



مَجَلَّةُ جَامِعَةِ أُمِّ الْقُرَى
لِلْعُلُومِ الشَّرِيعَةِ وَالدراسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

العدد (٦٥)

ربيع الآخر ١٤٣٦هـ / يناير ٢٠١٥م

الجزء الأول

رقم الإيداع ١٤٣٣/٢٥٥ تاريخ ١٥/٩/١٤٣٣هـ / ردمد ٤٦٤٣-١٦٥٨

قواعد النشر

١- تُقبل الأعمال المقدمة للنشر في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية حسب المواصفات التالية:

- أ. يقدم صاحب البحث أربع نسخ ورقية، ونسخة واحدة على أسطوانة ممغنطة (CD).
- ب. يطبع البحث على برنامج Microsoft Word بالخط العربي التقليدي Traditional Arabic بنط ١٦ بمسافتين على وجه واحد، مقاس A4 (٢١ X ٢٩.٧ سم)، بما لا يزيد حجم البحث عن أربعين صفحة، بما فيها المراجع والملاحق والجداول.
- ج. ترقيم صفحات البحث ترقيماً متسلسلاً، بما في ذلك الجداول والأشكال وقائمة المراجع، وتطبع الجداول والصور والأشكال واللوحات على صفحات مستقلة، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن، وتكون الهوامش مكتوبة بطريقة آلية وليست يدوية.
- د. يرفق ملخصان بالعربية والإنجليزية لجميع الأبحاث، بما لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة.
- هـ. يكتب المؤلف اسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، مع إرفاق نسخة موجزة من سيرته الذاتية، وتعد خطي موقع من الباحث/ الباحثين بعدم نشر البحث، أو تقديمه للنشر لدى جهات أخرى.
- و. تُرفق أصول الأشكال مرسومة باستخدام أحد برامج الحاسب الآلي ذات العلاقة على أسطوانة ممغنطة (CD).

٢- يشار إلى جميع المصادر ضمن البحث بالإشارة إلى اسم المؤلف الأخير وسنة النشر والصفحة عند الاقتباس المباشر مثلاً (أبو زيد، ١٤٢٥هـ، ص ١٧). وإذا كان هناك مؤلفان، فيذكر الاسم الأخير لهما مثلاً (القحطاني والعدناني، ١٤٢٦هـ، ص ٥٣). أما إذا كان هناك أكثر من مؤلفين للمصدر الواحد فيشار إليهم هكذا (القرشي وآخرون، ١٤٢٧هـ، ص ١١٢) وفي حالة الإشارة إلى مصدرين لمؤلفين مختلفين فيشار إليهما هكذا (المكي، ١٤١١هـ؛ المدني، ١٤٠٩هـ)، وفي حالة وجود مصدرين لكاتب واحد في سنة واحدة، فتتم الإشارة إليهما هكذا (المحمدي، ١٤٢٠هـ أ، ١٤٢٠هـ ب).

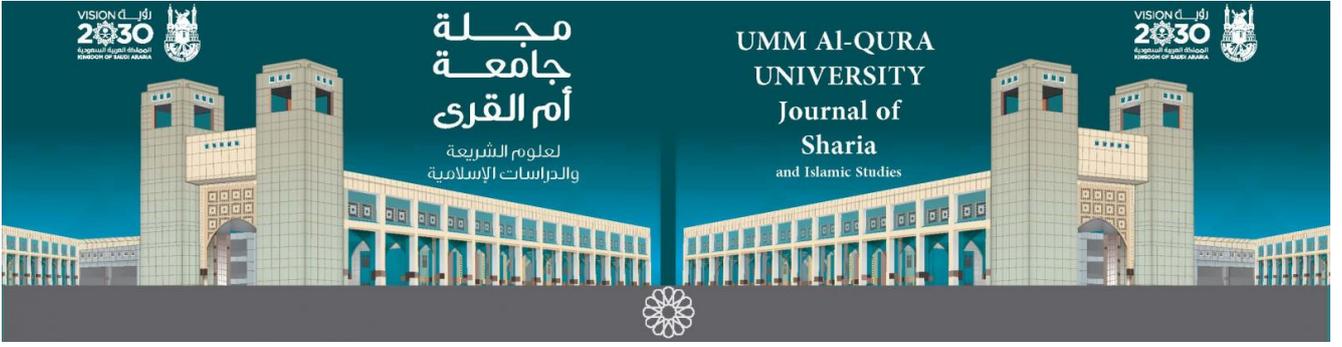
٤- تعرض المصادر والمراجع في نهاية البحث، على أن ترتب هجائياً، حسب اسم العائلة للمؤلف، ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها، متبوعاً باسم الكتاب أو المقال، ثم رقم الطبعة فاسم الناشر (في حالة الكتاب) أو المجلة (في حالة المقالة)، ثم مكان النشر (في حالة الكتاب) وتاريخ النشر. أما في حالة المقال فيضاف رقم المجلة، أو السنة، والعدد، وأرقام الصفحات.

٥- يمنح الباحث عشر مستلآت من بحثه، مع نسخة من العدد الذي يظهر فيه عمله. كما تمنح نسخة واحدة من العدد هدية لكاتب المراجعة العلمية، أو التقرير، أو ملخص الرسالة الجامعية. **المراسلات:** ترسل جميع الأعمال والاستفسارات مباشرة إلى رئيس تحرير مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية. ص. ب ٧١٥، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

حقوق الطبع: تُعبّر المواد المقدمة للنشر عن آراء مؤلفيها، ويتحمل المؤلفون مسؤولية صحة المعلومات ودقة الاستنتاجات. وجميع حقوق الطبع محفوظة للناشر (جامعة أم القرى)، وعند قبول البحث للنشر يتم تحويل ملكية النشر من المؤلف إلى المجلة.

التبادل والإهداء: توجه الطلبات إلى رئيس تحرير المجلة، جامعة أم القرى، ص. ب: ٧١٥، مكة المكرمة. **الاشتراك السنوي:** خمسة وسبعون ريالاً سعودياً أو عشرون دولاراً أمريكياً، بما في ذلك أجور البريد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



هيئة الإشراف والتحرير

المشرف العام

معالي مدير الجامعة

د. بكري بن معتوق عساس

نائب المشرف العام

سعادة وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

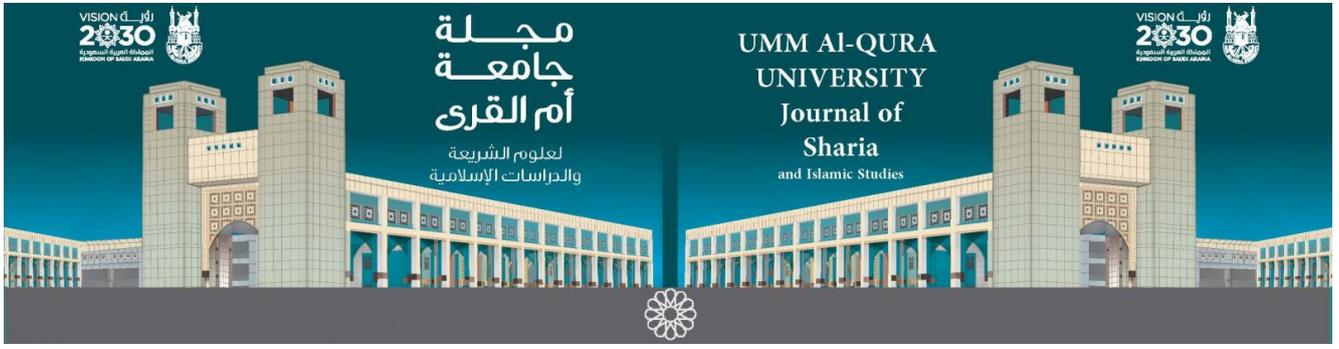
أ.د. ثامر بن حمدان الحربي

رئيس هيئة التحرير

أ.د. يوسف بن علي الثقفي

هيئة التحرير

عضواً	أ.د. محمد بن عمر بازمول
عضواً	أ.د. طه عابدين طه أحمد
عضواً	أ.د. لطف الله بن ملا خوجة
عضواً	أ.د. أحمد بن قوشتي مخلوف
عضواً	أ.د. محمود بن حامد عثمان
عضواً	د. سعد بن موسى الموسى
عضواً	د. علاء الدين حسين رحال
عضواً	د. أحمد بن محمد اليماني
عضواً	د. محمد بن إبراهيم النملة



المحتويات

أولاً: العقيدة:

- الاستدلال العقلي عند شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - دراسة تحليلية
د. عامر سلامه فلاح الملاحمة ١١ - ١٠٨

ثانياً: الفقه وأصوله:

- استيعاب المساكين المستحقين للإطعام في الكفارات والتسوية بينهم دراسة فقهية مقارنة
د. أحمد بن محمد بن سعد الغامدي ١٠٩ - ١٨٧
- ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد - دراسة تأصيلية تطبيقية -
د. عبد الوهاب بن عبد الله الرسيني ١٨٩ - ٢٧١

ثالثاً: التفسير:

- المبهم في القرآن الكريم وحكمه دراسة نظرية تطبيقية على نماذج من سورة البقرة
د. محمد عبد الرحمن جعفر ٢٧٣ - ٣٣٧

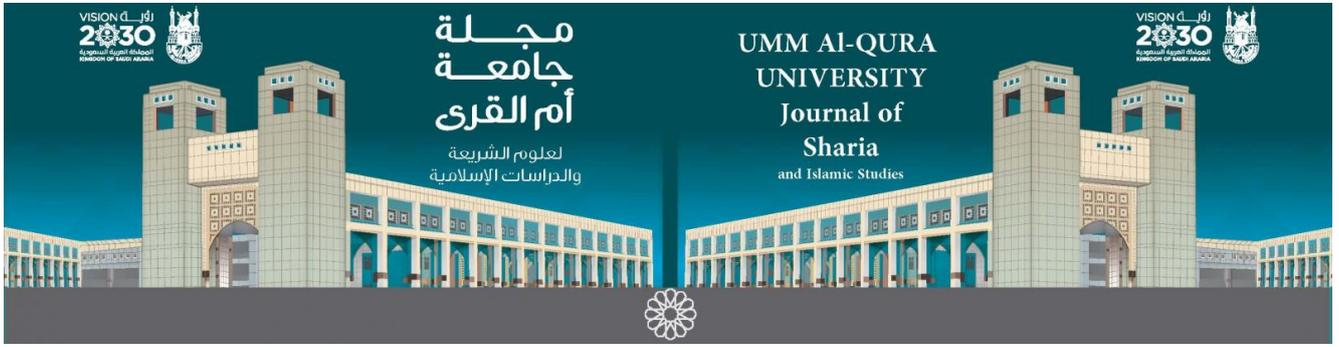
رابعاً: التاريخ والحضارة الإسلامية:

- أوضاع الأقلية الأرمنية في الدولة العثمانية خلال القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي
د. تركية بنت حمد ناصر الجار الله ٣٣٩ - ٣٦٨

- الأوضاع السياسية والحضارية في الحجاز من خلال كتاب تاريخ الموصل
للأزدي

د. بدرية بنت عبد العزيز البصيري ٣٦٩ - ٤٤٠

أولاً: العقيدة



الاستدلال العقلي عند شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - دراسة تحليلية

د. عامر سلامة فلاح الملاحمة

مساعد عميد كلية الدعوة وأصول الدين
جامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن

الاستدلال العقلي عند شيخ الإسلام ابن تيمية

رحمه الله - دراسة تحليلية

د. عامر سلامة فلاح الملاحمة

ملخص البحث

كُثر الحديث حول مسألة العقل وحجتيه في العقائد والمعارف عند السلف، فجاءت هذه الدراسة لبيان دوره وحجتيه فيها عندهم من خلال دراسة علم من أعلامهم وهو من خير مَنْ مثل منهج السلف وهو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، ورداً على ما نُسب إليه من القول برفض العقل ودوره في المعارف والعلوم. وغلب على منهج الدراسة المنهج التحليلي المقارن بعد استقراء نصوص الشيخ وجمعها. أما الإمام فهو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس. ولد في العاشر، وقيل في الثاني عشر من ربيع الأول سنة ٦٦١هـ بجران، توفاه الله عز وجل مسجوناً في العشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨هـ. وبعد البحث تبين أن الشيخ قد أخذ بمنهج القرآن والسنة في الحديث عن العقل، حيث جاءت النصوص الدينية تُشير إلى وظيفة العقل دون الإشارة إلى كنهه وكيفيته. وقد وردت اشتقاقات لفظ (العقل) في القرآن تسعاً وأربعين مرة. وبعد الدراسة توصل الباحث إلى عدة نتائج، منها:

- ١- أن حديث القرآن عن العقل جاء لبيان الدور الوظيفي له وهو التكليف الشرعي.
- ٢- أن خطاب الأنبياء عليهم السلام جاء بما يوافق صريح المعقول، فهم لم يأتوا بحالات العقول، بل بمحارات العقول، فهم أعقل البشر.

- ٣- لم يرفض شيخ الإسلام ابن تيمية العقل، إنما رفض مذاهب الفلاسفة حين اعتبروه جوهرًا مستقلاً له سلطة مطلقة.
- ٤- لا تعارض عند الشيخ بين صريح المعقول وصحيح المنقول، فالأدلة العقلية السليمة عنده أدلة شرعية ملزمة، حجة في كثير من مسائل العقائد، وفي الرد على المخالفين والدعوة إلى الله، ومسائل الطبيعيات.
- ٥- ضرورة صون العقل عن البحث في مسائل الغيب المطلق التي ليست من مجالاته.
- ٦- أن هجوم الشيخ على مذاهب الفلاسفة في العقل، ليس قدحاً في العقل، وإنما هو نقد لما قدموه باسم العقل من نظريات فاسدة مخالفة لأصول الدين، كما هي مخالفة للعقل الصريح، كنظرية الفيض مثلاً. وهناك نتائج كثيرة مدونة في البحث.

intellectual inference made by shaik al- islam ibn taymiyyah- analytical study

Abstract of the Study

Many discussions have been rising about the issue of the intellect and the authoritative that the intellect involves in the faiths and knowledge by the predecessors. This study considers to demonstrate the role of the intellect and the authoritative therein regarding the predecessors through the study of one of the great figures of those predecessors as the best one amongst them, he is Sheik Al Islam ibn Taymiyyah, May ALLAH bless his soul and be merciful towards him. In response to what has been attributed to him; that he refused the intellect and its role in knowledge and science, the study is dominated by the comparative and analytical methodology after inducting and examining the texts collected from the Sheik writings. Al Imam Ahmad Ibn Abdul Halim Ibn Abdul Salam Bin Abdulla, who was born on 661 AH at Harran, died imprisoned therein on the year 728 AH, rejected the doctrines of the philosophers in the issues attributed to the intellect.

After the study has been made, the researcher has found the following conclusions:

1. Obviously the Koran is stating about the intellect in terms of the functional role being assumed to it, it is the forensic commissioning.
2. The Sheik did not reject intellect, but he rejected the doctrine of the philosophers where they considered it an independent substance owns absolute power.
3. There is no opposition where Sheikh expressly assured that, between the explicit intelligible of reasonable issues and the proper narratives, yet both, intellect and proper narratives, are mutually supportive in the matters of auriculars and intellectual in terms of religious evidences.

4. The proper and sound mental evidences are legitimacy binding evidences religious wise, and being an argument in some faith issues, as well as a response to some offenders, also a call for righteous, to ALLAH's way, and in the issues of natural science as being explicitly stated in this study.
5. The need to safeguard the intellect in the substances of searching and running behind absolute unseen issue that are not within the scope of the intellect.
6. Meantime there are many other findings being stated in this research.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

لقد ظهر البحث في العقل ومتعلقاته كمشكلة شغلت حيزاً كبيراً في مجامع المتكلمين والمدارس الفلسفية، فأمن به بعض أهل العقول المريضة التي قادها الهوى والتقليد والتعصب إيماناً مطلقاً، ومنحوه السلطة المطلقة على النص الصحيح من قرآن أو سنة، فأولوا الآيات التأويل الفاسد، وأنكروا ما ثبت بالنص الصحيح في أمهات المسائل العقديّة، مما هو معلوم من الدين بالضرورة كالرؤية، والصفات الإلهية وغيرهما؛ لأن العقل عندهم يُحيل ذلك وهذا باطل.

