوعاً والموقوف أصح.

- 117- الفقه الإسلامي وأدلته: 6740/9.
- 118- الفقه الإسلامي وأدلته: 220/9.
- 119- صحيح البخاري، كتاب النكاح. باب الشروط في النكاح، برقم: 5151 ج: 21/7، صحيح مسلم، كتاب النكاح. باب الوفاء بالشروط في النكاح، برقم: 1418. ج: 1035/2.
- 120- السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الشركة، باب الشروط في الشركة وغيرها، برقم: 2270. ج: 131/6.
- 121- الذي يعتبر في نكاح المرأة من غير كفؤ هو كل من كان وليا للعقد وقت التزويج. أما من يجوز أن تنتقل إليه الولاية فلا يعتبر رضاه. المجموع شرح المذهب. للنووي: 281/17.
- 122- المجموع شرح المذهب: 39/2، المحلى بالآثار. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ)، ج: 340/10، دار الفكر، بيروت (ب.ط) (ب.ت)، الجامع لأحكام القرآن: 62/6.
- 123- الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني. صالح بن عبد السميع الآبي الأزهرى (ت: 1335هـ). ص: 441.
- 124- المجموع شرح المذهب: 168/16.
- 125- المغني: 33/7.
- 126- حاشية ابن عابدين: 66/3.
- 127- الذخيرة: 215/4، التاج والإكليل لمختصر خليل. الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهرى، ضبطه وصححه الشيخ محمد عبد العزيز الخالدي. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ-1997م. ج: 364/5.
- 128- موطأ مالك ت عبد الباقي، كتاب الطلاق، باب ما جاء في نفقة المطلقة، ج: 581/2، برقم: 67، مسلم: كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها. برقم: 2709. ج: 447/7.
- 129- المعجم الأوسط، للطبراني. ج: 294/17. برقم: 19619.
- 130- صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين. برقم: 400. ج: 81/5.
- 131- صحيح البخاري كتاب النكاح، باب: من قال لا نكاح إلا بولي، برقم: 5130. ج: 16/7.
- 132- منح الجليل: 292/3-293، المغني: 31/7.

Efficiency in marriage

Dr. Miloud Mihoubi

Department of Sharia

faculty of Islamic Sciences – Batna1 University

mmihoubi1435@gmail.com



Abstract:

This research topic aims at showing the qualities of competence between future spouses. These qualities and requirements are of great importance in the stability and continuity of a family, the first brick in the society, in order to avoid many of the problems that may obstruct and prevent the achievement of the religious and legislative purposes of founding a family. This topic has been divided into three sections that examine our subject matter in all its aspects: scientific, formal, bjective and realistic.

Keywords:

Efficiency; marriage; family; purposes.

قضية الحسد والعين

« دراسة شرعية نقدية »

بقلم

د / عنتر ساسي (*)



ملخص

تتناول هذه الدراسة أحد أوسع القضايا انتشارا في المجتمعات العربية والإسلامية؛ ألا وهي قضية "الحسد أو العين"، كما تعتبر من المسائل المعقدة نوعا ما، كونها ذات بعدٍ غيبيٍ عقديّ.

وبطبيعة الحال فقد اختلفت وجهات النظر حول هذه المسألة، بين مثبتٍ لقدرة العين على التأثير في الموجودات، وبين منكرٍ لها، ومستبعدٍ لإمكانية تأثيرها في تلك الموجودات.

وعليه، فقد حاول الباحث من خلال هذه الدراسة النقدية أن يعيد النظر فيها طرحه كل فريق، منطلقا من تحليل الأدلة النقلية والتوجيهات العقلية، وصولا إلى إبداء وجهة النظر الحضيف في حقيقة هذه القضية وما تعلق بها من جزئيات.

- الكلمات المفتاحية: الإصابة بالعين، الحسد.

(*) أستاذ متعاقد في الفقه وأصوله - قسم الشريعة - معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر.

sacianter3@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/03 تاريخ القبول: 2019/12/09

مقدمة

شغلت العديد من القضايا الغيبية بآل البشر منذ نشأتهم، بل وشكّلت -في كثير من الأحيان- عنصراً هاماً من عناصر تكوينهم وحياتهم؛ انطلاقاً من مسائل الألوهية والربوبية وما يدور في فلكها من نبؤات وكتب سماوية وغيرها، وانتهاءً بالجزئيات التي تتعلّق بأحاد الناس.

ومتّماً زاد من تعقيد هذا الجانب تدخّل التقدير العقليّ لكثير من هذه الجزئيات الغيبية؛ محاولةً في بعض الأحيان تقريب صورها وكيّفيّاتها للآخرين، كما أنّها تحاول في أحيانٍ أخرى تعميم صورتها وتضليل جوانبها حتى تتمكّن من استدراج العقول المُعفّلة والمُسْتَعْفَلة، ومن ثمّ استغلالهم مادياً ومعنوياً، مستعينة في ذلك بوجود الاستعداد الفطريّ لغالبية الناس في الانسياق وراء هذه الظواهر الخفيّة.

ومن أجل ذلك، نجد الشريعة الإسلامية قد أوّلت اهتماماً بالغاً بهذا الجانب الحساس، ولم تترك مجاله مُشرّعاً لتخمينات البشر وقراءاتهم؛ كونه ينتمي إلى عالمٍ غيبيّ لا يمكن ضبط ما يتّصل به عن طريق التقدير العقليّ المجرد، باعتبار أنّ العقل البشريّ قاصر عن إدراك حقائق مسائل ذلك العالم وتفصيلاتها.

غير أنّ الشريعة -كما هو معلوم- قد فصّلت في بعض قضاياها، ولم تترك فيه ولو مجالاً ضيقاً دون توضيح وتجليّة، وبالمقابل نجد أنّها أشارت من خلال أدلّتها النقلية إلى بعض الجزئيات دون أن تفصّل فيها، أو حتى أن تضع لها إطاراً عامّاً يجنب من اختلال واضطراب التفسيرات البشرية لها، ويعصم -كذلك- من الاختلاف في تكييفها وتوصيفها.

ومن أبرز الأمثلة المتعلقة بهذا الجانب ما يعرف بقضية "الحسد" أو "العين"، والتي لم تنل حظاً وافراً من التفصيل والشرح من خلال نصوص الوحيين، بل اكتفت الأدلّة

الكلية بالإشارة إليها في عدد من المواضيع، وتركت أمرها مَبْهَمًا إلى حدٍّ ما، وهذا ما أحدث نوعاً من الاضطراب في تقدير حقيقة هذه المسألة، وتفسيرها بشكل يزيل الإبهام عنها، ويرفع جانباً من الغموض الذي يكتنفها.

وقد شغلت هذه المسألة بدورها حيزاً كبيراً في حياة الناس، حتى دفع غالبيتهم إلى قراءة كثير من الوقائع والأحداث على أساس أنّها من نتاج وفعل هذه القضية، ودون استناد لأيّ دليل أو برهان على صحّة ما يدّعون، سوى ما ينتابهم من شعور وإحساس، منطلقين في ذلك من خلال عدد من الإشارات والتفسيرات في العديد من كتب الفقهاء والمفسرين.

وطلباً لتضييق شُكَّةِ الخلاف في هذه المسألة، ارتأيت أن أعيدَ دراستها، والبحث في جزئيتها بأسلوبٍ نقديّ، ملتصقاً بالاختصار في الإشارة، والسهولة في العبارة، مبتغياً في ذلك الوصولَ إلى نتيجة تُزَالُ من خلالها كثير من الاستفهامات التي لا تزال عالقةً في أذهان الباحثين والعوام على حدٍّ سواء. وعليه وسمتُ الدراسة بالعنوان الآتي:

"قضية الحسد والعين دراسةً شرعيةً نقديةً".

أولاً: أهمية الموضوع

تكمن أهمية الدراسة في كونها تعالج قضية لها بعدان، وهما:

1- البُعدُ العقديّ؛ والذي يتمثّل في اعتبار هذه القضية من المسائل الغيبية، والتي ينبغي أن لا يكون للبشر -مهما علا شأنهم- دَخْلٌ في تفسيرها وتأويلها، كون الأمور الغيبية عصية على الإدراك والتحديد، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنَّ محاولة تفسير البشر لا تزيد مثل هذه القضايا إلا تعقيداً وغموضاً. وهو ما حصل مع هذه المسألة بالذات.

2- البُعدُ الاجتماعيّ؛ إذ كان لهذه المسألة -ولمثيلاتها- تأثير واسع وعميق على

المجتمعات البشريَّة، باختلاف أعراقهم ومستوياتهم، إذ يكفي العديد ممَّن تصيبهم بعض الحوادث والابتلاءات -التي تجري على الخلائق كلَّها- بإلقاء اللائمة على بعض الأشخاص دون مستند قويٍّ أو دليل ثابت، واتِّهامهم بإحداث الضرر لهم، والتسبُّب في فشلهم، وإبعاد القدر الحسن عليهم، وهو ما أدَّى إلى تقطُّع العلاقات، والإسهام في تفكيك أواصر المجتمع والأسر، ممَّا نتج عن ذلك كثير من الخصومات والعداوات المبنية على فرضيات قد لا تكون لها من الأدلَّة والبراهين ما يكفي لإثباتها وتأكيدها.

هذا، بالإضافة إلى ما تفرزه هذه القضية من أمراض نفسيَّة، وعقد وأوهام تُصيب العديد من ضعاف النفوس، والذين لهم قابليَّة واستعداد لجريان مثل هذه المسائل في قناعاتهم وأفكارهم.

ثانياً: سبب اختيار الموضوع

برزت أمام الباحث جملةٌ من الأسباب، والتي بدورها دعت إلى معالجة هذه القضية، والسعي لإيجاد إجابة شافية كافية لعدد من الأسئلة المتعلقة بها، ومن بين تلك الأسباب:

- 1- اختلاف وجهات نظر العلماء عند محاولاتهم تفسير هذه القضية.
- 2- رغبتني في الوقوف على حقيقة المسألة من الناحية الشرعيَّة.
- 3- التأمُّر الكبير لدى غالبية النَّاس بهذه القضية، وإرجاع كثير من المشاكل والحوادث لها.

4- إنَّ جُلَّ الدراسات والكتب التي تناولت مثل هذه المسائل العقديَّة بالإثبات كانت -حسب رأيي- هزيلة من الناحية البحثيَّة، ويمكن وصفها بأنَّها سطحيَّة إلى حدِّ كبير؛ إذ تجرُّها قد اكتفت بالنقل المباشر للأدلَّة وأقوال المتقدِّمين، دون تمحيص وتدقيق في مدى توافقها مع فلسفة التشريع ومقتضيات الواقع. وبالمقابل فإنَّ غير

المثبتين بالغوا في الإنكار من خلال وصف القضية بالخرافات والأساطير والخزعات دون تروٍّ وتدقيق.

ثالثاً: إشكالية الموضوع

من خلال ما تمَّ طرحه في هذه المقدمة يمكن تحديد الإشكالية التي جاءت هذه الدراسة من أجل الإجابة عنها؛ والتي تمَّ ضبطها على النحو الآتي:

"ما مدى حقيقة الاعتقاد بأنَّ للحسد والعين قدرة على التأثير في الموجودات؟
ومن أجلِّ تَدْلِيلِ الإجابة على هذا الإشكال، قُمْتُ بتجزئته إلى عِدَّةِ أسْئَلَةٍ، أُسْجِلُهَا وَفَقَّ النِّقَاطِ الآتِيَّةِ:

- 1- هل هناك تعريف دقيق لكلِّ من مصطلح العين والحسد؟
 - 2- كيف فسَّر العلماء قضية تأثير العين على المحسود؟
 - 3- هل هناك اعتراضات وجهية يمكن تسجيلها على من أثبت هذه القضية؟
 - 4- هل تكفي الحجج التي استند إليها المنكرون لهذه القضية لإثبات ما ذهبوا إليه؟
 - 5- هل يعتبر الإنكار موقفاً رصيناً في التعامل مع مثل هذه القضايا؟
 - 6- هل هناك علاقة بين الحسد والعين؟
 - 7- ما المقصود من لفظ "العين حقّ"؟
 - 8- ما هو التفسير الشرعي الأكثر وجاهة لقضية الإصابة بالعين؟
- هذا ما سأحاول الإجابة عنه من خلال هذه الدراسة النقدية لقضية الحسد والعين، أو ما يعبر عنه بالإصابة بالعين.

رابعاً: أهداف الدراسة

رُصدت مجموعة من الأهداف التي يمكن تحقيقها من خلال دراسة مثل هذه

المسائل، يمكن حصر أبرزها في النقاط الآتية:

1- ضبط وتحديد مفهوم مصطلحي العين والحسد كما تبناها ووجهة النظر الشرعية.

2- مداورة عدد من التوجيهات المتعلقة بهذه المسألة.

3- محاولة الخروج بتفسير شرعي دقيق وعلمي لقضية العين، يتسم بشيء من الدقة والعلمية.

4- محاولة الإجابة على عدد من الإشكالات المطروحة في مضمار هذه القضية.

4- فتح الباب أمام الباحثين لمحاولة إعادة النظر في بعض جوانب هذه المسألة، وكذا العديد من القضايا المشابهة لها، وذلك من خلال جمع شتاتها، ونقد مضمونها، والتوسُّع في تحليل مكوناتها الكلية والجزئية.

خامسا: خطة البحث

بُغية الإجابة على الإشكال الرئيس، وما تفرَّع عنه من أسئلة جزئية، وكذا تحقيق الأهداف المرجوة من هذه الدراسة سرت وفق الخطة الآتية:

مقدمة:

المطلب الأول: التعريف بقضية الحسد والعين، وبيان صورتها.

المطلب الثاني: أدلة الفريقين في القضية.

المطلب الثالث: مناقشة الأدلة.

المطلب الرابع: وجهة نظري في القضية.

خاتمة.

المطلب الأول

التعريفُ بقضية الحسد والعين، وبيان صورتها

الفرع الأول: الحسد لغةً واصطلاحاً.

أولاً- الحسد لغة

عند النظر إلى المعاجم اللغوية، لا تكاد تجد تعريفاً لغوياً يُتَوَقَّفُ عنده، بل اكتفى اللغويون فقط بنقل التعريف الاصطلاحي لهذا اللفظ، وأشار غير واحد منهم إلى أنَّ لفظ الحسد معروف⁽¹⁾. وقصدهم في ذلك - كما هو الحال في كثير من المصطلحات - أنَّ دلالته منطبعة في ذهن المتلقي بمعنى واحد؛ وهو ما يعبر عنه في المعنى الاصطلاحي.

كما أنَّ هناك من ذهب إلى أنَّ أصل اللفظ هو الحسدل: وهو نوع من الحشرات الصغيرة - أو القراد - التي تمتصُّ الدم من الأجسام. ومنه أُخِذَ الحسد؛ إذ إنَّه يقشر القلب كما تقشر القرادُ الجلد فتتمتصُّ دمه⁽²⁾.

غير أني - وبعد مُعَايَرَة مَلِيَّة لهذا المصطلح - رأيت أنَّ هناك لفظاً يمكن أن يكون له صلة قويَّة بمصطلح "حسد"؛ ألا وهو لفظ "حصد"، باعتبار أنَّ لهما تقارباً كبيراً من ناحيتي التركيب والمعنى، ويظهر ذلك جلياً من خلال الآتي:

1- أمَّا من ناحية التركيب والبناء، فنجد بأنَّ الفعل "حصد" هو ذاته الفعل "حسد" إلا أنَّ وسط الفعل الأوَّل أبدلت من الصاد إلى السين، فانقلبت من "حصد" إلى "حسد". ومعلوم عند اللغويين أنَّ حرفي السين والصاد - ومعهما الزاي - من الحروف المتقاربة لفظاً وصفة. وقد استساغ البعض في لغتهم استبدال أحد هذه الحروف الثلاثة بالأخرين، وهناك العديد من الأمثلة - في لغة العرب - التي تدلُّ على جواز ذلك؛ ومنها على سبيل المثال: يقال: كدتُ أتملِّز من فلان، وأتملِّس وأتملِّص؛

أي: أُنخَلَصَ وأُنْفَلَّتْ⁽³⁾. ومثله: يقال: "الصقر" و"السقر" و"الزقر". وكذا: يقال: "الأسد" و"الأزد". يقال: نَشَزَتِ المرأةُ ونَشَصَتِ ونَشَسَتِ، وجميعها ذات معنا واحد⁽⁴⁾. ونظيرُ ذلك كثير في لغة العرب، وسواء في هذه الحروف أو غيرها من الحروف الأخرى المتقاربة⁽⁵⁾.

2- وأمَّا من ناحية المعنى والدلالة، فالفعل "حصد" يطلق ويراد به الجزُّ، والقطع، والإزالة، والنزع. فيقال: حصد الزرع؛ أي جزَّه، وأزاله، وقطعه⁽⁶⁾. وكل هذه المعاني تُعبَّرُ عن مدلول واحد؛ ألا وهو القطع. وهذا ما يتوافق مع لفظ "الحسد"، وهو بحدِّ ذاته المعنى المنطبع في ذهن من يستخدمه. وقد عبَّرَ عنه اللغويون في معاجمهم بقولهم: حسده يحسده إذا تمنى أن تتحوَّلَ إليه نعمته وفضيلته، أو يسلبها هو⁽⁷⁾. وحسده على النعمة وحسده النعمة حسداً، إذا كرهتها عنده، وتمنيت زوالها عنه⁽⁸⁾. فتمني زوال النعمة عن المحسود تعني انقطاعها ونزعها منه.

وعليه، يمكن القول بأنَّ مصطلح "الحسد" يطلق ويراد به ما يعبَّرُ عنه فعل "حصد"؛ والتي تنحصر مدلولاته في: القطع، والجزُّ، والإزالة، والبتر، وغيرها من المفردات التي تحمل هذا المعنى.

ثانياً: الحسد اصطلاحاً

عند تقليب النظر في مصنفات الفقهاء والعلماء، نجد أنَّ مصطلح الحسد من الألفاظ التي حَفَلت بالعديد من التعريفات، أكتفي هنا بذكر بعضٍ منها، وذلك بغية إعطاء صورة أولية على هذا اللفظ.

ومنه، وردت تلك التعريفات على النحو الآتي:

1- قال الجاحظ (ت: 255هـ): "الحسد: هو التألم بما يراه الإنسان لغيره وما يجده فيه من الفضائل، والاجتهاد في إعدام ذلك الغير ما هو له"⁽⁹⁾.

قضية الحسد والعين "دراسة شرعية نقدية" د. عنتر ساسي

2- وقال الماورديُّ (ت:450هـ): "حقيقة الحسد: شدَّة الأسي على الخيرات تكون للنَّاس الأفاضل" (10).

3- وقال الراغب (ت:502هـ): "الحسد: تمَّني زوال نعمة من مستحقِّ لها، وربِّها كان مع ذلك سعيِّ في إزالتها" (11).

4- وقال الجرجانيُّ (ت:816هـ): "الحسد: تمَّني زوال نعمة المحسود إلى الحاسد" (12).

5- وقال المناويُّ (ت:1031هـ): "الحسد: تمَّني زوال نعمة عن مستحقِّ لها، وصيرورتها إلى الحاسد" (13).

6- وقال الكفويُّ (ت:1094هـ): "الحسد: اختلاف القلب على الناس لكثرة الأموال والأملك" (14).

وعلى الرغم من وجود جملة من الملاحظات حول هذه النقول، إلا أنَّي أكتفي هنا بذكرها كما جاءت، وأرجي التعليق عليها إلى مطلب آخر.

الفرع الثاني: العين لغة واصطلاحاً.

أولاً: العين لغة

العين من الفعل "عَيْنَ"، فالعين والياء والنون أصل واحد صحيح يدلُّ على عضو به يُبَصَّرُ وَيُنْظَرُ، ثُمَّ يَشْتَقُّ مِنْهُ (15). وعليه، استعملت العرب هذا الأصل للدلالة على عدَّة معان، أُجْمِلُهَا فِي الْآتِي (16): عين الإنسان؛ العضو الذي يبصر ويرى به. وعين السلطان؛ جاسوسه. وعين الماء؛ المكان الذي ينبع منه الماء. كما يطلق -في بعض الأحيان- ويراد به: المال، والشمس، والسحاب المحمَّل مطراً، وخيار الشيء، وعين كل شيء: نفسه وحاضره وشاهده.

وتتمايز تلك المعاني عن بعضها البعض من خلال سياق الكلام. فمثلاً لو قيل:

استسقيناً من العين المجاورة، مباشرةً ينصرف الذهن إلى عين الماء؛ وذلك لأنَّ لفظ السُّقيا لا يستعمل إلا في المشروب من الماء وغيره. أو إذا قيل: جاءت عيون السلطان بأخبار مهمّة، مباشرةً ينصرف الذهن إلى جواسيس السلطان ومن كلفهم بالمراقبة وتتبع الأخبار. وهكذا.

كل هذه المعاني -على اختلافها وتنوعها- لا تليي الغرض الذي ننشده هنا، وإنما الذي يهمننا في هذه الدراسة هو لفظ العين الذي يقصد بها العين التي تُسبب الإصابة للشيء الذي تراه.

فقد أُطلقت "العين" وأريدَ بها: إصابة الإنسان بعين، فيقال: أصابه بعين؛ أي أنّ شخصاً رآه فأعجبَ به أو بما لديه، فحسده على ما عنده فأصيب بضررٍ ما. ويقال: عان الرجل يعينه عينا، فهو عائن، والمصاب مَعِينٌ، ومَعِيُونٌ. وما أعينه؛ أي: ما أشد إصابته بالعين، والعيون والمعيان الشديد الإصابة بالعين⁽¹⁷⁾.

ثانياً: العين اصطلاحاً

وردت مجموعة من التعريفات الاصطلاحية للعين عند الفقهاء القدامى والباحثين المعاصرين، غير أنّ مجمل ما جاء عنهم يعتبر وصفاً لكيفيّة الإصابة بالعين، وليس حداً لها. أكتفي بذكر بعض منها:

- عرّفها ابن حجر (ت: 852هـ) بقوله: "نظر باستحسان مشوب بحسد من خبيث الطبع، يحصل للمنظور منه ضرر"⁽¹⁸⁾.

- وعرّفها ابن القيم (ت: 751هـ) بقوله: "هي سهام تخرج من نفس الحاسد والعائن نحو المحسود والمعين تصيبه تارة وتخطيه تارة"⁽¹⁹⁾.

- وعرّفها أبو الحسن المنوفي بأنها: "سُمُّ جعله الله في عين العائن إذا تعجّب من شيء ونطق به ولم يبارك فيما تعجّب منه"⁽²⁰⁾.

- وعرفها بعض المعاصرين بقولهم: "العين هي وقوع الحسد بالقوة التي أودعها الله تعالى في بعض أعين عباده من غير حقد"⁽²¹⁾.

من خلال هذه المحاولة المنقولة لبعض العلماء، يمكن إعطاء تعريف تقديريّ لقضية العين، إذ إنّها تتمثل بشكل مختصر في "قدرة الشخص على إحداث الضرر بالآخرين بمجرّد رؤيته لهم". وهذا هو المعنى الذي ينطبع -حسب تقديري- في أذهان العامّة من الناس.

الفرع الثالث: صورة القضية

ذهب أغلب أهل العلم -قديماً وحديثاً- إلى إثبات قضية العين والحسد، وذلك مصداقاً لما رشحت به العديد من الأدلّة الثقلية والعقلية، وأكدوا بأنّ للعين حقيقة يستحيل إنكار أثرها على الموجودات.

وتتمثل صورة القضية -بشكل دقيق- في وجود عدد من الأشخاص ممن لهم قدرة على إلحاق الضرر الماديّ والمحسوس بما يروونه بأعينهم، ومن غير الاستعانة بأيّ شيء آخر، فبمجرّد النظرة إلى الشيء يصاب المنظور إليه بضرر ما، قد يصل ذلك الضرر إلى موت الشخص أو البهيمه، أو حتى فناء الشيء الماديّ. وتتأكد الإصابة تحديداً -كما يشيرون- عندما تمتلئ نفس الشخص بشدّة الإعجاب والانبهار بما ينظرون إليه، ويزداد ثبوتها عندما تمتزج بحسد للشخص على تلك النعمة المنظور إليها.

ويسمّى الشخص الذي يقع منه هذا الأمر بالعائن، أو الحاسد، أو صاحب العين الحارّة⁽²²⁾. وتسمى الجهة المتضرّرة -شخصاً كان، أم حيواناً، أم شيئاً- بالمعيون، أو المعين، أو المحسود، أو المتبوع. وتختلف التسميات⁽²³⁾ باختلاف المناطق والبلدان والأعراف واللهجات، إلّا أنّها في المحصّلة تشير إلى حقيقة واحدة، وتشارك جميع تسمياتها في مدلول ومعنى واحد.

ومن أجل تقريب الصورة يمكن استحضار عدد من الأمثلة على ذلك، ومن بينها: أن يرى الشخص العائنُ عاملاً نشيطاً مُتَقِنًا لعمله، وبمجرد النظر إليه من طرف العائن -مع استحسان وإعجاب به وبما يقوم به- يصاب ذلك العامل بضرر في جسده أو عمله. أو أن يرى العائنُ -مثلاً- سياراً فارهة، وعقب تلك النظرة تتوقف السيارة أو يقع لها حادث أو عطب ما. وغير ذلك من القصص والروايات التي لا تزال الكتب محمّلة بالكثير منها، بالإضافة إلى ما تفرزه الحياة الاجتماعية -يوماً بعد يوم- من وقائع لا حصر لها في ذات الموضوع.

ورغم إثبات جمهور الفقهاء لهذه القضية إلا أن هناك من خالفهم فيها، فقد ذهب عدد قليل إلى إنكار هذه المسألة، والقول بعدم قدرة العين على التأثير فيما تراه، بل وعدّها من الخرافات والأوهام التي تتناقلها المجتمعات البشرية، ويثبتونها في خيالاتهم وأفكارهم. ومن هؤلاء أبو علي الجبائي⁽²⁴⁾ (ت: 303هـ)⁽²⁵⁾، والحسين بن أبي جعفر بن محمد الرافقي⁽²⁶⁾ (ت: 422هـ)⁽²⁷⁾. ومن المعاصرين، كلٌّ من: طارق السويدان⁽²⁸⁾، ومحمد هداية⁽²⁹⁾.

وبعد هذا العرض الموجز لصورة قضية الإصابة بالعين، أردت أن أضع بعض الإشارات لاستكمال الصورة لدى من اطّلع على هذه الدراسة، أسجّلها عبر النقاط الآتية:

1- رغم وجود شبه إجماع على حقيقة الإصابة بالعين، إلا أن هناك تبايناً كبيراً في تفصيلات هذه المسألة؛ سواءً في تعريفها وتصوير كقيمتها، أو في مدى كونها مسألة فطرية أم مكتسبة، وغيرها من الجزئيات التي اختلفت في تقديرها إلى درجة التناقض كما سنرى عند نقد بعض منها.