ذهبت الفلاسفة في تعريف العقل مذاهب مخالفة لأصول الدين وأحكامه، فاعتبرته جوهرًا مستقلاً، وله سلطة البحث في كافة المجالات وكل العلوم والفنون، حتى أقحموه في مسائل الغيب المطلق، وآمنوا بكل ما جاء عنه، فردّ السلف الصالح هذه المذاهب الفلسفية في البحث في العقل وأخذوا بما جاء في نصوص القرآن والسنة عن العقل، فالعقل ليس محل اتهام وإنما طريقة استخدامه، فلم يأت في الشرع ما يذم العقل أو التحاكم إليه، بل جاء مدحه ومدح التحاكم إليه، فالعقل لا يأت إلا بكل خير ولا يكون إلا موافقاً للشرع، وإنما المشكلة في اتباع الأهواء والظنون. ولم تبحث آيات القرآن في كنه العقل وكيفيته بالرغم من أنه ذكر فيه اشتقاقات لفظ (العقل) تسعة وأربعون مرة، إلا أنها لم تأت لفظاً منها للدلالة على كنه العقل، ولم تتحدث عنه كعضو أو جوهر مستقل، وإنما أشارت للوظيفة التكليفية له بلفظ: (تعقلون)، (يعقلون)، (يعقلها)، وهي ما أشارت إليه بألفاظ أخرى، مثل: (تذكرون)، (انظروا)، (تفقهون)، فدعا العقول للنظر والتفكر في الكون بكل ما فيه وتعقل أسرار خلقه

وعظمتها، والاعتبار بالأمم السابقة، فجاء الخطاب القرآني ليحرر العقول من التقليد، فخطب العقل والحواس وعاب على من عطلها، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الْبِكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ الأنفال: ٢٢.

ظن البعض أن السلف يرفضون العقل وحجتيه السليمة، ونسب ذلك إلى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وقيل: إنه يرفض العقل وينكر دوره في المعارف والعقائد، وهذا غير صحيح لما قام عليه الدليل من نصوص صريحة في إثبات دور العقل وحجتيه عند الإمام وأخذه بالمنهج القرآني، ولم تختلط عليه الصلة بين النص والعقل. ولقد اهتم الباحثون في الفكر الإسلامي بتراث شيخ الإسلام قديماً وحديثاً في معظم جوانبه، فحظى تراثه بمزيد من العناية من الأتباع والخصوم، فظهرت كتابات حول جهود الشيخ في التفسير والفقه والحديث والفلسفة والمنطق والتصوف وغير ذلك كثير.

فالعقل عنده هو الذي يتأمل ويفكر وينظر ويصل إلى الحق والخير، ويفسد الشبه العقلية بالبراهين العقلية اليقينية، فليس مناقضاً للنص الصحيح، بل هو وسيلة لإدراك وفهم النصوص، وهو مناط التكليف، فلا تكليف إلا بعد اكتماله ونضوجه، ولم يجعل العقل جوهرراً أو عضواً مستقلاً، بل اعتبره صفة مميزة للإنسان، أو غريزة فيه للإدراك، كما هو الحال في منهج السلف. وقد كان شيخ الإسلام على علم بالمدارس الفلسفية اليونانية وفلاسفة المسلمين، فجادلهم بصريح العقل، والفطرة السليمة، والنقل الصحيح، فعرض فلسفاتهم بكل أمانة، ونقدها بكل موضوعية وبراهين عقلية سليمة موضحاً بعدها عن برهان العقل السليم، وأشار إلى الأدلة اليقينية من خلال الآيات ليبين أنها أدلة عقلية يقينية، فوقف من العقل موقفاً وسطاً، فاعتبره أداة للمعرفة وإن لم يسلم بكل ما جاء به العقل، كما أنه لم يقبل كثيراً من الأدلة النقلية

غير الصحيحة، فأشار في مؤلفاته إلى أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما عَلمِ العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة. فالعقل السليم يتفق مع الأدلة النصية، فكما جاءت النصوص تقرر المصالح وتدرأ المفاسد، جاء العقل يقررها كذلك؛ لذا جعلت الشريعة حفظ العقل من أوائل مقاصدها. ولقد أولى رحمه الله هذه القضية أهمية كبيرة في مؤلفاته جميعاً، وخير مثال على ذلك هو مؤلفه الذي جاء في صلب هذه المسألة وهو (درء تعارض العقل والنقل)، كذلك في كتبه: الصفدية، والتدمرية، ومنهاج السنة، وغيرها.

أهداف الدراسة وتساؤلاتها:

تمثلت أهمية البحث في موضوعه ومتعلقاته، حيث يشكل العقل المقدمة الأولى للعلوم والمدخل لها، وعلاقته بالعالم المحسوس، وعالم الغيب. وما يميز هذه الدراسة أنها جاءت دراسة نصية من خلال كتب الشيخ كما هو واضح من خلال مصادر البحث ومراجعته، والغرض من ذلك إظهار مكانة العقل ودوره المعرفي من خلال ذكر نصوص الشيخ فيرد على من اتهم الشيخ بخلاف ذلك. كما جاءت الدراسة للإجابة عن مجموعة من الأسئلة، منها:

١- هل ما نسب للسلف الصالح من رفضهم للعقل وإنكار حججته صحيح؟

٢- هل رفض ابن تيمية رحمه الله العقل؟

٣- ما العلاقة بين الداليتين العقلية الصريحة والنقلية الصحيحة؟

٤- كيف تحدث القرآن الكريم والسنة النبوية عن العقل ووظيفته؟

٥- ما هو دور العقل في العقائد والدعوة إلى الله والرد على أهل البدع والفلسفات؟

منهج البحث: بما أن الدراسة جاءت نصية تحليلية في كتب شيخ الإسلام رحمه الله، فقد قمتُ ببذل جهد في قراءة كتب الشيخ وجمع النصوص المتعلقة بمفردات البحث، ثم

قمتُ بتبويب تلك النصوص في مباحث خاصة، ثم تحليلها مستنبطاً منها بعض الأحكام، وموضحاً موقف شيخ الإسلام من العقل وحجيته. فغلب على منهج الدراسة بعد جمع النصوص المنهج التحليلي، والمنهج الاستنباطي، والمنهج النقدي المقارن عند مقارنة موقف الشيخ بأراء الفلاسفة، ونقد تلك الآراء بصحيح المنقول وصريح المعقول.

محتوى البحث: جاء البحث في أربعة مباحث على النحو الآتي:

المبحث التمهيدي: جاء تعريفاً بنسب ابن تيمية، وسيرته، وأهم الظروف التي أحاطت به.
المبحث الأول: العقل وحجيته عند شيخ الإسلام، وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: تعريف العقل.

المطلب الثاني: مكانة العقل في الإسلام.

المطلب الثالث: حجية الدليل العقلي عند شيخ الإسلام وعلاقته بالدليل النقلية.

المبحث الثاني: حجية المعرفة العقلية في العقائد عند شيخ الإسلام، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دور المعرفة العقلية في مسائل الإلهيات عند شيخ الإسلام.

المطلب الثاني: دور المعرفة العقلية في مسائل النبوات عند شيخ الإسلام.

المطلب الثالث: دور المعرفة العقلية في مسائل السمعيات عند شيخ الإسلام.

المبحث الثالث: دور المعرفة العقلية في الدعوة إلى الله عز وجل والرد على المخالفين، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: دور المعرفة العقلية في الدعوة إلى الله عز وجل عند شيخ الإسلام.

المطلب الثاني: دور المعرفة العقلية في محاجة الفرق عند شيخ الإسلام.

المطلب الثالث: دور المعرفة العقلية في محاجة أهل الأديان عند شيخ الإسلام.

المطلب الرابع: دور المعرفة العقلية في محاجة الفلاسفة عند شيخ الإسلام.

ثم ختم البحث بأهم النتائج والتوصيات وبقائمة المصادر والمراجع.

المبحث التمهيدي: سيرة شيخ الإسلام^١.

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني، ثم الدمشقي، تقي الدين أبو العباس. ولد في العاشر، وقيل في الثاني عشر من ربيع الأول سنة إحدى وستين وست مائة بحران.

ونشأ في بيت دين وعلم وفضل وأدب، من أبيه إلى جده، حيث كان والده من كبار علماء حران فقيهاً وخطيباً، وكذلك كان جده عبد السلام بن عبد الله، له تصانيف في الفقه والتفسير.

تحول به أبوه من حران سنة سبعين وست مائة إلى دمشق، فسمع من أبي عبد الدائم، والقاسم الأربلي، والمسلم ابن علان، وخلق كثير. وعني بالحديث، ونظر في الرجال وعلل الحديث. وسائر علوم الإسلام عامة، وأفتى وفاق أقرانه.

تولى القضاء والإفتاء، وترك المصنفات الكثيرة، التي تُعد كنوزاً في أبوابها المختلفة، مثل: مجموعة الفتاوى، منهاج السنة النبوية، درء تعارض العقل والنقل، والرد على المنطقيين. وما يميز تلك المصنفات أنها كتابات متخصصة في أبوابها، كتبت بدقة وإتقان. وجلس للتدريس مبكراً قبل أن يتجاوز الحادية والعشرين من عمره، حتى أصبحت له مدرسة تُعد من أشهر المدارس العقديّة. وله تلاميذ كثر من أشهرهم: المزي محدث الديار الشامية (ت ٧٤٢هـ)، والحافظ شمس الدين المقدسي (ت ٧٤٤هـ)، وغيرهما.

وامتحن رحمه الله، وأوذي مرات، وحبس بقلعة القاهرة، والإسكندرية، وبقلعة دمشق مرتين، حتى توفاه الله عز وجل مسجوناً بها في العشرين من ذي القعدة سنة ثمانية وعشرين وسبع مائة، ودفن بمقابر الصوفية، وكان الاحتفال بجنائزه عظيماً^٢.

وكانت للشيخ جهود مباركة في الدفاع عن الإسلام، وتجلّى ذلك بصورة جهاده في ساحات القتال ضد التتار، ومن ذلك ما ذكره ابن كثير من أحداث عديدة يشير فيها إلى جهاد شيخ الإسلام، ومنها وقعة قازان سنة تسع وتسعين وستمائة حين هرع الناس إليه فرعاً من قدوم قازان التتري الذي كان يعتزم دخول دمشق، فذهب إليه وقابله وأخذ الأمان منه لأهل دمشق، وكلمه كلاماً شديداً فيه مصلحة عظيمة عاد نفعها على المسلمين^٣.

وإن قتاله بالسيف لا يعني انفصاله عن جهاد القلم حيث قاتل بالكلمة والقلم فجاهد مذاهب الكفر والإلحاد، وحارب البدع والضلالات والتيارات الفكرية والفلسفية والمنطقية المخالفة، متسلحاً بسلاح النص الديني الصحيح، وبمنهج السلف الصالح، وبما وهبه الله من ملكة عقلية في البيان والحجة، وسرعة في البديهة، وحضور للمعلومات، وفصاحة في اللسان، وذاكرة وقادة. فكان رحمه الله كثير البحث في فنون الحكمة والدعوة والإصلاح، وشديد الاهتمام بالناحية السلوكية الذي تمثلت عنده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على الملكة العقلية عنده. التي مكنته من الاطلاع على كتب المخالفين، واستيعاب أقوالهم، ومن ثم الرد عليهم. وما أسهم في إظهار شخصية شيخ الإسلام أمور كثيرة، منها:

- ١- ولد الشيخ في بيئة صالحة عالمة متعلمة.
- ٢- كانت حران مسقط رأس الشيخ مسرحاً للتيارات الفكرية والثقافية.
- ٣- ما قيل في حقه: أنه كان قوالاً للحق لا تأخذه في الله لومه لائم.
- ٤- البعد عن التعصب والهوى في الاعتقاد، فكان يشير إلى أن الاعتقاد لا يؤخذ عنه ولا عن من هو أكبر منه، بل عن الله ورسوله، وما أجمع عليه سلف الأمة.

فكان عصره في غاية الضعف والتردي بكل جوانبه، فخطر صليبي وتتري خارجي، واضطرابات وتفكك وانقسام لبلاد المسلمين إلى ممالك ودويلات، والظهور

البارز لأهل الشرائع السماوية (اليهودية والنصرانية)، وظهور الحلولية والمشبهة، والمدارس الفلسفية، فساهم ذلك في توجيه الإمام إلى ضرورة الجهاد والدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام هذه الهجمة. فمثل الإمام دور المصلح الذي تعلق به رقب الناس، فكما كان رحمه الله مع الجند بسيفه يحمسهم ويرغبهم في الجهاد، كان كذلك مجاهداً لأهل البدع والضلالات بضمه ولسانه.

٥-٥ - الملكة العقلية التي هباها الله له والتي أهلتها إلى الاطلاع على كتب الفلاسفة واستيعاب مقولاتهم، واقفاً على دقيق قولهم، من خلال مصادرها الأصلية، وما ذلك إلا دلالة على سلامة المنهج والموضوعية والنزاهة في النقل والعرض والنقد. كما تبرز لنا صورة الملكة العقلية الفذة للشيخ رحمه الله من خلال مؤلفاته في دراسة الأديان، حيث عرض لعقائد اليهود والنصارى كما هي عندهم لها مشيراً إليها في مصادرها، ناقلاً لها بالحجة والبرهان من المنقول عندهم والمعقول. وكذلك شأنه في عرض ديانات الشرق القديم كما نجده قد أُلّف في الفرق ومتحدثاً عن الأصول المذهبية للفرق والمدارس الكلامية بكل أمانة وموضوعية. ولقد أصبحت الملكة العقلية عند الشيخ من أبرز ما قيل في وصفه، يقول الذهبي: (وكان من بحور العلم، من الأذكياء المعدودين، والزهاد والأفراد والشجعان الكبار، والكرماء الأجواد، أثنى عليه الموافق والمخالف وسارات بتصانيفه الركبان لعلها ثلاث مائة مجلد)٤.

ويقول ابن حجر: (نظر في الرجال والعلل، وتفقه وتمهر وتميز، وصنف ودرس وافق وفاق الأقران، وصار عجباً في سرعة الاستحضار، وقوة الجنان، والتوسع في المنقول والمعقول، والإطالة على مذاهب السلف والخلف)٥.

وجاء عن الذهبي أيضاً قوله: (كان يقضى منه العجب، إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف، واستدل ورجع وكان يحق له الاجتهاد لاجتماع شروطه فيه: وما

رأيت أسرع انتزاعاً للآيات الدالة على المسألة التي يوردها منه... كأن السنة نصب عينه... وكان أيه من آيات الله في التفسير والتوسع فيه، وأما أصول الديانة، ومعرفة أقوال المخالفين فكان لا يشق غباره^٦.

المبحث الأول: العقل وحجيته عند شيخ الإسلام.

المطلب الأول: تعريف العقل.

العقل لغة:

العَقْلُ: الحِجْر والنُّهْي ضد الحمق، والجمع عُقُولٌ. والعقل: المنع.

العَقْلُ: الثبوت في الأمور.

وسمي العقل عقلاً؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي: يجسسه.

العقل: هو التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان.

وقلب عقول: فَهْمٌ. وَعَقَلَ الشَّيْءَ يَعْقِلُهُ عَقْلاً: فهمه.

العاقِلُ: الذي يجبس نفسه ويردها عن هواها^٧.

وعقل البعير: إذا شد الساق إلى بقيه الذراع مجبل واحد لمنعه من الهرب.

فدلالة العقل في معناه اللغوي دلالة إيجابية، فهو حصن لمن امتلكه من الوقوع في سيء الأخلاق من قول أو عمل، جاعلاً صاحبه ذا شخصية متزنة في قولها وفعلها، قائماً على طريق الخير والصلاح بما يرشده إليه من الحق في الأمور كلها، ويجره إليه من نفع بتمييزه للأمور، ويعقله عما لا يحسن من الأقوال والأفعال، والوقوع في المهالك، فيدرك الإنسان، ويتفهم كل ما له فيه نفع. فإذا كان هذا هو معنى العقل في اللغة، فما معناه في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين، وما موقف شيخ الإسلام منه؟

العقل اصطلاحاً:

لم يبق المعنى اللغوي للعقل هو المعنى السائد، فبرغم من أن بعضهم دار حول المعنى اللغوي إلا أن الأغلب منهم ذهبوا به في بعض الأحيان إلى معاني مخالفة لذوي العقول السليمة، فظهرت مذاهب الفلاسفة والمتكلمين في تعريف العقل متأثرة بمؤثرات خارجية أحياناً وبظروف عقلية فلسفية صرفة.