2- ممّا يمكن ملاحظته أن غير المثبتين قليلون جدّاً، بالإضافة إلى ذلك فهم ليسوا

من الفقهاء المبرزين، سواء المتقدمين منهم أو المعاصرين، وإنما يمكن وصفهم بما يعرف حالياً بالمفكرين أو الدعاة.

المطلب الثاني

أدلة الفريقين في المسألة

الفرع الأول: أدلة المثبتين لهذه القضية

استند المقررون بقضية الإصابة بالعين والمثبتون لقدرتها على إحداث الضرر لما تنظر إليه إلى عدد من الأدلة النقلية والعقلية، أكتفي بذكر النقلية هنا لكونها - إن سلم بصحتها - كافية لإقرار هذه المسألة.

أولاً - من القرآن الكريم:

أشارت عدة آيات قرآنية - حسب تفسيرات المثبتين - إلى تأكيد هذه القضية وإثباتها، ومن بين تلك الآيات:

1- قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿١﴾ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴿٤﴾ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾ ﴾ [العلق: 1-5]

ووجه الدلالة من قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ هي أن المسلم يستعيد بالله تعالى من شرِّ عين الحاسد ونفسه. قال قتادة: مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ، أي: مِنْ شَرِّ عَيْنِهِ وَنَفْسِهِ (30).

2- قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ ﴿٥١﴾ ﴾ [القلم: 51]

ووجه الدلالة من هذه الآية أن الله تبارك وتعالى أخبر رسوله ﷺ بأنَّ المشركين كادوا يؤذونه بأعينهم، وهذا دليل على جواز ذلك حتماً. فقد قال ابن عباس، ومجاهد، وغيرهما: ﴿ لَيُزْلِقُونَكَ ﴾ لينفذونك بأبصارهم، أي: ليعينونك بأبصارهم، بمعنى:

يُحسدونك لبغضهم إِيَّاكَ لولا وقاية الله لك، وحمایته إِيَّاكَ منهم. وفي هذه الآية دليل على أن إصابة العين وتأثيرها حقٌّ بأمر الله عزَّ وجلَّ، كما وردت بذلك الأحاديث المروية من طرق متعدّدة وكثيرة⁽³¹⁾.

3- قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ يَبْنَئِي لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ... ﴾

[يوسف:67]

قال القرطبي (ت:671هـ): لما عزم أبناء يعقوب عليه السلام على الخروج خشي عليهم العين، فأمرهم ألا يدخلوا مصر من باب واحد، وقد كان لمصر أربعة أبواب، وذلك خوفاً وخشية عليهم من أن يصيبهم الناس بعيونهم؛ لكونهم أحد عشر رجلاً لرجل واحد، وكانوا أهل جمال وهيئة حسنة، ومنظر وبهاء، وكمال وبسطة. وهذا ما نقل عن ابن عباس والضحاك وقتادة وغيرهم⁽³²⁾.

4- قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَرْنًا أَنَا أَقَلَّ

مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٣٩﴾ [الكهف:39]

ووجه الدلالة من هذه الآية أن المسلم إذا رأى ما يعجبه، أو ما تستحسنه نفسه أن يبرِّك، وذلك حتى لا يصيب ما يراه بعينه. وقد جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: «إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ مِنْ أَخِيهِ، أَوْ مِنْ نَفْسِهِ، أَوْ مِنْ مَالِهِ مَا يُعْجِبُهُ، فَلْيُبْرِكْهُ فَإِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ»⁽³³⁾.

والتبريك عبارة عن جملة من الأذكار والأدعية المأثورة، والتي يقولها الشخص عند استحسانه لما يراه أو يسمع به. ومن الأذكار المأثورة في ذلك؛ ما ذكرته الآية التاسعة والثلاثون من سورة الكهف: "ما شاء الله لا قوة إلا بالله". أو يقول الشخص: "تبارك الله أحسن الخالقين". أو "تبارك الله لا قوة إلا بالله". أو أن يدعو بأي صيغة من الصيغ التي تحمل معنى البركة والخير.

ثانيا- من السنَّة النبويَّة:

وردت العديد من الروايات التي استند إليها القائلون بإثبات قدرة العين على إصابة ما تراه بضرر ونحوه، وقد تضمَّنت هذه الأحاديث في طياتها قضية العين تلميحا وتصريحا، غير أنني في هذا الفرع سأقتصر على ما صحَّ سندا من تلك الروايات، وذلك لأنَّ كثيرا منها حكَّم المحقِّقون من أهل العلم بضعفها ووهائها. ولست هنا بصدد البحث الحديثي، وإنَّما لدراسة مضمونها ومدلولها فحسب.

وعليه، فأصح ما ورد في هذه المسألة من تلك الروايات ما يأتي:

1- عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «الْعَيْنُ حَقٌّ»، وَهِيَ عَنِ الْوَشْمِ (34).

2- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الْعَيْنُ حَقٌّ، وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابِقَ الْقَدَرِ سَبَقَتْهُ الْعَيْنُ، وَإِذَا اسْتُغْسِلْتُمْ فَاغْسِلُوا» (35).

3- عن أم سلمة رضي الله عنها أَنَّ النبي ﷺ رَأَى فِي بَيْتِهَا جَارِيَةً فِي وَجْهِهَا سَفْعَةٌ، فَقَالَ: «اسْتَرْقُوا لَهَا، فَإِنَّهَا النَّظْرَةُ» (36).

4- عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ أَنَّمَا قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ بَنِي جَعْفَرٍ تُصِيبُهُمُ الْعَيْنُ أَفَأَسْتَرْقِيَهُمْ، فَقَالَ: «نَعَمْ لَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابِقَ الْقَدَرِ لَسَبَقَتْهُ الْعَيْنُ» (37).

5- عن أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنها قالت: أمرني رسول الله ﷺ أو أمر أن يُسْتَرْقَى من العين (38).

6- عن محمد بن قيس قال: سئل أبو هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هل سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الطَّيْرَةُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَسْكَنِ، وَالْفَرَسِ، وَالْمَرْأَةِ؟» قال: قلت إذا أقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل، ولكنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أَصْدَقُ الطَّيْرَةِ الْفَأَلُ، وَالْعَيْنُ حَقٌّ» (39).

وهناك عدد من الروايات الأخرى المتعلقة بهذه القضية، إلا أنّي -كما أشرت سابقاً- اكتفيت بما اشتهر على صحته عند أهل العلم. ولمعرفة جُلّ تلك الروايات وكذا أقوال المحدثين فيها ينظر كتاب: "العين حقاً" لمحمد بن سنجاب⁽⁴⁰⁾.

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث في مجملها أنّها تشير بما لا يدع مجالاً للتأويل بأنّ الإصابة بالعين شيء ثابت موجود⁽⁴¹⁾. وهذا ما يكاد يجمع عليه علماء المسلمين⁽⁴²⁾.

الفرع الثاني: أدلة غير المُثبتين لهذه القضية

عند بحثي على الأدلة التي اعتمد عليها من نفي مسألة العين، وأنكر قدرتها على إصابة ما تراه دون استعانة بشيء ماديٍّ أو معنويٍّ، لاحظتُ أنّ هناك شحاً كبيراً في هذا الجانب، إذ لا تكاد تقف على أدلة تثبت عدم اقتناعهم بهذه القضية، وتعزّز إنكارهم لها بشكل كاملٍ وقطعيٍّ.

إلا أنّي -ومن خلال الاستماع إلى وجهات نظر المعاصرين منهم- استتجت أنّ رأيهم حول القضية مبنيٌّ على الحجج الآتية:

1- أنّ مسألة العين من المسائل الكبيرة والخطيرة -حسب رؤية المُثبتين- غير أنّ القرآن الكريم لم يتضمّن في آياته كلاماً عن العين إطلاقاً. فلو كانت بذلك الحجم الذي يُصوّر لنا لما غفل القرآن الكريم على ذكرها تحديداً.

2- أنّ الروايات التي وردت فيها هذه المسألة لا تخلو من معارضة، وذلك من عدّة نواح:

أ- أنّ جُلّ تلك الروايات ليست صحيحة، وقد حُكم على أغلبها بالضعف تارة، وبالوضع تارة أخرى، ولم يسلم منها إلا النزر اليسير.

ب- أنّ ما صحّ من تلك الروايات كانت أحاديث آحاداً، ولم تصل جميعها إلى حدّ التواتر، وقد ذهب غير واحد من أهل العلم -قديماً وحديثاً- إلى القول بعدم جواز

الأخذ بهذا النوع من الأحاديث في أمور العقيدة والغيبات (43).

وعليه، فإثبات مثل هذه المسائل يعتره شيء من القصور، والذي لا يمكن جبره إلا باستحضار أدلة قطعية الدلالة والثبوت، وهو ما لم يتحقق فيها.

المطلب الثالث

مناقشة أدلة المثبتين

يتبين من خلال عرض القضية، وبيان الأدلة التي استند إليها كل فريق أن المناقشة هنا ستوقف على ما ساقه المثبتون لهذه القضية، وذلك لأسباب ثلاثة:

أولها: أن المثبتين هم من حشد الأدلة لإثبات ما ذهبوا إليه، ولم يدخروا جهداً في الاستعانة بصحيحها وسقيمها على ذلك، كونهم المطالبين بذلك ابتداءً.

ثانياً: أن المنكرين لم يستندوا إلى أدلة محددة في إثبات بطلان هذه القضية، إنما اكتفوا بعدم الاقتناع بها ساقه المثبتون والرد عليه فقط.

ثالثاً: أن الموجود من أدلة نقلية اتجهت فقط ناحية الإثبات، ولم أتوقف على أدلة يمكن أن تحمل نفي هذه المسألة.

الفرع الأول: مناقشة الأدلة من القرآن

يتوقف المتفحص - لما استند إليه هذا الفريق من آيات قرآنية - على ملاحظة غاية في الظهور والبيان، والتي يمكن إجمالها في أن جميع ما سيق من آيات بينات لم تُفصح بشكل مباشر وصريح عن قضية العين وتأثيرها، وإنما تضمنت فقط بعض الإشارات التي "قد" يفهمها البعض على أنها متعلقة بالعين، وهذا ما دعا عدداً من القدامى إلى تأويلها تُجاه ذلك المعنى وإن تعسفاً. وما كان من المتأخرين سوى الانسياق نحو تلك التفسيرات، دون دراسة وتحريير لحقيقتها، أو التأكد من مدى صحتها، حتى تمّ تقديمها في بعض الأحيان على الحقائق المباشرة التي أرادت الآيات الكريمة إبرازها.

ولإثبات ذلك يمكن مراجعة عدد من تلك الآيات، وإظهار مدى عموميّة تلك التأويلات، وعدم انبنائها على أسس علميّة وشرعيّة دقيقة. وهذا ما سيّضح من خلال الأمثلة الآتية:

1- قال تعالى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ أَلْقَلَقِ ۝ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ۝ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۝ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ۝ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ۝ ﴾ [الفلق: 1-5].

قد تكون هذه السورة -وبالأخصّ الآية الأخيرة منها- من عمدة ما يستند إليه من ذهب إلى إثبات أنّ العين لها قدرة على الإصابة، بيد أنّ الملاحظ في هذه الآية يتأكد له عدم التسليم بهذا التوجيه، وأنّ حصرها في قضية الإصابة بالعين فيه نوع من الاجتزاء للمعنى الواسع لدلول الحسد، وإثبات ذلك يظهر من عدة نواح، منها:

أ- أنّها تكلمت عن الحسد صراحة، ولم تتكلم عن العين ومدى حقيقة الإصابة بها.
ب- أنّ ظاهر هذه الآية لا يشير إلى قضية العين، وزيادة على ذلك لا إشارة إلى هذا لا من بعيد ولا من قريب. فالأمر متوقّف على الحسد بإطلاق لا غير.

ومنه، فمتمهى ما ترشد إليه الآية أنّ المسلم يتعوّذ من شرّ الحاسد إذا حسد، أي: إذا أظهر حسده وعمل بمقتضاه، وذلك بترتيب مقدمات الشرّ ومبادئ الإضرار بالمحسود قولاً أو فعلاً، إذ إنّ لا يعود ضرراً منه قبل ذلك إلى المحسود⁽⁴⁴⁾.

ومن المعلوم أنّ الحاسد هو الذي تشتدّ رغبته لإزالة نعمة الغير، وتحوّلها إليه، ولا يكاد يكون له ما أراد إلا إذا تمكّن من ذلك بالحيل لفعل ما يريده، لهذا أمر الله بالتعوّذ منه. وقد دخل في هذه السورة كل شرّ يتوقّى منه. وعليه، لمّا نزلت هذه السورة فرح رسول الله ﷺ بنزولها، لكونها مع سورة الناس -التي تليها مباشرة- جامعة في التعوّذ من كلّ أمر⁽⁴⁵⁾.

2- قال تعالى: ﴿ وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُرْفِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ

لَمَجْنُونٌ ﴿٥١﴾ [القلم: 51].

يظهر لنا أن دلالة هذه الآية على الإصابة بالعين غير واضحة، وغاية ما تدل عليه أن الذين كفروا لفرط غيظهم ينظرون إلى رسول الله ﷺ نظرات ملؤها الحسد والحقده والغضب، خاصة عند تلاوته لكتاب الله كما ذكرت الآية، وتكاد تلك النظرات أن تزلقه؛ أي تسقطه أرضاً. "فَقَدْ جَعَلَ الْإِزْلَاقَ بِأَبْصَارِهِمْ عَلَى وَجْهِ الْأُسْتِعَارَةِ الْمُكْنِيَّةِ؛ شُبِّهَتْ الْأَبْصَارُ بِالسَّهَامِ، وَرُمِزَ إِلَى الْمُشَبَّهِ بِهِ بِمَا هُوَ مِنْ رَوَادِفِهِ وَهُوَ فِعْلٌ (يَزْلُقُونَكَ)" (46).

ونظير هذا التشبيه مستخدم ومألوف بين العرب؛ إذ يطلقونه ويريدون به بيان حدة النظرة ولؤم صاحبها، من غير أن يكون لها تأثير مادي على المنظور فيه. ومن أمثلة ما يتردد على الألسنة في التعبير عن حدة النظرة وشدتها قولهم: "نَظَرَ إِلَيَّ نَظْرًا يَكَادُ يَصْرَعُنِي، وَيَكَادُ يَأْكُلُنِي، أَيْ لَوْ أَمْكَنَهُ بِنَظَرِهِ الصَّرْعُ أَوْ الْأَكْلُ لَفَعَلَهُ. قَالَ الشَّاعِرُ: يَتَفَارِضُونَ إِذَا التَّقَوَّا فِي مَوْطِنٍ... نَظْرًا يَزِلُ مَوَاطِئَ الْأَقْدَامِ" (47).

وعليه، فالله تبارك وتعالى كنى عن شدة الحسد والغضب مما جاء به الإسلام على يد النبي ﷺ واكتفى بحالهم عند النظر إليه، وأعينهم تكاد تزلقه من شدة الحقد والغل الذي يملأ قلوبهم، وقد صرح القرآن الكريم على ذلك الحسد في قوله تعالى: ﴿ وَكَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ... ﴾ [البقرة: 109]

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ردَّ بعض العلماء هذا الاستدلال، وقالوا بنفي أن يكون هناك ربط بين هذه الآية وبين مسألة العين، فقد قال ابن قتيبة (ت: 276هـ): "ولم يرد الله جلَّ وعزَّ - في هذا الموضع - أنَّهم يصيبونك بأعينهم، كما يصيب العائن بعينه ما يستحسنه ويعجب منه. وإنما أراد أنَّهم ينظرون إليك - إذا

قرأت القرآن- نظرا شديدا بالعداوة والبغضاء، يكاد يزلقك، أي يسقطك" (48)، ويدلُّ على صحَّة هذا المعنى تقييده بسماع القرآن فإنَّهم كانوا عند ذلك كارهين أشدَّ الكراهة، ويُجِدُّون إليه النظر بالبغضاء، وَيَقُولُونَ إِذْ يَسْمَعُونَهُ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ: إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ، وهي جملة معطوفة على معنى إن يكاد الذين كفروا (49).

كما طَعَنَ الْجُبَّائِيُّ (ت: 303هـ) فِي تَأْوِيلِ هَذِهِ الْآيَةِ عَلَى أَسَاسِ أَنَّهَا تَقَرَّرُ قَضِيَّةَ الْعَيْنِ، وَقَالَ فِي ذَلِكَ: الْإِصَابَةُ بِالْعَيْنِ تَنْشَأُ عَنِ اسْتِحْسَانِ الشَّيْءِ، وَالْقَوْمُ مَا كَانُوا يَنْظُرُونَ إِلَى الرَّسُولِ ﷺ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، بَلْ كَانُوا يَمْتُقُونَهُ وَيُبْغِضُونَهُ، وَالنَّظْرُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا يَقْتَضِي الْإِصَابَةَ بِالْعَيْنِ (50).

وعلى هذا الأساس، فغاية ما ترشد إليه الآية: أَنَّ الْكُفَّارَ إِذَا سَمِعُوا الذِّكْرَ شَخَّصَتْ أَبْصَارُهُمْ نَحْوَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَرَمَوْهُ بِالْجُنُونِ (51).

3- قال تعالى: ﴿ وَقَالَ يَبْنَى لَّا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِن أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ... ﴾

[يوسف: 67].

أورد المثبتون لحقيقة الإصابة بالعين هذه الآية، وأشاروا -كما ذكرنا سالفًا- أَنَّ الذي دفع يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى هذا الإجراء هو خوفه على أبنائه من الإصابة بالعين، وهو كما أراه تأويل بعيد كل البعد إذا ما تفرَّسنا جيِّداً في هذه الآية، وذلك من ناحيتين:

أولاً: لم تذكر الآية الكريمة أَنَّ يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ قام بذلك مخافة العين إطلاقاً. كما لا يوجد قرينة أو رابط بين هذه الآية وبين قضية الإصابة بالعين، لا لفظي ولا معنوي ولا غيره. بل لا أثر حتى لمسألة الحسد هنا.

وعليه، لا يمكن القطع بأنَّ السبب الذي دعا يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ لإرشاد أبنائه إلى هذا الفعل هو خوفه من الإصابة بالعين، ولو كان ذلك فلماذا لم يأمرهم في المرَّة الأولى

بذلك؟ فقد ذهبوا إلى مصر، ورجعوا منها دون أن يشير إليهم بذلك. بالإضافة إلى هذا، لو افترض جدلاً أن السبب هو الخوف عليهم من الإصابة بالعين، فلماذا أمرهم فقط بالدخول من أبواب متفرقة، ولم يأمرهم بالسير في شوارع وأزقة مصر متفرقين؟

ثانياً: لم يقتصر توجيه المفسرين المتقدمين على هذا التأويل، بل ذهب معظمهم إلى قراءات أخرى، قد تكون -حسب نظري- أقرب من تفسير ذلك بالخوف من الإصابة بالعين.

ومن بين تلك التفسيرات أن يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ "إِنَّمَا نَهَاَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ خَشِيَةَ أَنْ يَسْتَرْعِيَّ عَدَدُهُمْ أَبْصَارَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَخَرَّاسَهَا وَأَزْيَاؤُهُمْ أَزْيَاءَ الْعُرَبَاءِ عَنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ أَنْ يُوجِسُوا مِنْهُمْ خِيفَةً؛ مِنْ تَجَسُّسٍ، أَوْ سَرِقَةٍ، فَرَبَّمَا سَجَنُوهُمْ، أَوْ رَصَدُوا الْأَعْيُنَ إِلَيْهِمْ، فَيَكُونُ ذَلِكَ ضَرًّا لَهُمْ، وَحَائِلًا دُونَ سُرْعَةِ وُصُولِهِمْ إِلَى يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَدُونَ قَضَاءِ حَاجَتِهِمْ" (52). وعلى الرغم من سلامة هذا التأويل، إلا أن الدارس يستشكل أمراً غاية في البيان والظهور؛ ألا وهو: أن أبناء يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ قد ذهبوا إلى مصر مجتمعين في المرة الأولى، وكان الأولى من يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يتخذ هذا الإجراء عند الرحلة الأولى، كونهم أكثر غرابة من الرحلة الثانية، والتي اشتهر فيها أبنائه في مصر جراء حادثة السرقة المفتعلة من طرف سيدنا يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ. فلماذا لم يأمرهم بالدخول متفرقين في الأولى، وأمرهم بذلك في الثانية؟

وقد رجَّح الإمام الرازي تفسيراً آخر، نسبه إلى إبراهيم النخعي (ت: 96هـ)، والذي أراه -حسب تحليلي- أقرب التفاسير وأليقها بمجريات القصة، والذي قال فيه: "أَنََّّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ عَالِمًا بِأَنَّ مَلِكَ مِصْرَ هُوَ وَلَدُهُ يُوسُفُ، إِلَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا أَذِنَ لَهُ فِي إِظْهَارِ ذَلِكَ فَلَمَّا بَعَثَ أَبْنَاءَهُ إِلَيْهِ قَالَ: لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ، وَكَانَ غَرَضُهُ أَنْ يَصِلَ بِنِيَامِينَ إِلَى يُوسُفَ فِي وَقْتِ الْحُلُوةِ" (53).

أقول: وهذا ما كنت أرَّجحه منذ سنوات، إلا أنني لا أزعم بأنَّ يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ كان متأكداً من وجود يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ في مصر، وأنه على سُدَّة الحكم فيها، بل يكتفى فقط بأنَّ ليعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ حدسا قوياً - من خلال مجريات القصة - بأنَّ الذي وراء هذه الإجراءات الغريبة قد يكون يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ورغم ذلك، وبغض النظر عن مدى وجاهة هذه التأويلات من عدمها، فإنَّ الشيء المتيقن منه هو أنَّ مسألة الإصابة بالعين غير واردة تصریحاً في هذه الآية، وأنها - كذلك - غير مستساغة إن قيل بأنها موجودة تلميحاً.

4- قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِن تَرَىٰ أَنَا أَعْلَىٰ

مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٣٩﴾ [الكهف: 39].

استحضر بعض ممن ذهب إلى القول بثبوت قضية الإصابة بالعين هذه الآية الكريمة، وذهب يؤوّل معناها إلى أنَّ الشخص - حتى لا يصيب بعينه ما ينظر إليه - يجب أن يتلفظ ببعض الأدعية الماثورة، ومنها ما ورد في هذه الآية، بأن يقول: "ما شاء الله لا قوة إلا بالله"، أو غيرها من الصيغ المعروفة بالتبريك.

والحقيقة المتجلية عند إتمام النظر في هذه الآية أنَّها لا تتعلق بقضية الإصابة بالعين لا من ناحية العبارة ولا من ناحية الإشارة، وأقصى تقدير لتفسيرها هو قول الرجل لصاحب الجنتين: هَلَّا إِذَا أَعْجَبْتَنِي حِينَ دَخَلْتَهَا وَنَظَرْتَ إِلَيْهَا حَمِدْتَ اللَّهَ عَلَىٰ مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْكَ، وقلت حينها "ما شاء الله"؛ اعترافاً بأنها وكلَّ خير فيها إنَّما حصل بمشيئة الله وفضله، وأنَّ أمرها بيده؛ إن شاء تركها عامرة، وإن شاء خرَّ بها، وقلت: "لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ"؛ إقراراً بأنَّ ما قويت به على عمارتها وتدير أمرها إنَّما هو بمعونته تعالى وتأييده، إذ لا يقوى أحد في بدنه ولا في ملك يده إلا بالله تعالى⁽⁵⁴⁾. وأنَّ قولك "ما شاء الله لا قوة إلا بالله" خير وأفضل عند الله من قولك: "ما أظنُّ أن تبعد هذه أبداً،

وما أظنُّ الساعة قائمة" (55).

وفي ختام مناقشة ما أورده المثبتون لمسألة العين من استدلالات قرآنيَّة، يمكن تسجيل ثلاث ملاحظات واستفهام بليغ، يحتاج إلى إجابة علميَّة رصينة.

أمَّا الملاحظات الثلاث:

فالأولى: يقطع الباحث بعدم ورود قضيَّة الإصابة بالعين في القرآن الكريم؛ لا من قريب ولا من بعيد، وأنَّ ما سبق من آيات لم يكن لها أيُّ ربط بتلك المسألة، وإنَّما كانت محاولات الربط هزيلة ومخدوشة من الناحية العلميَّة إلى حدِّ كبير. وقد ظهر ذلك -وبكل جلاء- من خلال إعادة النظر في حقائق تلك الأدلَّة.

والثانية: يظهر من خلال معالجة أبرز الاستدلالات من القرآن الكريم على قضيَّة الإصابة بالعين أنَّ تلك الأدلَّة لم تخرج عن كونها ظنيَّة الدلالة، وزيادة على ذلك فإنَّ الظنَّ فيها ظنُّ بعيد نوعاً ما. ومعلوم أنَّ هذه القضيَّة ومثيلاتها من القضايا الغيبيَّة لا يمكن البتُّ فيها، والقطع بحقيقتها استناداً إلى أدلَّة ظنيَّة، سواء من ناحية الثبوت أو من ناحية الدلالة، وإنَّما يتمُّ ذلك من خلال أدلَّة قطعيَّة الثبوت والدلالة معاً.

والثالثة: أنَّ القضيَّة الثابتة والتي تكلم عنها القرآن صراحة وتضمينها هي مسألة الحسد، وقد جاءت بشكل واضح وصريح في أربعة مواضع من كتاب الله، وهي:

أ- قال تعالى: ﴿ وَذَكَرَ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَقَارِئًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ... ﴾ [البقرة: 109].

ب- قال تعالى: ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: 54].

ج- قال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَعَانٍ لِّتَأْخُذُوا بِهَا زُورًا تَدْبَعُكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ فَلَئِنْ تَتَّبِعُوا كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْسُدُونَ النَّاسَ بِأَلِّ

كَاؤُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥﴾ ﴿الفتح:15﴾

د- قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿١﴾ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴿٤﴾ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾﴾ [الفلق:1-5].
أما الاستفهام الكبير، والذي يسجل هنا، فأسوقه كالآتي:

أنه وحسب كتابات بعض المعاصرين في قضية الإصابة بالعين تعتبر من المسائل الضخمة، والقضايا الجوهرية، والتي تمس معظم جوانب حياة الناس، مثلما ذكر بعضهم في مقدمة كُتَيْبِهِ عن الحسد والعين، وقد قال فيها: "تؤثر العين في العقول، تؤثر في الرزق، تؤثر في الجمال، تؤثر الدين، وتؤثر في الأخلاق، تؤثر في الحياة الزوجية والأسرية، وتؤثر في الأعمار، وتؤثر في الأجساد، وتؤثر في الحيوان والنبات والجماد، تؤثر في التجارة والرزق والعقل والعلم... الخ" (56). بالإضافة إلى ما نالته هذه القضايا من بحث وتحرير واهتمام واسع، ما ينبىء عن الحضور المؤثر لها في حياة الناس كما يشير المثبتون لها.