فهل حدُّ العقل يجد يمكن تعريفه به أم أنه يطلق بالاشتراك على معانٍ متعددة؟ لقد أولى شيخ الإسلام تعريف العقل مساحة كبيرة واهتماماً شديداً؛ وذلك لأنه من خلال بيان معنى العقل يمكن الحديث عن حجته في العقائد وسائر العلوم والمعارف.

ولقد ردّ رحمه الله على مذاهب الفلاسفة وبعض المتكلمين في تعريف العقل، وحتى يتبين لنا ذلك نذكر تعريف العقل عند بعض الفلاسفة، ومنها: ما جاء عن الكندي^٩، حيث يقول: (العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها)^{١٠}. ويقول ابن سينا^{١١}: (العقل عنده اسم مشترك لمعاني عدة، فيقال: عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان، فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض.

ويقال عقل لمعنى عقل: أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره. فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل. وأما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معاني: هو التصورات والتصديقات والحاصلة للنفس بالفطرة... فمن ذلك:

العقل النظري: قوه للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كليته.

العقل العلمي: قوه للنفس هي مبدأ لتحريك القوه الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مضمونة.

عقل الهيولاني: قوه للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد.

العقل بالملكة: هو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلاً.

العقل بالفعل: استكمال النفس في صورة ما أو صورة معقولة حتى من شاء عقلها وأحضرها بالفعل.

العقل المستفاد: هو ماهية مجردة عن المادة مترسخة في النفس على سبيل أصول من الخارج.

العقول التي يقال لها: العقول الفعالة، وهي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً^{١٢}.

وظهر هذا البعد لتعريف العقل عند بعض المتكلمين، فجاء عن الجرجاني:

العقل: جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارب لها في فعله (وهو) النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا. وقيل العقل: نور في القلب يعرف الحق والباطل... وقيل العقل: جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتعرف. وقيل: العقل: قوة للنفس الناطقة.

والعقل بالملكة: هو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.

والعقل بالفعل: تكوين النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بالتكرار يستحضرها متى شاء من غير تجشم كسب جديد لكنه لا يشاهدها بالفعل.

العقل المستفاد: أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه^{١٣}.

لم تخلو هذه التعريفات عند كل من الفلاسفة ومن سار على نهجهم من المتكلمين من العديد من الاستدراكات التي أخذت عليها، ومنها:

- إن ما ذكره من تعريفات يجعل العقول الإنسانية متساوية في النظر والاستدلال دون الإشارة إلى ما بينها من تفاوت في الملكات العقلية، كما يقال فلان أعقل من فلان.

- اعتبار العقل جوهر قائم بنفسه مستقل، وليس من الأعراض، وهذا مخالف كل المخالفة للمعقول والمنقول.

من هنا كان على شيخ الإسلام مهمة صياغة تعريف للعقل، يحاول من خلاله رسم مفهوم العقل ورد بعض التعريفات التي قدمت من الفلاسفة ومن وافقهم؛ لهذا نجده قد أفرد ذلك بكتابات مطولة منشورة في معظم كتبه يتحدث فيها عن تعريف العقل، وعلاقته بمفهوم العقل في الكتاب والسنة، ومجالاته في عالم الشهادة وعالم الغيب راداً على قول الفلاسفة في ذلك^{١٤}.

يقول رحمه الله: (العقل في لغة العرب يتناول العلم والعمل بالعلم جميعاً، ومن أهل الكلام من يجعله اسماً لنوع من العلم فقط، فيقول: هو نوع من العلوم الضرورية، ومن الناس من يريد به العمل بالعلم فقط كما ذكره أبو البركات. وقد يراد بالعقل القوة التي في الإنسان، وهي الغريزة التي بها يحصل له ذلك العلم والعمل به، ولهذا كان في كلام السلف، كأحمد والحارث المحاسبي وغيرهما اسم العقل ويتناول هذه الغريزة، ومن أنكر الغرائز والطبائع والقوى التي في الأعيان، وقال: إن القادر المختار يحدث جميع الحوادث بمجرد المشيئة التي ترجح أحد المتماثلين على الآخر لا بمرجح كما يقوله أبو الحسن الأشعري ومن وافقه كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي وأبي الحسن بن الزاغوني وأبي بكر بن عربي وغيرهم)^{١٥}. ويقول: (والمقصود هنا أن اسم العقل في اصطلاح جميع المسلمين، بل وجميع أهل الملل وعامة بني آدم يراد به ما هو قائم بغيره سواء أكان علماً أم قوة أم عملاً بعلم أو نحو ذلك، لا يراد به ما هو جوهر قائم بنفسه إلا في اصطلاح هؤلاء الفلاسفة، والنفس الكامنة بعد

المفارقة تصير عقلاً عندهم ثم أن أتباع أرسطو يقولون: إن العقل لا يتجدد له علم أصلاً، ويقولون: إن العقل والعقل والمعقول شيء واحد، ويقولون: إن واجب الوجود واحد، بمعنى أن ليس له صفة أصلاً، إلى غير ذلك من الأقوال يخالفهم فيها غيرهم من الفلاسفة، ويقول جمهور العقلاء: إنها أقوال معلومة الفساد بصريح المعقول^{١٦}.

ولما سئل شيخ الإسلام عن العقل الذي للإنسان هل هو عرض؟ قال: الحمد لله رب العالمين (العقل) في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعقل، سواء أسمى عرضاً أم صفةً ليس هو عيناً قائمة بنفسها سواء أسمى جوهرًا أم جسمًا أم غير ذلك، وإنما يوجد التعبير باسم (العقل) عن الذات العاقلة التي هي جوهر قائم بنفسه في كلام طائفة من المتفلسفة الذين يتكلمون في العقل والنفوس، ويدعون ثبوت عقول عشرة كما يذكر ذلك من يذكره من أتباع أرسطو أو غيره من المتفلسفة المشائين، ومن تلقى ذلك عنهم من المتسبين إلى الملل، والعقل عندهم جوهر قائم بنفسه لا يوصف بحركة ولا سكون ولا تجدد له أحوال البتة^{١٧}.

ويشير رحمه الله إلى أن المقصود باسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء، إنما هو صفة وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعقل، وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ سورة البقرة، آية ٧٣. ونحو ذلك مما يدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلاً، وإذا كان كذلك فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه، ولا العمل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يُعمل به، والعمل بالعلم، ولهذا قال أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ الملك، آية ١٠. والعقل المشروط في التكليف لا بد أن يكون علوماً يميز بها الإنسان بين ما ينفعه وما

يضره، فالجنون الذي لا يميز بين الدراهم والفلوس، ولا بين أيام الأسبوع، ولا يفقه ما يقال له من الكلام ليس بعاقل، أما من فهم الكلام ويميز بين ما ينفعه وما يضره فهو عاقل^{١٨}.

بعد تحليل تعريفات شيخ الإسلام السابقة للعقل وبيان مفهومه، نجد تعريفاته

رحمه الله تحوم حول عدة معانٍ، منها :

١- (العقل من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجمله في وقت آخر)^{١٩}.

فالتفاوت قائم من شخص لآخر كتفاوت العقول بين الكبار والصغار، والرجل والمرأة، بل في الشخص الواحد بما يظهر له من المعارف والعلوم التي لم يكن يعقلها من قبل، فمن معاني العقل إذاً علوم مكتسبة.

٢- (العقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها)^{٢٠}، فهو غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين^{٢١}.

يقول شيخ الإسلام: (فإن العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً، كما في

القرآن ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ الملك، آية ١٠، ﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مِّنْجَبْرٍ وَجَنَّتْ مِّنْ أَعْتَبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَعَيْرٌ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَجِدٍ وَنُقْضِلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْثَلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ رعد، آية ٤. ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا

تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ الحج، آية ٤٦)^{٢٢}.

٣- إن العقل عرض قائم بغيره، وليس جوهرًا مستقلاً قائماً بنفسه، يقول: (إن العقل

في لغة المسلمين ليس هو لفظ العقل في لغة هؤلاء اليونانيين، فإن العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً... وأما أولئك فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه

كالعقل، وليس هذا مطابقاً للغة الرسول صلى الله عليه وسلم والقرآن، وعالم الخلق عندهم كما يذكره أبو حامد الغزالي: عالم الأجسام، وأما العقول والنفوس فيسميها عالم الأمر، وقد سمي (العقل) عالم الجبروت، (والنفوس) عالم الملكوت، (والأجسام) عالم الملك، ويظن من لم يعرف لغة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن لم يعرف معاني الكتاب والسنة، أن ما في القرآن والسنة، من ذكر الملك والملكوت والجبروت موافق لهذا، وليس الأمر كذلك... فصار تصوير هؤلاء في العلوم السمعية من أسباب قوة وضلال أولئك^{٢٣}.

وإذا عُدنا معنى الجوهر عندهم نجد أنه يستحيل أن ينطبق على العقل، يقول الكندي في تعريفه للعقل:

(هو القائم بنفسه، وهو حامل الأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوف لا واصف. ويقال: هو غير قابل للتكوين والفساد، وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل الكون والفساد).^{٢٤}

من هنا رفض شيخ الإسلام معنى العقل عندهم، وعده كفراً وضلالاً ولا صلة له بالدين؛ وذلك لما يترتب عليه من العديد من الأفكار والعقائد الباطلة والمخالفة تماماً لصريح المنقول، بل ومخالفة لأصول الدين عند أهل الشرائع السماوية، ومنها: نظرية العقول العشرة ليفسروا بها خلق العالم، وأن العقل مبدع لكل ما سوى الله، وأن العقل العاشر المبدع والمشرف على ما تحت فلك القمر. فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه يحكم ولا يُحكم عليه يفعل دائماً ولا ينفعل عندهم، فهو عندهم فعل محض. يقول رحمه الله: (ما يثبت المتفلسفة من العقل باطل عند المسلمين، بل هو أعظم الكفر، فإن العقل الأول عندهم مبدع كل ما سوى الله، والعقل العاشر مبدع ما تحت فلك القمر، وهذا أعظم الكفر عند المسلمين، واليهود، والنصارى)^{٢٥}.

٤- العلوم الضرورية أو البديهيات العقلية وهي التي يتفق عليها جميع العقلاء، كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء إلى غيرها من البديهيات، وهي علوم لا تحتاج إلى دليل لإقرارها، وغير مكتسبة، ولو لزم كونها تحتاج لبرهان لأفضى ذلك إلى التسلسل وهو محال. وبهذا التعريف يفرق بين العاقل المكلف شرعاً وبين المجنون الذي رفع عنه التكليف، فالعقل هنا هو مناط التكليف.

٥- العلوم النظرية المكتسبة وهي التي تحصل بالاستدلال والنظر، فتدفع الإنسان إلى ما ينفعه وترك ما يضره وهناك يكون بمرتبة أعلى من المعنى السابق، ويدخل فيما يُحمد بها عند الله من العقل ومن عدم هذا دُم، وما في القرآن من مدح من يعقل وذم من لا يعقل يدخل فيه هذا النوع^{٢٦}. وفي هذا مراعاة لفوارق الملكات العقلية بين البشر وإن اتفقوا على العلوم الضرورية التي كانت مناط التكليف للمكلفين.

٦- الأعمال التي تكون بموجب العلم، ومن هذا قول الله تعالى: (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ)، يقول رحمه الله: (العمل بالعلم يدخل في مسمى العقل أيضاً، بل هو من أخص ما يدخل في العقل الممدوح)^{٢٧}. ويقول: (فالعقل والإمساك والضبط والحفظ ونحو ذلك ضد الإرسال والإطلاق... وكلاهما يكون للجسم الظاهر، ويكون بالقلب الباطن للعلم الباطن، فهو ضبط العلم وإمساكه، وذلك مستلزم لإتباعه، فلهذا صار لفظ العقل يطلق على العمل بالعلم)^{٢٨}.

فهذه معاني العقل عند شيخ الإسلام والتي قام عليها الدليل وليس في هذا التعدد لمعنى العقل من تناقض أو تضارب، بل كما سلف القول إن معنى العقل لم يُحد بحد تام، فأشار إلى أنه غريزة فطرية في الإنسان يميز بها بين الحق والباطل، ومما يشترك فيها المكلفون، وهذا مما لا يخالف فيه أحد، وكذلك جاء بمعنى الأعمال التي تكون بموجب العلم، وهذا مما يشترك به المكلفون أيضاً، ولكن قد ينفرد فيه كثير من

الناس دون بعض حين قام على الاستدلال والنظر، وهذا يؤيده الحس من خلال دلالاته على تفاوت ملكات العقول من شخص لآخر، بل يكون أحياناً هذا التفاوت في الشخص الواحد، فنقول: فلان أعقل من فلان، ونقول: فلان أعقل مما كان عليه قبل. وكل ذلك نتيجة ما اكتسب من المعارف والعلوم، فهو من الأمور النسبية أحياناً. فالعقل عنده غريزة فطرية في الإنسان يميز بها الحق من الباطل في الأقوال والأفعال جاعلاً إياه من باب الأعراض.

من هنا نجد أن التعريفات التي جاءت عند شيخ الإسلام، استوفت ما صدقاتها أي الأفراد وعلاقتهم بالعقل. بعد هذا فما صحة قول القائل بأن شيخ الإسلام ابن تيمية يعارض العقل ومعارفه؟

إن المعاني التي رفضها شيخ الإسلام كانت من باب مخالفتها لصريح المنقول، والأصول الدينية، كما هو الحال في تعريف الفلاسفة، وبعض المتكلمين الذين تأثروا بالمدرسة الفلسفية اليونانية، فأخذوا بمعنى العقل وأقسامه كما هو عند فلاسفة اليونان مع محاولة التوفيق مع النص الديني^{٢٩}.

أما عموم التعريفات التي جاءت عن بعض متكلمي أهل السنة فكانت مما ارتضاها شيخ الإسلام مع شيء من التهذيب^{٣٠}. يقول رحمه الله: (ومن الناس من يقول: العقل هو علوم ضرورية، ومنهم من يقول العقل هو العمل بموجب تلك العلوم، والصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا، وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار كما قال أحمد ابن حنبل والحارث ابن المحاسب وغيرهما) (أن العقل غريزة) وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العلماء كما أن في العين قوة بها يبصر وفي اللسان قوة بها يذوق وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء)^{٣١}. وعندما سُئل الشيخ _ رحمه الله _ أيهما أفضل العلم أم

العقل؟ فأجاب (أن أريد بالعلم علم الله تعالى وهو الكتاب كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ آل عمران، آية ٦١. فهذا أفضل من صفة المخلوق، وإن أريد بالعقل أن يعقل العبد أمره ونهيه، فيفعل ما أمر به ويترك ما نهى عنه، فهذا العقل يدخل صاحبه به الجنة، وهو أفضل من العلم الذي لا يدخل صاحبه به الجنة، كمن يعلم ولا يعمل، وأن أريد بالعقل الغريزة التي جعلها الله في العبد التي ينال بها العلم والعمل، فالذي يحصل به أفضل؛ لأن العلم هو المقصود به، وغريزة العقل وسيلة إليه، والمقاصد أفضل من وسائلها. وأن أريد بالعقل العلوم التي تحصل بالغريزة، فهذه من العلوم فلا يقال: إما أفضل العلم أو العقل... والجواب في هذه المسألة - مسألة العلم والعقل - لا بد فيه من التفصيل؛ لأن كل واحد من الاسمين يحتمل معاني كثيرة، فلا يجوز إطلاق الجواب بلا تفصيل، ولهذا أكثر النزاع فيها لمن لم يفصل) ٣٢.

مسكن العقل ٣٣:

أما عن مسكن العقل، فأجاب بأن العقل قائم بنفس الإنسان التي تعقل، وأما من البدن فهو متعلق بقلبه كما قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ الحج، آية ٤٦. وقيل لابن عباس: بما نلت العلم؟ قال: بلسان سؤال، وقلب عقول، لكن لفظ (القلب) قد يراد به المضغة الصنوبرية الشكل التي في الجانب الأيسر من البدن التي جوفها علقة سوداء، كما في الصحيحين من النبي صلى الله عليه وسلم: (التُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " الْحَلَالُ بَيْنَ، وَالْحَرَامُ بَيْنَ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ

استَبْرَأَ لِدينِهِ وَعَرَضِيهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ: كَرَاعٍ يَرَعَى حَوْلَ الحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، أَلَا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْعَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ القَلْبُ^{٣٤}. وقد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقاً، فإن قلب الشيء باطنه... وعلى هذا فإن أريد بالقلب هذا فالعقل متعلق بدماعه أيضاً، ولهذا قيل: إن العقل في الدماغ، كما يقوله كثير من الأطباء، ونقل ذلك عن الإمام أحمد، ويقول طائفة من أصحابه: أن أصل العقل في القلب، فإذا كمل انتهى إلى الدماغ. والتحقيق أن الروح التي هي النفس لها تعلق بهذا وهذا وما يتصف من العقل به يتعلق بهذا وهذا لكن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ ومبدأ الإرادة في القلب. والعقل يراد به العلم ويراد به العمل، فالعلم والعمل الاختياري أصله الإرادة وأصل الإرادة في القلب والمريد لا يكون مريداً إلا بعد تصور المراد فلا بد أن يكون القلب متصوراً فيكون منه هذا وهذا ويتبدئ ذلك من الدماغ وآثاره صاعدة إلى الدماغ فمنه المبتدأ وإليه الانتهاء وكلا القولين له وجه صحيح^{٣٥}. وقد أشار رحمه الله تعالى في كتابه المسودة إلى ذلك موضحاً إلى أن مكان العقل القلب^{٣٦}.