فهل يُعقل أن تكون قضية الإصابة بالعين بهذه الخطورة على الإنسان ويخلو القرآن الكريم -الذي جعله الله تبياناً لكل شيء- من أي ذكر صريح لها، أو تحذير مباشر منها؟

الفرع الثاني: مناقشة الأدلة من السنة النبوية.

من خلال ما تم ذكره سابقاً يظهر بأن هناك عدداً من الأدلة قد اتُّفق على صحتها وثبوتها، وليس من السهولة بمكان أن يقول قائل بعدم صحتها وثبوتها بمجرد عدم الاقتناع بمثل هذه القضايا ذات البعد الغيبي. وقد تضمنت تلك الروايات الصحيحة موضوع الإصابة بالعين؛ بالإشارة تارة وبالعبارة تارة أخرى.

وعلى الرغم من هذا الثبوت الجلي لمصطلح العين، والإقرار بصحة بعض من تلك

قضية الحسد والعين "دراسة شرعية نقدية" د. عنتر ساسي

الروايات، إلا أنَّ هناك عدداً من الجوانب المتعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأحاديث لا تزال بحاجة إلى توضيح وبيان، وذلك لأنَّ هذه المسألة تفتقر حقيقةً لأيِّ نوع من الربط السببيِّ المقنع والجليِّ بين مقدماتها ونتائجها. إذ ليس لها أيُّ دليلٍ ماديٍّ إطلاقاً، سوى ما يحدث في بعض الأحيان في مضمار الحياة من الصدف والحظِّ. وهذا ما أحدث خللاً لدى العديد من تكلموا في هذه القضية، وكلُّ هذا سيتمُّ الكشف عنه عبر الوقفات الآتية:

أولاً: اختلاف المثبتين للقضية في تفسيرهم لطريقة تأثير العين على المعين

فمن أبرز ما يمكن رصده من ملاحظات في هذا الجانب أنَّ المثبتين لقضية الإصابة بالعين وتأثيرها في الأشياء لم يستقروا على تفسيرٍ واحدٍ لكيفية تأثير تلك العين، حتى إنَّ المتابع لآرائهم وتحليلاتهم ليتعجب من كثرتها وتباينها، وحتى تناقضها في بعض الأحيان. وعليه، سأحاول من خلال الأسطر الآتية أن أستجمع تلك التباينات في قالبٍ قابلٍ للاستيعاب والحصر.

فبعد النظر والتفحص لتلك التأويلات، ظهر لي أنَّها تنحصر إجمالاً في الاستفهامات الآتية: هل ينطلق التأثير من العين إلى المعيون بقوةٍ وخاصةٍ أودعها الله فيها، أم أنَّ المؤثر هي روح العائن ونفسه؟ أو أنَّ الله تعالى يخلق في هذه الحالة ضرراً في المعيون، وليست هناك قوَّة مؤثرة خارجة من العين أو الروح أو النفس؟ وانطلاقاً من هذه التساؤلات، وردت تلك التفسيرات المتباينة من طرف العلماء المتقدِّمين، وقد جاءت في مجملها على النحو الآتي:

1- القائلون بأنَّ التأثير على المعيون خارج من العين ذاتها

وقد اختلف هؤلاء في كيفية تأثيرها إلى قسمين:

أ- منهم من قال أنَّها عبارة عن سهام وجواهر مسمومة تنطلق من العين نحو المعين

وَمَنْ أَشَارَ إِلَى هَذَا التَّفْسِيرِ ابْنُ قَتَيْبَةَ (ت: 276هـ)، حَيْثُ يَقُولُ: "فَإِذَا نَظَرَ بَعِينَهُ، فَاعْجَبَهُ مَا يَرَاهُ، فَصَلَ مِنْ عَيْنِهِ فِي الْهَوَاءِ شَيْءٌ مِنْ تِلْكَ الطَّبِيعَةِ أَوْ ذَلِكَ السَّمِّ، حَتَّى يَصِلَ إِلَى الْمَرْئِيِّ فَيَعْلَهُ"⁽⁵⁷⁾. وَمَنْ وافقه فِي هَذَا الرَّأْيِ ابْنُ الْقَيْمِ (ت: 751هـ) فِي أَحَدِ تَفْسِيرَاتِهِ لِقَضِيَّةِ الْإِصَابَةِ بِالْعَيْنِ، يَقُولُ: إِنْ الْعَائِنُ إِذَا تَكَيَّفَتْ نَفْسُهُ بِالْكَفِيَّةِ الرَّدِيئَةِ، انْبَعَثَ مِنْ عَيْنِهِ قُوَّةٌ سُمِّيَتْ تَتَّصِلُ بِالْمَعْيُونِ فَيَتَضَرَّرُ بِهَا"، وَيُضِيفُ ابْنُ الْقَيْمِ (ت: 751هـ) فِي وَصْفِهِ لِهَذِهِ الْقُوَّةِ الْمُؤْذِيَةِ بِأَنَّهَا "عِبَارَةٌ عَنْ جَوَاهِرِ لَطِيفَةٍ غَيْرِ مَرْتَبِيَّةٍ، تَتَّصِلُ بِالْمَعْيُونِ وَتَتَخَلَّلُ مَسَامَ جِسْمِهِ، فَيَحْصِلُ لَهُ الضَّرَرُ"⁽⁵⁸⁾.

ب- مِنْهُمْ مَنْ قَالَ أَنَّهَا لَيْسَتْ سِوَى سَهَامٍ مَعْنَوِيَّةٍ تَنْفِذُ مِنَ الْعَيْنِ نَحْوَ الْمَعْيُونِ

وَمَنْ تَبَنَّى وَجْهَةَ النَّظَرِ هَذِهِ ابْنُ حَجْرٍ (ت: 852هـ)، إِذْ يَقُولُ: "وَالْأَرْوَاحُ مُخْتَلِفَةٌ فِي طَبَائِعِهَا وَقَوَاهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا وَخَوَاصِّهَا؛ فَمِنْهَا مَا يُؤَثِّرُ فِي الْبَدَنِ بِمُجَرَّدِ الرُّؤْيَةِ مِنْ غَيْرِ اتِّصَالٍ بِهِ لِشِدَّةِ خُبْثِ تِلْكَ الرُّوحِ وَكَيْفِيَّتِهَا الْحَيِّثَةِ. وَالْحَاصِلُ أَنَّ التَّأثيرَ بِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَخَلْقِهِ لَيْسَ مَقْصُورًا عَلَى الْإِتِّصَالِ الْجُسْمَانِيِّ، بَلْ يَكُونُ تَارَةً بِهِ وَتَارَةً بِالْمُقَابَلَةِ، وَأُخْرَى بِمُجَرَّدِ الرُّؤْيَةِ وَأُخْرَى بِتَوَجُّهِ الرُّوحِ كَالَّذِي يَخْذُثُ مِنَ الْأَدْعِيَةِ وَالرُّقَى وَالِإِلْتِجَاءِ إِلَى اللَّهِ، وَتَارَةً يَقَعُ ذَلِكَ بِالتَّوَهُّمِ وَالتَّخْيُّلِ، فَالَّذِي يُخْرِجُ مِنَ عَيْنِ الْعَائِنِ سَهْمٌ مَعْنَوِيٌّ إِنْ صَادَفَ الْبَدَنَ لَا وَقَايَةَ لَهُ أَثَرٍ فِيهِ، وَإِلَّا لَمْ يَنْفِذْ السَّهْمُ، بَلْ رُبَّمَا رُدَّ عَلَى صَاحِبِهِ كَالسَّهْمِ الْحَسْبِيِّ سِوَاءً"⁽⁵⁹⁾.

2- ذَهَبَ فَرِيقٌ إِلَى أَنَّ التَّأثيرَ لَا يَخْرُجُ مِنَ الْعَيْنِ بَلْ مِنْ نَفْسِ الْعَائِنِ وَرُوحِهِ

وَمِنْ بَيْنِ مَنْ أَشَارَ إِلَى هَذَا التَّوْجِيهِ ابْنُ الْقَيْمِ (ت: 751هـ) فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ كَلَامِهِ عَنْ قَضِيَّةِ الْإِصَابَةِ بِالْعَيْنِ وَتَأثيرِهَا فِي الْأَشْيَاءِ الْمَنْظُورِ إِلَيْهَا، يَقُولُ: "وَلِشِدَّةِ ارْتِبَاطِهَا بِالْعَيْنِ يَنْسَبُ الْفِعْلُ إِلَيْهَا، وَلَيْسَتْ هِيَ الْفَاعِلَةُ، وَإِنَّمَا التَّأثيرُ لِلرُّوحِ، وَالْأَرْوَاحُ مُخْتَلِفَةٌ فِي طَبَائِعِهَا وَقَوَاهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا وَخَوَاصِّهَا، فَرُوحُ الْحَاسِدِ مُؤْذِيَةٌ لِلْمَحْسُودِ أَدْنَى

بيِّنًا... (60)

وقد وافقه على هذا التأويل عبد الرؤوف المناوي (ت: 1031هـ)، فيقول: "فالعين قد تكون من سمّ يصل من عين العائن في الهواء إلى بدن المعيون وقد أجرى الله عاداته بوجود كثير من القوى والخواص والأجسام والأرواح، كما يحدث لمن ينظر إليه من يحتشمه من الخجل، فيحدث في وجهه حمرة شديدة لم تكن قبل، وكذا الاصفرار عند رؤية من يخافه، وذلك بواسطة ما خلق الله في الأرواح من التأثيرات ولشدة ارتباطها بالعين نسب الفعل إلى العين وليست هي المؤثرة إنّما التأثير للروح والأرواح مختلفة في طبائعها وقواها وكيفياتها وخواصها" (61).

وعلى هذا الأساس، وباعتبار أنّ المصدر المؤثر هي روح العائن أو نفسه ذهب ابن القيم (ت: 751هـ) إلى أنّ الإصابة بالعين لا تتوقّف على من يرى فقط، بل يمكن للأعمى أن يؤثر في غيره، وذلك من خلال وصف الشيء له، فيقول: "وَنَفْسُ الْعَائِنِ لَا يَتَوَقَّفُ تَأْثِيرُهَا عَلَى الرُّؤْيَةِ، بَلْ قَدْ يَكُونُ أَعْمَى، فَيُوصَفُ لَهُ الشَّيْءُ، فَتَوَثَّرَ نَفْسُهُ فِيهِ وَإِنْ لَمْ يَرَهُ، وَكَثِيرٌ مِنَ الْعَائِنِينَ يُؤَثِّرُ فِي الْمَعِينِ بِالْوَصْفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ" (62).

وعلى فرض صحّة هذين التأويلين، كيف يمكن للعاقل أن يتصور تأثير تلك السهام والجواهر المنطلقة من العين على الجمادات؛ مثل: الحجارة، والنباتات، ومختلف المعادن.

فتخريجهم هذا يمكن -تجوّزا- قبوله إذا ما حصرنا دائرة تأثير العين في الكائنات الحيّة؛ والتي يمكن لتلك الجواهر أن تنفذ فيها بشكل أو بآخر، أمّا غيرها من الموجودات، فمن الصعب إثبات تأثير الجواهر عليها؛ لاستحالة نفاذ تلك السهام في داخلها.

3- ذهب فريق آخر إلى أنّ مصدر الإصابة بالعين ليست من عين العائن ولا من

نفسه أو روحه، إنما التأثير يكون من نفس المعيون.

وهذا التفسير ينطلق من كون الشخص المعين (المصاب) هو من يفتح الباب على نفسه، فمن شدة خوفه -مثلا- من العائن تشكّل له نوع من الهواجس والتخيّلات؛ كأن يسبّب له إحباطا أو ارتباكا أو يجعله يفقد الثقة في نفسه، وغيرها... وممّن ذكر هذا التأويل الفخر الرازي (ت: 606هـ) وقد نسب هذا الرأي إلى بعض الحكماء، حيث يقول: "قَالُوا هَذَا الْكَلَامُ مَبْنِيٌّ عَلَى مُقَدِّمَةٍ؛ وَهِيَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرَطِ الْمُؤَثِّرِ أَنْ يَكُونَ تَأْثِيرُهُ بِحَسَبِ هَذِهِ الْكَيْفِيَّاتِ الْمُحْسُوسَةِ؛ أَعْنِي الْحَرَارَةَ، وَالْبُرُودَةَ، وَالرُّطُوبَةَ، وَالْيَبُوسَةَ، بَلْ قَدْ يَكُونُ التَّأْثِيرُ نَفْسَانِيًّا مَحْضًا، وَلَا يَكُونُ لِلْقَوَى الْجَسْمَانِيَّةِ بِهَا تَعَلُّقٌ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ أَنَّ اللَّوْحَ الَّذِي يَكُونُ قَلِيلَ الْعَرَضِ إِذَا كَانَ مَوْضُوعًا عَلَى الْأَرْضِ، قَدَرَ الْإِنْسَانَ عَلَى الْمَشْيِ عَلَيْهِ وَلَوْ كَانَ مَوْضُوعًا فِيمَا بَيْنَ جِدَارَيْنِ عَالِيَيْنِ لَعَجَزَ الْإِنْسَانُ عَلَى الْمَشْيِ عَلَيْهِ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ خَوْفَهُ مِنَ السَّقُوطِ مِنْهُ يُوجِبُ سَقُوطَهُ، فَعَلِمْنَا أَنَّ التَّأْثِيرَاتِ النَّفْسَانِيَّةَ مَوْجُودَةً، وَأَيْضًا أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا تَصَوَّرَ كَوْنَ فَلَانٍ مُؤَدِّيًا لَهُ حَصَلَ فِي قَلْبِهِ غَضَبٌ، وَيَسْخُنُ مِزَاجُهُ جِدًّا فَمَبْدَأُ تِلْكَ السُّخُونَةِ لَيْسَ إِلَّا ذَلِكَ التَّصَوُّرُ النَّفْسَانِيَّ" (63).

ويظهر لي -والله أعلم- أنّ ما ذهب إليه الرازي (ت: 606هـ) لا يمكن التسليم به إلا من ناحيتين، وهما:

- 1- إنّ هذا القول لا يستقيم إلا إذا قيل بأن العين لا تصيب سوى البشر، لكونهم الوحيدين القادرين على التأثر النفسي من العائن، ولا يمكن لغيرهم من الحيوانات والنباتات والجمادات أن تقوم بذلك. ومعلوم أنّ تأثير العين -حسب قول المثبتين لها- لا تقتصر على الإنسان فقط، بل تتعداه لغيره من الموجودات.
- 2- كما أنّ هذا التأويل لا يتوافق بتاتا مع التأثيرات المادية؛ ابتداء من الإصابات

العضوية الطفيفة، وانتهاءً بالفناء والموت، فلا يُتَصَوَّرُ مطلقاً أنه وبمجرد أن يفكر الشخص بأنه سيصاب بالحمى أو بكسر أو حتى أن يموت إلا ويحدث له هذا الفعل!!.

4- ذهب هذا الفريق إلى أن مصدر تأثير العين ليست من العين أو الروح، أو أنها تأثير من نفس العائن، وإنما يخلق الله عند نظر العائن للمعين الألم والملاك فحسب.

ومن تبنى هذا الرأي المازري (ت: 536هـ)، فقولته: "وهكذا مذهب أهل السنة أن المعيون [الشيء المصاب] إنما يفسد أو يهلك عند نظر العائن بعادة أجراها الله سبحانه أن يخلق الضرر عند مقابلة شخص لشخص آخر" (64). وهو رأي ثان لابن حجر (ت: 852هـ)، حيث قال فيه: "وَالْحَقُّ أَنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ عِنْدَ نَظَرِ الْعَائِنِ إِلَيْهِ وَإِعْجَابِهِ بِهِ إِذَا شَاءَ مَا شَاءَ مِنْ أَلَمٍ أَوْ هَلَكَةٍ وَقَدْ يَصْرِفُهُ قَبْلَ وَقُوعِهِ إِمَّا بِالِاسْتِعَاذَةِ أَوْ بِغَيْرِهَا وَقَدْ يَصْرِفُهُ بَعْدَ وَقُوعِهِ بِالرُّفْقَةِ أَوْ بِالِاغْتِسَالِ أَوْ بِغَيْرِ ذَلِكَ" (65). ووافقهم على هذا النووي (ت: 676هـ)، والذي اكتفى بنقل كلام المازري (ت: 536هـ) بحذافيره (66).

ويقول العظيم أبادي (ت: 1329هـ) متبنيًا نفس الرأي: "(وَالْعَيْنُ) أَيُّ أَثَرِهَا (حَقٌّ) وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الشَّيْءَ لَا يُعَانُ إِلَّا بَعْدَ كَمَالِهِ، وَكُلُّ كَامِلٍ يَعْقُبُهُ النَّقْصُ، وَمَا كَانَ ظُهُورُ الْفَضَاءِ بَعْدَ الْعَيْنِ أُضِيفَ ذَلِكَ إِلَيْهَا ... وَالْعَيْنُ حَقٌّ؛ لَا بِمَعْنَى أَنَّ لَهَا تَأْثِيرًا بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهَا سَبَبٌ عَادِيٌّ كَسَائِرِ الْأَسْبَابِ الْعَادِيَّةِ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى عِنْدَ نَظَرِ الْعَائِنِ إِلَى شَيْءٍ وَإِعْجَابِهِ مَا شَاءَ مِنْ أَلَمٍ أَوْ هَلَكَةٍ" (67).

وقريبا من هذا التوجه ذهب آخرون إلى كون التأثير ناتجا عن حكمة يجريها الله تعالى على المعيون، وذلك قصد تحصيل مصلحة للعائن بأن يزيل عنه ما علق بقلبه وفكره. وقد أورد هذا الرأي الإمام الرازي (ت: 606هـ) ونسبه إلى بعض العلماء، وقد قالوا فيه: "إِنَّهُ لَا يُمْتَنَعُ أَنْ تَكُونَ الْعَيْنُ حَقًّا، وَيَكُونُ مَعْنَاهُ أَنَّ صَاحِبَ الْعَيْنِ إِذَا شَاهَدَ

السَّيِّءَ وَأَعْجَبَ بِهِ اسْتِحْسَانًا كَانَ الْمُصْلِحَةَ لَهُ فِي تَكْلِيفِهِ أَنْ يُغَيِّرَ اللَّهُ ذَلِكَ الشَّخْصَ وَذَلِكَ الشَّيْءَ، حَتَّى لَا يَبْقَى قَلْبُ ذَلِكَ الْمُكَلَّفِ مُتَعَلِّقًا بِهِ، فَهَذَا الْمَعْنَى غَيْرُ مُمْتَنِعٍ، ثُمَّ لَا يَبْعُدُ أَيْضًا أَنَّهُ لَوْ ذَكَرَ رَبُّهُ عِنْدَ تِلْكَ الْحَالَةِ وَعَدَلَ عَنِ الْإِعْجَابِ وَسَأَلَ رَبُّهُ تَقِيَّةً ذَلِكَ، فَعِنْدَهُ تَتَعَيَّنُ الْمُصْلِحَةُ وَلَمَّا كَانَتْ هَذِهِ الْعَادَةُ مُطَّرِدَةً لَا جَرَمَ قِيلَ الْعَيْنُ حَقٌّ" (68).

وهذه من التأويلات التي لا يمكن تجويزها إطلاقاً، وذلك لأنَّ القول بهذا الرأي فيه نوع من التأله على الذات الإلهية، ومعنى ذلك أن الله يغيّر من طبائع الأشياء التماساً لمرضاة بعض البشر الحسودين، تعالى الله عن ذلك. وهو ما لا يمكن دركه إطلاقاً إلا من خلال وحي من عند الله؛ قطعي الدلالة والثبوت، ولا أظنُّ الأمر كذلك.

ثانياً: إنكار عدد من العلماء لبعض من تلك التأويلات.

بالإضافة إلى عدم اتفاق المثبتين لهذه القضية فقد أنكر عدد منهم بعضاً من تلك التأويلات على قائلها، ولم يكتف البعض بهذا فحسب، بل وصل الأمر في عدد من تلك الحالات إلى رمي فريق منهم للآخرين بأوصاف لا تستساغ، مثل: الطبايعيّة، والفلاسفة، والوجوديّة، وغيرها من الأوصاف.

ومَن أنكر على من قال بأنَّ هناك جواهرها وسهاما لطيفة ومسمومة تخرج من العين فتصيب المعين المازري (ت: 536هـ)، فقد صرَّح في إحدى اعتراضاته على هذا التوجيه بقوله: "وقد زعم بعض الطبايعيين المثبتين لما أثبتناه من هذا أنَّ العائن تنبعث من عينه قوَّةٌ سُمِّيَّةٌ تتصل بالمعيون فيهلك أو يفسد... وهذا عندنا غير مسلم، لأنَّنا أنَّ لا فاعل إلاَّ الله تعالى، وبيَّنَّا إفساد القول بالطبايع وبيَّنَّا أنَّ المحدث لا يفعل في غيره شيئاً، وهذه الفصول إذا تقرَّرت لم يكن بنا حاجة معها إلى إثبات ما قالوه، ونقول هل هذا المنبعث من العين جوهر أو عرض، فباطل أن يكون عرضاً، إذ العرض لا ينبعث

ولا ينتقل، وباطل أن يكون جوهرًا إذ الجواهر متجانسة فليس بعضها أن يكون مفسدا لبعض أولى من أن يكون الآخر مفسدا له، فإذا بطل كونه عرضا أو جوهرًا مفسدا على الحقيقة بطل ما يشيرون إليه⁽⁶⁹⁾. وقال في موضع آخر: "... وهل ثمَّ جواهر تخفى أم لا من مجوزات العقول، والقطع إنما يختصُّ بنفي الفعل عنها وبإضافته إلى الله سبحانه، فمن قطع من الأطباء المتحلين للإسلام على انبعاث الجواهر بلائد فقد أخطأ في قطعه"⁽⁷⁰⁾. وقد وافقه على ذلك ابن حجر (ت: 852هـ) بقوله عند نقله لهذا الكلام بقوله: "وهو كلام سديد"⁽⁷¹⁾.

ومن بالغ في إنكار هذه التأويلات ابن العربي (ت: 543هـ) حتى جعل تلك التفسيرات من كلام الفلاسفة، فقال: "ذهبت الفلاسفة إلى أن الإصابة بالعين صادرة عن تأثير النفس بقوتها فيه؛ فأول ما تؤثر في نفسها، ثم تؤثر في غيرها، وقيل إنما هو سُمٌّ في عين العائن، يُصيب بلفحه عند التحديق إليه كما يُصيب لَفْحُ سُمِّ الأفعى من يتصل به، ثم ردُّ الأول بأنه لو كان كذلك لما تخلّفت الإصابة في كلِّ حالٍ، والواقع خلافه، والثاني بأنَّ سُمِّ الأفعى جزءٌ منها، وكلُّها قاتلٌ، والعائن ليس يقتل منه شيءٌ في قولهم إلا نظره وهو معنى خارج عن ذلك"⁽⁷²⁾.

كما خطأ النووي (ت: 676هـ) من قطع بخروج جواهر وسموم من العين، فيقول: "... وهل ثمَّ جواهر خفية أم لا؟ هذا من مجوزات العقول، لا يُقطع فيه بواحدٍ من الأمرين، وإنما يُقطع بنفي الفعل عنها وبإضافته إلى الله تعالى. فمن قطع من أطباء الإسلام بانبعاث الجواهر فقد أخطأ في قطعه، وإنما هو من الجائزات"⁽⁷³⁾.

وبعد هذه البسطة، والتي استوعبت في طياتها عددا من التأويلات والآراء المتعلقة بكيفية الإصابة بالعين، وبعد نقل عدد من أقوال المعترضين على هذه التأويلات، بدا لي أن أسجّل بعض الملاحظات المتعلقة بهذه الجزئية، وقد نظمتها على النحو الآتي:

1- يلحظ المتابع لكتابات العلماء المتقدمين حول قضية الإصابة بالعين أن هناك اضطرابا كبيرا فيما بينهم، يتعلّق هذا الاضطراب تحديدا بمحاولتهم لتفسير هذه المسألة، واجتهادهم -وإن كان في غير محلّه- للخروج بكيفية تزيل الإبهام الحاصل فيها.

2- يمكن القول بأن جميع تلك التأويلات والتفسيرات تفتقر إلى حدّ كبير لحجج وأدلة تثبت ما ذهب إليه كل فريق، وتبقى -عندئذ- تلك الاجتهادات في خانة التأويلات المظنونة، والمبنيّة على استنتاجات سطحية، وقياسات عقلية خالية من البرهان والدليل.

3- إنّ الإنكار الوارد في كلام بعض العلماء متعلّق ومنصب فقط حول تلك التأويلات.

المطلب الرابع

وَجْهَةٌ نَظْرِيٌّ فِي الْقِضِيَّةِ

تبقي لي -عقب المناقشة التي سقتها آنفا- أن أستجمع وجهة نظري في هذه القضية، وأن أضع النقاط على الحروف كما يقال، وذلك بعد حصر وجمع لأبرز ما قامت عليه هذه المسألة.

وعليه، فقد سجّلت وجهة نظري ضمن الفروع الآتية:

الفرع الأوّل: ليس هناك تفسير شرعيّ لقضية الإصابة بالعين

ظهر لي من خلال مدارسة جُلّ الأدلّة التي استند إليها المثبتون لقضية الإصابة بالعين أنّه يمكن القول بثبوت هذه القضية، والقول بإمكانية وجودها تماشياً مع إقرار بعض الروايات الصحيحة لها. وأنّ عدداً من تلك الروايات صحيحة وثابتة، مع أنّها لم تصل إلى حدّ التواتر أو الشهرة على الأقلّ.

غير أنه - وبالرغم من ذلك - يستحسن التأكيد على جزئية أخرى، لها صلة وثيقة بهذه القضية؛ ألا وهي أنه لم يثبت مفهوم دقيق في أي من تلك الأدلة، أو تفسير واضح لكيفية وطريقة الإصابة بالعين، بل اكتفت جميعها بالإشارة إلى وجودها فقط. وما ورد من تفسيرات وتأويلات لكيفية الإصابة بالعين لم يكن سوى اجتهاد من بعض العلماء المتقدمين؛ محاولين بذلك إعطاء قراءة واقعية عملية لهذه الظاهرة.

وقد أشار إلى هذا محمد رشيد رضا (ت: 1354هـ) عند رده على أحد الأسئلة المتعلقة بهذه المسألة، فقال: "قد ورد في حديث الشيخين وغيرهما (العَيْنُ حَقٌّ) أي: أمر ثابت عند الناس وواقع فيهم، ولم يرد في بيان كيفية تأثير العين شيء في الشرع، وإنما ورد ما يدل على أنها تؤثر، ولا حاجة في فهم هذا التأثير إلى أكثر من المعرف المشهور" (74).

فالثابت إذا من تلك الروايات هو اسم الظاهرة وعنوانها فقط، أمّا مفهومها وصورها وكيفياتها وما زاد عن ذلك فلا يمكن القول بثبوته البتة، بل يبقى في دائرة الاجتهادات التي يمكن مراجعتها وتقويمها، بل وردّها أيضاً، وهو ما رأيناه عند تعرضنا إلى تلك التفسيرات.

وهنا يستوجب على الباحث التأكيد على ملاحظتين لهما من الأهمية بمكان:

فالأولى منها: وهي أن إنكار تلك التفسيرات، وعدم الاقتناع بها - وإن كلياً - لا يعني البتة إنكار الروايات التي وردت فيها قضية الإصابة بالعين. وقد أكّدت على هذا لأنّ عدداً ممن ينشغلون بهذا الجانب يخلطون بين إنكار القضية من أساسها وبين إنكار ما ورد من تفسيرات واجتهادات بشرية لها.

والثانية: كان من الأجدر والأسلم لمن ردّ الروايات الصحيحة التي وردت فيها هذه المسألة أن لا يتسرع في ذلك، وأن يسلك منهج التوقف فيها، فهذا أسلم له من

القطع بعدم ثبوتها لا لشيء سوى أنّها لا تستقيم في نظر العقل السليم. وإن كان في هذه القراءة نوع من الصّحة، إلا أنّ الأصح منه هو عدم الجزم بالإنكار والنفي لتلك الأحاديث.

الفرع الثاني: هذه القضية من الأمور الغيبية التي يستحيل إدراكها وفقهاها بالعقل

المجرّد

تبين لي بعد إيراد عدد من التفسيرات المتعلقة بالإصابة بالعين أنّها متضاربة أحيانا ومتناقضة أحيانا أخرى، بل جاء في بعض منها شيء من التهويل والمبالغة، وهذا الأمر -كما أراه- ناتج من خلال كون هذه القضية من المسائل غير المحسوسة، أو ما يعبر عنه بالغيبيات أو القضايا ذات البعد العقدي، والتي يقرّ الجميع بصعوبة -بل واستحالة- الظفر بمعرفة كُنْهها وحقيقتها بالعقل المجرّد. وأنّ أقصى ما يمكن الوصول إليه هو الإقرار بوجودها والافتناع بها كما وردت، دون محاولة معرفة تفاصيلها وكيفياتها.

وهنا، يمكن تسجيل ثلاث ملاحظات:

أولاً: كان من الأولى على المشتغلين بالعلم الشرعي -متقدّمهم ومتأخريهم- التوقّف في مثل هذه المسائل دون الخوض في التفسيرات العلمية لكيفية حدوثها. والذي -كما رأينا- أحدث حالة من الاضطراب والتناقض. فمعلوم باليقين -لدى أغلب المشتغلين بالعلم الشرعي- أن القضايا الغيبية لا مجال فيها لخيلات المنظرين، ولا لتناقضات المتكلّمين، ولا لأوهام المتوهّمين، ولا لسواها. وإنما يتوقّف فيها على ما يأتي به نبأ الغيب الصادق فقط، دون زيادة عليه أو نقصان منه.

ثانياً: إنّ تلك التفسيرات والاجتهادات البشرية هي التي زادت من تعقيد المسألة وغموضها واضطرابها في أذهان العامة والخاصة. باعتبارها من القضايا الغيبية، والتي

يصعب - كما أشرت سالفًا - إدراكها بسهولة، مع عدم وجود أمارات ودلائل واضحة عليها، فقد أدى هذا إلى ربط الناس لما يقع لهم بتلك الأمور الغيبية، وإن لم يكن لهم دليل ولا بيّنة على ادعائهم، وهذا ما أوقع الكثير في دائرة الشبهة، واتهموا بأنهم أصحاب عيون مؤثرة، ما أدى إلى نفرة الناس منهم، كما أوجد هذا الأمر العداوة والخصومة لدى كثير من الأصحاب والأقارب والجيران، لالشيء سوى أنه لم يرتح له من الناحية النفسية، أو لأنَّ الله قد خلق له نظرة حادَّة، يتوجَّس منها كثير من ضعاف النفوس.

وأعرف بنفسي - كما هو حال الكثيرين منَّا - أشخاصا كنت في صغري أخاف منهم خوفا شديدا، خشية أن يصيبني أحدهم بعينه، وأحاول أن أستحضر ما استطعت من آيات وأدعية مأثورة حتى يتوارى عني ذلك الشخص. ولكن لما كبرت، زال مني ذلك الهاجس تدريجيًّا، ولم أعد أشعر به مطلقا، وتوقَّفت الأمر عند ملاحظتي أن لهؤلاء الأشخاص نظرات حادَّة، ومختلفة عن غيرهم من الناس.

وأذكر أنني لما كنت أحفظ القرآن في أحد المساجد⁽⁷⁵⁾ ببلدتي، نظر إليَّ أحد الزملاء، وقد كان بارعا في الوصف والتشبيه، وقال لي: "ما أشدَّ حفظك، وما أقوى ذاكرتك، وكأنَّك كذا وكذا..."، ومن تأثير تلك الواقعة لم أتمكن من الحفظ يومها، وما زاد الطين بلةً أنَّ عددا من الزملاء حينها تعمَّدوا استفزازي وكذا تخويفي من ذلك الزميل، ومن مدى تأثيره في من يذكره بمثل هذا الكلام. ورغم محاولتي من أجل إخفاء تأثري بكلامه، إلا أنني وبمجرد خروجي من المسجد حتى أطلقت العنان لنفسي بالبكاء، ولدموعي بالانهار على وجنتي، وما إن وصلت إلى البيت حتى ارتميت في حجر أمي الغالية على قلبي، فزاد بكائي وتحوَّل إلى صراخ وعويل، وكلُّ أفراد العائلة ملْتَفُون حولي، يستغربون حالتي، ويسألون: ما بك؟ ما الذي حصل معك؟ وعندما هدأت نفسي قليلا، أخبرتهم القصة، فضحكوا مني جميعا، وحاولوا تهدئتي،

مع قيام والدتي بغسل وجهي بالماء الذي نزلت فيه بركة يديها الطاهرتين، وهي تردّد كلماتها المعتادة في مثل هذه الحالات: "يا وليدي بَعْدَ عليك الشيطان"، وهي تقصد استعذ بالله منه ومن وسواسه.

ثالثاً: أرى -والله أعلم- أنّ هذا الاضطراب الحاصل في تفسير هذه القضية هو الذي دفع البعض إلى القول بعدم ثبوت مسألة العين، وهو ما أدى كذلك إلى إنكارها كليّةً، وإنكار ما قامت عليه من أدلّة وإن كانت نصوصاً شرعيّة ثابتة، لا لشيء سوى أنّ عدداً من تكلم في تفسيرها جنح بها بعيداً، وزاد من تعقيدها وغموضها، حتى نفرت منها العقول السليمة.

الفرع الثالث: لا إنكار على منكر في مثل هذه المسائل

تأكّد لي -حسب ما أعتقده- أنّ قضية الإصابة بالعين من القضايا الغيبية العقديّة، وأنّ المنهج الأسلم في التعامل معها هو إثباتها دون محاولة معرفة كيفياتها. ورغم ذلك، وجب التنبيه إلى توجيه ذي بال في هذا الصدد؛ ألا وهو: أنّ القضية المدروسة وإن كانت من أمور الاعتقاد إلا أنّها ليست من أصول العقيدة، بل من فروعها وحواشيها، والتي يستساغ فيها الخلاف، خاصّةً وأنّها لم تُثبِتْ عن طريق أدلّة قطعيّة الثبوت والدلالة.

وعلى هذا الأساس، لا يستحسن رمي المخالف في هذه القضية -وإن أنكرها جملة وتفصيلاً- لا بالكفر ولا بالتفسيق ولا بالتبديع. مثلما أنّه لا يتوقّف صحّة إسلام الشخص بإقرارها والتصديق بها.

ومن العجب أن ترى من يُثبتها يستسهل رمي مخالفه من غير المثبتين بجملة من الأوصاف التي يستحسن لحملة العلم الشرعي التنزّه عنها مهما كانت درجة الاختلاف.

وهاهنا أسوق عددا من الشواهد التي تثبت أن هناك نوعا من التسرع في وصف المخالف في مثل هذه المسائل بمختلف الأوصاف غير المنصفة، بل والمشينة في بعض المرّات. وممّا جاء في ذلك:

يقول القرطبي (ت: 671هـ): "وَقَدْ أَنْكَرْتُهُ طَوَائِفُ مِنَ الْمُبْتَدِعَةِ" (76) وهو يقصد هنا من أنكّر تأثير العين على المحسوسات. وقال ابن القيم (ت: 751هـ): "فأبطلت طائفة ممن قلّ نصيبهم من السمع والعقل، أمر العين، وقالوا: إنها ذلك أوهام لا حقيقة لها، وهؤلاء من أجهل الناس بالسمع والعقل، ومن أغلظهم حجابا، وأكثرهم طباعا، وأبعدهم عن معرفة الأرواح والنفوس" (77).

وقال المازري (ت: 536هـ): "بظاهر هذا الحديث قال أهل السنّة والجمهور من علماء الأُمَّة، وقد أنكروه طوائف من المبتدعة، والدليل على فساد ما قالوه أن كلّ معنى ليس بمحال في نفسه، ولا يؤدّي إلى قلب حقيقة، ولا إفساد بدليل فإنّه من مجوّزات العقول فإذا أخبر الشّرع بوقوعه فلا معنى لتكذيبه" (78).

فهذا نزرٌ من النقولات التي جانب فيها عدد من الفقهاء الصواب في وسم مخالفين بهذه العبارات. ومع ذلك يمكن حمل هذا التحامل محملا حسنا؛ فقد يكون المخالفون في تلك الأزمنة ممن قلّ علمهم فعلا واشتهروا بين الناس ببعض البدع المذمومة والله أعلم. لكنّ المهمّ هنا أن لا يوسم الشخص بهذه الأوسمة بمجرد مخالفته وإنكاره لمثل هذه القضايا.

ومكمن الإنكار - لدى المثبتين - على المخالفين أنّهم يستخدمون عقولهم في معالجة هذه القضايا وما تعلّق بها من نصوص وأدلة، وهذا محمل غير سليم إطلاقا؛ وذلك لأننا رأينا أنّ جلّ المثبتين قد تعاملوا مع تلك النصوص في محاولة منهم لتفسيرها وإعطائها بعدا مادّيّا ملموسا من خلال المدارس العقلية البحتة، ولم يستخدموا

النصوص الشرعية في ذلك رغم أنّها من المسائل الغيبية كما أشرنا إلى ذلك.

الفرع الرابع: هناك خلط بين الحسد والعين.

من الأمور التي أراها مساهمة في إذكاء الغموض على قضية الإصابة بالعين هو عدم التفريق لدى كثير من العلماء والعوام -على حد سواء- بين قضيتي العين والحسد، حتى أطلق كثير منهم الحسد على العين والعين على الحسد.

وقد تساءلت في سبب الربط بين الأمرين، رغم عدم وجود مشترك ظاهر بينهما. وبعد البحث والمُدرسة تبين لي أنّ هناك عددا من الأسباب التي شوّشت على فكر الجميع في هذه الجزئية، وجعلتهم يدمجون بين هذا المصطلح وذلك، ومن تلك الأسباب:

أولاً: أنّ عددا من العلماء المتقدمين استندوا إلى بعض الأدلة -من كتاب الله- التي تتحدّث بشكل قاطع عن الحسد، ووظّفوها في عملية إثبات قضية الإصابة بالعين، وراحوا يؤوّلون معانيها ومدلولاتها حتى تلبي الغرض الذي ينشده. والناظر لتلك الآيات يقطع يقينا بأن لا إشارة -لا من قريب ولا من بعيد- لمسألة العين فيها، وذلك مثل ما رأينا عند مناقشة بعض منها سابقا.

والأكثر غرابة في هذا الجانب، أنّ من جاء بعدهم من العلماء والباحثين تلقّفوا تلك التفسيرات وتناقلوها في كتبهم وأبحاثهم وخطبهم ومحاضراتهم دون محاولة منهم لإعادة مراجعتها والتدقيق في مدى موافقتها للمعنى الحقيقي لتلك الآيات من عدمه. الأمر الذي ساهم في تثبيت هذه التفسيرات في فكر العامّة من الناس.

ثانياً: نظرا لغياب المعنى والمفهوم الشرعي لقضية العين ومدى تأثيرها في الأشياء، وهو ما فتح الباب أمام العديد من العلماء إلى محاولة تحديد لمفهوم هذه المسألة وكيفيتها، مع كونها -كما أشرنا سابقا- من الأمور التي تحمل بعدا غيبيا عقديا، ممّا

أوقع الجميع في دائرة الظن والتخمين، وكلاهما لا يسمن ولا يغني من جوع في هذا الجانب.

ومن هنا، تباينت الآراء في حقيقة العين؛ فمنهم من ربطها بالحسد، وجعل الحسد أصلاً للإصابة بالعين، ومثال ذلك ما جاء عن ابن القيم (ت: 751هـ)، إذ يقول: "وتأثير الحاسد في أذى المحسود أمر لا ينكره إلا من هو خارج عن حقيقة الإنسانيّة، وهو أصل الإصابة بالعين، فإنّ النفس الخبيثة الحاسدة تتكيّف بكيفيّة خبيثة، وتقابل المحسود فتؤثّر فيه بتلك الخاصيّة" (79). ومن ذلك ما أورده الألويسي (ت: 1270هـ) في تفسيره لسورة الفلق حين قال: "ومن ذلك على ما قيل النظر إلى المحسود وتوجيه نفسه الخبيثة نحوه على وجه الغضب، فإنّ نفس الحاسد حينئذ تتكيّف بكيفية خبيثة ربّما تؤثّر في المحسود بحسب ضعفه وقوّة نفس الحاسد شراً قد يصل إلى حدّ الإهلاك، وربّ حاسد يؤذي بنظره بعين حسده نحو ما يؤذي بعض الحيات بنظرهن. وذكروا أن العائن والحاسد يشتركان في أن كلّاً منهما تتكيّف نفسه وتتوجّه نحو من تريد أذاه، إلّا أن العائن تتكيّف نفسه عند مقابلة العين والمعانية، والحاسد يحصل حسده في الغيبة والحضور" (80). ويقول ابن العثيمين (ت: 1424هـ): "العين والحسد ليس بينهما فرق مؤثّر ولكن أصل العين من الحسد؛ وهو أن العائن والعياذ بالله يكون في قلبه حسدٌ لعباد الله لا يجب الخير لأحد، فإذا رأى من الإنسان ما يعجبه - وهو حاسد والعياذ بالله ولا يجب الخير لأحد - انطلق من نفسه هذا الزخم الخبيث فأصاب المحسود، ولهذا قال الله عز وجل ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾" (81).

أو أنّ أقلّ ما يمكن قوله عن هؤلاء أنّهم يجعلون الحسد أعمّ من العين، وحسب قولهم فإنّ كل عائن حاسداً، وليس كل حاسد عائن (82).

كما أنّ فريقاً آخر من أهل العلم - وجلّهم ممّن يثبتون الإصابة بالعين - ذهبوا إلى

القول بوجود فارق بين مسألتي العين والحسد، ومن أمثلة ذلك: ما ساقه محمد الأمين الشنقيطي (ت: 1393هـ) في أضواء البيان، فقال: "تُوجَدُ الْعَيْنُ كَمَا يُوجَدُ الْحَسَدُ، وَلَمْ أَجِدْ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا مَعَ وُجُودِ الْفَرْقِ. وَقَدْ جَاءَ فِي الصَّحِيحِ: «إِنَّ الْعَيْنَ لِحَقٌّ». كَمَا جَاءَ فِي السُّنَنِ: «لَوْ أَنَّ شَيْئًا يَسْبِقُ الْقَدَرَ لَسَبَقْتَهُ الْعَيْنُ». وَيُقَالُ فِي الْحَسَدِ: حَاسِدٌ، وَفِي الْعَيْنِ: عَائِنٌ، وَيَشْتَرِكَانِ فِي الْأَثَرِ، وَيَخْتَلِفَانِ فِي الْوَسِيلَةِ وَالْمُنْطَلَقِ. فَالْحَاسِدُ: قَدْ يَحْسُدُ مَا لَمْ يَرَهُ، وَيَحْسُدُ فِي الْأَمْرِ الْمَتَوَقَّعِ قَبْلَ وَقُوعِهِ، وَمَصْدَرُهُ مَحْرُوقُ الْقَلْبِ وَاسْتِكْثَارُ النِّعْمَةِ عَلَى الْمُحْسُودِ، وَبِتَمَنِّي زَوَالِهَا عَنْهُ أَوْ عَدَمِ حُصُولِهَا لَهُ وَهُوَ غَايَةٌ فِي حِطَّةِ النَّفْسِ. وَالْعَائِنُ: لَا يَعِينُ إِلَّا مَا يَرَاهُ وَالْمُوجُودَ بِالْفِعْلِ، وَمَصْدَرُهُ انْقِدَاحُ نَظْرَةِ الْعَيْنِ، وَقَدْ يَعِينُ مَا يَكْرَهُ أَنْ يُصَابَ بِأَدَى مِنْهُ كَوَالِدِهِ وَمَالِهِ" (83).

ومن فرق أيضا بين العين والحسد ابن الجوزي (ت: 597هـ) والنووي (ت: 676هـ) وابن القيم (ت: 751هـ) وابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، وغيرهم (84). ومما يزيد هذا التباين والتمايز تأكيدا أن علماء الحديث كالبخاري (ت: 256هـ) ومسلم (ت: 261هـ) يضعون الحسد في كتاب الأدب، ويضعون العين في كتاب الطب، وفرق بين الأدب وموضوعاته، وبين الطب وأمراضه.

وحاصل القول عند من يفرِّق بين العين والحسد هو أن الحسد يقع من نفس حاقدة، وأن العين قد تقع من الرجل الصالح، وأنه ليس في العين تمنى زوال النعمة من الغير (85).

وقد أجمل القول في الفرق بين العين والحسد وحيد عبد السلام البالي في كتابه: الصارم البتار في التصدي للسرقة الأشرار، وقصرها في الآتي (86):

- الحاسد أعمُّ من العائن؛ فكلُّ حاسد عائن، وليس كلُّ عائن حاسدا.
- الحسد يتأتى عن الحقد والبغض وتمنُّ زوال النعمة، أمَّا العين فيكون سببها

الإعجاب والاستعظام والاستحسان.

- الحسد والعين يختلفان في مصدر الضرر؛ فمصدر الحسد تحرق القلب واستكثار النعمة على المحسود، وتمنّي زوالها عنه، أما العائن فمصدره انقداح نظرة العين.
- الحاسد يمكن أن يحسد في الأمر المتوقّع؛ أي قبل وقوعه، بينما العائن لا يعين إلا الموجود بالفعل.

- لا يحسد الإنسان نفسه ولكن قد يعينها.

- لا يقع الحسد إلا من نفس خبيثة حاقدة. ولكن العين قد تقع من رجل صالح من جهة إعجابه بالشئ دون إرادة منه إلى زواله.
ورغم عدم إقراري بكثير ممّا جاء في هذه الفوارق، إلّا أنّه أثبت -حسب اجتهاده- أنّ هناك فرقا بين العين والحسد.

ويمكن هنا أن أقتنص الفرصة في إيراد رأيي الخاص في العلاقة بين مسألتي الحسد والعين، وهي التي حاولت استجماعها من خلال قراءة متأنّة لمعظم ما ورد في هذه الجزئية.

فخلاصة هذا الرأي يكمن في القول بأنّ لا علاقة بين مسألة الحسد وقضية الإصابة بالعين، ومستند هذا الرأي قائم على التوجيهات الآتية:

1- ليس هناك أثر شرعيّ يثبت أنّ الإصابة بالعين منطلقها الحسد، وما هو موجود في هذا الصدد إنّما هي مجموعة من التكهنات والاجتهادات البشرية من طرف بعض العلماء، وذلك في محاولة منهم لإيجاد ربط بين مسألة النظر والأثر الذي تحدثه العين في المنظور إليه. وعليه، لا يمكن الجزم بهذا الأمر والقطع به مطلقا.

2- تبين لي من خلال الاطلاع على عدد من المصادر التي تحدّثت عن الحسد أنّه عبارة عن شعور قلبيّ لدى البعض، والذي ينشأ من خلال مفاضلة بين الناس في رزق

أو جاه أو علم أو صحة أو حظ من حظوظ الدنيا، فتنشأ في قلب المفضول حسرة وتألُّم على امتلاك غيره لذلك الفضل، وقد يكون الفضل في بعض الأحيان مساوياً أو حتى أقلَّ ممَّا لدى الشخص الحاسد.

وعلى هذا، لا يمكن التسليم بتاتا بما هو مشتهر بين الناس وبما ساقه بعض العلماء من أن مفهوم الحسد منحصر في تمنى زوال النعمة على المحسود، وأنه وبمجرد حسد الشخص لشخص آخر يتضرَّر ذلك المحسود. بل ربط كثير من أهل العلم إحداث الضرر من الحاسد بالمحسود بمدى تحركه بالفعل أو بالقول تجاهه، وما لم يقم بذلك فلا أثر لهذا الحسد على المحسود إطلاقاً.

وتأكيداً لهذا، فقد قال العلماء: **بأن الحاسد لا يضرُّ إلا إذا ظهر حسدُه بفعل أو قولٍ، وذلك بأنَّ يحمله الحسد على إيقاع الشرِّ بالمحسود، فيتبع مساوئِه، ويطلب عثراتِه، أو بأنَّ يختال له فيما يؤذيه. أمَّا إذا لم يظهر الحسد، فإنَّه يتأذى به هو لا المحسود، لاغتنامه بِنعمة غيره⁽⁸⁷⁾. وهو ما اتفق عليه الزمخشري⁽⁸⁸⁾ (ت: 538هـ)، والمراغي⁽⁸⁹⁾ (ت: 1371هـ)، وابن عاشور⁽⁹⁰⁾ (ت: 1393هـ)، ومحمد الأمين الشنقيطي⁽⁹¹⁾ (ت: 1393هـ)، وغيرهم من العلماء.**

وعليه، وحسب ما تمَّ نقله، يمكن الإقرار بأن لا قيمة للحسد وإن خالج الصدر - ما شاء الله أن يخالجه - ما لم يتحرك لفعل ما يسوء المحسود، خاصَّة وأنَّ الإنسان مفطور على أن يكون له قابليَّة لهذا الشعور، وممَّا جاء عن الحسن البصري (ت: 110هـ) قوله: "ليس أحد من خلق الله إلا وقد جعل معه الحسد، ومن لم يجاوز ذلك إلى البغي والظلم لم يتبعه شيء"⁽⁹²⁾. وقيل له أيضاً: أيحسد المؤمن؟ قال: نعم، ولكن غمَّة في صدرك، فإنه لا يضرُّك ما لم تعد به يداً ولا لساناً⁽⁹³⁾. ولو قيل بأنَّ الضرر يحصل بمجرد وقوع الشعور بالحسد لما بقي على وجه الأرض من نعم. وهذا ما أكَّده الغزالي

(ت: 505هـ) عند قوله: "ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بحسد، وهذا غاية الجهل؛ فإنه بلاء تشتتته أولاً لنفسك، فإنك أيضاً لا تخلو عن عدو يحسدك، فلو كانت النعمة تزول بالحسد لم يبق لله عليك نعمة ولا على أحد من الخلق، ولا نعمة الإيمان أيضاً، لأن الكفار يحسدون المؤمنين على الإيمان، ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُقَارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ ... ﴾ [البقرة: 109]" (94).

وعليه، وانطلاقاً مما جاءت به الآيات الكريمة في كتاب الله، وما استأنسنا به من توجيهات الأئمة الفضلاء، كل ذلك يدفعنا إلى القول بأن الحسد لا يراد به مجرد تمني زوال النعمة عن الغير، إذ لا قيمة لهذا الحسد - كما أوضحنا - إلا إذا انتقل من مرحلة التمني إلى مرحلة التطبيق الفعلي أو القولي؛ أي أن يشرع الحاسد في إلحاق الضرر بالمحسود. وهو عين ما أنبأ به المولى تبارك وتعالى في سورة الفلق، فيقول جل جلاله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝١ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۝٣ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ۝٤ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ۝٥﴾ [الفلق: 1-5]. ويفهم من الآية الكريمة أن الحاسد لا سلطان له إلا إذا حسد، أي أن يحوّل رغبة وتمني زوال النعمة إلى تطبيق على أرض الواقع. وَقَدْ قِيدَتِ الْإِسْتِعَاذَةُ مِنْ شَرِّ الْحَاسِدِ إِذَا حَسَدَ، أَي عِنْدَ إِيقَاعِهِ الْحَسَدَ بِالْفِعْلِ (95). فقد يغلب الحسد صبر الحاسد وأناته فيحمله على إيصال الأذى للمحسود بإتلاف أسباب نعمته أو إهلاكه رأساً. فيندفع إلى عمل الشرّ بالمحسود حين يجيش الحسد في نفسه فتتحرك له الحيل والنوايا لإلحاق الضرر به (96). ولهذا فسّر بعض العلماء قوله تعالى: "إِذَا حَسَدَ" أي: إذا ظلم (97).

الفرع الخامس: تأويل لصيغة "العين حق"

لم يتبق في هذه الدراسة سوى محاولة لتقريب المعنى المراد من حديث رسول الله ﷺ والمتعلق بلفظ "العين حق"، وهو ما سألنا في النقاط الآتية:

أولاً: كما نبّهت سابقاً من أنّ هناك من يُثبت وقوع الإصابة بالعين، ويقول بأنّ الله قد أودع في بعض العيون قوّة خاصّة، تُمكنها من التأثير في ما تنظر إليه، وبالتحديد في وقت خاصّ وحالة معيّنة، كلّ ذلك بناء على ظاهر لفظ "العين حق"، فلهم ذلك ولا ضير، لكن يستحسن هؤلاء أن يتوقّفوا عند هذا الحدّ، وأن لا يتكلّفوا تفسيراً من عقولهم واجتهاداتهم الخاصّة، والتي قد ترمي بهم في أودية الغيب التي لا ساحل لها، فيقعون فيها هو أسوأ من السكوت عند هذا الحدّ. وهو عين ما وقع فيه كثير ممّن تكلمم باجتهاده في هذا الجانب.