المطلب الثاني: مكانة العقل في الإسلام:

لقد شغل الحديث عن العقل حيناً كبيراً في آيات القرآن الكريم، ذكراً ومكانةً، ولكنه حديث يخالف كل ما قدم في ذلك من قبل في النظريات الفلسفية والكلامية، فصانه عندما أخرجته تلك النظريات عن حقيقته، فمنها ما أهته وقدسته وأعطته السلطة والاستقلالية في الحديث عن جميع الأمور، وبين ما حطت من قيمته المعرفية وقدرته على إنتاج المعرفة. فالقرآن لم يجعل العقل جوهرًا مستقلاً كما سبق بيانه عند الفلاسفة، وإنما جعله عرضاً أو هيئة وصفة للإنسان يستطيع من خلالها التمييز والإدراك، فهو مناط التكليف، والتكليف متوقف على وجوده، فهو آلة الإدراك، قال

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ" قَالَ أَبُو دَاوُدَ: رَوَاهُ ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَادَ فِيهِ: «وَالْحَرْفِ»^{٣٧}.

وعند النظر في آيات الكتاب العزيز وتتبع ورود لفظ العقل نجد أنه قد ورد بما يقرب من تسع وأربعين مرة، وعند الوقوف عند هذه الألفاظ نجد أنها جاءت بصيغ متعددة على النحو الآتي^{٣٨}:

تعقلون	٢٤ مرة
يعقلون	٢٢ مرة
نعقل	مرة واحدة
يعقلها	مرة واحدة
عقلوه	مرة واحدة

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ الملك: ١٠.

أي نعقله عقلاً متأملاً متفكراً، فلو كانت لنا عقول ننتفع بها أو نسمع ما أنزل الله من الحق لما كانت عليه حالنا من الكفر بالله والاعتزاز به، ولكن لم يكن لنا فهم نعي به ما جاءت به الرسل، ولا كان لنا عقل يرشدنا إلى اتباعهم^{٣٩}. فالدلالة القرآنية هنا جاءت إشارة إلى الوظيفة المعرفية للعقل بالفهم والإدراك للأشياء. وقال تعالى:

﴿أَفَنظَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ البقرة، آية ٥٧. فجاءت الآية موضحة لقبائح أسلاف اليهود ومنها تحريفهم وتبديلهم وتغييرهم للكتاب المنزل عليهم (التوراة) من بعدما

عقلوا أحكامه ووعوها، فالمراد أنهم علموا بصحته وفساد ما عملوه، فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد، فعقلوا مراد الله فأولوه تأويلاً فاسداً يعلمون أنه غير مراد الله تعالى^{٤٠}. وهنا أيضاً نجد أن الإشارة القرآنية فيما يخص العقل جاءت من جانب الوظيفة الإدراكية والمعرفية له من حيث إدراكه لصدق الأشياء وبطلانها على حقيقتها، ومن ثم تحريفها بما يميله هوى النفس.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَاكِلُونَ﴾

العنكبوت، آية ٤٣، فجاءت الأمثال في كتاب الله عز وجل تُضرب ببعض الحيوانات كالعنكبوت مثلاً، فلا يتدبر تلك الأمثال ولا يعيها وما فيها من فوائد إلا العلماء أصحاب النظر والعقل والتأمل والفكر السليم، وهذا التحفيز على تعقل الأشياء بيان لدوره في إخراج مكنون تلك الأمثال فلا تمر عليه مر الكرام.

أما لفظ يعقلون فجاء بصيغتين، وهما: (لقوم يعقلون)، (لا يعقلون)، ومن

الشواهد القرآنية على ذلك:

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَخْلَفَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

وَتَصْرِيْفِ الرِّيْحِ ءَأَيْنْتُ لِلْقَوْمِ يَعْقِلُونَ﴾ الجاثية، آية ٥. فلقد جسدت الآية هنا كسابقتها وظيفة العقل التأملية بالنظر وإعمال الفكر في عالم الشهادة بما فيها من إشارات إلى بعض مظاهر قدرة الله في هذا العالم كاختلاف الليل والنهار، وإنزال الماء من السماء، وإحياء الأرض، وتصريف الرياح من أي الجهات تأتي وبما تأتي به من الخير أو العذاب كل ذلك دلائل توحيده سبحانه ولكن من يعقلها؟ استنهاض للهمم بالتأمل فيها، ولفظ (قوم) جاءت نكرة لتعم كل قوم وكل فرد يملك العقل، فلا يستثنى من ذلك إلا فاقد الأهلية.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ العنكبوت، آية ٦٣.

لقد عاب عليهم القرآن هنا تناقضهم وفساد عقولهم؛ لأنهم أقرؤا بتوحيد الربوبية وأن الله عز وجل هو الخالق وهذا ما أدركته العقول، ولكنهم لم يقرؤا بتوحيد الألوهية من حيث إفراده عز وجل بالعبادة، فأين تعقلهم وفهمهم هنا؟ أما لفظ تعقلون فجاءت بثلاث صيغ، وهي: (أفلا تعقلون)، (لعلكم تعقلون)، (إن كنتم تعقلون).

قَالَ تَعَالَى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ البقرة، آية ٤٤.

نزلت الآية في معشر اليهود الذي كانوا يأمرؤن الناس بالبر، ومنه إخبارهم للبعض بأن محمداً صلى الله عليه وسلم صادق فيما يقول، ولكنهم غفلوا عن حق أنفسهم وكانوا يعدلون عما فيه النفع، وهم يتلون التوراة ويتدارسونها. والهمزة في تأمرؤن الناس بالبر للتقرير مع التقرير والتعجب من حالهم، فجاء قوله تعالى: (أفلا تعقلون) فيه تعجب للعقلاء من أفعالهم^{٤١}. وتكررت الفاصلة القرآنية (أفلا تعقلون) كثيراً في الآيات التي تحدثت عن العقل ووظيفته، وكانت باعثة على التدبر في موضوع الخطاب؛ لأن المخاطبين قد غفلوا عنه، فجاءت الآيات تبين على أنه من لم يتدبر فكأنه خرج عن العقل والتعقل. فكان الاستفهام هنا استفهاماً إنكارياً عليهم على أنهم عطلوا العقل عن وظيفته بفعلهم ذلك وهو الغفلة وعدم التدبر. وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يوسف، آية ٢. فقد تكررت الفاصلة (لعلكم تعقلون) كثيراً في الآيات القرآنية، فجاءت تفيده الرجاء في حصول التعقل والتدبر

والفهم لموضوع الخطاب، بل تفيد الجزم بوقوع التعقل للأشياء كما في الآية السالفة، فلفظة (لعل) يجب حملها على الجزم، والتقدير: إنا أنزلناه قرآناً عربياً لتعقلوا معانيه في أمر الدين، إذ لا يجوز أن يراد بلعلكم تعقلون الشك؛ لأنه على الله محال، فثبت أن المراد أنه أنزله لإرادة أن يعرفوا دلائله، وذلك يدل على أنه تعالى أراد من كل العباد أن يعقلوا توحيده وأمر دينه^{٤٢}. وهذا الرجاء والجزم بوقوعه ليس خاصاً بزمان ومكان، بل قرن بالمضارع الذي يفيد الاستمرارية، فما كان حجة عليهم، وطلب منهم تعقله فهو علينا أوجب. أما الصيغة الثالثة فهي قوله تعالى: (إن كنتم تعقلون) الشعراء، أية ٢٨. أفاد لفظ (كان) الاستمرارية في حصول الشيء، ثم جاء الفعل المضارع (تعقلون)، وأفاد ذلك، والمقصود هو حثهم على استخدام العقل في التأمل والنظر والحكم على الأشياء. وبعد النظر في مجموع الآيات الواردة يمكن الوصول إلى عدة أمور، منها:

١- أنه لم يرد في النصوص الشرعية ذم للعقل، بل ورد مدحه ومدح التحاكم إليه، وعليه فتسمية المخالفين للشرع بالعقلانيين، وتسمية مذاهبهم بالمذاهب والاتجاهات العقلانية ليست في محلها، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي

أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾ فَأَعْرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١١﴾ الملك، الآيتان ١٠-١١.

٢- لم نجد آية واحدة من مجموع الآيات الواردة في هذا تتحدث عن كنه العقل أو أنه عضو أو جوهر مستقل قائم بذاته كما هو الحال في النظريات الفلسفية.

٣- جاءت الآيات تشير للوظيفة المعرفة للعقل بمجموعها، وتؤكد ذلك أيضاً بالفاظ أخرى، منها: فكر، فقه، تدبر، نظر، رأى، فأرادت من الإنسان أن يكون مفكراً، ناظراً، متأملاً في الأشياء في عالم الشهادة وصولاً إلى النتيجة السليمة، فكان ذلك نعمة من الله عز وجل على الإنسان يدرك من خلالها الخير من الشر، والصلاح

من الفساد، ولقد أنكر الله على أهل الكفر تعطيل ذلك، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ ءَأْذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ الأعراف، آية ١٧٩. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ البقرة، آية ١٧١.

٤- الآيات جاءت بصيغة المضارع: تعقلون، يعقلون، يعقلها، وذلك يفيد استمرارية حصول التعقل والفهم للإنسان.

٥- الفواصل القرآنية التي جاءت بلفظ العقل، مثل: (أفلا تعقلون)، (لعلكم تعقلون)، (إن كنتم تعقلون). كلها تفيد الرجاء في حصول التعقل والوعي والفهم، وتأتي بالاستفهام الإنكاري على من يهمل دور العقل الذي هو منحة الله للعباد، فكانت الفواصل ذات دلالات بلاغية مؤكدة لوظيفة العقل. من هنا نجد أن القرآن الكريم جاء بالثناء والمدح لأصحاب العقول الذين وقفوا مع عالم المخلوق وقفة اعتبار وتفكير، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَيْلِ وَالتَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَنَصْرَفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِينَ

السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ سورة البقرة، آية ١٦٤، كما جاءت الآيات مؤكدة على وظيفة العقل ودوره في المعارف، من خلال الحث على النظر والاستدلال والتفكير أخذاً للعظات والعبر والأحكام، فلا يمرون على الظواهر في عالم الشهادة دون أن يعقلوها، قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ آل عمران، آية ١٩١. وحفز العقل على النظر غير المنقطع أو

المتوقف على أسباب، فذم التقليد والتعصب وأهله، وعاب عليهم ذلك، وفتح لهم عالم الشهادة بحثاً عن الخالق الصانع، ونظراً في مادة الخلق وصورته، وما فيه من عبر، وكذلك النظر في التشريع وأحكامه والوقوف على ما فيه من حكم في العبادات والمعاملات والعقوبات وغير ذلك، وكلف العقل بذلك، قَالَ تَعَالَى:

﴿ قُلْ أُولُو حِجَّتِكُمْ بَاهِدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ ءَابَاءُكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾

الزخرف، آية ٢٤. واستنهض القرآن العقل لمحاربة كل أنواع الخرافة والشعوذة، بل جاءت بصيغة الأمر بياناً لوظيفة العقل ودوره في الوقوف على حقائق الأشياء ومنافعها في الدنيا وصولاً إلى الآخرة، فيبدأ النظر في الآيات المتلوة، قَالَ تَعَالَى:

﴿ كَتَبَ أَرْزَلُهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِّدَّبَرُوا ءِئْتِيهِ وَلِيَسْذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ ص، آية ٢٩. يقول

الدكتور محمد السيد الجليند: (تحديد علاقة العقل بعالم الشهادة من توجيهات القرآن الكريم التي تجعل النظر العقلي يحث العقل ويرفعه دفعاً إلى التعرف على هذا الكون واكتشاف قوانينه والعلاقة السببية، والعلاقات المتبادلة، والتدرج والرقى من مستوى معرفي إلى مستوى معرفي آخر يفتح أمام العقل مجالات النظر... فالكون مسرح للعقل وميدانه علاقات أسباب ومسببات، مقدمات وتأملات ينبغي توظيف العقل في عالم الشهادة)^{٤٣}.

وما جاء عن شيخ الإسلام في هذا لم يخرج عن دلالة النصوص، بل رسم مكانة العقل، وبيّن حقيقته من خلالها، فذكر النصوص القرآنية السابقة سالفة الذكر وأشار إلى أن العقل المقصود ليس هو لفظ العقل في لغة اليونان، فالعقل غريزة جعلها الله تعالى في الإنسان ليعقل بها، وأما أولئك فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه، وليس هذا مطابقاً للغة الرسول صلى الله عليه وسلم والقرآن^{٤٤}.

كما نجده قد أنكر على الفلاسفة المسلمين في مسألة أخرى من حيث قداستهم للعقل، وأشار إلى أنهم يزعمون أن العقل الأول هو العقل المذكور في حديث يروى عن أبي أمامة قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعُقْلَ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ، فَقَالَ: وَعَزَّيْتِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَعْجَبَ إِلَيَّ مِنْكَ، بِكَ آخُذٌ، وَبِكَ أُعْطِي، وَبِكَ الثُّوَابُ، وَعَلَيْكَ الْعِقَابُ».^{٤٥} والحديث الذي ذكروه في العقل حديث موضوع عند أهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك أبو حاتم البستي، وأبو الحسن الدارقطني، وابن الجوزي، وغيرهم، وليس هو في شيء من دواوين الحديث التي يعتمد عليها، فإن لفظة (وأول ما خلق الله العقل قال له... ويروى (لما خلق الله العقل... ومعنى الحديث أنه خاطبه في أول أوقات خلقه، وليس معناه أنه أول المخلوقات، في المقال: (فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب وعليك العقاب فذكر أربعة أنواع من الأعراض، وعندهم أن جميع الجواهر العالم العلوي والسفلي صدر عن ذلك).^{٤٦}

المطلب الثالث: حجية الدليل العقلي عند شيخ الإسلام وعلاقته بالدليل النقلي.

إن ما حاول البعض الحديث عنه في المدرسة السلفية عموماً وعند شيخ الإسلام خاصة كان يدور حول مسألة حجية الدليل العقلي عنده، فقد كانوا يصورن شيخ الإسلام من خلال كتاباتهم وحديثهم وفضائياتهم^{٤٧} أنه يرفض العقل تماماً ولا يعترف به كمصدر للمعرفة، ولا يثق بأحكامه لا في العقائد والشرائع ولا في المعارف والعلوم عامة، متناسين أن آيات القرآن الكريم قدمت مادة للنظر وللفكر والتدبر للعقلاء، فنزل يخاطب العقول ويستنهضها إلى أعمال الفكر، ومنهج مدرسة السلف الصالح لم تخرج عن المنهج القرآني في ذلك، فكما أن القرآن حصّن العقل من الأهواء وإهدار الطاقات في مجالات لا مكان العقل أن ينظر فيها، وكلفه وجوباً النظر في عالم الشهادة والتأمل فيه، كان السلف كذلك في احترامهم له، رافضين كل المذاهب

المخالفة للمنهج القرآني، يقول رحمه الله: (ذكرنا في غير هذا الموضع أن أئمة النظر معترفون باشمال القرآن على الدلائل العقلية)^{٤٨}.

فالسلف لم يرفضوا العقل كمصدر للمعارف والعلوم رفضاً تاماً، ولكنهم رفضوا المذاهب الفلسفية، وبعض المذاهب الكلامية لمخالفتهم لأصول الدين في ذلك، وإطلاقهم العنان للعقل في تقرير العقائد والأحكام، وأن له سلطة استقلالية تامة في ذلك وهذا لا يعني رفضهم للعقل.

وما دام الحديث هنا عن موقف شيخ الإسلام ابن تيمية فإن الحديث يأتي في تصوير موقفه رحمه الله من العقل. فهل رفض ابن تيمية حجية العقل والدليل العقلي؟

لقد أفرد شيخ الإسلام مساحة كبيرة من كتبه للحديث عن هذه المسألة، فجاءت عنه نصوص كثيرة ومتفرقة، يعجز الباحث عن استقصائها، حيث بنى صورة الدليل العقلي البرهاني اليقيني السليم، معترفاً بحجية الدليل العقلي ومجالاته وأحكامه من خلال ضوابط صانت العقل عن الاختلاط والخطأ. فبعد جمع نصوص الشيخ وقراءتها يجد الباحث أن حجية الدليل العقلي تمثلت عنده في عدة أمور، منها:

أولاً: أن الدليل العقلي السليم هو دليل شرعي معتبر، يقول:

(وأن الناس كما يستفيدون من كلام المصنفين والمعلمين الأدلة العقلية، التي تبين لهم الحق فاستفادتهم ذلك من كلام الله أكمل وأفضل، فتلك الأدلة العقلية باعتبار أن العقل يعلم صحتها إذا بُه عليها، وهي شرعية باعتبار أن الشرع دل عليها وهدى إليها، فعلى هذا التقدير تكون الدلائل حيتند شرعية عقلية، وعلى هذا فقد يقال: الأدلة الشرعية نوعان: عقلي وسمعي، فالعقلي ما دل الشرع عليه من

المعقولات، والسمعي ما دل بمجرد الأخبار، وقد ذكرنا في غير هذا الموضوع أن أئمة
النظار معترفون باشمال القرآن على الدلائل العقلية^{٤٩}.

ويقول رحمه الله: (إن الدليل متى كان شرعياً معناه أن الشرع أثبتته ودل عليه،
وبالتالي فهو معلوم بالعقل، وقد أذن الشرع فيه، وإلا لما كان شرعياً)^{٥٠}.

وأشار رحمه الله إلى أن الدليل العقلي يأتي بصور متعددة منها الأقيسة أو
الأمثال وغير ذلك، فالأمثال المضروبة في القرآن هي "أقيسة عقلية" من جهة أنها تعلم
بالعقل، وكثير من أهل الكلام يسمي هذه الأصول العقلية لاعتقاده أنها لا تعلم إلا
بالعقل فقط، فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق الذي هو النبي لا
يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل، ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول
التي تتوقف إثبات النبوة عليها^{٥١}. فالعقل عنده يشكل حجة شرعية في العقائد
والشرائع، ومختلف العلوم والفنون، واعتبر الملازمة بين الدليلين السمعي والعقلي
قائمة، يقول رحمه الله: (أن الطرق العقلية الصحيحة هي والأدلة السمعية متلازمان
فيلزم من صحة أحدهما صحة الآخر)^{٥٢}.

ومن هذا التلازم بدء شيخ الإسلام يصور الدليل العقلي مع الدليل السمعي
كوسيلتين للوصول إلى الحق في العقائد والتشريعات ومختلف العلوم والفنون على ما
سيأتي بيانه في المبحث القادم إن شاء الله.

ثانياً: إن الدليل العقلي هو الفطرة السليمة التي فطر الله عز وجل الناس عليها، وما
دامت كذلك يكون الدليل العقلي سليماً، فإذا انحرفت بفعل البيئة والهوى وغير ذلك
يتيه العقل ويتخبط مقدماً لأدلة فاسدة تبعاً للأهواء بعيدة كل البعد عن المقدمات
العقلية السليمة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي صلى الله عليه
وسلم: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا نَلَّ

الْبَهِيمَةَ تُنْتِجُ الْبَهِيمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءً»^{٥٣}. يقول رحمه الله: (يبين أن الفطرة التي فطر الله عليها عبادة والعلوم الضرورية التي جعلها الله في قلوبهم، توافق ما أخبر به الرسول من علو الله على خلقه ونحو ذلك، فالمعقول الضروري الذي هو أصل العلوم النظرية موافق للأدلة الشرعية مصدق لها لا مناص لها)^{٥٤}. ويقول رحمه الله: (بل العقلية الصحيحة ما كان معقولاً للفطر السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها، وهذا القدر لا يزال موجوداً في بني آدم، وإن فسد رأي قوم، لم يلزم فساد رأي آخرين)^{٥٥}. والناس سواء في هذه المعرفة (الضرورات العقلية).

ثالثاً: أن الأدلة العقلية السليمة القائمة على مقدمات صحيحة هي أدلة يقينية، يقول: (والأدلة العقلية البرهانية المؤلفة من المقدمات اليقينية هي موافقة لخبر الرسول لا معارضة له، ومن كان له خبرة بالأدلة العقلية وتأليفها، وتأمل أدلة المثبتة والنفاة، رأى بينهما من الفرق أعظم مما بين القَدَمِ والْفَرْقِ^{٥٦})^{٥٧}.

رابعاً: رفض شيخ الإسلام الأدلة العقلية التي ادعى أصحابها أنها كذلك، وما هي إلا أهواء ومقدمات فاسدة، فقبول الدليل العقلي السليم لا يعني بحال قبول الظنون والدعاوى والشبهات، فبعضها قائم على مقدمات فاسدة، فالكل يدعي الدليل العقلي، يقول رحمه الله:

(والمقصود هنا أنه لا يقول عاقل: إن كل ما يسمى معقولاً يجوز قبوله، فضلاً عن أن يعارض به معقولاً آخر، فضلاً عن أن يعارض به كتاب منزل من عند الله)^{٥٨}.

بل وصل الأمر عند شيخ الإسلام من الأمانة والموضوعية في الحديث عن حجية الدليل العقلي أنه عدّ الدليل الذي لا يقوم على مقدمات صحيحة كالخبر المكذوب، يقول: (وبين أن العقل والسمع قد صار لفظاً مجملاً، فكل من وضع شيئاً برأيه سماه "عقليات"، والآخر يبين فيما قاله ويدعي العقل أيضاً ويذكر أشياءً آخر

تكون أيضاً خطأً، كما بسط في مواضع وهو نظير من يحتج في السمع بأحاديث ضعيفة أو نصوص ثابتة لكن لا تدل على مطلوبة)^{٥٩}.

خامساً: قام المنهج الدعوي للأنبياء عموماً عليهم السلام على الدليلين الصحيحين العقلي والسمعي، وجاءت الكتب السماوية كلها تؤكد التلازم بينهما، يقول: (وأن الأدلة العقلية والسمعية المنقولة عن سائر الأنبياء، توافق ما جاء به الرسول، وتناقض ما يقوله أهل البدع المخالفون للكتاب والسنة، وإذا قالوا: إن العقل يخالف النقل، أخطأوا في خمسة أصول:

أحدهما: أن العقل الصريح لا يناقضه.

الثاني: أنه يوافق.

الثالث: أن ما يدعونه من العقل المعارض ليس بصحيح.

الرابع: أن ما ذكروه من المعقول المعارض هو المعارض للمعقول الصريح.

الخامس: أن ما أثبتوا به الأصول كمعرفة البارئ وصفاته لا يثبتها، بل يناقض إثباتها)^{٦٠}.

ويقول: (ولهذا جاءت الكتب السماوية الإلهية بخطاب الناس بالمعقولات الصحيحة الفطرية، فإن الرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكملتها لا بتغيير الفطرة وتحويلها، والنفس إنما تنال كمالها بسعادتها ونجاتها بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة)^{٦١}.

وخص شيخ الإسلام المنهج الدعوي لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم بأنه يوافق حكم العقل السليم، وهو ما سار عليه السلف الصالح من أمته صلى الله عليه وسلم، فكل من كان إلى طريق الرسالة والسلف أقرب كان إلى موافقة صريح المعقول وصحيح المنقول أقرب^{٦٢}.

ويقول: (فكل من كان إلى الرسول أقرب كان أولى بصريح المعقول وصحيح المنقول؛ لأن كلام المعصوم هو الحق الذي لا باطل فيه وهو المبلغ عن الله كلامه)^{٦٣}. فالرسل لم تأت بما يقرر العقل السليم امتناعه، وإنما جاءت بما يعجز العقل عن إدراك الحق فيه بدونهم.

سادساً: أن طبيعة العلاقة بين الدليلين العقلي والسمعي علاقة توافق وتكامل؛ لأنهما وسيلتان للوصول إلى الحق في الاعتقاد والخير في السلوك والعمل، فلا يخرج صحيح المعقول عن صحيح المنقول، وعليه فلا تعارض بينهما، يقول: (دعا الله الخلق إلى الاعتبار بالعقل المستند إلى الحس، وبين أن ذلك موافق لما جاءت به الرسل من السمع، قَالَ تَعَالَى: ﴿سَأُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَ مَا يَكْفُرُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ فصلت، آية ٥٣. فأخبر أنه سيُري الخلق من الآيات الأفقية والنفسية، ما يبين أن القرآن الحق، فيتطابق السمع المنقول وما عرف بالحس المعقول)^{٦٤}.

ويشير رحمه الله إلى أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول، بل فيه من بيان الأدلة العقلية^{٦٥}. فما من قول موافق للسنة إلا وتجد العقلاء الذين يقرون به أكثر وأعظم من العقلاء الذين ينكرونه^{٦٦}. فلا تعارض بينهما إذاً، وهنا يفصل شيخ الإسلام في ذلك القول، على أنه إذا كان كل من الدليلين العقلي والسمعي قطعيين فلا يجوز تعارضهما، يقول: (فأما القطعيان، فلا يجوز تعارضهما سواء كانا عقليين أو سمعيين، وأحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه عند العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالاته باطلة)^{٦٧}.

وأما إذا لم يكونا قطعيين بأن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فيقدم القطعي على الظني، أي كان منهما، وإذا كانا ظنيين، فإنه يقدم الراجح منهما. يقول رحمه الله: (المسائل التي يقال: أنه قد يعارض فيها العقل السمع ليست من المسائل الدينية المعروفة بصريح العقل، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا صلى الله عليه وسلم من هذا الجنس، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس، ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب أو غلط المستدل به على الشرع.

فالأول: مثل حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حماد ابن سلمة، وقالوا: إنه كذبه بعض أهل البدع، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع، وقالوا: إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث، ليقال عنهم أنهم يروون مثل هذا، وهذا الذي يقال في متنه: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْفَرَسَ فَأَجْرَاهَا فَعَرَقَتْ، ثُمَّ خَلَقَ نَفْسَهُ مِنْهَا"^{٦٨}. تعالى الله عن فرية المفترين وإلحاد الملحدين، وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورك، ومصافحته الركبان، ومعانقته للمشاة، وأمثال ذلك: هي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم، فلا يجوز لأحد أن يدخل هذا وأمثاله في الأدلة الشرعية.

والثاني: مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تُعُدَّنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُوذُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرَضَ فَلَمْ تُعُدَّهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطَعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فَلَانٌ، فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أُطْعِمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي، يَا ابْنَ آدَمَ

اسْتَسْقَيْتُكَ، فَلَمْ تَسْقِنِي، قَالَ: يَا رَبُّ كَيْفَ أَسْقِيكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فَلَانَ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي^{٦٩}.

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول: إن دلالة هذا الحديث مخالفة للعقل والسمع إلا من يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى، ومن قال هذا، فقد كذب على الحديث، ومن قال: إن هذا ظاهر الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب، فإن الحديث قد فسر المتكلم وبين مراده بياناً زالت به كل شبهة، وبين فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض وعاده العواد... فلا يُعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف، بل موضوع، بل لا يعلم حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه، إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ، ولا يعلم عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه، فضلاً عن أن يكون نقيضه معلوماً بالعقل الصريح البين لعامة العقلاء^{٧٠}.

أسباب دعوى التعارض بين الدليلين القطعيين العقلي والسمعي.

لقد أشار شيخ الإسلام رحمه الله إلى أسباب ادعاء البعض بالقول بتعارض كل من الدليلين القطعيين العقلي والسمعي، وفسر ذلك بعدة أمور يمكن استنباط أشهرها، منها:

١- الهوى وزيف القلوب فهم شاكون ومشككون، قصور في أعمال الفكر، وسوء في تقدير الأمور، يقول: (فإن هؤلاء المعارضين " يقصد من يقول بتناقض الدليل العقلي، وما جاءت به الرسل " فهم خلق كثير في قلوبهم ريب في نفس الإيمان بالرسالة، وفيهم من في قلبه ريب في كون الرسول أخبر بذلك)^{٧١}.

٢- الإيمان المطلق بكل ما يمليه العقل باجتهادات الأفراد وفقاً لملكاتهم العقلية المتفاوتة ظناً منهم أنه الحق في ذلك مع علمهم أن ذلك يخالف الدليل السمعي القطعي، وهذا هو الجهل، يقول رحمه الله: (من قال: يجب تصديق ما أدركته بعقلي ورد ما جاء به الرسول لرأبي وعقلي، وتقديم عقلي على ما أخبر به الرسول مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به، فهو متناقض فاسد العقل ملحد في الشرع، وأما من قال: لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي، فكفره ظاهر)^{٧٢}.

وحاول رحمه الله تفسير ظاهرة تعارض الأدلة السمعية عند الملاحظة، وتعارض الدلالات عند من يُكن السفسطة والإلحاد بأنها شبه قامت بهم، وأن الآفة من إدراكهم لا من المدرك كالأحوال الذي يرى الواحد اثنين، والممرور الذي يجد الحلو مرأً، وإلا فالسمع الصحيح هو القول الصادق من المعصوم الذي لا يجوز أن يكون في خبره كذب لا عمداً ولا خطأً، والمعقول الصحيح هو ما كان ثابتاً أو متنفياً في نفس الأمر لا بحسب إدراك شخص معين، وهو ما كان ثابتاً أو متنفياً في نفس الأمر، لا يجوز أن يخبر عنه الصادق بنقيض ذلك، بل من شهد الكائنات على ما هي عليه وجدها مطابقة لخبر الصادق^{٧٣}.

٣- التعصب للأصول المذهبية، خاصة أن بعض الفرق كانت من أهل البدع والضلالات، فكما حاولوا ليّ أعناق النصوص الدينية القطعية صارفين إياها للاستدلال على أصولهم المذهبية الفاسدة التي وضعوها، وحاولوا أيضاً الاستدلال بالعقل للانتصار للمذهب، وتشكيك الناس في أصول المخالفين لهم، ففتح هنا باب التأويل الفاسد الذي خرج عن كل الضوابط الدينية عند البعض، يقول رحمه الله:

(الجهمية^{٧٤} النفاة المعطلة قلبوا حقائق الأدلة والبراهين العقلية والسمعية ثم ادعوا أن معهم دلالات عقلية تعارض الآيات السمعية، فحرفوا الآيات وبدلوها بالتأويل بعد أن أفسدوا العقول بزخرف الأباطيل)^{٧٥}.

وكذلك ما ذهب إليه المعتزلة^{٧٦} في رد الدليل السمعي المخالف لأصولهم المذهبية الدينية التي قرروها بعقولهم مع مخالفتها لظواهر النصوص، كمسألة رؤية الله عز وجل يوم القيامة، فلما صارت إلى القول بنفيها معارضة بذلك كل النصوص الصحيحة المثبتة لذلك، حاولت الاستدلال بالعقل، ولكن ما كان ذلك إلا استدلال فاسد؛ لأنها تحدثت عن عالم الغيب، وعن رؤية الله عز وجل يوم القيامة، وكأنها تتحدث بصورة عقلية كما هي الرؤية في عالمنا هذا عالم الشهادة من حيث تحيز الشيء المرئي أمام الرائي وما شابه ذلك، فما كان هذا إلا استدلال فاسد، وصور ذلك كثيرة عند معظم الفرق وأهل الكلام، حيث خالفوا العقول السليمة، يقول رحمه الله: (فكانوا أهل الكلام في مخالفة العقول بمنزلتهم في مخالفة المنقول)^{٧٧}.

ويقول رحمه الله: (إن جميع المقدمات العقلية التي ترجع إليها براهين المعارضين للنصوص النبوية إنما ترجع إلى تقليد منهم لأسلافهم لا إلى ما يُعلم بضرورة العقل، ولا إلى فطرة، فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على أنه لا يجب تصديقه، بل قد عُلم جواز الخطأ عليه، وعُلم وقوع الخطأ منه فيما دون الإلهيات، فضلاً عن الإلهيات)^{٧٨}.