ثانياً: أمّا أولئك الذين حاولوا إنكار قدرة العين على الإصابة، وراحوا ينكرون جملة الأحاديث التي وردت في هذا الباب، فكان من المستحسن لهم أيضاً تبني موقف التوقّف بين الإنكار أو الإثبات لتلك الروايات، فهو أسلم لهم من رمي تلك الروايات جزافاً؛ بالضعف تارة، وبالوضع تارة أخرى، أو القول بأنّها من الإسرائيليات، ومن نتاج أوهام الناس وغيرها من التأويلات التي لا تستند إلى دليل مقنع حتى. أو أنّهم على الأقلّ أعادوا دراسة المسألة، وبحثوا لهم عن مخرج يكون أسلم منهجاً، وأكثر إقناعاً من الإنكار مرّة واحدة.

وقد نصح غير واحد من أهل العلم التريّث في الحكم على الحديث إذا ما أُشكل عليهم فهمه، وأن لا يتسرّعوا برده، بل يُيقّوا على الحديث، وبيحثوا له عن معنى معقول، أو يجدوا له تأويلاً مناسباً، لكون هذا المسلك هو المنهج الأسلم في التعامل مع مُشكّل المرويات⁽⁹⁸⁾. وفي ذلك يقول الدُّكْتُور القَرَصَاوِي: "ولكنّي أوثر في الأحاديث الصحاح التوقّف فيها، دون ردّها بإطلاق، خشية أن يكون لها معنى لم يُفتح عليّ به بعد"⁽⁹⁹⁾، وقد قرّر الدُّكْتُور في مثل هذه المواضع قاعدة مهمّة حيث قال: "من حقّ المسلم أن يتوقّف في أيّ حديث يرى معارضته لمحكم القرآن، إذا لم يجد له تأويلاً مستساغاً"⁽¹⁰⁰⁾.

ولعلي أذكرُ هنا عددا من التأويلات التي أراها -حسب اجتهادي- أكثر انسجاما مع النصوص الشرعية، وأسلم لهذا الفريق من تبني مسلك الإنكار والجحود الكلي لهذه القضية، ومثيلاتها من القضايا الغيبية الجزئية، وألخص وجهة نظري في هذه التأويلات عبر النقاط الآتية:

1- كأن يوجهوا جملة «العين حقٌ» ناحية الحسد؛ فيقولون مثلا: بأن قول رسول الله ﷺ: «العين حقٌ» يريد به أن الحسد حقٌ، وهو موجود وواقع في دنيا الناس، وأن رسول الله ﷺ عبّر عن الحسد بالعين هنا لكونها بريد الحسد عموما، وأن العين هي طريق لمعرفة نعم الآخرين. كما أن أثر الحسد وما ينتج عنه يظهر عادة من خلال العين، لذلك قيل: النفوسُ هو الحسودُ المتعين لأموالِ الناس (101).

2- ومنها أيضا، أن هذه القضية -ومثيلاتها من المسائل- تدخل في باب الطب النبوي، مثلما هي موجودة في مصنفات البعض. وتأكيدا لهذا التخريج نجد أن مجمل تلك الروايات التي تتحدث عن الإصابة بالعين قد وضعها علماء الحديث في مصنفتهم الحديثية ضمن كتاب أو باب الطب؛ كالبخاري (102) (ت: 256هـ)، ومسلم (103) (ت: 261هـ)، وابن ماجه (104) (ت: 273هـ)، وأبي داود (105) (ت: 275هـ)، والترمذي (106) (ت: 279هـ)، والنسائي (107) (ت: 303هـ)، وقد يكون هذا الأمر هو الذي دفع الضياء المقدسي (ت: 643هـ) لعلاج هذه المسألة في كتابه الشهير "الطب النبوي" (108). وكذلك سار على هذا المنوال ابن القيم (ت: 751هـ) فعالجها ضمن مصنّفه "الطب النبوي" (109).

وكما هو معلوم أن باب الطب لا يعدُّه البعض من الأمور الشرعية، بل يدخل ضمن المسائل الدنيوية التي يجتهد فيها الرسول ﷺ رأيه، مستعينا بما لديه من خبرة في هذا الجانب، أو ممّا وجدته مستقرا بين الناس في عصره، وهذه الأمور لا تأخذُ بعدا

تشريعياً يُعمل به في كل زمان ومكان وحال. إذ إنَّ في حياة النبي ﷺ - من شؤون الدنيا ومعارفها- ما يتساوى فيه مع سائر البشر، فأثماً حديث صحَّح في الطبِّ وصفاً للعلاج، أو في الزراعة في كفيته وأشكالها، فليس محلاً للتشريع، ولا يعدُّ ملزماً للناس، وإنَّما لهم أن يستأنسوا به على أن يحسن التعامل معه، كحديث الحبة السوداء مثلاً، وغيره⁽¹¹⁰⁾.

وهذا التوجيه هو عين ما أشار إليه محمد رشيد رضا (ت: 1354هـ) عند ردِّه على بعض الاستفسارات الشرعيَّة حول هذه المسألة، فيقول: "اعلم أولاً أنَّ ما ورد عن النبي ﷺ في الطبِّ أو الزراعة وسائر أمور الدنيا لا يعدُّ من أمور الدين التي يُبلَّغها عن الله تعالى وإنَّما يعدُّ من الرأي، وعصمة الأنبياء لا تشمل رأيهم في أمور الدنيا، ولذلك يسمِّي العلماء أمر النبي ﷺ بشيء من أمر الدنيا أمر إرشاد، وهو يقابل أمر التكليف، وفي مثل هذه الأمور الدنيوية قال: (أنتم أعلم بأمر دنياكم) كما في حديث البخاري، ولذلك كان أصحابه عليهم الرضوان يراجعونه أحياناً فيما يقول من قبيل الرأي، كما تعلم مما ورد في وقعتي بدر وأحد، فإذا رأيت حديثاً في أمر الدنيا لم يظهر لك وجهه فلا يرعك ذلك، ولا تظنَّ أنَّ في عدم ظهور انطباقه على الواقع طعناً في الدين، على أنَّه عليه أفضل الصلاة والسلام كان ذا الرأي الرشيد والفكر السديد حتى في أمر الدنيا، وإن كان كلامه فيها قليلاً؛ لأنَّه جاء لما هو أهمُّ وأعظم، وبعد فقوله عليه الصلاة والسلام (العين حق) حق ثابت بالتجارب والمشاهدات في جميع الأمم والأجيال"⁽¹¹¹⁾. ومعلوم أنَّ هناك فئاما من الناس مبالغون في إدراج كلِّ ما صدر عن النَّبي ﷺ في باب التشريع، ودون التفريق بين ما هو شرعيٌّ وما هو من التصرفات البشرية وغيرها.

3- أو يقولون بأنَّ هذه المسألة وباعتبارها من الغيبيَّات هي من الأمور التي اختصَّ بها رسول الله ﷺ؛ وذلك بإطلاع الله تعالى له عن تلك الحوادث، وهو الأمر

الذي يستعصى على غيره، مَن لا يسعهم معرفة الغيب بتاتا. وليس لأحد غيره عليه الصلاة والسلام القدرة على معرفة أن هذا الحادث أو ذلك من أثر الإصابة بالعين، لانتفاء القدرة على معرفة دلالاتها وأماراتها، إذ لا تغني التكهّنات والتأويلات، ولا تسعف الخبرة والتجربة فيها البتّة.

وهنا يمكن القول بأنّ هذه التوجيهات -بغض النظر عن صحّتها من عدمها- أسلم وأصوب من تبنّي مسلك الرفض الكلّي، والإنكار التامّ لهذه القضية وما قامت عليه من أدلّة ونصوص شرعيّة، كما يذهب إلى هذا بعض من العلماء والباحثين.

الخاتمة

أحاولُ في ختام هذه الدراسة المقتضية أن أستجمع ما توصلتُ إليه من نتائج، وأسجّل كذلك بعض التوصيات التي أراها جديرة بالاهتمام.

أولاً: نتائج الدراسة

احتوت نتائج الدراسة -اختصاراً- على النقاط الآتية:

1- تبيّن لي أنّ النصوص القرآنية التي استند إليها المثبتون لقضيّة الإصابة بالعين لم تكن في محلّها، ولم تشر لا من قريب ولا من بعيد لهذه المسألة. بل تحدّث القرآن الكريم صراحة عن الحسد فقط.

2- ليس من السهولة بمكان نفيّ قضيّة الإصابة بالعين كليّة، وإنكار عدد من الروايات التي ورد فيها ذكر العين صراحة، ويحتاج من تبنّي مسلك الإنكار أن يستند -فيما ذهب إليه- إلى أدلّة وحجج قويّة، بعيدا عن المجازفة والتّهوّر غير الدقيق. لذا كان من الأولى لهذا الفريق -حسب رأيي- أن ينتهج مسلك التوقّف في مثل هذه القضايا، فلا يرفض القضية كليّة ولا يقبلها. أو أن يأخذ بمسلك علميٍّ أجدى من الإنكار والنفي.

3- وبالمقابل ليس من السهل إثبات أكثر من تسمية هذه القضية، مثلما وردت في الأحاديث الصحيحة، والتي خلت -كما رأينا- من تفسير واضح لها، وكلُّ ما زيد عمَّا ورد في تلك الروايات لم يكن سوى اجتهاد بشري محدود، يحتاج إلى مراجعة وتدقيق.

4- رأينا بأنَّ قضية الإصابة بالعين ذات بعدٍ غيبيٍّ عقدي، وليس بإمكان العقل البشري أن يتكلَّم فيها بأكثر ممَّا ورد في النصوص الشرعية. وعندما حاول البعض إيجاد تفسير ماديٍّ لها وقعوا في اضطراب وتناقض كبير، ممَّا زاد من تعقيد القضية في أذهان الناس. وقد أوضحت بأنَّ الأسلم لهذا الفريق تبني مسلك الإثبات لهذه القضية وعدم الخوض في تفصيلاتها وكيفياتها.

5- تبين لنا أنَّ هناك محاولة للربط بين الحسد والعين في كثير من المواضع، وقد باءت تلك المحاولات بالفشل -حسب تقديري-، فقد رأينا أنَّ الحسد في وادٍ وأنَّ قضية العين في وادٍ آخر. وقد جاءت تلك المحاولات بناءً على عدَّة أسباب ذكرتها في متن الدراسة.

ثانياً: التوصيات

عطفًا على ما قيِّدت من نتائج متوصَّل إليها -من خلال الدراسة- أردتُ أن أسجِّل بعضاً من التوصيات، والتي أراها مكتملة لهذه الخطوة العلمية، أقيدها على النحو الآتي:

1- حريٌّ بكل من أراد أن يتكلَّم في مثل هذه القضايا الشائكة؛ بالكتابة والتصنيف، أو المحاضرة، أو الخطابة، أو المناقشة، وغيرها أن يتحرَّى القضية جيِّداً، وأن لا يقول فيها إلا بعد التثبت والتبيين.

2- أوجّه الباحثين وكذا المراكز البحثية المتخصصة إلى زيادة البحث في مثل هذه القضايا العالقة، والنظر فيها بشيء من التجرُّد والحذر، وعدم التسرُّع في الحكم عليها

أو على المتكلمين فيها حتى تنضح على مائدة البحث العلمي الدقيق.

3- لا أدعي الكمال في هذه الدراسة، بل أشعر -زيادة على ذلك- أنني لم أوفها حقها، وأنَّ هناك عددا من الجزئيات التي تحتاج إلى تدقيق وعناية علمية أكبر، لذا أوصي من يمتلك القدرة على ذلك بأن يستكمل ما تبقى من جزئياتها، أو أن يعيد النظر في ما طرح هنا.

4- أهمُّ جزئية يمكن أن أوصي بها -في ختام هذه الدراسة- هي أن يتفرغ أحد طلبة العلم المتخصّصين في علوم الحديث لدراسة الروايات التي وردت فيها لفظ "العين حق"، وقد أبالغ إن قلت أنني متأكد من أنه سيخرج بشيء ذي بال فيما تعلّق بهذه المسألة، سواءً من ناحية السند أو من ناحية مدلول المتن.

وختاماً، أوّد التنبيه إلى كوني ما بحثتُ في هذا الجانب إلا حين شعرت بأنّها فعلاً تحتاج إلى دراسة وبحث، ورأيْتُ الاضطراب الحاصل في تفسير هذه القضية وتقديرها. وعليه، فإنَّ كان ما ذهبتُ إليه صواباً فمن الله تعالى وحده، وإن كان غير ذلك فمن نفسي القاصرة، واللهُ ورسولُهُ منه بريئان، ولو ظهر لي خلاف ذلك لما تردّدت في الرجوع عنه.

- المصادر والمراجع:

- 1- ابن العثيمين، فتاوى نور على الدرب،
- 2- ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 3- أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكوراني (ت: 893هـ)، غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني، تحق: محمد مصطفى كوكصو، جامعة صافقيا كلية العلوم الاجتماعية، تركيا، 1428هـ/2007م.
- 4- أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.
- 5- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

- 6- أحمد بن فارس (ت:395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1399هـ/1979م.
- 7- أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت:770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
- 8- أحمد بن مصطفى المراغي (ت:1371هـ)، تفسير المراغي، ط1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1365هـ/1946م.
- 9- إسماعيل بن حماد الجوهري (ت:393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1407هـ/1987م.
- 10- إسماعيل بن عمر بن كثير (ت:774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحق: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، 1419هـ.
- 11- أيوب بن موسى أبو البقاء الحنفي (ت:1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 12- الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت:502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحق: صفوان عدنان الداودي، ط1، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، 1412هـ.
- 13- حمد بن علي بن عمر التَّوَيْمِي المازري (ت:536هـ)، تحق: محمد الشاذلي النيفر، ط2، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة، 1988م.
- 14- خالد بن إبراهيم الحبشي، الحسد والعيون وشفاء المعيون، كتاب بنسخته "pdf" حملته يوم: 2018/10/17 من موقع: "الشيخ خالد الحبشي" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية: <http://alroqya.com/portal/book/461>.
- 15- خير الدين بن محمود الزركلي (ت:1396هـ)، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، أيار/مايو، 2002م.
- 16- سليمان بن الأشعث بن إسحاق أبو داود (ت:275هـ)، سنن أبي داود، المحقق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م.
- 17- صالح بن عبد الله بن حميد وآخرون، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ط4، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة.

- 18- عامر بن حسن صبري، حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
- 19- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، تحق: فؤاد علي منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1998م.
- 20- عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت: 710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحق: يوسف علي بدوي، ط1، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419هـ/1998م.
- 21- عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت: 685هـ)، نوار التنزيل وأسرار التأويل، تحق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
- 22- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، تأويل مختلف الحديث، ط2، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراف، 1419هـ/1999م.
- 23- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، تحق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، 1398هـ/1978م.
- 24- علي بن أحمد أبو الحسن العدوي (ت: 1189هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ/1994م.
- 25- علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: 458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحق: عبد الحميد هندواوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2000م.
- 26- علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، تحق: مجموعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م.
- 27- علي بن محمد بن محمد الماوردي (ت: 450هـ)، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، 1986م.
- 28- فرحانة بنت علي شويته، حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
- 29- مجموعة من الباحثين، آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلبي الباني، ط1، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1434هـ.
- 30- محمد أشرف العظيم آبادي (ت: 1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت،

1415هـ.

- 31- محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت: 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، 1415هـ/1995م.
- 32- محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
- 33- محمد بن أبي بكر الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، الطب النبوي، دار الهلال، بيروت.
- 34- محمد بن أبي بكر الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط27، مؤسسة الرسالة، بيروت ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1415هـ/1994م.
- 35- محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ/2003م.
- 36- محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، ترقيم: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ.
- 37- محمد بن جميل مبارك، حجية خبر الأحاد في العقائد والأحكام، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
- 38- محمد بن سنجاب، العين حق، دار التقوى للنشر والتوزيع - مصر.
- 39- محمد بن صالح العثيمين (ت: 1421هـ)، مجموع فتاوى ورسائل بن العثيمين، جمع: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، ودار الثريا، الطبعة: الأخيرة، 1413هـ.
- 40- محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المالكي (ت: 543هـ)، أحكام القرآن، تحق: محمد عبد القادر عطا، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.
- 41- محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت: 643هـ)، الأمراض والكفارات والطب والرقيات، تحق: أبو إسحاق الحويني، ط1، دار ابن عفان، 1415هـ.
- 42- محمد بن علي المناوي (ت: 1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 1410هـ/1990م.
- 43- محمد بن علي المناوي (ت: 1031هـ)، فيض القدير، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط1، 1356هـ.

- 44- محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي (ت: 606هـ)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- 45- محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- 46- محمد بن عيسى الترمذي (ت: 279هـ)، الجامع الكبير - سنن الترمذي، تحق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- 47- محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.
- 48- محمد بن محمد بن عبد الرزاق مرتضى الزبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- 49- محمد بن محمد بن مصطفى (ت: 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 50- محمد بن مخلوف الثعالبي (ت: 875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
- 51- محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجه، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- 52- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ/2005م.
- 53- محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- 54- محمد ثناء الله المظهري، التفسير المظهري، تحق: غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية، باكستان، 1412هـ.
- 55- محمد رشيد رضا (ت: 1354هـ) وآخرون، مجلة المنار.
- 56- محمد صديق خان القنوجي (ت: 1307هـ)، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1412هـ/1992م.
- 57- محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من

- فقهها وفوائدها، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1422هـ/2002م.
- 58- محمد هداية، الدين الحق، اطلعت عليه يوم: 2018/07/21م من موقع "يوتيوب" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية:
https://www.youtube.com/watch?v=0ILR_O0aW4g
- 59- محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (المتوفى: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحق: علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- 60- محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- 61- مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 62- منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت: 489هـ)، تفسير القرآن، تحق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط1، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1418هـ/1997م.
- 63- موسى شاهين، الحسد والعين وتأثيرهما في ضوء الكتاب والسنة، مجلة مركز بحوث السنّة والسيرة، جامعة قطر، ع5، 1410-1411هـ/1991م.
- 64- وحيد عبد السلام بالي، الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار، ط2، مكتبة الصحابة، جدة، المملكة العربية السعودية، دار الإمام مالك، البلدية، الجزائر، 1412هـ.
- 65- يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، شرح النووي على مسلم، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.

- الحواشي والإحالات:

- (1)- ومن أمثلة ذلك: مقاييس اللغة: ابن فارس، مادة: حسد، 61/2. ولسان العرب: ابن منظور، مادة: حسد، 148/3.
- (2)- ينظر: لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة: حسد، 149/3.
- (3)- ينظر: الصحاح: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1407هـ/1987م، مادة: ملز، 897/3-898.
- (4)- ينظر: مقاييس اللغة: ابن فارس، تحق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1399هـ/1979م، مادة: نشص، 426/5، ومادة: نشس، 431/5.

قضية الحسد والعين "دراسة شرعية نقدية" د. عنتر ساسي

- (5) - ينظر: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقق: فؤاد علي منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1998م، السيوطي، 1/366.
- (6) - ينظر: مقاييس اللغة: ابن فارس، مادة: حصد، 2/71. والصحاح: الجوهري، مادة: حصد، 2/465. ولسان العرب: ابن منظور، مادة: حصد، 3/151.
- (7) - ينظر: القاموس المحيط: الفيروز آبادي، تحقق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ/2005م، مادة: حصد، 1/353. ولسان العرب: ابن منظور، مادة: حصد، 3/148.
- (8) - ينظر: المصباح المنير: الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، مادة: حصد، 1/135.
- (9) - نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم: صالح بن عبد الله بن حميد وآخرون، ط4، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، 10/4417.
- (10) - أدب الدنيا والدين: الماوردي، دار مكتبة الحياة، 1986م، ص: 270.
- (11) - المفردات في غريب القرآن: الراغب، تحقق: صفوان عدنان الداودي، ط1، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، 1412هـ، ص: 234.
- (12) - التعريفات: الجرجاني، تحقق: مجموعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م، ص: 87.
- (13) - التوقيف على مهمات التعاريف: المناوي، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 1410هـ/1990م، ص: 139-140.
- (14) - الكلبيات: الكفوي، تحقق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص: 408.
- (15) - ينظر: الكلبيات، ابن فارس، مادة: عين، 4/199.
- (16) - ينظر: معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، مادة: عين، 4/199-203. ولسان العرب: ابن منظور، مادة: عين، 13/301-309. وتاج العروس: مرتضى الزبيدي، تحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، مادة: عين، 35/441. والقاموس المحيط: الفيروز آبادي، مادة: عين، 1/1218-1219.
- (17) - ينظر: لسان العرب: ابن منظور، مادة: عين، 13/301. وتاج العروس: مرتضى الزبيدي، مادة: عين، 35/463.
- (18) - فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب وآخرين، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1407هـ/1986م، 10/210.
- (19) - الطب النبوي: ابن القيم، دار الهلال، بيروت، ص: 124. وزاد المعاد في هدي خير العباد، ط27، مؤسسة الرسالة، بيروت ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1415هـ/1994م، 4/154.

- (20) - حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني: العدوي، تحق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ/1994م، 489/2.
- (21) - العين حق: محمد بن سنجاب، دار التقوى للنشر والتوزيع، مصر، ص: 14.
- (22) - وقد نُقل عن الأصمعي (ت: 216هـ) قوله على لسان أحد هؤلاء الأشخاص: إذا رأيت الشيء يعجبني وجدت حرارة تخرج من عيني. ينظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، تحق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ/2003م، 226/9.
- (23) - ومن أشهر الألفاظ المعبرة على الإصابة بالعين: يقال أصابته نفس، ورجل مسفوع، وشخص محسود. ويقال: نجأ نجأ؛ أصابه بالعين. ينظر: تاج العروس: مرتضى الزبيدي، مادة: عين، 560/16. ومادة: سفح، 202/21. ومادة: نجأ، 452/1.
- (24) - ينظر: التفسير الكبير: الرازي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، 482/18.
- (25) - هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام، أبو علي، الجبائي، البصري، المعتزلي كان رأساً في علم الكلام فأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله السحام البصري، وأخذ عنه ابنه أبو هاشم الجبائي وأبو الحسن الأشعري. وهو أيضاً مفسر. نسبته إلى جبلي (من قرى البصرة)، وإليه نسبة الطائفة "الجبائية". من تصانيفه: "تفسير القرآن". ينظر: الأعلام: الزركلي، ط15، دار العلم للملايين، أيار/مايو، 2002م، 256/6.
- (26) - وجدت العديد ممن يشير إلى رأي الرافقي في هذه المسألة ويعزوه إلى كتابه "تخييلات العرب"، وقد تأكدت من أن هذا المصنّف له فعلاً، غير أنّي لم أتمكن من العثور عليه.
- (27) - الحسين بن محمد بن جعفر الرافقي، المعروف بالخالع، ولد سنة 333هـ/945م، وأصله من الرافقة ببلدة كانت ملاصقة للرقّة بسوريا، سكن بغداد. له كتب، منها: الأودية والجال والرمال، والأمثال، وتخييلات العرب، وشرح شعر أبي تمام، وصناعة الشعر، أخذ عن الفارسيّ والسيرافي، توفي 422هـ/1031م. ينظر: الأعلام: الزركلي، 254/2.
- (28) - الدكتور طارق السويدان مفكّر وداعية كويتي، من مواليد سنة 1953م، حائز على دكتوراه في هندسة البترول من جامعة أوكلاهوما في الولايات المتحدة الأمريكية، له إسهامات كبيرة في الإدارة والتخطيط والفكر. أُلّف أزيد من 100 كتاب؛ من بينها: الرسول الإنسان، والحضارة الإسلامية القادمة، والخطة الاستراتيجية لهضة الأمة، وغيرها من المؤلفات المكتوبة والمسموعة، كما يشرف على العديد من المراكز التدريبية، والجمعيات الخيرية، والمؤسسات البحثية. ينظر: السيرة الذاتية للدكتور طارق السويدان، أخذتها يوم: 2019/02/22م من الموقع الرسمي للدكتور طارق السويدان على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية:

<https://www.suwaidan.com/?d8/a7/d9/84/d8/b3/d9/8a/d8/b1/d8/a9->

قضية الحسد والعين "دراسة شرعية نقدية" د. عنتر ساسي

[/d8/a7/d9/84/d8/b0/d8/a7/d8/aa/d9/8a/d8/a9-
/d8/a7/d9/84/d9/85/d8/b7/d9/88/d9/84/d8/a9](https://www.youtube.com/watch?v=yUgJDqFvPTg)

- (29) - ينظر: محمد هداية، الدين الحق العين والحسد، اطلعت عليه يوم: 2018/07/21م من موقع "يوتيوب" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية:
<https://www.youtube.com/watch?v=yUgJDqFvPTg>
- (30) - ينظر: الجواهر الحسان في تفسير القرآن: الثعالبي، تحق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ، 641/5.
- (31) - ينظر: تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، تحق: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، 1419هـ، 201/8.
- (32) - ينظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، 3455/4. وتفسير القرآن العظيم: ابن كثير، 400/4.
- (33) - رواه أحمد في مسنده، تحق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م، مسند المكين، قال شعيب الأرنؤوط: "هذا إسناد ضعيف، مع وهم فيه"، 466/24.
- (34) - رواه البخاري في صحيحه، تحق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ، كتاب الطب، باب العين، حديث رقم: 5740، 132/7. وكتاب اللباس، باب الواشمة، حديث رقم: 5944، 166/7.
- (35) - رواه مسلم في صحيحه، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب السلام، باب الطب والمرض والرقى، حديث رقم: 2188، 1719/4. ورواه أيضا عن أبي هريرة عن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «الْعَيْنُ حَقٌّ». باب الطب والمرض والرقى، حديث رقم: 2187، 1719/4.
- (36) - رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب رقية العين، حديث رقم: 5739، 132/7.
- (37) - رواه أحمد في مسنده، المستدرک من مسند الأنصار، حديث رقم: 27470، 462/45. والترمذي في سننه، تحق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، أبواب الطب، باب ما جاء في الرقية من العين، حديث رقم: 2059، وقال: "حديث حسن صحيح"، 395/4. وابن ماجه في سننه، كتاب الطب، باب العين، حديث رقم: 3510، 1160/2. وقال الألباني: "صحيح"، ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1422هـ/2002م، 252/3.
- (38) - رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب رقية العين، حديث رقم: 5738، 132/7. ومسلم في صحيحه، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، كتاب السلام، باب: استحباب الرقية من العين والنملة والحمة والنظرة، حديث رقم: 2195، 1725/4.