٤- أثر الفلسفة اليونانية المخالفة في معظم أصولها لصريح المنقول، كما هو الحال في أصول فلاسفة المسلمين كالفارابي^{٧٩} وابن سينا. فلقد قاموا بمحاولة التوفيق بين الدليل السمعي وأصول الفلسفة اليونانية التي تمثل الدليل العقلي عندهم، ولكن التعارض حقيقي قائم بين الدليلين بصورة لا يمكن الجمع بينهما، لذلك حاولوا لي أعناق النصوص، فظهر ما يسمى التأويل الفلسفي، وهو باطل، وكذلك

أقاموا أدلة عقلية ظنوا أنها هي صورة الاستدلال العقلي الصحيح وأنزلوها منزلة القطعية، ومن هنا ظنوا أنهم قد وفقوا في ذلك، ولكن بآت محاولتهم تلك بالفشل فسميت بالمحاولة التلقينية لا التوفيقية، يقول رحمه الله: (فالفلاسفة القائلون بقدوم العالم^{٨٠} كانوا في غاية البعد عن الحق الذي جاءت به الرسل الموافق لصريح العقول وصحيح المنقول)^{٨١}. ويشير إلى أنه عند التحقيق تجدهم مقلدين لأئمتهم فيما يقولون إنه من العقلية المعلومة بصريح العقل، فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعات والإلهيات مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه^{٨٢}. يقول: (إن طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا أن يجمعوا بين سلفهم اليونانيين وبين ما جاءت به الرسل مع دلالة العقول عليه فلم يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرسل مع مخالفة العقول، مع مخالفة سلفهم فيما أصابوا فيه وموافقهم فيما أخطأوا فيه، وكان كفراً في الملل مع تناقضهم ومخالفتهم جميع العقلاء)^{٨٣}. ومن هنا نخلص إلى موقف شيخ الإسلام من حجية الدليل العقلي، والذي اعتبره دليلاً شرعياً، حجة في العقائد والتشريعات وسائر العلوم، فرأى أنه من تبخر في المعقولات، وميز بين الشبهات تبين له أن العقل الصريح أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول، وكلما عظمت معرفة الرجل بذلك عظمت موافقته للرسول^{٨٤}. فالرسول يخبر بما تعجز عن معرفته العقول، فيخبر بمحارات العقول لا بمحالات العقول^{٨٥}.

ولكن لا يفهم من ذلك وليس لأحد أن يدعي أنه ما دام أنه اعتبره حجة، فلماذا أنكر على الفلاسفة؟ تبين للباحث سابقاً أن الفلاسفة اعتبروا العقل جوهرًا مستقلاً قائماً بذاته، ولكن ابن تيمية لم يعتبره كذلك ولم يقل باستقلاله العقل

وسلطانه المطلق في البحث بأمور الغيب ما لم يأت النص بذلك، ولكن شيخ الإسلام اعتبر ما يأتي من العقل السليم لا يخرج عن النص الصحيح، إنما يأت ملازماً وموافقاً له، لا مناقضاً ولا مقدماً عليه، وليس له سلطة على النص، وإن كان له دور البيان والفهم والتدبر للنص بالفهم السليم، والإدراك الواعي واستخراج مضامينه ومن ثم البرهنة عليها، يقول: (إن العقل لا يكون دليلاً مستقلاً في تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر، فلا أقبل منه ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه)^{٨٦}.

فالعقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، وهو غريزة في النفس، وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحدة عن دركها^{٨٧}. يقول:

(بأي عقل يوزن الكتاب والسنة؟ فرضي الله عن الإمام مالك ابن أنس حيث قال: أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم لجدل هؤلاء، وكل من هؤلاء خصوم بما خصم به الآخر، وهو من وجوه: أحدهما: بيان أن العقل لا يجيل ذلك.

الثاني: أن النصوص الواردة لا تحتمل التأويل.

الثالث: أن عامة هذه الأمور قد علم أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بها بالاضطرار كما أنه جاء بالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، فالتأويل الذي يجيلها عن هذا بمنزلة تأويل القرامطة والباطنية.

الرابع: أن يبين أن العقل الصريح يوافق ما جاءت به النصوص، وإن كان في النصوص من التفصيل ما يعجز العقل عن درك التفصيل، وإنما يعلمه مجملاً^{٨٨}.

فالتوافق بين الدليلين ظاهراً وكل ما دار من نزاع إنما هي شبهات أُثرت نتيجة للعوامل السالف بيانها، فما كان في الشرع أفسد فهو بالعقل السليم والفترة أفسد، فالله فطر عباده على الحق والرسول الكرام جاءت بذلك وتماه. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ المائدة، آية ٤٨.

فالمحاولة التوفيقية بين العقل والنص كان غاية معظم الفرق من أهل الكلام والمدارس الفلسفية، لكن ما يميز محاولة شيخ الإسلام ابن تيمية المبنية على الميثاقية، وخاصة كتابه "درء تعارض العقل والنقل" أنه لا يجعل للعقل السلطة والاستقلالية الكاملة على النص، وإنما حفظ للعقل دوره الذي منحه إياه النص في الفهم والتدبر. فالذين يدعون العقلية التي تعارض السمعية هم من أبعد الناس عن موجب العقل ومقتضاه كما هم من أبعد الناس عن متابعة الكتاب المنزل والنبى المرسل، وأن نفس ما به يقدهون في أدلة الحق التي توافق ما جاء به الرسول لو قدحوا به فيما يُعارض ما جاء به الرسول لسلموا من التناقض، وصح نظرهم وعقلهم واستدلّاهم، ومعارضتهم صحيح المنقول وصريح المعقول بالشبهات الفاسدة^{٨٩}.

المبحث الثاني: دور المعرفة العقلية في العقائد عند شيخ الإسلام.

المعرفة هي إدراك للشيء بتفكير وتدبر، وهي أخص من العلم، ويضادها الإنكار، فيقال: فلان يعرف الله، ولا يقال: فلان يعلم الله، ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يعرف كذا، ولما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكير^{٩٠}.

فإذا كانت وسيلة هذا الإدراك والتدبر هو العقل، فإلى أي مدى يمكن للعقل أن يقدم لنا معارف في مسائل العقائد وجوانبها الثلاثة: الإلهيات، النبوات، السمعية. ولقد تبين مما سبق حجية الدليل العقلي عند شيخ الإسلام، وعدّ العقل السليم مصدراً من مصادر المعرفة التي يمكن الوثوق بها، لأنها لا تخالف نصاً صريحاً. فالإيمان

بالدليل العقلي السليم عنده هو إيمان بالنص الصحيح؛ لأن مثل هذه المسائل عرضها القرآن الكريم على العقول بأسلوب خاطب فيه العقول والفطر السليمة، وقد كشف رحمه الله عن ذلك بقوله: (لقد تأملته - ويقصد العقل - في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد، والصفات، ومسائل القدر، والنبوات، والمعاد، وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه، إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضته العقل الصريح، فكيف إذا خالف صريح المعقول، ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته)^{٩١}. ولما كان الحديث عن مسائل العقائد في الإلهيات، النبوات، والسمعيات، من مسائل الغيب المطلق التي لا مجال للعقل الخوض في حقائقها وإدراك كنهها وكيفيةها إلا من خلال هدي النص الصحيح، فالإيمان بها لم يكن متوقفاً على إدراك العقل ولكنه فيها، وإنما على ورود الدليل السمعي الصحيح، يقول رحمه الله: (وخبر الصادق الذي لا يقول إلا حقاً، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت، والتناقض، فأنا لا أثق برأيي وعقلي في هذه المطالب العالية الإلهية، ولا يخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم العقلاء أنه باطل)^{٩٢}.

من هنا نجد أن شيخ الإسلام بعد أن وضع قواعد العقل السالف ذكرها بدأ الحديث عن المعرفة العقلية، حيث أعمل العقل في هذه المسائل من خلال هدي النص الصحيح.

المطلب الأول: دور المعرفة العقلية في مسائل الإلهيات عند شيخ الإسلام.

لقد عرض القرآن الكريم مسائل التوحيد مبيناً لها، وموضحاً لحسنها، ومحذراً منكرها والمخالف لها بأسلوب خطابي استنهض فيه العقول والفطر السليمة مقدماً

للأدلة العقلية على وجود الخالق، فسألهم عن ذلك، وعن مظاهر القدرة والإبداع في الخلق، وعن صفات الخالق، فوجدنا الفواصل القرآنية (أفلا تعلقون)، (ولعلكم تعقلون)، (إن كنتم تعقلون)، (أفلا تذكرون)، وغيرها، وكلها خطابات موجهة للعقول السليمة التي أودعها الله عز وجل في الناس، فلو لم يكن للعقول الاستدلال على وجود الله، فلماذا خاطب الله العقل في القرآن، ولما ينظر وبماذا يتفكر؟

ولكن الخالق جل في علاه لما خلق العقل وأركز الفطرة في الناس، وأودع فيها الإقرار بربوبية سبحانه، وتوحيده، ورد كل مظاهر الشرك والتعددية، فما يأتي من العقل السليم يوافق هدي النص الصحيح، فلم يكره الإسلام الناس على الدخول فيه، قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّسُلُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ سورة البقرة، الآية ٢٥٦، وعاب على من أدرك وجود خالقه وخالق ما حوله وأنكر ذلك، قال تعالى:

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ العنكبوت، الآية ٦٣.

فالعقل حجة في إثبات وجوده تعالى ونفي الشرك، ومع هذا التوظيف والتكليف القرآني للعقل في مسائل التوحيد والعقائد، إلا أن التكليف هنا ليس تكليف في إدراك الكنه والكيف، بل نهاه عن الخوض في ذلك؛ بل لا يمكن له أن يأتي بشيء فيه، يقول رحمه الله: (على أن الوجوه والأساطين من هؤلاء الفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية، وإذا كان هكذا فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات)^{٩٣}.

فحديث العقل عن مسائل الألوهية (الذات، الصفات، الأفعال) يأتي ضمن دلالة النصوص الصحيحة، فلا قدرة للعقل في الوصول إلى كيف وكنه تلك المسائل، والخلاف الذي اشتد بين المسلمين قديماً حديثاً عند الحديث عن هذه المسائل إلا لما أطلق العنان للعقل في النظر في كيفها وكنهها، وأدرجوا هذه المسائل ضمن المسائل التي يمكن للعقل الوصول فيها إلى حقائق الكيف، أما النص فجاء بخلاف ذلك.

قَالَ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشورى الآية ١١.

قَالَ تَعَالَى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ مريم، آية ٦٥.

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ﴾ طه، الآية ١١٠.

أولاً: أدلة وجود الله عز وجل عند ابن تيمية.

لقد ضرب الله تعالى المثال في القرآن مخاطباً فيه العقول بالبراهين العقلية، قَالَ تَعَالَى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الزمر، آية ٢٩.

هنا يبين شيخ الإسلام دور العقل في مسألة الاستدلال على وجود الخالق ويمكن إجماله في أمرين:

١- أن مسألة الاستدلال على وجود الله من الأمور المعلومة بضرورة العقل، فلا بد في الوجود من موجود واجب بنفسه قديم أزلي، فإذا كان هذا معلوماً بالفطرة والضرورة والبراهين اليقينية، فنقيضه يُعد من خواطر ووسوسة الشيطان، ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد إذا خطر له ذلك أن يستعيذ بالله منه وينتهي عنه، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَأْتِي

الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا، مَنْ خَلَقَ كَذَا، حَتَّى يَقُولَ: مَنْ خَلَقَ رَبِّكَ؟ فَإِذَا بَلَغَهُ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَلْيُنْتِهِ) ^{٩٤} / ^{٩٥}. ويقول رحمه الله: (وذلك أنه قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات) ^{٩٦}. بل عدَّ شيخ الإسلام أن القول بخلاف ذلك كالقول بإثبات قديم أزلي، ولكن يمكن وجوده ويمكن عدمه قول منكر عند جماهير النظائر من المسلمين والفلاسفة، كما هو منكر في فطر العقلاء ^{٩٧}.

إن القول بأن الإله ممكن الوجود، قول يخالف كل الملل والشرائع والفلسفات، فالإله فيها واجب الوجود لا يتصور العقل عدمه في لحظة من اللحظات، ودليل الوجوب إنما هو من الأدلة العقلية على وجود الله وحدوث العالم، فكل ما سواه سبحانه حادث بعد عدمه، والله منزّه عن ذلك، لذلك دعا الله الخلق إلى الاعتبار بالعقل المستند إلى الحس، وبين أن ذلك موافق لما جاءت به الرسل من السمع، قَالَ تَعَالَى: ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ فصلت، الآية ٥٣.

فأخبر أنه سيُري الخلق الآيات الأفقية والنفسية، ما يبين أن القرآن الحق، فيتطابق السمع المنقول وما عرف بالحس المعقول ^{٩٨}.

ومن أفضل ما قدمه الشيخ رحمه الله أن استخراج الدلالة العقلية من مضمون النصوص الصحيحة في معظم المسائل وخاصة في مسائل التوحيد، لذا نجده استحسن تلك الأدلة، يقول رحمه الله:

(وهذا من أحسن ما يُستدل به على التوحيد... فإذا قدر قادران كان اجتماعهما على فعل المفعول الواحد ممتنعاً لذاته بصريح العقل، واتفاق العقلاء، فإن فعل أحدهما له يوجب استقلاله فيمتنع أن يكون له شريك، فضلاً عن أن يكون

هناك فاعل مستقل، ولهذا كان من المعلوم عند العقلاء بصريح العقل أنه يمتنع اجتماع مؤثرين تامين على أثر واحد، وإن شئت قلت: يمتنع اجتماع علتين تامتين على معلول واحد، وإذا كان كذلك فإذا قدر بأن امتنع استقلال كل منهما بفعل شيء واحد، بل إذا فعل أحدهما شيئاً كان الآخر فاعلاً لشيء آخر، وهذا تحقيق قوله تعالى: قَالَ تَعَالَى: ﴿ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلِيٍّ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ المؤمنون، الآية ٩١. وأيضاً فإذا كانا قادرين فإن أمكن أحدهما أن يفعل بدون الآخر أمكن أن يريد ضد مراد الآخر، فيلزم التمانع فإذا وجد مرادهما لزم اجتماع الضدين، وإن لم يوجد مراد واحد منهما لزم عجزهما جميعاً، ولزم خلو المحل من أحد المتقابلين اللذين لا يخلو الجسم عنهما^{٩٩}.

٢- إن العقل وإن استدل على وجود الله عز وجل إلا أنه لا يمكن له أن يحيط به إحاطة شمول، وإدراكه للذات من حيث الكيف والكنه - تعالى الله عز وجل عن ذلك- وفي هذا حفظ للعقل من إهدار قدراته المصونة في أمور الغيب المطلق الذي لا يمكنه ولوجها، ولو دخلها بعيداً عن هدي النص، لقدم فيها فكراً ونتاجاً مشوهاً، وانظر فيما قدمته الفلسفة اليونانية حيث نظرت في ذات الإله وصفاته عندهم، فماذا قدمت؟ فهذا أرسطو^{١٠٠} أحد أساطينهم يشير إلى أن الإله لا يعقل غيره؛ لأن كثرة المعلومات توجب الكلال والتعب فهو يعقل ذاته فقط، لذا نجد شيخ الإسلام يقول: (والعقل لا يدركه ولا يحيط به إحاطة، وإن أمر بالنظر والتفكير ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾)^{١٠١}.

فالنظر في الذات بدلالة العقل، وبناء الاعتقاد على نتاج المعرفة العقلية المتحصلة أمر محال، فهو باب لا يمكن ولوجه والنظر فيه بمجرد الملكات العقلية المتفاوتة بين الناس، والمتأثرة بالعوامل والظروف، فماذا سيأتي العقل بمعرفة عن

الذات، أو العرش،، والعلو، والرؤية، إذا لم تكن هناك هداية وحي نص صحيح من الله؟! فمن أنكر رؤية الله عز وجل يوم القيامة زعم أن العقل يحيلها وأنه مضطر فيها إلى التأويل، يقول رحمه الله: (ومن يزعم أن الله ليس فوق العرش يزعم أن العقل أحال ذلك، وأنه مضطر إلى التأويل، ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوز وأوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله)^{١٢}.

ويقول رحمه الله: (كذلك علوه على المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل كما أثبتته بذلك الأئمة مثل أحمد بن حنبل وغيره، ومثل عبد العزيز المكي، وعبد الله بن كلاب، وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل)^{١٣}.