- (39)- رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: 7823، 265/13. قال الألباني: "صحيح"، ينظر: الألباني، السلسلة الصحيحة، 154/6.
- (40)- للاطلاع على معظم تلك الروايات وتخريجاتها ينظر: تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، 200/8 وما بعده. والعين حق: محمد بن سنجاب، دار التقوى للنشر والتوزيع، مصر.
- (41)- ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 203/10.
- (42)- ينظر: الحسد والعين وتأثيرهما في ضوء الكتاب والسنة: موسى شاهين، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، ع5، 1410-1411هـ/1991م. ص: 50.
- (43)- ولزيد معرفة بهذه المسألة ينظر: حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام: عامر بن حسن صبري. وحجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام: فرحانة بنت علي شويته، وحجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام: محمد بن جميل مبارك. جميع هذه المؤلفات من إصدار: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
- (44)- ينظر: تفسير البيضاوي: البيضاوي، نوار التنزيل وأسرار التأويل، تحق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ، 348/5. وتفسير النسفي: النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحق: يوسف علي بديوي، ط1، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419هـ/1998م، 698/3. وغاية الأمان في تفسير الكلام الرباني: الكوراني، تحق: محمد مصطفى كوكصو، جامعة صافريا كلية العلوم الاجتماعية، تركيا، 1428هـ/2007م، ص: 463. وإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت 215/9.
- (45)- ينظر: التفسير الكبير: الرازي، 195/32.
- (46)- التحرير والتنوير: ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 108/29.
- (47)- مفاتيح الغيب: الرازي، 618/30.
- (48)- غريب القرآن: ابن قتيبة، تحق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، 1398هـ/1978م، ص: 411.
- (49)- ينظر: التفسير المظهري: محمد ثناء الله المظهري، تحق: غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية، الباكستان، 1412هـ، 46/10. فتح البيان في مقاصد القرآن: محمد صديق خان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1412هـ/1992م، 279/14.
- (50)- ينظر: مفاتيح الغيب: الرازي، 618/30.
- (51)- ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415هـ/1995م، 256/8.
- (52)- التحرير والتنوير: ابن عاشور، 20/13-21.
- (53)- مفاتيح الغيب: الرازي، 483/18.

- (54) - ينظر: تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، 158/5. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، 723/2.
- (55) - التحرير والتنوير: ابن عاشور، 324/15.
- (56) - الحسد والعيون وشفاء المعيون: خالد بن إبراهيم الحبشي، ص:1. كتاب بنسخته "pdf" حملته يوم: 2018/10/17 من موقع: "الشيخ خالد الحبشي" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية: <http://alroqya.com/portal/book/461>.
- (57) - تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة، ط2، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراف، 1419هـ/1999م، ص:474.
- (58) - الطب النبوي: ابن القيم، دار الهلال، بيروت، ص:123-124.
- (59) - فتح الباري: ابن حجر، 201/10.
- (60) - زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن القيم، 153/4.
- (61) - فيض القدير: المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ، 336/4.
- (62) - الطب النبوي: ابن القيم، ص:123.
- (63) - التفسير الكبير: الرازي، 483/18.
- (64) - المعلم بفوائد مسلم، المازري، تحق: محمد الشاذلي النيفر، ط2، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق والدراسات بيت الحكمة، 1988م، 157-156/3.
- (65) - فتح الباري: ابن حجر، 210/10-211.
- (66) - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ، 172-171/14.
- (67) - عون المعبود شرح سنن أبي داود: العظيم آبادي، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، 259/10.
- (68) - مفاتيح الغيب: الرازي، 482/18.
- (69) - المعلم بفوائد مسلم: المازري، 156/3.
- (70) - المعلم بفوائد مسلم: المازري، 157/3.
- (71) - فتح الباري: ابن حجر، 200/10.
- (72) - ينظر: فتح الباري: ابن حجر، 200/10.
- (73) - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي، 172-171/14.
- (74) - مجلة المنار: محمد رشيد رضا، 945/5.

- (75) - هو مسجد أبي بكر الصديق، والذي يقع بحي العواشير، بلدية الرياح، ولاية الوادي بالجزائر. وكان القائم على تدريسنا آن ذاك فضيلة الإمام: أحمد منصور حفظه الله تعالى.
- (76) - الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، 226/9.
- (77) - الطب النبوي: ابن القيم، ص: 122.
- (78) - المُعلم بفوائد مسلم: المازري، 155/3.
- (79) - زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن القيم، 153/4.
- (80) - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: الألوسي، تحق: علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، 522/15.
- (81) - فتاوى نور على الدرب: ابن العثيمين، حملته بصيغة "المكتبة الشاملة" يوم: 2018/10/17م من موقع: المكتبة الشاملة على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية:
<https://shamela.ws/index.php/book/2300>
- (82) - ينظر: الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار: وحيد عبد السلام بالي، ط2، مكتبة الصحابة، جدة، المملكة العربية السعودية، دار الإمام مالك، البلدية، الجزائر، 1412هـ، ص: 131.
- (83) - أضواء البيان: محمد الأمين الشنقيطي، 164/9.
- (84) - ينظر: الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار: وحيد عبد السلام بالي، ص: 131.
- (85) - العين حق: محمد بن سنجاب، ص: 14.
- (86) - ينظر: الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار: وحيد عبد السلام بالي، ص: 131.
- (87) - ينظر: تفسير القرطبي: القرطبي، 259/20. والبحر المحيط: أبو حيان، تحق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، 576/10.
- (88) - ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشري، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، 822/4.
- (89) - ينظر: تفسير المراغي: المراغي، ط1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1365هـ/1946م، 268/30.
- (90) - ينظر: التحرير والتنوير: ابن عاشور، 630/30.
- (91) - ينظر: أضواء البيان: محمد الأمين الشنقيطي، 162/9.
- (92) - بهجة المجالس وأنس المجالس: ابن عبد البر، ص: 88.
- (93) - ينظر: إحياء علوم الدين: الغزالي، دار المعرفة، بيروت، 189/3.
- (94) - إحياء علوم الدين: الغزالي، 197/3.
- (95) - ينظر: أضواء البيان: محمد الأمين الشنقيطي، 162/9.

- (96)- ينظر: التحرير والتنوير: ابن عاشور، 630/30.
- (97)- ينظر: تفسير القرآن: السمعاني، تحق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط1، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1418 هـ/1997 م، 307/6.
- (98)- يُنظَر: كيف نتعامل مع السُّنَّة النَّبَوِيَّة: القَرَضَاوِي، ط2، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1423 هـ/2003 م، ص45.
- (99)- القَرَضَاوِي، المرجع نفسه، ص98.
- (100)- المرجع نفسه، ص116.
- (101)- المحكم والمحيط الأعظم: علي بن سيده المرسي، تحق: عبد الحميد هندواوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421 هـ/2000 م، مادة: نفس، 526/8.
- (102)- ينظر: صحيح البخاري: البخاري، كتاب الطب، باب العين حق، 132/7 وما بعدها.
- (103)- ينظر: صحيح مسلم: مسلم، كتاب السلام، باب الطب والمرض والرقى، 1718/4 وما بعدها.
- (104)- ينظر: سنن ابن ماجه: ابن ماجه، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، كتاب الطب، باب العين، 1159/2 وما بعدها.
- (105)- ينظر: سنن أبي داود: أبو داود، تحق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ/2009 م، كتاب الطب، باب ما جاء في العين، 9/4 وما بعدها.
- (106)- ينظر، سنن الترمذي: الترمذي، تحق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998 م، أبواب الطب، باب ما جاء أن العين حق والغسل لها، 397/4 وما بعدها.
- (107)- ينظر: سنن النسائي: النسائي، تحق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ/1991 م، كتاب الطب، العين، 101/7 وما بعدها.
- (108)- ينظر: الأمراض والكفارات والطب والرقيات: الضياء المقدسي، ذكر الرقية من العين والنظرة وأن العين حق، تحق: أبو إسحاق الحويني، ط1، دار ابن عفران، 1415 هـ، ص: 168 وما بعدها.
- (109)- ينظر: الطب النبوي: ابن القيم، فَضْلٌ فِي هُدْيِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عِلَاجِ الْمُصَابِ بِالْعَيْنِ، ص: 120 وما بعدها.
- (110)- السنة مصدرًا للمعرفة والحضارة: القَرَضَاوِي، ط3، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1424 هـ/2003 م، ص: 48.
- (111)- مجلّة المنار: محمد رشيد رضا، 856/9.

The issue of envy and the eye - Shariaa and Critical Study -

Dr. Antar Saci

Institute of Islamic Sciences - Eloued University
sacianter3@gmail.com



Abstract:

This study deals with one of the most widespread issues in Arab and Islamic societies, The issue of "envy". It is one of the complex issues, having a creed dimension.

There were different views on this issue, between the proven ability of the eye to influence the the beings, and those who deny and exclude its impact on these There were different views on this issue, between the proven ability of the eye to influence the the beings.

Therefore, the researcher tried through this critical study to reconsider what each team put forward. Starting from the analysis of the evidence for transport and mental guidance, to provide a clear view of the reality of this issue.

Keywords: Injury with eye; Envy.

التشكل الأسلوبي للمثل القرآني الظاهر - دراسة تحليلية بلاغية وأسلوبية -

بقلم
د / علي زواري أحمد (*)



ملخص

بحثنا يتحدث عن نوع من الأمثال القرآنية؛ يسمى المثل الظاهر، وقد تناولت هذه الدراسة التشكل الأسلوبي الذي جاء به هذا النوع من الأمثال، وعليه قمت بتعريف المثل الظاهر، ثم تطرقت إلى التشكل في الأساليب الإخبارية، والتشكل في الأساليب الإنشائية، وقمت بتحليل ذلك لبيان أهم الإجراءات الأسلوبية في المثل، ورصدت أهم الأغراض البلاغية التي أنتجها التشكل الأسلوبي، وبعدها حاولت الوقوف على القيم الأسلوبية وراء هذا التشكل.

الكلمات المفتاحية: المثل الظاهر؛ الإجراء الأسلوبي؛ الغرض؛ الإخباري؛ الإنشائي؛ القيمة الأسلوبية.

مقدمة

يعتبر المثل من أهم الفنون الأدبية التي أخذت حيزاً معتبراً في بنية النص القرآني الكريم، وقد ساهم مساهمة فعالة في تبليغ الخطاب الإلهي للناس، بل عده المهتمون بالدراسات القرآنية من الأساليب المتميزة التي خاطب بها القرآن المتلقين، وعليه أدت الأمثال القرآنية نوعاً من الحركية في الأساليب العربية المتتهجة في ضرب الأمثال لما تميزت به من خصائص فنية وبنية سردية وأسلوب متجانس يختلف في جوهره

(*) أستاذ مساعد بقسم الحضارة الإسلامية - معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر.

تاريخ الإرسال: 2019/08/05 تاريخ القبول: 2019/10/03

soufislam@gmail.com

وشكله ومضربه عن سائر الأمثال المعهودة عند العرب.

وبهذا شكل المثل القرآني حقلا خاصا من حقول الدراسات اللغوية والأدبية فأعطاه الدارسون لفتة معتبرة ضمن الدراسات القرآنية المختلفة، وقد لاحظت من تتبعي لهذه الدراسات أن ثمة اعتناء كبيرا بالأمثال القرآنية الظاهرة، ولكن ارتكزت الجهود في جوانب مختلفة لغوية وغيرها في حين نلحظ ندرة الدراسات في دراسة التشكل الأسلوبي لهذا النوع من الأمثال الذي يجمع كل الأمثال الموجودة في القرآن الكريم ويقوم بعملية استقراء وتتبع لهذا التنوع الأسلوبي وأثره في أداء الأغراض البلاغية المرادة منه وقيمته الأسلوبية كإجراء أدائي من الإجراءات الأسلوبية التي اعتمدها القرآن الكريم في خطابه للناس، وقد جعلت هذا المضمون السالف ذكره تحت مسمى: التشكل الأسلوبي للمثل القرآني الظاهر "دراسة تحليلية بلاغية وأسلوبية".

وتكمن إشكالية البحث في مدى التشكل الحاصل في أسلوب هذا النوع من الأمثال، وبيان أهم الإجراءات الأسلوبية التي أنتجها هذا التشكل في بنية المثل، والأغراض التي رمى إليها من خلال هذا التشكل، ومن هذا الإشكال جاءت الأسئلة الفرعية التالية:

ما هو المثل الظاهر؟

وما هي أنواع الأساليب التي ورد بها؟

وما أثر تلك الإجراءات الأسلوبية في توجيه المثل؟

وما هي أهم أغراضه البلاغية الناجمة عن تنوع أساليبه؟

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج الاستقرائي الذي من خلاله تمكنت من تصنيف المادة وإحصاء كل صنف فيها ثم دراستها وتحليلها، وبهذا

التشكل الأسلوبي للمثل القرآني الظاهر "دراسة تحليلية بلاغية وأسلوبية د/ علي زواري أحمد

تمكنت من طرح الموضوع في ثلاثة عناصر رئيسية تجمع مجموعة من التفرعات، وهذه الثلاث هي:

أولاً - التعريف بالأمثال الظاهرة.

ثانياً - تشكل الأسلوب الإخباري في المثل الظاهر.

ثالثاً - تشكل الأسلوب الإنشائي في المثل الظاهر.

ونبدأ بالعنصر الأول:

أولاً - التعريف بالأمثال الظاهرة

الأمثال الظاهرة هي التي صُرِّحَ فيها بلفظ المثل أو ما يقوم مقامه، أو ما يدل على التشبيه¹، وهي كثيرة في القرآن الكريم، وقد جمعها ابن الجوزي في كتابه المدهش، فقال: «في القرآن ثلاثة وأربعون مثلاً² ثم ذكرها جميعاً، ولا بأس أن نذكر طرفاً منها قبل بداية دراستها قصد بيانها ومعرفتها. منها قوله تعالى:

﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ مَثَلُ الَّذِينَ الَّذِينَ اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ (البقرة: 14، 18).

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة: 170، 171).

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ

نَضَرَ اللَّهُ قَرِيبٌ ﴿البقرة: 214﴾ .

﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: 261).

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة: 264).

﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: 265).

﴿ إِن مَثَلٌ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (آل عمران: 59).

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (آل عمران: 116، 117).

﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (الأنعام: 122).

فهذه بعض الأمثال الظاهرة ، وهناك غيرها مثل الآيات التالية:

سورة الأعراف، الآيات: 175 - 178. / سورة هود، الآيات: 18 - 24. / سورة إبراهيم، الآيات: 24 - 25. / سورة النحل، الآيات: 57 - 60. / سورة النحل، الآيات: 112، 113. / سورة الكهف، الآيات: 32 - 44. / سورة الحج، الآيات:

73، 74. /سورة النور، الآيات: 35، 36. /سورة العنكبوت، الآيات: 41 - 43. /سورة الروم، الآيات: 28 - 29. /سورة يس، الآيات: 13 - 29. /سورة الزخرف، الآيات: 59 - 60. /سورة التحريم، الآيات: 11، 12. /سورة محمد، الآيات: 1 - 3. /سورة يونس، الآية: 24. /سورة الرعد، الآية: 17. /سورة الرعد، الآية: 35. /سورة إبراهيم، الآية: 18. /سورة إبراهيم، الآية: 26. /سورة النحل، الآية: 75. /سورة النحل، الآية: 76. /سورة الكهف، الآية: 45. /سورة الروم، الآية: 27. /سورة الزمر، الآية: 29. /سورة الزخرف، الآية: 8. /سورة الزخرف، الآية: 56. /سورة محمد، الآية: 15. /سورة الفتح، الآية: 29. /سورة الحديد، الآية: 20. /سورة الحشر، الآية: 15. /سورة الحشر، الآية: 16. /سورة الحشر، الآية: 21. /سورة الجمعة، الآية: 5. /سورة التحريم، الآية: 10.

ونبدأ الآن بتحليلها بما يتلاءم والحجم الكمي للبحث، فننتقل في تحديد نوع الأسلوب، وبعدها نقوم بتحليل كل نوع على حده وخلال ذلك نقف على الأغراض البلاغية والقيم الأسلوبية بما تيسر به الأمر وسمح به المقام.

ثانياً - تشكل الأسلوب الإخباري في المثل الظاهر

الأسلوب الإخباري له جمل فعلية وأخرى اسمية، ونفس الشيء مع الأسلوب الإنشائي، وبالتالي سنقوم بعملية رصد وتحليل لكل واحد من الأسلوبين من خلال ما ورد فيه من جمل، وعندما نلقي نظرة فاحصة على أسلوب المثل الظاهر في القرآن الكريم فإننا نجد غالبيتها أو معظمها خبرية، سواء وردت دون مؤكد أو بالمؤكد، وسواء وردت جملاً فعلية أو جملاً اسمية.

1 - الجمل الفعلية

من ذلك على سبيل المثال، ما ورد جملاً فعلية، جاءت ابتداءً من غير تأكيد، كقوله

تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (النحل: 57 - 60). فبدأت بالفعل المضارع (يَجْعَلُونَ) ومن غير مؤكد، والغرض منه الاعتبار والامتنان لبيان سوء أفعال المشركين وحكمهم.

وقوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: 75). بدأت بالفعل الماضي (ضَرَبَ) ومن غير مؤكد، والغرض منه التوبيخ والتقريع على فساد نظرهم، بتركيزهم على مورد الحياة، ورزق الناس، وعلى ما يتوجه سعيهم إليه، واهتمامهم به، فهذه الأصنام لا تملك توفير الرزق لعبدها، وكل ذلك بيد الله وحده.

ومثلها في الابتداء بالفعل، قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (النحل: 76). وقوله: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ (النحل: 112، 113). وقوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴾ (الروم: 28 - 29). وقوله تعالى: ﴿ فَأَهْلَكْنَا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشًا وَمَضَىٰ مَثَلُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (الزخرف: 8). وقوله تعالى: ﴿ فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ ﴾ (الزخرف: 56). وقوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا

فَاخْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿الرعد: 17﴾.

فهذه مجموعة من الأمثال الظاهرة كما نرى وردت ابتداء جملا فعلية، جاءت من غير مؤكد، وقد أريد بها مجرد الإخبار، وهذا هو الأصل في بناء الجملة في اللسان العربي، خالية مما يدل على إرادة تأكيد النسبة فيها³.

وهذا الإجراء الأسلوبي يتناسب دلاليا مع الحكمة من ضرب الأمثال ابتداء، وتكمن قيمته الأسلوبية في أنه يعرض جملة من الحقائق والتصورات والأفكار، وما فيها من أغراض وموضوعات مختلفة - كما نلاحظه في هذه الأمثال - تعالج وترسخ قضايا كلية ضمن البنية الكلية للخطاب القرآني، فتعتبر الأمثال واحدة من أساليبه في هذا الشأن، وعليه إن وردت من غير تأكيد فهي قد وردت على الأصل المعمول به في اللسان العربي الذي نزل به القرآن الكريم، وفي غالبها ترد في سياقات ليس فيها ما يستدعي للمؤكد، كحال المعاند أو المنكر أو المتردد.. فهي جاءت بداية لخالي الذهن لعدم الحاجة إلى التوكيد، وتندرج ضمن الغرض العام للقرآن الكريم. (ويسمى هذا الضرب من الخبر "ابتدائياً" ويستعمل هذا الضرب حين يكون المخاطب خالي الذهن من مدلول الخبر فيتمكن فيه لمصادفته إياه خاليا)⁴.

2 - الجمل الاسمية

ومن الجمل الاسمية، التي جاءت ابتداء من غير تأكيد، إلا ما تحملها الاسمية من تأكيد في ذاتها، قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ

يَسَاءٌ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿النور: 35، 36﴾. فنرى بأن المثل بدأ باسم الجلالة (الله) ومن غير مؤكد، إلا ما في الجملة الاسمية من مؤكد في ذاتها، والغرض منه الامتنان، بمعنى: أن الله هو مكون أصول الهداية العامة والمعارف الحق للناس كلهم بإرسال رسوله بالهدى ودين الحق، مع ما في هذا الامتنان من الإعلام بعظمة الله تعالى ومجده وعموم علمه وقدرته.

ومثل ذلك في قوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيَاءَهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح: 29). بدأت بالاسم الظاهر (مُحَمَّدٌ) ودون مؤكد، إلا يؤكد الجملة الاسمية. والغرض منه التنويه بشأن الرسول صلى الله عليه وسلم والثناء على المؤمنين الذين معه.

ومثلها قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 261). وقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَشِيئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ حَبَّةٍ بَرْبُورَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكْلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصْنَفْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: 265). وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ (إبراهيم: 18). وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وَتِلْكَ الْأَمْثَالَ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: 41-43). وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ

مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٍ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٍ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٍ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ﴿ (محمد: 15). وقوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ ﴾ (الرعد: 35).

فهذه أمثلة عن الجمل الاسمية الخبرية، التي وردت ابتداء من غير مؤكد، مثلها مثل الجمل الفعلية، مع فارق يحمله الاسم ولا يحمله الفعل، وهو التأكيد، والغرض منه هو إثبات القضايا المطروحة، بالحجة والبرهان، وتشبيه المحسوس باللموس، وتشبيه المعقول بالمحسوس.. وتكمن قيمته الأسلوبية في إبعاد الظن المحتمل في نفوس المتلقين، باستعمال إمكانات اللغة المختلفة، والتي منها الخبر ومؤكداته، ومنه الجملة الاسمية، باعتبار المخاطب متردداً في الخبر، طالباً الوصول لمعرفته، والوقوف على حقيقته.

لأن الجمل التي تبدأ بالاسم تكون أوكد في الثبوت بأصل وضعها من الجمل التي تبدأ بالفعل التي تدل على مجرد الحدوث، ولا تخرج الاسمية عن أصلها إلا إذا كان خبرها فعلاً فإنها تكون كالجمل الفعلية في إفادة التجدد والحدوث في زمن مخصوص، وفي هذا الشأن قال علماء المعاني: أن الجملة الاسمية وحدها: أكد من الخطاب بالجملة الفعلية، فإذا أريد مجرد الأخبار أتى بالفعل⁵.

يقول عبد الرحمان حبنكة الميداني: «والسبب في كون الجملة الاسمية تحمل تأكيداً لا تحمله الجملة الفعلية، أن خبر الجملة الاسمية يحمل في التقدير الذي يلاحظ في ذهن العربي ضميراً يعود على المبتدأ، أو ما أصله المبتدأ، فيكون حال الجملة الاسمية دواما مثل حال تقديم ما هو فاعل في المعنى على فعله، قد جرى فيها الإسناد إلى

المسند إليه مرتين: الأولى: إسناده إلى الاسم الظاهر. الثانية: إسناده إلى ضميره⁶.

وهناك من الأمثال ما بدأت بالمؤكدات، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّتْ وَظَنَّ أَهْلِهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (يونس: 24). فالمثل جاء جملة اسمية مؤكدة بـ (إِنَّمَا) أي اجتمع مؤكدان (إِنَّ) و(مَا) الزائدة للتأكيد، ويضاف إليهما اسمية الجملة، وسيأتي الحديث عن (إِنَّمَا) لاحقاً. والغرض من هذا الاعتبار لبيان حقيقة الحياة الدنيا وما فيها من متاع زائل.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (سورة الزخرف: 59) جملة خبرية اسمية جاءت مؤكدة بـ (إِنَّ) الزائدة النافية، الغرض منها التأكيد، وهي بمعنى (ما)، أي: ما هو إلا عبد، فالسياق يفرض نفي الإلهوية على عيسى واثبات العبودية له، لذا يتطلب مثل هذا التأكيد، وبالتالي اشتملت على مؤكدين (إِنَّ + اسمية الجملة) ثم دُعِّمَت بمؤكد معنوي ثالث؛ وهو تقديم المبتدأ الذي جاء بضمير المخاطب المذكر المفرد الغائب المحصور بعلامة القصر (إِلَّا) وذلك قصد تثبيت العبودية لعيسى عليه السلام، وأنه عبد أنعم الله عليه بالرسالة، وجعله آية على كمال قدرة الله، وليس ربًّا ولا إلهًا كما يزعم من غال فيه من النصارى، وأنكر أنه عبد لله.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: 59)، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 116، 117).

فلاحظ أن المثليين وردا بصيغة جملة خبرية اسمية مؤكدة بـ (إِنَّ) وهي من الأحرف المشبهة بالفعل، لأنها تعمل فيما بعدها شبيه عمل الفعل فيما بعده، وتدخل على الجمل الاسمية فت نصب المبتدأ الذي لا يلزم الصدارة دائما، ويسمى اسمها، وترفع الخبر غير الطلبي والإنشائي، ويسمى خبرها، وتفيد تأكيد النسبة بين اسمها وخبرها⁷، ووظيفتها التأكيد لمضمون الجملة أو الخبر، فإن قولك: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى» أو «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا» ناب مناب تكرير الجملة مرتين... وهذا الإيجاز أو الاقتصاد في ألفاظ الجملة مع حصول الغرض من التوكيد؛ هو الذي يُعطي مثل هذه الجملة قيمتها الأسلوبية، على أساس أن البلاغة هي الإيجاز⁸.

ويسمى هذا الضرب من الخبر (طلبياً) ويؤتى بالخبر من هذا الضرب حين يكون المخاطب شاكاً في مدلول الخبر، طالباً للتثبت من صدقه⁹. مثل ما هو الحال في قضية خلق عيسى - عليه السلام - ولكن عندما نضيف له المؤكد الثاني الذي هو الجملة الاسمية التي تعتبر مؤكداً في ذاتها يصير في عداد الإنكاري، ويؤتى به حين يكون المخاطب مُنكراً¹⁰، أو ينزل منزلة المنكر، وذلك لتأكيد الكلام الملقى قصد تقوية الحكم، ليتمكن من النفس، ويطرح الخلاف والشك، وما هو متوقع من الظن وراء الظهر.