أما حجية الدلالة المعرفية للعقل فتأتي فيما أثبتته السمع، فقد ثبت بالعقل ما أثبتته السمع من أنه سبحانه لا كفؤ له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء، فلا تجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات ولا حقيقة شيء من صفاته، كحقيقة شيء من صفات المخلوقات، فيعلم قطعاً أنه ليس من جنس المخلوقات، ولا الملائكة، ولا السموات، ولا الكواكب، ولا الهواء، ولا الماء، ولا الأرض، ولا الأدميين، ولا أبدانهم، ولا أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر، فإن الحقيقتين إذا تمثلتا جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها المحدث المخلوق، من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذلك من الوجوب والفناء، فيكون الشيء الواحد واجباً بنفسه، غير واجب بنفسه، موجوداً معدوماً، وذلك جمع بين النقيضين^{١٤}.

ثانياً: صفات الله عز وجل وأفعاله.

لقد جاءت الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة بالحديث عن صفاته سبحانه وتعالى وأفعاله، وأنه المتصف بصفات الكمال المنزه عن كل نقص، وجاء العقل يستدل على ما جاء به النص في ذلك، وقد سبق أن أشار الباحث إلى أن النظر العقلي في هذه المسألة يكون ضمن إطار مظلة النص الصحيح، فليس له الحديث عنها دون الرجوع إلى السمع الصحيح، وتمثل دور العقل هنا بأمرين:

أ- صفات معلومة للعقل فكان له الحديث عنها وعن أدلتها ولزومها، وظهرت الأدلة العقلية حول إثبات ذلك، ومنها:

١- إن من الطرق العقلية إلى إثبات الصفات أنه سبحانه لو لم يوصف بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم وصفه بالأخرى، والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نظار السنة في الباب أنه لو لم يكن موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت^{١٥}.

٢- العقل يدل على استحقاق الرب لصفات الكمال، فينزهه عن النقائص وهو يوجب أن لا يماثله شيء من المخلوقات لا في ذاته ولا صفاته ولا في أفعاله، فإن المثليين ما يجوز على أحدهما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، فلو جاز مماثلة شيء من الأشياء له في شيء من الأشياء للزم أن يجوز عليه، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه^{١٦}.

فدلالة العقل كما تقضي أن صفات الكمال يجب اتصاف الرب سبحانه بها، تقضي أيضاً بأنه سبحانه ينزه عن كل نقص وعجز، لهذا يوصف الرب بالرضا والغضب ولم يوصف بالحزن والبكاء، يقول رحمه الله: (ولهذا كان الصواب أن الله منزّه عن النقائص شرعاً وعقلاً... إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا علم لها ولا قدرة ولا حياة ولا تتكلم ولا تسمع ولا تبصر أو لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات،

وذاً موصوفة، بالحياة والعلم والقدرة والكلام والمشية، كان صريح العقل قاضياً بأن المتصفة بهذه الصفات لا تتصف بهذه أو لا تقبل الاتصاف بها، ومعلوم بصريح العقل أن الخالق المبدع لجميع الذوات وكمالاتها أحق بكل كمال، وأحق بالكمال الذي باين به جميع الموجودات وهذا الطريق ونحوه ما سلكه أهل الأثبات للصفات^{١٠٧}.

فإثبات الشيء يستلزم نفي ضده، فإذا ثبت لله عز وجل العلم نفي عنه الجهل، وإثبات القدرة تنفي عنه العجز وكل ذلك بدلالة عقلية صريحة.

ب- الصفات الإلهية غير المعلومة بدلالة العقل، ونقصد بذلك الصفات الخبرية التي دار الخلاف حولها، بين التسليم بما جاءت به النصوص دون نفي أو تعطيل مع تنزيهه سبحانه، وبين مؤول للصفات تأويلاً نافياً من خلاله الصفة ظناً منه أن ذلك يوهم التجسيم والتشبيه، وقد تبين سابقاً أن هناك مجالات ليس للعقل اقتحامها، وهذه هي إحداها، فليس للعقل الحديث عن مثل هذه الصفات من خلال تصورات عقلية نتيجة ملكات واجتهادات يصل من خلالها العقل إلى إدراك حقائقها وكنهها، فذاته سبحانه ليس كالذوات، وصفاته كذلك، فلو أراد العقل أن يتحدث عن مثل ذلك فلعله يتحدث من خلال ما يمكن له أن يتصوره وبما يحتفظ به من صورة، وهذا مخالف لدلالة النصوص الصحيحة، قَالَ تَعَالَى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشورى، الآية ١١. فالذي أعطى العقل السلطة والقدرة على الإدراك، كان لابد عنده من أن يدرك العقل الصفات الخبرية، فيتكلم في ما جاء في تلك الصفات، مثل: اليد، العين، القدم، وغير ذلك، فرأى أن يؤول تلك الصفات، فكان من نتائج ذلك نفي تلك الصفات كاليد هي القدرة، والعين الحفظ، فأساس الإشكال هنا هو سلطة العقل

في إدراك تلك الصفات، يقول رحمه الله: (فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول: "إنها لا تُعلم بالعقل" يقول: نصوصها مشككة متشابهة، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل - عنده بعقله فإنها عنده محكمة بيّنة، وكذلك يقول: من ينكر العلو والرؤية ومنكر الصفات مطلقاً يجعل ما يثبتها مشكلاً دون ما يثبت أسماءه الحسنی، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشككة)^{١٠٨}. وكذلك ظنوا أن ما أخبرت به الأنبياء من العرش والكرسي قالوا: العرش هو الفلك التاسع والكرسي هو الثامن، وهذا جهل عقلاً وشرعاً^{١٠٩}.

المطلب الثاني: دور المعرفة العقلية في مسائل النبوات عند شيخ الإسلام.

لقد كان الدليل العقلي حاضراً في حديث شيخ الإسلام عن مسائل النبوات في مختلف جوانبها كالاستدلال على: ثبوت النبوة، أو علاقة خطاب الأنبياء بالعقل، أو صفات الأنبياء وغير ذلك.

ففيما يخص ثبوت النبوة فإن ما استلزم ثبوت شيء وصدقه استلزم كذب نقيضه، وكان عدم اللازم مستلزماً لعدم الملزوم، فما كان مستلزماً لثبوت النبوة وصدق المخبر بها كان مستلزماً لكذب من نفاها فامتنع أن يكون موجوداً مع من نفاها، وامتنع أن يكون موجوداً مع انتفائها، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين... فإن نبوة الشخص لا تثبت إلا مع ثبوت جنس النبوة، فيمتنع وجود ذلك الدليل مع عدم النبوة، وثبوت أحد النقيضين مستلزم لنفي الآخر، فثبوت صدق المخبر بثبوتها مستلزم لكذب المخبر بانتفائها، فهذا أمر عقلي مقطوع به معلوم بالبديهة بعد تصوره في جميع الأدلة أدلة النبوة وغيرها.^{١١٠} كالمثني الذي يدعي النبوة ولا نبوة معه، فلا يتصور أن يكون معه ولا مع المصدق بنبوته شيء من دلائل النبوة لا عقلية ولا سمعية.

أما خطاب الأنبياء عليهم السلام فقد قام على البراهين العقلية السليمة، ومخاطبة الفطر السليمة، ولفت الأنظار إلى عالم الشهادة، فالرسل عليهم السلام بُعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغييرها وتحويلها^{١١١}.

فكانوا أكثر تقديراً وتوظيفاً للعقل في مجتمعات الدعوة، من حيث توظيفه فيما هو مجاله لإدراك الحقائق والأسرار، وتقديراً له من حيث صونه عن التقليد والضلال والخرافة. ولما كان مصدر الرسالات السماوية واحد وهو الله عز وجل، وموضوعها واحد، لم تأت رسالة من الرسالات بما تخالف دلالة العقل السليم، ويناقض الفطرة، وإنما نجد خطابها يستنهض العقل، ويمنحه الرشد والرفعة، فمن مقاصدها حفظه وتملكه للمعارف التي يعجز عن إدراكها كما في مسائل الغيب المطلق. ثم إن الأنبياء عليهم السلام جاءت لتخبر بمحارات العقول أي الأمور التي لا يمكن للعقول إدراكها، ولم تأت بمحالات العقول، أي الأمور التي يمتنع بدلالة العقل السليم، بل ويستحيل وقوعها؛ لأنه سبق وتبين أنه لا تعارض بين الداليتين القطعيتين حتى ولو كانت إحداها سمعية والأخرى عقلية، يقول رحمه الله: (وأما هؤلاء، فبين أن كلامهم الذي يعارضون به الرسول باطل لا تعارض فيه، ولا يكفي كونه باطلاً لا يعارض، بل هو - أيضاً - مخالف لصريح العقل، فهم كانوا يدعون أن العقل يناقض النقل فيبين أربع مقامات: أن العقل لا يناقضه، ثم أن العقل يوافق، ويبين أن عقلياتهم التي عارضوا بها النقل باطلة، ويبين أيضاً أن العقل الصريح يخالفهم... فلا يكفي فيه أنه باطل لم يدل على الحق، بل دل على الباطل الذي يعلمون هم وسائر العقلاء أنه باطل ولهذا يقال في أصولهم: "ترتيب الأصول في تكذيب الرسول" ويقال أيضاً: هي "ترتيب الأصول في مخالفة الرسول والمعقول".^{١١٢}

وأشار رحمه الله تعالى إلى أن من خالف الأنبياء عليهم السلام أفسد الحس والعقل كما أفسد الأدلة السمعية، يقول: (وكل ما خالفوا به الشرع فقد خالفوا به

العقل أيضاً، فإن الذي بعث الله به محمداً وغيره من الأنبياء هو حق وصدق، وتدل عليه الأدلة العقلية، فهو ثابت بالسمع والعقل، والذين خالفوا الرسل ليس معهم سمع ولا عقل).^{١١٣}

ومن هنا نجد شيخ الإسلام يوثق العلاقة بين خطاب الأنبياء عليهم السلام ودلالة العقل السليم، وصولاً إلى إبطال المواقف المناهضة للرسل باسم العقل والبراهين العقلية، فلم تحجر الأنبياء على العقول، بل استنهضتها لتعمل معه ومن خلاله في استخراج الأحكام وسبل الهداية، فالأصل النص ثم يأتي العقل تبعاً له. وهو مدخل بالغ في معرفة المزيد، فالعلم ببيان الله، والعقل حجة الله، والرسل هم الحجة الظاهرة المبلغة عن الله مراده، والمخبرة بأمره، والداعية إلى سبيله، ولما كان سبحانه لا سبيل إليه، ولا عقول تشرف عليه، ولا طاقة لنا إلى استماع كلامه، لم يكن بد من بعث الرسل لنعلم منها مراد الربوبية منا، وليس هذا للعقل، وإنما للعقل الزوائد والتصرف في المراد والمخبر عنه الرسل^{١١٤}.

أما فيما يخص صفات الأنبياء عليهم السلام، فقد أولى الحديث عنها كثيراً وخص صفة العصمة، وصفة والفتانة كثيراً، ذاكراً لإجماع العقلاء على حُسن صفات الأنبياء، يقول: (إن الأنبياء عدد كثيرون، وهم بإجماع العقلاء في غاية الكمال والعقل، والعلم، والعدل، والصدق، والأخلاق الحسنة).^{١١٥}

وأشار رحمه الله إلى أن عصمة الأنبياء ثابتة بدليل الشرع والعقل والإجماع.^{١١٦} ومقتضى العصمة أنه لا يجوز أن يصدر عنه خبران ولا أمران متناقضان في الحقيقة إلا وأحدهما ناسخ والآخر منسوخ.^{١١٧}

وإذا نظرنا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم على الخصوص فقد ذكر جملة من الأدلة على صدق نبوته وعمومها، فعند حاجته للأهل الكتاب في ذلك قال :

(وَتَعْلَم - أي نبوة محمد صلى الله عليه وسلم - بكل طريق تعلم بها نبوة موسى وعيسى عليه السلام وزيادة، فلا يمكن القول أنهما نبيان دونه لأجل ذلك)^{١١٨}. ثم إنه لا يعقل مع عظم أمره صلى الله عليه وسلم، وانتشار دينه، واشتهار أحواله، بما لم يمثله نبي قبله، أو دين سماوي كان قبل إرساله، إذ كيف يستقر في العقل إهمال الأنبياء مع هذه الأمور والبشارة به.^{١١٩} وما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم لا نجد فيه أمراً قد أمر به وقضى العقل السليم بعد الاطلاع وإعمال الفكر بتركه، ولم ينه صلى الله عليه وسلم عن أمر إلا ودل العقل والفطرة السليمة على المصلحة في ذلك عاجلاً أم آجلاً، من هنا وجدناه صلى الله عليه وسلم يدعو الناس بالمعقول السليم ويخاطبهم به، ويناشد الفطرة السليمة، ويكشف عما علق بها، فوجدنا التوافق بين دلالة النص والعقل والفطرة، ولم تظهر الجدليات العقلية الفاسدة والخطاب العقلي الشاذ عن كل معقول إلا بعد ظهور الأثر الخارجي لعلم الكلام، حيث حاول أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وكذلك أصحاب الفكر الديني الوضعي إدخال عقائدهم الفاسدة إلى المسلمين بقصد إثارة الفتن، وهدم أصول عقيدة التوحيد، مرة باسم العقل، وأخرى بتأويل النصوص وصرفها عن معانيها ومقاصدها، فظهرت مسائل أشعلت في الأمة نار الفتنة، وظهرت مسائل جسام، يقول رحمه الله: (فما أخبر به الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم، وهو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به، وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به نفس الأمر ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً من أن يكون موقوفاً على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا).^{١٢٠}

لعل ما أشار إليه شيخ الإسلام هنا هو ما نجده في زماننا هذا، حيث يجعل البعض حديث النبي صلى الله عليه وسلم موقوفاً على مدى قبول عقولهم له، ومراعاته لهوهم، فإذا خالف ذلك ردوه، وقصروا حكمه على زمان النبي صلى الله عليه وسلم، بدعوى عقلية فاسدة يحكمها هوى النفس، ووسوسة الشيطان، وضعف العقل. فدور العقل السليم في خطاب النبوة هو دور معرفي عظيم، بل دور تكليفي تمثل بالنظر السليم في خطابهم الذي هو وحي من الله، فوقف العقل على أحكامه ومقاصده الذي كفل سعادة الدارين. فحجية المعرفة العقلية في مسائل النبوات تظهر من خلال:

- ١- دلالة العقل على صحة مبعث الأنبياء عليهم السلام، والحاجة إلى ذلك.
- ٢- موافقة دلالة العقل السليم لما جاءت به الأنبياء عليهم السلام، فلم يعارض العقل حكماً جاء به نبي، ولم ينه نبي عن شيء وقال العقل السليم ليته لم ينه عنه.
- ٣- لم يخالف العقل أياً من مفردات ومسائل النبوات، فكل ما جاء في باب النبوات نجد العقل يقضي به، ففوضى بضرورة القول بعصمة الأنبياء وفطانتهم وكل ما هو واجب في حقهم، ولو لم يكونوا كذلك لما صح عقلاً مبعثهم؛ لأنهم جاءوا لمخاطبة الناس خطاب بيان وإفهام، فلا بد فيه من أن يكون النبي معصوماً، فطناً، بريئاً من كل خوارم المروءة وغير ذلك. بل إذا نظر العقل في المعجزة نجده يقضي بإمكانها، ولم يقض باستحالتها؛ لأنها فعل الله عز وجل يجريه على يد مدعي النبوة لإظهار صدقه، فليست فعلاً للنبي، لذا وجدنا الفلاسفة يقولون بإمكانها، ولكنهم أرجعوها إلى القوى النفسية للأنبياء عليهم السلام وهذا مخالف لصحيح الاعتقاد. يقول رحمه الله: (وكذلك يظن ما ذكره ابن سينا وأمثاله من أن الغرائب في هذا العالم سببها قوة فلكية أو طبيعية أو نفسانية، ويجعل معجزات الأنبياء من باب القوى النفسانية وهي من جنس السحر، لكن الساحر قصده الخير وهذا كله

من الجهل بالأمور الكلية المحضة بالموجودات وأنواعها، ومن الجهل بما جاء به الرسول فلا يعرفون من العلوم الكلية ولا العلوم الإلهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون وزيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام أو من أهل الملة^{١٢١}.

المطلب الثالث: دور المعرفة العقلية في مسائل السمعيات عند شيخ الإسلام.