- التناوب بين الجمل

ومع هذا التنوع في الجمل بين الاسمية والفعلية في المثل الظاهر، والتنوع - كذلك - في البداية بالمؤكد وعدمه، فإنه مع جانب الطول النسبي فيه نجد بنية المثل كاملة يتخللها العديد من الجمل، فقد تكون بداية المثل بالجملة الاسمية - مؤكدة أو غير مؤكدة - ولكن يتخللها بعد ذلك الجمل بنوعها الاسمية والفعلية، وهكذا تماماً مع الجمل الفعلية، تكون بداية المثل فعلية، وفي ثناياها تكون جملاً فعلية وأخرى اسمية،

ولعلنا نعطي نموذجين على ذلك يتضح بهما الكلام:

الأول، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ مَثَلُهم كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمُّ بِكُمْ عُمِي فَهُمْ لَا يُرْجِعُونَ﴾ (البقرة: 14 - 18). فنرى هنا بأن توجيه الخطاب كان بالجملة الفعلية، ثم جاءت بعدها جملة فعلية في قوله: "آمَنَّا" التي يراد به الإخبار بمطلق العمل مقرونا بالزمان من غير أن يكون هناك مبالغة وتوكيد، وإتيانه بعدها بالجملة الاسمية "إِنَّا مَعَكُمْ" دلالة على المبالغة والتأكيد في المقصود.

والغرض البلاغي من هذا التنوع الأسلوبي بين الجملة الفعلية غير المؤكدة والجملة الاسمية المؤكدة، هو إظهار صدق الرغبة في الحكم وقصد ترويجه، فلم يؤكدوا في خطاب المؤمنين؛ واكتفوا بالفعل "آمَنَّا" لعدم رواجه عندهم ومنهم، وأكدوا في خطاب إخوانهم "إِنَّا مَعَكُمْ"؛ لصدق رغبتهم فيهم¹¹.

بمعنى أنهم (خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية، وشياطينهم بالجملة الاسمية المحققة بـ "إن" المشددة، وإنما كان الأمر كذلك لأنهم في خطابهم لإخوانهم مخبرون عن أنفسهم بالثبات والتصميم على اعتقاد الكفر مصرون على التماهي في الجحود والإنكار، ولهذا وجهوه بالجملة المؤكدة الاسمية بخلاف خطابهم للمؤمنين، فإنما كان عن تكلف وإظهار للإيمان، خوفا ومداجاة من غير عزم عليه، ولا شرح صدورهم به)¹².

يقول محمد أبو موسى: «فقد لحظ فتور العبارة في قولهم للمؤمنين: "آمنا"، ووثاقتها في قولهم لإخوانهم: "إنا معكم"، وفسر ذلك في ضوء ضعف الاعتقاد في

الأولى، وقوته في الثانية، قال في ذلك: "فإن قلت: لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية، وشياطينهم بالاسمية محققة بإن؟ قلت: ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرًا بأقوى الكلامين وأوكدهما؛ لأنهم في ادعاء حدوث الإيمان منهم، ومنشئه من قبلهم لا في ادعاء أنهم أوحديون في الإيمان غير مشقوق فيه غبارهم، وذلك إما؛ لأن أنفسهم لا تساعدهم عليه إذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك، وهكذا كل قول لم يصدر عن أريحية، وصدق رغبة واعتقاد، وإما؛ لأنه لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة، وكيف يقولون ويطمعون في رواجه وهم بين ظهراي المهاجرين، والأنصار الذين مثلهم في التوراة والإنجيل، ألا ترى إلى حكاية الله قول المؤمنين: (رَبَّنَا إِنَّا آمَنَّا) وأما مخاطبة إخوانهم فهم فيما أخبروا به عن أنفسهم من الثبات على اليهودية، والقرار على اعتقاد الكفر، والبعد عن أن يزالوا عنه، على صدق رغبة، ووفور نشاط وارتياح للتكلم به، وما قالوه من ذلك فهو رائج عنهم متقبل منهم، فكان مظنة للتحقيق، وقد سبق ابن جني بإشارة نافذة في هذا الباب، فذكر أن التوكيد قد يكون مرجعة إلى اهتمام المتكلم بالمعنى، وأنه مستعظم له وأنه يريد أن ينقله إلى سامعه كما يجده في نفسه»¹³.

ثم يقول: «وقد ذكرنا هذه الآية في أضرب الخبر، وأشرنا فيها إلى كلام الزمخشري، الذي فسر عدم التوكيد في الجملة الأولى بعدم وجود العزم، والإصرار وغير ذلك من المعاني النفسية التي تكون وراء التوكيد، فليس وراء كلامهم للمؤمنين حقيقة نفسية صادقة تدفع، وتحرك وتبعث، وقد وجدت هذه الحقيقة النفسية عند مخاطبة إخوانهم، وقولهم: إنا آمننا»¹⁴.

كما ترى جملة (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ) مؤكدة بـ "إِنَّمَا" مع ضمير الفصل (نحن) وفي ذات الوقت جاءت مؤكدة لجملة (إِنَّمَا مَعَكُمْ)؛ لأنهم ما داموا مستهزئين بالإسلام وأهله فهم مستمرين في معية شياطينهم، وهنا تكمن قيمة هذا الإجراء الأسلوبى للمؤكدين "إن" و"إنما" بالتالي في مثل هذه المواضع؛ فالمؤكد "إن" قد يكون وروده -

أيضا - توكيدا للإشارة إلى مجيء الخبر على خلاف ظن المتكلم، فكأن نفس المتكلم تستبعد الخبر وتنكره، فيؤكد لها، وما يسند ذلك ورود ضمير الفصل (نحن) العائد على جماعة المتكلمين، يقول عبد القاهر في (الدلائل) قد تدخل كلمة: «إن» للدلالة على أن الظن كان من المتكلم في الذي كان أنه لا يكون، كقولك للشيء هو بمرأى ومسمع من المخاطب: إنه كان من الأمر ما ترى، وكان مني إلى فلان إحسان ومعروف، ثم إنه جعل جزائي ما رأيت، فتجعله كأنك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت، وتبين الخطأ الذي توهمت»¹⁵.

كما أن ورود المؤكد (إنما) مع التركيب النحوي الخبري الاسمي زاد في التعبير عن حاجات المتكلمين لغرض إيصالها إلى المتلقين ممن هم معهم، وهذا الاجتماع بين (إن) وما) ودخوله على التركيب الاسمي، يجعل من الكلام المركب منها ومن التركيب الاسمي إجمالا يتلوه تفصيل. وذلك في قوله: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴾ تلاه التفصيل في قوله: ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴾.

والمثل الثاني، قوله تعالى: ﴿ وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ... فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ ﴾ (يس: 13 - 29). نرى بداية أن المثل بدأ بجملته فعلية في صيغة الأمر، وهذا يحسب ابتداء في الأسلوب الإنشائي تحت "الأمر"، ولكن فيه عدول من الإنشاء إلى الخبر، وبالتالي كان الأمر لرسول الله بعرض الخبر الذي يراد إيصاله لقومه، وقد ورد بمجموعة من المؤكدات، في طيات المثل، يقول عبد الرحمان حبنكة الميداني: «ففي ابتداء الأمر عرض الرسولان على أصحاب هذه القرية أنهما رسولان يبلغان تعاليم الدين، فكان بيانها من قبيل الإخبار الابتدائي غير المقرون

بمؤكدات لفظية.

فلما كذبهما القوم عززهما الله برسول ثالث، وقالوا لهم: (إنّا إليكم مرسلون) فجاء الإخبار مؤكداً مؤكداً متوسطاً، لأن إنكار القوم كان في بدايته.

والتأكيد في هذه الجملة الخبرية قد جاء بحرف التأكيد "إن" ويمكن أن نفهم من تقديم (إليكم) على عامله (مرسلون) تأكيداً آخر، لأن فيه معنى القصر، أو زيادة الاهتمام، وكلاهما يفيد تأكيداً، والمؤكد الثالث كون الجملة جملة اسمية.

ولما أصر القوم على تكذيب الرسل الثلاثة، زاد الرسل جملتهم الخبرية تأكيداً، فقالوا: (ربنا يعلم إنّا إليكم لمرسلون). والمؤكدات في هذه الجملة، هي:

(1) (ربنا يعلم) فهذه العبارة بمثابة القسم.

(2) "إن" وهو حرف تأكيد.

(3) اللام المزحلقة للخبر في عبارة (مرسلون).

(4) كون الجملة جملة اسمية¹⁶.

يقول محمد أبو موسى: «فإنه لوحظ أن النفس حين تتردد تصير في حاجة إلى قدر من التوثيق، وإن كان الحكم على وفق ظنها؛ لأن ما تظنه وتمثل إليه هي أيضاً في حاجة إلى توكيده، وهذا ملحظ نفسي دقيق، وسوف يتضح من سياق الشواهد، أما إذا كان المخاطب منكراً، فإنه لا بد من التوكيد، وهذا التوكيد، يختلف قلة وكثرة على وفق أحوال الإنكار، فإن كان إنكاره إنكاراً غير مستحکم في نفسه أكد بمؤكد واحد، وإن كان مستحکماً تضاعفت عناصر التوكيد بمقدار تصاعد حالة الإنكار؛ لأن وظيفة الخبر حينئذ هي تثبيت هذا المعنى في تلك النفس الراضية له، فلا مفر من أن تكون قوة العبارة، ووثاقها ملائمة لحال النفس قادرة على الإقناع، وخير شاهد يصور هذا الأصل النفسي الدقيق في بناء الأسلوب، تلك الآية الكريمة التي تصف لنا حوار

المرسلين مع أصحاب القرية، قال سبحانه: (وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ...)
 ترى خطاب الرسل -عليهم السلام- لأصحاب القرية مؤكدا في الصورة الأولى بأن
 واسمية الجملة، وذلك؛ لأنهم منكرون رسالتهم، كما يدل عليه قوله: فكذبوهما، وقد
 رد أصحاب القرية كلام الرسل بعد هذا الخطاب الأول بقولهم: (مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ
 مِثْلُنَا)، أي لستم رسلا؛ لأنهم يعتقدون أن الرسول لا يكون بشرا، وهو كما ترى
 أسلوب مؤكد بالنفي والاستثناء، ثم أردفوا ذلك بقولهم: (وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ)
 ، وهذا تأكيد ثان لنفي الرسالة عنهم بصورة أبلغ؛ لأنهم في هذه الجملة الثانية ينكرون
 أنه الله أنزل شيئا عليهم وعلى غيرهم، ثم أردفوا ذلك بقولهم: (إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ)،
 فوسموا رسل الله المكرمين بالكذب بهذا الأسلوب المؤكد، فرد الرسل الكرام عليهم
 بعد هذا العناد، والإنكار والتطاول بقولهم: (رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ)، عادوا إلى
 القضية الأولى وكرروها -وهذا ضرب من التوكيد- ثم أضافوا إلى صياغتها ألوانا
 جديدة من التوثيق، والتوكيد فجاءت كما ترى مؤكدة بأن واسمية الجملة، واللام
 ومصدرة بقولهم: (رَبُّنَا يَعْلَمُ).

فقد وضح إذن كيف تتكاثر عناصر التوكيد وفقا لتصاعد أحوال الإنكار في هذا
 الحوار القرآني الخصب الذي يحتاج إلى تأمل، ومراجعة تكتشف فيه طبيعة العقلية
 المعاندة؟ وكيف كانت تنحرف في حوارها عن طلب الحقيقة، ومنهج الاحتجاج
 القويم؟¹⁷.

ونختم الأسلوب الإخباري بالشرط، وهو قليل في بداية المثل الظاهر، بحيث لا
 يشكل ظاهرة أسلوبية فيه، ولا يوجد إلا في مثل أو مثلين سنقف عندهما، وهناك
 بعضها ورد في البنية التركيبية للمثل كجملة من جملة، وهذا في مواضع متعددة،
 وبأدوات مختلفة، منها ما هو جازم، ومنها ما هو غير جازم، ويحمل معنى الشرط.

- الشرط

الشَّرْطُ قَائِمٌ عَلَى جَمَلَتَيْنِ، الْأُولَى جَمَلَةُ الشَّرْطِ، وَالثَّانِيَةُ جَوَابُ الشَّرْطِ، وَالثَّانِيَةُ مَكْمَلَةٌ لِلأُولَى، وَبِالتَّالِيِ يَتَوَقَّفُ تَمَامَ الْمَعْنَى فِي الشَّرْطِ عَلَى مَا يَلْزَمُ عَنِ الشَّرْطِ وَهُوَ الْجَوَابُ، فَالشَّرْطُ مَعْلُقٌ ذُو طَرَفَيْنِ لَا يَتِمُّ تَحَقُّقُ أَحَدِهِمَا إِلَّا بِتَحَقُّقِ الْآخَرِ. وَمِنَ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي لَوْحِظَ فِيهَا الشَّرْطُ فِي الْمَثَلِ الظَّاهِرِ مَا يَلِي:

من ذلك قوله: ﴿وَآتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ...﴾ (الأعراف: 175 - 177). الشرط في (وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ)، «وَلَوْ» لو شرطية غير جازمة... «لَرَفَعْنَاهُ» فعل ماضٍ وفاعلُه ومفعولُه، واللام واقعة في جواب الشرط والجملة لا محل لها جواب شرط غير جازم¹⁸. وسيأتي الكلام عن لو الشرطية قريباً.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: 76). الشرط في (أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ)، «أَيْنَمَا» اسم شرط غير جازم ظرف مكان متعلق بما بعده. «لَا يَأْتِ» لا نافية يأت مضارع مجزوم لأنه جواب الشرط¹⁹.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ... وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ... هُمْ خَامِدُونَ﴾ (يس: 13 - 29). الشرط في (إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ)، «إِنْ» حرف شرط جازم... «تُغْنِي» مضارع مجزوم لأنه جواب الشرط²⁰.

وكقوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ... وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ

قَامُوا ... قَدِيرٌ ﴿ البقرة: 19، 20. الشرط في (وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا)، (إذا) ظرف للمستقبل متضمن معنى الشرط متعلق بالجواب قاموا²¹.

وقوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ... ﴾ (النحل: 57 - 60). الشرط في (وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ)، «إذا» ظرف يتضمن معنى الشرط. «ظَلَّ» واسمها وخبرها جواب شرط غير جازم²².

وقوله تعالى: ﴿ كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ... ﴾ (الحشر، الآية: 16). الشرط في (فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ)، (لَمَّا) ظرفية حينية أو رابطة متضمنة معنى الشرط. (قَالَ) جواب شرط غير جازم²³.

وقوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ... فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ... ﴾ (الزبد، الآية: 17). الشرط في (أَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ)، (أما) حرف شرط وتفصيل. (الفاء) رابطة لجواب الشرط²⁴. وكذلك الشرط في (أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ) وهي مثل التي قبلها (أما) حرف شرط وتفصيل (الفاء) رابطة لجواب الشرط.

أما الأمثال التي بدأت بالشرط ففي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ... فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ (البقرة: 14 - 18). الشرط في (إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا)، وكذلك في (وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا)، (إذا) في الموضوعين ظرفية غير جازمة وجوابها، في الموضوعين؛ هو: (قَالُوا)²⁵. وأداة الشرط (إذا) يكون الشرط فيها مقطوعاً بوقوعه²⁶ وقد جيء بأداة الشرط إذا لإفادة الاستمرار²⁷، فهي تُستعمل بحسب أصلها في كل ما يقطع المتكلم بوقوعه في المستقبل، ومن أجل هذا لا تُستعمل «إذا» إلا في الأحوال الكثيرة الوقوع، ويتلوها (الماضي) لدلالته على الوقوع والحصول قطعاً²⁸.

وهذا النوع من الإجراء الأسلوبى يعطى المثل قيمته الأسلوبية، ويبين محاسنه الجمالية، فيقوم بتمكين ذلك المعنى في نفس المتلقي؛ بحيث لا يخالجه فيه ريب، ولا يعتريه شك، بأن ما صدر منهم كثير الوقوع ومستمر وليس نادرا، فهم يدعون دائما لشياطينهم، وأن استهزاءهم بالمؤمنين من الأمور التي لا مجال للريب فيها، ولا تكون مبعثا لسوء ظن شياطينهم فيهم.

والمثل الثاني الذي بدأ بالشرط قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: 21). الشرط في قوله: (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ)، فـ «لَوْ» شرطية غير جازمة. «لَرَأَيْتَهُ» اللام رابطة، وماض وفاعله ومفعوله والجملة جواب الشرط لا محل لها²⁹. والمعنى أنه لو جعل في الجبل عقل كما جعل فيكم، ثم أنزل عليه القرآن لخضع وخضع وتشقق من خشية الله³⁰. مع صلابته ورزاقته، حذرا من أن لا يؤدي حق الله عز وجل في تعظيم القرآن، والكافر يعرض عما فيه من العبر كأن لم يسمعها، يصفه بقساوة القلب، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون³¹. والغرض توبيخ الإنسان على قسوة قلبه وقلة تخشعه عند تلاوة القرآن وتدبر قوارعه وزواجره³².

فهذا الأسلوب الخبرى الذي ورد بصيغة الشرط باستخدام كلمة (لو) تكمن قيمته الأسلوبية في أنه جعل صفة التصدع للجبل ممكنة ومحتملة وغير مستحيلة، وبالتالي يذهب بعيداً بالمعنى وما ينتج عنه من تأثيرات وانفعالات، فضرب المثل بالتصدع يوحى بشدة الانفعال والتأثر، لأن منتهى تأثر الأجسام الصلبة أن تتشق وتتصدع، مع أنه لا يحصل لها ذلك بسهولة ويسر، ولكن القرآن لما له من تأثير قوى بالغ الأثر لو أدركت معناه الحجارة الصماء وعقلت فحواه؛ لتأثرت وخشعت، ثم تصدعت وتشققت من فرط ما فيه من التخويف بالله تعالى.

كل هذا يعطينا صورة مفادها أن الأسلوب الخبري في المثل القرآني الظاهر متنوع في بنيته الأسلوبية؛ من حيث نوع الجملة، ومن حيث نوع المؤكدات، ومن حيث قلتها وكثرتها، وهذا يرجع لطول النسبي لعموم المثل الظاهر من جهة، ما جعل بنيته تتكون من العديد من الجمل، التي نراها صبغت بألوان مختلفة من الأخبار، ومن جهة أخرى لما يحمله المثل من موضوعات وقضايا مختلفة وأساسية، كالإيمان والكفر، والتوحيد والشرك، والحياة الدنيا والآخرة والمقارنة بينهما، والبعث والجزاء، وأحوال الأمم الغابرة، وتصنيف الناس إلى مؤمنين وكافرين ومنافقين وأهل كتاب، ومحاوره أقوام الرسل، ومخاطبة المؤمنين، وبث روح النصيحة والموعظة والاستذكار... وهذه القضايا تختلف حولها أذهان المخاطبين بين الإنكار والتردد والشك، وبين خلو الذهن وعدم خلوه، فكل هذا مع التنوع يضيق به نوع واحد من الأسلوب، فكان لزاما من هذا الإجراء الأسلوبي في التعدد والتغير ليتكفل بهذه الموضوعات الكبيرة وغيرها، وتتسع لها بنية المثل ويتحملها أسلوبه المتنوع بعلاقاته وروابطه القائمة بين جملة، وما فيها من تعبير وتصوير وتمثيل، متفاعلة مع الأنساق الأسلوبية الأخرى في الخطاب القرآني. يقول محمود إسماعيل صيني: «إنها أساليب متنوعة الأداء، فمرة هي أسلوب خبري، جملة اسمية أو فعلية، ومرة هي أسلوب إنشائي فيه الاستفهام أو التعجب أو الأمر أو النهي»³³.

ثالثا - تشكل الأسلوب الإنشائي في المثل الظاهر

وبعد حديثنا عن الأسلوب الإخباري وما تميز به من جانب نفعي ظاهر تمثل في توظيف اللغة بجملتها، وأنواع مؤكداتها المختلفة، بغرض تقديم الخبر في قالب معين يتناسب وحال المتلقين، تنتقل إلى الحديث عن الأسلوب الإنشائي وما يتميز به من جانب إبداعي انفعالي عاطفي تأثيري، يرتكز على استخدام أدوات خاصة وصيغ معينة تُبنى عليها عناصره، فيُضفي على الأنساق التعبيرية حيوية ونشاطا، فينعكس

التشكل الأسلوبي للمثل القرآني الظاهر "دراسة تحليلية بلاغية وأسلوبية د/ علي زواري أحمد

تأثيرها إيجاباً على مدركات المتلقي وأحاسيسه، فيندفع إلى المشاركة البناءة في إنتاج الدلالة والتفاعل معها، عن طريق الاستجابة المتوقعة.

ولذا فعندما نلقي نظرة على الأمثال الظاهرة نجد أن الابتداء بالأسلوب الإنشائي ليس هو الغالب عليها؛ بل الغالب هو الأسلوب الإخباري، ومع ذلك نلاحظ هناك بعض الأمثال كانت بدايتها إنشائية؛ وإن حملت معنى الإخبار، كما مرّ بنا قبل قليل في التناوب بين الجمل. ونبدأ بالأمر.

- الأمر

من ذلك ما نلاحظه من أوامر في الأمثال التالية: قال تعالى: ﴿وَائْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾ (الأعراف: 175 - 177). فهي جملة فعلية إنشائية بدأت بالأمر في قوله: (أتل). فعل أمر مبني على حذف حرف العلة وفاعله ضمير مستتر تقديره أنت³⁴.

والغرض من هذا الإجراء الأسلوبي بعد الانزياح عن الأصل - أي عن (الإيجاب والإلزام) - هو الاتعاظ والعبرة من حال هذا الرجل صاحب القصة الذي يُدعى بلعام بن عابر أو بلعام بن باعوراء الذي أخذ الله عليه العهد بالتوحيد والامتنال لأمر الله، وأمهه الله بعلم يعينه على الوفاء بما عاهد الله عليه في الفطرة، ثم لم ينفعه ذلك كله، فانسلخ من عهده، ولحقه الشيطان وأدركه، وصار قرينا له، ومصغيا لوسوسته، فأصبح من الضالين المكذبين الغاوين الكافرين، لميله إلى الدنيا ومتابعته للهوى والشيطان، حين لم يقدر الله له الهدى، وفي هذا تربية إيمانية صلبة، لا تتأثر بإغراءات

الحياة والمادة والمال، وإنما تظل وفيّة للمبدأ، مخلصه للعقيدة، دون أن تضعف أو تتردد أو تنحرف أمام شهوات الدنيا ومفاتنها.

وفي قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا... هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ (الكهف: 32 - 44). فالمثل بدأ بالأسلوب الإنشائي المتمثل في فعل الأمر (وَاضْرِبْ). فعل أمر وفاعله مستتر تقديره أنت³⁵. والغرض من هذا الأسلوب التذكير والتدبير في العواقب، وقد جاء بإشارة واقعية حسية ذات تأثير بالغ، وعبرة عظيمة، قصد إيراد وتصوير الموقف، والقيمة السلوبية من وراء ذلك تكمن في تثبيت الإيثار وغرسه في النفوس المتواضعة، واستئصال الكفر وآثاره، من النفوس المتكبرة المعاندة.

وكذلك في قوله: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾ (الكهف: 45). بدأ المثل بالأسلوب الإنشائي المتمثل في فعل الأمر (وَاضْرِبْ). والغرض منه الاعتبار لأن المثل يدل على سرعة زوال الدنيا وفنائها.

والجملة الإنشائية بصيغة الأمر في قوله: ﴿اعْلَمُوا أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (الحديد: 20). ف (اعلموا) فعل أمر مبني على حذف النون والواو فاعل وأن ما في حيزها سدّت مسدّ مفعولي اعلموا أنّها هنا كافة ومكفوفة³⁶. والغرض منه - كذلك - الاعتبار لأن المثل يدل على سرعة زوال الدنيا وفنائها، بجانب الآخرة ونعيمها. ولهذا كان (افتتاح الكلام بـ "اعلموا" يؤذن بأن ما سيلقى جدير بتوجه الذهن... وهو هنا يشير إلى أن الكلام الذي بعده مغزى عظيم غير

ظاهر، وذلك أنه أريد به تمثيل حال احتياج القلوب المؤمنة إلى ذكر الله بحال الأرض الميتة في الحاجة إلى المطر، وحال الذكر في تزكية النفوس واستنارتها بحال الغيث في إحياء الأرض الجذبة)³⁷.

- النهي

وعندما نتفحص الأمثال الظاهرة لا نجد فيها مثلاً بدأً بالنهي، بل لا يوجد حتى في بنية التركيب إلا قوله: (لَا تُبْطَلُوا) الواردة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ... وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 264). ف: لا ناهية، وتبطلوا فعل مضارع مجزوم بلا والواو فاعل³⁸.

فنرى أنه قد انزاح هذا الأسلوب وذلك بورد النهي على غير معناه الحقيقي، الذي هو طلب الكف عن الفعل على وجه الإلزام، فقد جاء في سياق النداء وخرج إلى غرض النصح والإرشاد، ويتمثل في عدم إبطال الصدقات بإذها وأثرها وإفساد منفعتها، أي: لا تبطلوها بالمن والأذى أو بأحدهما³⁹. والغرض منه - كما قلنا سابقاً - هو التنبيه والتلطف بالمؤمنين، كما أن فيه تعريض بأن الرياء والمن والأذى على الإنفاق من صفات الكفار ولا بد للمؤمن أن يجتنبها⁴⁰.

- الاستفهام

وعندما نقف مع صيغ الاستفهام من الأسلوب الإنشائي نلاحظ بعض الأمثال قد بدأت بالاستفهام، وهي لا تعدوا الثلاثة، وبعضها الآخر جاء في ثنايا التركيب، ولكن الملاحظ عليها أنها انزاحت عن المعنى الحقيقي للاستفهام الذي هو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل، وسيوضح ما قلناه عند عرضها.

فمن الأمثال التي بدأت بالاستفهام؛ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا

وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ (إبراهيم: 24 - 25). فنرى بأن المثل بدأ بجملة إنشائية استفهامية، وهي: (أَلَمْ تَرَ) الهمزة للاستفهام ولم حرف جازم «تَرَ» مضارع مجزوم بحذف حرف العلة⁴¹.

وهذا الاستفهام لا يراد به الحقيقة، بل عدل عنها لضروب أخرى، منها: التقرير⁴² وهو كناية عن التحريض على العلم بذلك⁴³. ويكون كذلك للإنكار، وذلك بتنزيل المخاطب منزلة من لم يعلم فأنكر عليه عدم العلم، أو هو مستعمل في التعجب؛ من عدم العلم بذلك مع أنه مما تتوفر الدواعي على علمه⁴⁴. ثم بعد هذا الاستفهام بالهمزة ويليهما من الاستفهام ب: كيف. وإيثار كيف هنا للدلالة على أن حالة ضرب هذا المثل ذات كيفية عجيبة من بلاغته وانطباقه⁴⁵.

والمثل الثاني الذي بدأ بالاستفهام هو، قوله تعالى: ﴿أَوْمَنَ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: 122) الاستفهام في قوله: «أَوْمَنَ» الهمزة للاستفهام، الواو حرف عطف. من اسم موصول (بمعنى الذي)⁴⁶ مبني على السكون في محل رفع مبتدأ⁴⁷. وهو استفهام إنكاري⁴⁸. يقول ابن عاشور: «مستعمل في إنكار تماثل الحالتين: فالحالة الأولى: حالة الذين أسلموا بعد أن كانوا مشركين، وهي المشبهة بحال من كان ميتا مودعا في ظلمات، فصار حيا في نور واضح، وسار في الطريق الموصلة للمطلوب بين الناس، والحالة الثانية: حالة المشرك وهي المشبهة بحالة من هو في الظلمات ليس بخارج منها، لأنه في ظلمات»⁴⁹.

والمثل الثالث الذي بدأ بالاستفهام هو، قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ... مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ

يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿ (هود: 18 - 24). الاستفهام في أول كلمة فيه «وَمَنْ» الواو مستأنفة، «مَنْ» اسم استفهام مبتدأ⁵⁰. وهو (سؤال إنكار يؤول إلى معنى النفي، أي لا أحد أظلم) ⁵¹. يقول الشوكاني: «واللفظ وإن كان لا يقتضي إلا نفي وجود من هو أظلم منهم كما يفيد الاستفهام الإنكاري، فالمقام يفيد نفي المساوي لهم في الظلم. فالمعنى على هذا: لا أحد مثلهم في الظلم»⁵².

وكما أشرنا فإن هناك بعض صيغ الاستفهام وردت في ثنايا البنية التركيبية لبعض الأمثال، لا بأس أن نشير إليها ونقف عند واحد منها، حتى لا نتوسع في التحليل والبيان، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ... ﴾ (النحل: 57 - 60). فالاستفهام في قوله (أَيُمْسِكُهُ) الهمزة للاستفهام، ويمسكه جملة الاستفهام في موضع الحال. والغرض منه إظهار التردد الحاصل في نفسه؛ بين تركها مع الإهانة والذل، أو دفنها وهي حية (الوَأَد).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (النحل: 76). فالاستفهام في قوله (هَلْ يَسْتَوِي) هل حرف استفهام والغرض منه النفي.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا... قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا... ﴾ (الكهف: 32 - 44). فالاستفهام في قوله (أَكَفَرْتَ) الهمزة للاستفهام الغرض منه التوبيخ والتقريع.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: 29). فالاستفهام في قوله (هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا) هل حرف استفهام والغرض منه الإنكار والاستبعاد، أو التبكيت قصد تبيين الحق من الباطل، وإرشاد الجاهل.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ... وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرَدِّنِي الرِّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ... هُمْ خَامِدُونَ﴾ (يس: 13 - 29). فالاستفهام في قوله (أَتَّخِذُ) الهمزة الأولى للاستفهام وهو إنكاري ويجوز أن يكون معناه النفي.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْبُاسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَرُزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ (البقرة: 214، 215). فالاستفهام في قوله (مَتَى نَصْرُ اللَّهِ) فكلمة "متى" تأتي اسما من أسماء الاستفهام، ويستفهم بها عن الزمان ماضيا كان أم مستقبلا⁵³، والاستفهام مستعمل في الاستبطاء⁵⁴.

فقولهم: متى نصر الله؟. يظهر منه أنهم استطلوا مدة الابتلاء بالسراء والضراء والافتتان، فاستبطئوا مجيء النصر الذي هو غايتهم ومبتغاهم، وعليه تكمن القيمة الأسلوبية والجمالية من جراء هذا الأسلوب الاستفهامي - الذي غرضه الاستبطاء - في إظهار المعاناة والإرهاق النفسي والمعنوي من طول الانتظار الذي بلغ بهم لحد التزلزل ويكاد يصل لليأس، وهذا مدعاة لجذب انتباه المتلقين ودعوتهم ضمينا للمشاركة في همهم، والنظر فيما نزل وحل بهم من ضرر، مع التطلع إلى الفرج القريب، وقد انسجم كل ذلك مع السياق في إبراز وتصوير هذا الابتلاء وتلك الشدة، ما جعلهم يتطلعون إلى فرج الله ونصره، الذي طال انتظارهم له.

وبالتالي فإن الاستفهام - كما نرى - انزاح عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي (الاستبطاء) بمعونة القرائن الحالية، حيث إن شدة البأساء والضراء والتزلزل الذي لحق بالرسول صلى الله عليه وسلم، والذين معه، جعلهم يشعرون ببعد الفرج ويطء تحققه، وهم يدركون أن مجيء الفرج أو النصر من عند الله في علم الغيب، وقد اختص به تعالى دون سواه، فلا ينتظرون جواباً بتحديد وقته، وإنما يتطلعون لبروز الفرج وقدوم النصر ذاته، وهكذا نرى أن الاستفهام عدل عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، فيكون ادعى لاستيعاب الدلالة القائمة في نفس المتكلم، وإبرازها في صورة مؤثرة تحدث ردود فعل قوية عند المتلقي.

- النداء

وهناك بعض الأمثال وردت إنشائية بصيغة النداء، وقد جاء ذلك في مثلين هما:
 قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 264).
 فالمثل بدأ بالجملة الإنشائية المتمثلة في "يا" و"أي" من أدوات النداء. قال البيضاوي: «(يا) حرف وضع لنداء البعيد، وقد ينادي به القريب تنزيلاً له منزلة البعيد. إما لعظمته كقول الداعي: يا رب، ويا الله، هو أقرب إليه من حبل الوريد. أو لغفلته وسوء فهمه. أو للاعتناء بالمدعو له وزيادة الحث عليه»⁵⁵.

وأما النداء ب(أي) يكون للقريب، وهنا النداء ب(يا) و(أي) معاً، وهذا يحتمل استعمالين: إما إشارة إلى أن السامع لغفلته وشُرود ذهنه كأنه غير حاضر، فهو بعيد معنوياً وإن كان قريباً حقيقة، أو لجدية الأمر الذي ينادى له، وكلاهما محتمل، لأن القضية تتعلق بأمر لا لعب فيه ولا استهزاء، ويجب أن لا يُغفل عنه، لأنه يرتبط بقبول

الصدقات أو إبطالها، ولذا كان الغرض منه التنبيه والتلطف بالمؤمنين عن إبطال صدقاتهم بالمن والأذى، حتى يستجيبوا حين يسمعون ما يُلقى إليهم بعد النداء ليعملوا بمقتضاه.

والنداء في عمومه (يُعرّف بأنه ما يستدعي مطلوباً غير حاصل في اعتقاد المتكلم وقت الطلب)⁵⁶. والمخصوصون بالنداء هم الذين آمنوا، وهم مظنة الاستجابة لنداء خالقهم، وخاصة عندما يكون الأمر فيه عزم، ويتعلق بالآخرة، ويسوقه النداء ضمن معنى يحمله التمثيل فيشبهه (المتصدق الذي يُتبع صدقاته بالمن والأذى، والذي يتصدق بالأموال، ليرائي بها الناس، وهو - مع هذا - لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر. فهو لا يرجو ثواباً، ولا يخشى عقاباً من الله؛ بل يلتمس بصدقته رضوان الناس، لا رضوان الله)⁵⁷، وبالتالي فالقيمة الأسلوبية لهذا النداء تكمن في أثره على المتلقين ويُتظر منهم الاستجابة والتفاعل باعتبار أنه موجه إليهم، وهو ما يسمى بوظيفة النداء.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمُطْلُوبِ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: 73، 74). فالمثل بدأ - أيضاً - بالجملة الإنشائية المتمثلة في "يا" النداء، وهي أصل حروف النداء وأكثرها استعمالاً، و"أَيُّ" حرف نداء كذلك، وهي اسم مبهم لكن يزول إبهامه بالاسم المقصود بالنداء الذي يأتي بعده، والنداء بهما عام يعم جميع الناس، وصداه بعيد المدى بزيادة ال (ها) التي تفيد التنبيه المستفاد منه، ليشمل الوجود كله؛ مبرزا حقيقة مهمة في الكون، يقوم عليها أمره، ولا يستقيم الحال من دونها، وهي أنه لا معبود إلا الله تعالى، وما سواه من الآلهة مزعومة مزيفة، لا تملك من أمرها شيئاً، فضلاً عن أن تملك لغيرها نفعاً أو ضرراً.

قال الزمخشري: «كثر في القرآن النداء بـ (يا أيها) دون غيرها لأن فيها أوجها من التأكيد، وأسبابا من المبالغة، منها: (1) ما في "يا" من التأكيد والتنبيه. (2) ما في "ها" من التنبيه. (3) وما في التدرج من الإبهام في "أي" إلى التوضيح. والمقام يناسب المبالغة والتأكيد، لأن كل ما نادى الله له عباده من أوامره، ونواهيته، وعظائمه، وزواجره، ووعدته، ووعيدته، ومن اقتصاص أخبار الأمم الماضية، وغير ذلك مما أنطق الله به كتابه، أمور عظام، وخطوب جسام، ومعان واجب عليهم أن يتيقظوا لها، ويميلوا بقلوبهم وبصائرهم إليها، وهم غافلون، فاقتضى الحال أن ينادوا بالآكد الأبلغ»⁵⁸.

ويقول ابن القيم: «حقيق على كل عبد أن يستمع قلبه لهذا المثل ويتدبره حق تدبره فإنه يقطع مواد الشرك من قلبه وذلك أن المعبود أقل درجاته أن يقدر على إيجاد ما ينفع عابده وإعدام ما يضره والآلهة التي يعبدها المشركون من دون الله لن تقدر على خلق الذباب ولو اجتمعوا كلهم لخلقهم فكيف ما هو أكبر منه ولا يقدر على الانتصار من الذباب إذا سلبهم شيئا مما عليهم من طيب ونحوه فيستقذوه منه فلا هم قادرين على خلق الذباب الذي هو من أضعف الحيوانات ولا على الانتصار منه واسترجاع ما سلبهم إياه فلا أعجز من هذه الآلهة ولا أضعف منها فكيف يستحسن عاقل عبادتها من دون الله»⁵⁹.

وعليه فإن الغرض الأساس الذي يريد أن يقرره هذا الأسلوب الإنشائي الندائي، هو بطلان الإشراف بالله، وتجهيل أهله، وتقبيح عقولهم، والشهادة على أن الأمر إلى الله وحده، وأن جميع المخلوقين لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً، وبالتالي فلا ينبغي للعاقل أن يعتمد على أحد سوى الله تعالى.

وهناك ما ورد من النداء في بنية التركيب، من ذلك ما جاء في لفظ (يَا أَيُّهَا) من

قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ... وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ (الكهف: 32 - 42). (يا) حرف النداء مستعمل في التلهف⁶⁰. و«ليتني» حرف تمن. والنون والياء نصب بليت لأن ليت من أخوات إن⁶¹.

وورد النداء - أيضا - في لفظ (يَالَيْتَ) من قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابِ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ... قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ (يس: 13-26). يا: حرف نداء الغرض منه التنبيه، وليت: من أخوات إن يفيد التمني.

وهذا الذي ذكرناه يحمل (يا) النداء في الموضوعين على تقدير من يرى أن الياء للنداء والمنادى محذوف مقدر، وهناك من يرى أن (يا) لمجرد التنبيه في الموضوعين، لأن المنادى غير موجود⁶².

- التمني

كما أن اللفظين (لَيْتَنِي) و(لَيْتَ) من الأسلوب الإنشائي مجردتين عن النداء يراد بهما التمني:

فالأولى يُنادي بالحسرة مُتَمَنِّياً لو أنه لم يشرك بالله، فهو نادم على ما كان منه، فعبرت صيغة التمني بأدق تعبير عن شعور الإنسان في لحظات الفوات حين لا يمكن الرجوع ولا ينفع الندم، وقد أدرك في جلاء ووضوح أن ما فعله كان خاطئاً، وعليه كان تمنياً مستحيل الوقوع.

والثانية أراد بذلك الإشفاق والنصح لهم⁶³ فتمنى علم قوم به حاله، قال القرطبي: «وفي معنى تمنيه قولان: أحدهما أنه تمنى أن يعلموا بحاله ليعلموا حسن مآله وحميد عاقبته. الثاني تمنى ذلك ليؤمنوا مثل إيمانه فيصيروا إلى مثل حاله»⁶⁴.

وبعد هذا البيان والإيضاح للأسلوب الإخباري والإنشائي والغرض منهما، وبعد هذه البسطة الاستقرائية والتحليلية للتشكل الأسلوبي وقيمتها الأسلوبية التي

شاهدناها من خلال دراستنا للمثل الظاهر نختم بحثنا لنقف على الخاتمة وما فيها من نتائج.

الخاتمة

وفي الأخير يمكن أن نمحور نتائج البحث فيما يلي:

- 1 - أن الأمثال ظاهرة أسلوبية في القرآن الكريم، لها مميزاتها وخصائصها ووظيفتها وتختلف في بنيتها وأسلوبها عن باقي الأساليب القرآنية.
- 2 - أسلوب الأمثال الظاهرة متميزة في إبراز المعقول في هيئة المحسوس، والاستدلال على المعقول بالقول التعبيري الإيجائي، ذلك أن الأمثال فن قولي تصويري مجازي يتعد عن التقرير والمباشرة، وتشتمل على فنون القول؛ لاشتمالها على ما لم يشتمل عليه غيرها من الفنون القولية.
- 3 - الأسلوب الخبري هو الأسلوب الغالب على الأمثال القرآنية الظاهرة، وقد جاء متنوع الورد؛ فمرة يرد جملة فعلية، وتارة يرد جملة اسمية، وكما أنه متنوع من حيث المؤكدات، فمرة يرد بالمؤكد ابتداء ومرة يأتي من غير مؤكد، كما هو الحال في الجمل الفعلية، كما أنه متنوع من حيث قلة المؤكدات وكثرتها داخل بنية المثل، وهذا يرجع لطول النسبي للمثل، ولما يحمله من موضوعات وقضايا مختلفة، يضيق بها نوع واحد من الأسلوب، فكان لزاماً من هذا الإجراء الأسلوبي في التعدد والتغير ليتكفل بهذه الموضوعات الكبيرة وغيرها وتتسع لها بنية المثل ويتحملها أسلوبه المتنوع بعلاقاته وروابطه القائمة بين جملة، متفاعلة مع الأنساق الأسلوبية الأخرى في النص القرآني.

- 4 - الأسلوب الإنشائي هو الأسلوب الأقل وروداً في الأمثال القرآنية الظاهرة، ويحمل في بعضها معنى الخبر، وقد جاء متنوع الورد ابتداء وفي البنية التركيبية للمثل،

وبصينغ متعددة بين الأمر والاستفهام والنداء والنهي والتمني، ويكاد يكون في أغلبه خارج عن أصله لأغراض مختلفة، يقتضيها السياق والقرائن، مثل الاعتبار والاتعاظ والتذكير والتدبر والإنكار والتعجيب والتقرير... وقد أشرنا لبعضها أثناء الكلام عنه.

الحواشي والإحالات:

- 1 - مباحث في علوم القرآن، مناع بن خليل القطان (المتوفى: 1420هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثالثة 1421هـ - 2000م، ص: 293.
- 2 - المدهش، ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، المحقق: الدكتور مروان قباني، الطبعة: الثانية، 1405هـ - 1985م، ص: 16.
- 3 - ينظر - البلاغة العربية: عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني الدمشقي (ت: 1425هـ)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1996م، 1/ 186.
- 4 - جواهر البلاغة، في المعاني والبيان والبديع: أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (ت: 1362هـ)، ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 58.
- 5 - ينظر - المرجع السابق، ص: 57 على الهامش.
- 6 - البلاغة العربية: حبنكة الميداني، 1/ 187.
- 7 - ينظر - جواهر البلاغة: أحمد الهاشمي، ص: 57.
- 8 - ينظر - علم المعاني: عبد العزيز عتيق (ت: 1396هـ)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م، ص: 55.
- 9 - ينظر - المرجع السابق والصفحة نفسها.
- 10 - ينظر - المرجع نفسه، ص: 58.
- 11 - ينظر (على الهامش) - بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة: عبد المتعال الصعيدي (ت: 1391هـ)، مكتبة الآداب، الطبعة: السابعة عشر: 1426هـ - 2005م، 1/ 49.
- 12 - الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالب الملقب بالمؤيد بالله (ت: 745هـ)، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1423هـ، 2/ 16. وأساليب بلاغية: أحمد مطلوب أحمد الناصري الصيادي الرفاعي، وكالة المطبوعات - الكويت، الطبعة: الأولى، 1980م، ص: 141.

التشكل الأسلوبي للمثل القرآني الظاهر "دراسة تحليلية بلاغية وأسلوبية د/ علي زواري أحمد

- 13 - خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني: محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، الطبعة: 7، ص: 93
- 14 - المرجع نفسه، ص: 301.
- 15 - دلائل الإعجاز في علم المعاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني أبو بكر (ت: 471هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م، 1/ 327.
- 16 - البلاغة العربية: حبنكة الميداني، 1/ 181 - 182.
- 17 - خصائص التراكيب: محمد أبو موسى، ص: 81.
- 18 - إعراب القرآن الكريم: أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - إسماعيل محمود القاسم، دار المنير ودار الفارابي - دمشق، الطبعة: الأولى، 1425 هـ، 1/ 407.
- 19 - المرجع نفسه، 2/ 168.
- 20 - المرجع نفسه، 3/ 91.
- 21 - الجدول في إعراب القرآن: محمود بن عبد الرحيم صافي (ت: 1376هـ)، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت، الطبعة: الرابعة، 1418 هـ، 1/ 68.
- 22 - إعراب القرآن: أحمد عبيد الدعاس، 2/ 163.
- 23 - إعراب القرآن وبيانه: محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت: 1403هـ)، دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص (دار الياقوت - دمشق - بيروت)، (دار ابن كثير - دمشق - بيروت)، الطبعة: الرابعة، 1415 هـ، 10/ 52.
- 24 - محمود صافي: الجدول في إعراب القرآن، 13/ 112.
- 25 - ينظر - المرجع السابق، 1/ 130، 131.
- 26 - ينظر - الإيضاح في علوم البلاغة: محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني، المعروف بخطيب دمشق (المتوفى: 739هـ)، المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجليل - بيروت، الطبعة: الثالثة، 2/ 117.
- 27 - علوم البلاغة: المراغي، ص: 138.
- 28 - جواهر البلاغة: الهاشمي، ص: 151.
- 29 - إعراب القرآن: أحمد عبيد الدعاس، 3/ 330.
- 30 - مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري أبو عبد الله (ت: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة

- 1420هـ، 29 / 512.
- 31 - معالم التنزيل: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: 510هـ)، المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، 1417 هـ - 1997 م، 5 / 66.
- 32 - الكشف عن حقائق غوامض التنزيل: محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله أبو القاسم (ت: 538هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407هـ، 4 / 509.
- 33 - معجم الأمثال العربية: محمود إسماعيل صيني وآخرون، مكتبة لبنان بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1996، ص: س.
- 34 - القرآن: أحمد عبيد الدعاس إعراب، 1 / 407.
- 35 - إعراب القرآن وبيانه: مصطفى درويش، 5 / 598.
- 36 - المرجع نفسه، 9 / 469.
- 37 - التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة: 1984هـ، 27 / 393.
- 38 - ينظر - إعراب القرآن وبيانه: مصطفى درويش، 1 / 408.
- 39 - ينظر - فتح القدير: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - 1414 هـ، 1 / 327.
- 40 - ينظر - ينظر - أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418هـ، 1 / 158.
- 41 - إعراب القرآن: أحمد عبيد الدعاس، 2 / 131.
- 42 - ينظر - إعراب القرآن وبيانه: مصطفى درويش، 5 / 186.
- 43 - ينظر - التحرير والتنوير: ابن عاشور، 13 / 223.
- 44 - ينظر - المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 45 - ينظر - المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 46 - التبيان في إعراب القرآن: عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري أبو البقاء (المتوفى: 616هـ)، المحقق: علي محمد الجاوي، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1 / 536.
- 47 - إعراب القرآن: أحمد عبيد الدعاس، 1 / 332.

التشكل الأسلوبي للمثل القرآني الظاهر "دراسة تحليلية بلاغية وأسلوبية د/ علي زواري أحمد

- 48 - إعراب القرآن وبيانه: مصطفى درويش، 3/ 215.
- 49 - التحرير والتنوير: ابن عاشور، 8-أ/ 43.
- 50 - المجتبي من مشكل إعراب القرآن: أحمد بن محمد الخراط، أبو بلال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، عام النشر: 1426هـ، 1/ 261.
- 51 - التحرير والتنوير: ابن عاشور، 12/ 32.
- 52 - فتح القدير: الشوكاني، 2/ 556.
- 53 - البلاغة العربية: حبنكة الميداني، 1/ 265.
- 54 - المرجع نفسه، 1/ 294.
- 55 - أنوار التنزيل: البيضاوي، 1/ 54.
- 56 - علوم البلاغة البيان، المعاني، البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 61.
- 57 - التفسير الوسيط: مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، الطبعة: الأولى، (1393 هـ = 1973 م) - (1414 هـ = 1993 م)، 1/ 454.
- 58 - البلاغة العربية: حبنكة الميداني، 1/ 243.
- 59 - إعلام الموقعين: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م، 1/ 181.
- 60 - ينظر - التحرير والتنوير: ابن عاشور، 15/ 327.
- 61 - ينظر - إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله (ت: 370هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية (1360هـ - 1941م)، ص: 84.
- 62 - ينظر - إعراب القرآن وبيانه: مصطفى درويش، 8/ 189.
- 63 - ينظر - الجواهر الحسان في تفسير القرآن: عبد الرحمن بن محمد الثعالبي أبو زيد (ت: 875هـ)، المحقق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: 1 - 1418هـ، 5/ 10.
- 64 - الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين أبي عبد الله القرطبي (ت: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م، 15/ 20.

Stylistic morphology of the apparent Qur'anic proverb "Analytical and rhetorical analysis"

Dr. Ali Zouari Ahmed

Department of Islamic civilization

Institute of Islamic Sciences - Eloued University

soufislam@gmail.com



Abstract:

Our research deals with a kind of Quranic proverbs s; the apparent proverbs. This study deals with the stereotypical form of this type of proverbs, and so I have defined the apparent proverb, then touched on the formation in the news methods and the formation in the structural methods. Stylistic procedures in ideals, and monitored the most important rhetorical purposes produced by stylistic formation, and then tried to identify the stylistic values behind this formation.

Keywords:The stylistic procedure; the purpose; the news; the structural; the stylistic value.

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°.4 – Rabi' al-Thani 1441 – December 2019

Articles	page number
● The chains of transmission of Imam Abi Mahdi Issa Al-Tha'alibi in narration of Fiqh Imam Mālik.	
✍ Prof. Abdelaziz Dakhane. <i>University of Sharjah</i>	13
● A letter explaining a hadith: " Do not enter Paradise child of adultery" by Sheikh Al-Tayyeb Bin Kiran (d.AH127) -Study and Investigation-	
✍ Dr. Mona bnt Husayn bin Ahmad Al dayf Allah Alansi <i>Shagra University</i>	67
● The command necessitate will and its jurisprudence effects.	
✍ Prof. Khaled touati <i>Eloued University</i>	99
● The impact of overlapping understandable indicators on the fundamentalist issues - A Comparative Study in the Principles of Islamic Jurisprudence –	
✍ Dr. Soufiane Oukham <i>Blida 2 university</i>	141
● The effect of Sharia purposes In activating the role of charitable institutions.	
✍ Dr. Cheikh tijani Ehemdi <i>Islamic Sciences University / et Laâyoune- Mauritanie</i>	177
● Efficiency in marriage.	
✍ Dr. Miloud Mihoubi <i>Department of Sharia</i> <i>Batna1 University</i>	217
● The issue of envy and the eye - Shariaa and Critical Study –	
✍ Dr. Antar Saci <i>Eloued University</i>	271
● Stylistic morphology of the apparent Qur'anic proverb "Analytical and rhetorical analysis".	
✍ Dr. Ali Zouari Ahmed <i>Eloued University</i>	333

Editorial Board

Ibrahim RAHMANI (*Eloued University*)
rahmani-brahim@univ-eloued.dz

Hamza boukhezna (*Eloued University*)
hamzaboukhezna@gmail.com

Deara Siak (*Al-Furqan Islamic University-Ivory Coast*)
isaague22@hotmail.com

Rachid Kahous (*Abdel Malik Alssaadi University - Morocco*)
rachid1433@yahoo.com

Samir Djaballah (*El amir Abdelkader University*)
revue.univemir@gmail.com

Chaouki Nadhir (*Ghardaia University*)
chaouki.nadir@gmail.com

Salah Noaman (*King Khaled University-Saudi*)
salahnaamane@gmail.com

Abelazize Dakhan (*Sharjah University-UAE*)
adakhan@sharjah.ac.ae

Abdelmadjid Mebarkia (*Eloued University*)
Aboumoncef2@outlook.fr

Abid Boudaoud (*Maskara University*)
a.boudaoud@univ-mascara.dz

Ali Abouelfateh Houcine Al-abbadi (*Nilleine University-Sudan*)
aliaboualfateh@gmail.com

Omar Mouna (*Ghardaia University*)
Dr.omar.mouna@gmail.com

Kathafi Alghananime (*Sharjah University-UAE*)
d.kathafi@hotmail.com

Mahi kandouz (*Telemcen University*)
wassime78@hotmail.com

Mohamed Anas Sarmene (*Istanbul May 29 University-Turkey*)
anassarmene@gmail.com

Mohaed Boukemmache (*khenchela University*)
mboukemmache@gmail.com

Mokhtar Necira (*El amir Abdelkader University*)
necira03@gmail.com

Messaoud Feloussi (*Batna1 University*)
messaoudfeloussi@yahoo.com

Mostafa Hamidatou (*Eloued University*)
mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz

Noura Ben Hacene (*Batna1 University*)
nourabenhacene@yahoo.fr

Hicham Yosri Mihamed Al-arabi (*Nadjran University-Saudi*)
elkhallal@hotmail.com



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°.4 – Rabi' al-Thani 1441 – December 2019

Honorary President of the Journal

Omar FERHATI

recteur@univ-eloued.dz

Director of Journal

Ibrahim RAHMANI

rahmani-brahim@univ-eloued.dz

Editor in chief:

Mostafa HAMIDATOU

mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz

Deputy Chief Editor

Hamza boukhezna

boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

All correspondence should be addressed to:

Director of Alshihab Journal – Institute of Islamic Sciences -
University of El-oued.
PO Box 789 El-oued 39000 Algeria
E-mail: alshihab@univ-eloued.dz
<https://www.univ-eloued.dz/shehab/>
<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°.4 – Rabi' al-Thani 1441 – December 2019