أما عن دور العقل في السمعيات فهو تلقي خبر الشارع الكريم بالتسليم لعدم ورود المعارض العقلي، ولموافقته الحكمة والمنفعة، فلقد جاءت الأخبار السمعية الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم، بما حصل للأمم السابقة والأفراد، وعقب على الآيات بما يشير إلى إعمال النظر والفكر والتدبر، وأخذ العبر والعظات، فكلف العقل هنا تكليفاً، وأقيمت عليه الحجة بتلك الأخبار؛ لأنه أوجب عليه النظر والفكر. أما فيما يخص الإيمان باليوم الآخر، فكما هو معلوم بالدين بالضرورة أن الإيمان به وبأهواله، وبالجنة والنار ركن من أركان الإيمان كما هو ثابت بنص القرآن الكريم والسنة المطهرة، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ النساء، الآية ٥٩. فتمثل دور العقل هنا بالعمل في ظل ما ثبت بالسمع الصحيح، فأقيمت الحجج العقلية على معظم باب السمعيات حتى عند أهل الملل، بل وأصحاب الفكر الديني الوضعي حيث أفردوا باباً في عقائدهم الوضعية ليوم الجزاء والنعيم والعقاب الماديين، ومحاجة المنكر والمخالف في ذلك، فخرجت علينا بحوث نفسه عند الغرب تتحدث عن الوجود الحقيقي وهو اللاشعور وليس الجسم المادي، فهو متغير، وكذلك بحوث اجتماعية أخلاقية سلوكية تشير إلى أثر الإيمان باليوم الآخر وتنظيم الحياة، ولكن العقل هنا ليس له تصور كنه وكيف أهوال اليوم الآخر، ولكنه آمن بوقوعها وإمكانها عقلاً. ولما عرضت الآيات الكريمة مسألة البعث نجدها قد عرضتها بصورة البرهان العقلي الذي يتماشى والمقدمات العقلية والفطر السليمة، قَالَ

تَعَالَى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ الأنبياء، الآية ١٠٤. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ الأسراء، الآية ٥١. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قُلِ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ﴿٧٨﴾ قُلِ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يس، الآيتان ٧٨-٧٩. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ سورة البقرة، آية ٧٣. وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: "كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَبْلَى، وَيَأْكُلُهُ الثَّرَابُ، إِلَّا عَجَبَ الدَّغَبِ، مِنْهُ خُلِقَ، وَفِيهِ يُرَكَّبُ" ١٢٣.

فالأحياء بعد الإمامة أمر ممكن، فالذي خلق أول مرة من العدم ومن غير مادة يستطيع إعادته بعد الإمامة، فوجوده أول مرة من العدم أمر قام عليه الدليل والحس فلا مجال لإنكاره، والخلق من العدم ومن

غير مثال سابق أصعب في نظرنا من الإعادة، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الروم، آية ٢٧.

فإنكار البعث إذاً هو شك في قدرة الله الذي خلق أول مرة، علماً أن الجسم الحي في حال بناء وهدم لملايين الخلايا في الثانية الواحدة، فلم يكن البعث من الأمور المستحيلة عقلاً، ثم تقدم لنا النصوص القرآنية برهاناً آخر على إمكان حدوث البعث، وهو قوله تَعَالَى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُنْجِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الروم، آية ٥٠.

فانظر إلى دور العقل والمعرفة العقلية في بيان أصول الاعتقاد المتعلقة باليوم الآخر وإخراجها من حكم المستحيل إلى حكم الإمكان، فكما هو معلوم أن الأحكام العقلية ثلاثة^{١٢٣}:

- الممكن: هو الذي لا يوجد إلا بوجود يوجد.
- الواجب: هو الذي يكون وجوده بنفسه لا بوجود يوجد، ولا يكون مفترقاً إلى فاعل.
- المستحيل: ما لا يتصور العقل وجوده.

فالبعث والحشر وأحداث اليوم الآخر ليس من قبيل الأمور المستحيلة؛ لأن الاستحالة تتعلق بأمور لا تقبل الوجود لذاتها، فما لا دليل على وجوبه ولا امتناعه هو الممكن، وكذلك عند عرض مسألة الروح مثلاً نجد نصوص القرآن الكريم تعرضها بصورة مكلفة للعقل بالإيمان بها دون أن تكلفه بالخوض بالكنه والكيف، فرفعت عنه مشقة ذلك؛ لأنه لا يملك أداة البحث في ذلك؛ لأنها فوق العقل ومما لا مجال له الخوض فيها، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء، الآية ٨٥. فعجز العقل عن تصورها تصوراً محسوساً ليس عذراً له في إنكارها؛ لأنها ثبتت بنصوص قطعية يقينية، أما حقيقتها فهي من المسائل التي خرجت من ميدان العقل، وإن ما زالت عقول كثير من الناس تبحث في ماهيتها، إلا أنها من أمر الله عز وجل، فلا دور العقل هنا إلا التسليم، فالمعرفة العقلية في باب السمعيات تتمثل بالإيمان بكل ما ثبت بالسمع الصحيح والعمل بمقتضاه، وليس له البحث في الكيف والكنه إلا ضمن دلالة النصوص، يقول رحمة الله: (ومنكر معاد الأبدان، وما وصف به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلاً أيضاً، ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كان مشكلاً)^{١٢٤}. وكذلك الأمر

عند الحديث عن الملائكة يقول: (فالملائكة التي أخبرت بها الرسل وإن كان بعض من يريد الجمع بين النبوة والفلسفة يقول: إنها العقول فهذا من أبطل الباطل، فبين ما وصف الله به الملائكة في كتابه، وبين العقول التي يثبنها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على من أعمى الله بصيرته)^{١٢٥}. فالملائكة التي أخبرت بها الرسل أحياء ناطقون أعظم مخلوقات الله وهم كثيرون، كما قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ المدثر، آية ٣١، وليسوا عشرة، وليسوا أعراضاً، ولا سيما وهؤلاء يزعمون أن الصادر هو العقل الأول، وعنه صدر كل ما سواه، فهو عندهم رب كل ما سوى الله، وكذلك كل عقل رب كل ما دونه، والعقل الفعال العاشر رب كل ما تحت فلك القمر، وهذا مما يُعلم فساده بالاضطرار من دين الرب، وليس أحد الملائكة مبدعاً لكل ما سوى الله^{١٢٦}. والله عز وجل وصف الملائكة بصفات تخالف قول الفلاسفة، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ (١٩) ﴿يَسْحَبُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْترُونَ﴾ الأنبياء، الآيات ١٩-٢٠. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلِداً سُبْحٰنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ (٣٦) ﴿لَا يَسْئِفُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (٢٧) ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ مِنْهُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ (٢٨) ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذٰلِكَ نَجْزِي الظّٰلِمِينَ﴾ الأنبياء، الآيات ٢٦-٢٩.

أما حديثهم عن الجن فكما كانوا يذكرون الملائكة على أنهم العقول والنفوس، كذلك الجن والشياطين عندهم هي أعراض قائمة بالنفوس^{١٢٧}. وهذا مخالف تمام المخالفة لصحيح المنقول، حيث جاء ذكر الجن والشياطين في القرآن والسنة بمواطن متعددة، يقول رحمه الله: (من المعلوم بالاضطرار أن الرسل أخبرت بالملائكة والجن، وأنها أحياء ناطقة بأنفسها، وليست أعراضاً قائمة بغيرها، وأخبروا بأنهم يأتون بأخبار الأمور الغائبة، وأنهم يفعلون أفعالاً خارجة عن قدرة البشر)^{١٢٨}.

فالأشكال هنا عند العقول هو عجزها عن تصور تلك المخلوقات وهي لم تُكلف بذلك، فلم تكف بالإيمان، بل تجاوزت ذلك إذ قدمت تصورات شاذة ومخالفة أو قالت بإنكارها، وكذلك الأمر في الحديث عن أحداث اليوم الآخر، فإذا أراد أن يتحدث عن أرض الحشر مثلاً يتكلم بما يتصور من صور للأرض، وهذا غير معقول، وهذا ما جعل الفلاسفة ينكرون النعيم والعقاب الماديين يوم القيامة، وبذلك ردوا كل النصوص الثابتة في ذلك وصاروا إلى تأويلها. علماً أن النعيم والعقاب الماديين من المسلمات عند أهل الملل أصحاب الفكر الديني الوضعي، يقول رحمه الله: (واعلم أنه ليس في العقل الصريح، ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية أصلاً... بل من ينكر حقيقة حشر الأجساد، والأكل والشرب الحقيقي في الجنة يزعم أن العقل أحال ذلك... فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة؟!)^{١٢٩}

المبحث الثالث: دور المعرفة العقلية في الدعوة إلى الله والرد على المخالفين عند شيخ الإسلام.

لقد ترك شيخ الإسلام رحمه الله تراثاً واسعاً في الدعوة إلى الله سواء أكان موجهاً إلى المسلمين أم إلى غيرهم، ووضع في ذلك مؤلفات عديدة خاصة فيما هو موجه إلى أصحاب البدع والضلالات من الفرق وأهل الكتاب، وقد كان رحمه الله على دراية واسعة بأحوال أصحاب الديانات والملل من غير المسلمين، وكذلك بأحوال الفرق والمدارس الفلسفية، فأشار إلى مسمياتها، وتاريخ نشأتها، وأسباب ذلك، وأصولها الاعتقادية، ومصادرها، وناقشها بأدلة من المنقول ومن المعقول. ومما ساهم في نجاح مسيرة الشيخ في ذلك عدة أمور، منها:

١- الاطلاع الواسع على كتب الفرق والديانات والفلسفات، بالإضافة إلى مقابلاته ومشافهته لبعضهم ومحاجته علناً، لذلك كان ما كتبه في وصفها حقائق لم يظلم فيها أحد، ولم يؤخذ عليه في ذلك شيء، بل تجلت الأمانة العلمية والنزاهة في

ذلك عنده، يقول رحمه الله: (كل من خالفني في شيء مما كتبتة فأنا أعلم بمذهبه منه) ١٣٠.

فقرأ رحمه الله كتب الجهمية والمعتزلة وأهل الكلام والفلسفة والشيعية والنصارى واليهود والصابئة وغيرهم، وكان يشير إلى مصادر أخذه بذكره لمسميات مصادرهم الأولى.

٢- الملكة العقلية والفهم الواسع الذي منحه الله عز وجل إياه ١٣١.

٣- استناده إلى صحيح المنقول وصريح المعقول في الاستدلال، ومحاجة الآخر، فكثير ما كان يستدل بالمعقول؛ لأن المخالف قد لا يُسلم بصحة أو فهم المنقول، ومع ذلك كان يلزمهم بالحجج والبراهين العقلية، من هنا كان رحمه الله واثق النفس، ثابت الخطى، مطمئناً إلى عقيدته وأدلتها؛ لأنها مستقاة من القرآن والسنة والعقل السليم والفطرة.

المطلب الأول: دور المعرفة العقلية في الدعوة إلى الله عز وجل عند شيخ الإسلام.

إن الدعوة هي البيان والتبليغ لأحكام الدين، وأصوله، وأركانه، وتكاليفه، والترغيب فيها، والترهيب من مخالفتها، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا البيان والتبليغ هو للمسلم ولغير المسلم. من هنا يظهر لنا الدور الوظيفي للعقل في البيان والتبليغ، وقد أشارت الآيات القرآنية إلى دور العقل والبراهين العقلية في دعوة الآخر إلى الإيمان بالله وتوحيده، وتمثل ذلك في خطاب الأنبياء عليهم السلام وقرر رحمه الله كما تبين سابقاً حججه العقل السليم في مسائل الاعتقاد، وموافقته لصحيح المنقول، بل عدّها حجج شرعية ملزمة، فالعقل يهدي إلى الإسلام المودع في الفطر السليمة، يدعو إلى الخير وفضائل الأخلاق. إن الأنبياء عليهم السلام والدعاة من بعدهم اعتمدوا على البرهان العقلي لإثبات صدق دعوى النبوة، ومضمونها من

عقائد وتشريع وأخلاق، بإقناع مجتمعات الدعوة في كل زمان ومكان، وجاء خطاب النبوة موجهاً إلى العقل، مستنهضاً إياه، فدل حكم العقل على قبح ما نهى الشرع عنه، وكانت من الأمور المسلم بها عند العقلاء من المسلمين وغيرهم، وهو ما أشار إليه صلى الله عليه وسلم بقوله: (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ)^{١٣٢}. لذا أقر صلى الله عليه وسلم العرب قبل الإسلام على بعض الأخلاق والأفعال الحسنة التي كانت عليها لموافقتها للعقل والفطر السليمة. فقد دل العقل على قبح الخيانة والظلم والعدوان وإنكار النعم وسوء الأخلاق، كما دل على ضرورة الإيمان بوجود خالق رازق. ولقد أولى شيخ الإسلام الحديث عن الدعوة وفقهها وأدواتها مساحة واسعة منطلقاً من القول بوجوبها أولاً، ثم تملك أدواتها المعرفية الجزئية والكلية ثانياً، ومؤكداً على دور العقل طالباً من مجتمع الدعوة تحكيم صريح المعقول وثوقاً منه بمدى حجية الدليل العقلي السليم. فالدعوة والمتمثلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الذي أنزل الله به كتبه، وأرسل به رسله وهو من الدين، وهو بيان لكمال رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه هو الذي أمر الله على لسانه بكل معروف، ونهى عن كل منكر، وأحل كل طيب، وحرم كل خبيث^{١٣٣}. فالدعوة إلى الله واجبة على من أتبع النبي عليه الصلاة والسلام، وهم أمته يدعون إلى الله كما دعا هو إلى الله، وكذلك يتضمن أمرهم بما أمر به، ونهيهما عما نهى عنه، وإخبارهم بما أخبر به إذ الدعوة تتضمن الأمر، وذلك تتناول الأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر.^{١٣٤} يقول رحمه الله: (وتحقيق ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو من أوجب الأعمال وأفضلها وأحسنها، قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾ الملك، الآية ٢).^{١٣٥}

فدعوة الرسل عليهم السلام جميعاً كانت لتحصيل المصالح في الدنيا والآخرة،
 ودفع لكل مفسدة وضرر، وقد كلفنا الله عز وجل بذلك تكليفاً، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلْتَكُنْ
 مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ آل
 عمران، آية ١٠٤. وهذا التكليف مشروط بالعلم والفقه والقدرة على الأمر بالمعروف
 والنهي عن المنكر، وهنا يأتي الدور الوظيفي للعقل في الدعوة إلى الله، ببيان الأحكام
 وفهمها، فكما أن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو ما يميز الشريعة، ولكن يفوز
 بالنصوص من يكون خبيراً بها وبدلالاتها على الأحكام.^{١٣٦}

فلا بد من ملكة عقلية تكون عند الداعي يستطع من خلالها الفهم ومن ثم
 البيان، حيث يقدر الحسنات والسيئات وخاصة عند تعارضهما، فالمعاصي مستقبحة
 مذمومة في العقل السليم والدين، بعيداً عن الهوى واستدلال العقل المريض، فقد يأتي
 بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معتقداً أنه مطيع لله ورسوله وهو معتد في حدوده،
 كما نصّب كثيراً من أهل البدع والأهواء نفسه للأمر والنهي كالخوارج والمعتزلة
 والرافضة^{١٣٧}. ففقدان العقل لدوره ووظيفته في فقه وفهم الأحكام، يجعل الناس
 يفسدون أكثر مما يصلحون، يقول رحمه الله: (وهنا يغلط فريقان من الناس... الفريق
 الثاني: من يريد أن يأمر وينهى، إما بلسانه، أو بيده، مطلقاً من غير فقه، ولا حلم ولا
 صبر، ولا نظر، فيما يصلح من ذلك، وما لا يصلح، وما يقدر عليه، وما لا
 يقدر).^{١٣٨}

ولقد أشار شيخ الإسلام إلى حجية العقل في الدعوة إلى الله عز وجل، خاصة
 عند مخاطبة غير المسلم، فنجد في رسالته التي بعث بها إلى ملك قبرص يدعوه فيها إلى
 التفكير الحر والإخلاص فيه، يقول: (فإن كان عند الملك من يثق بعقله ودينه،
 فليبحث معه عن أصول العلم، وحقائق الأديان، ولا يرضى أن يكون من هؤلاء

النصارى المقلدين الذين لا يسمعون ولا يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً^{١٣٩}. فلقد جعل رحمه العقل السليم المنصف الحكم على مدى صحة أصول الأديان، فلو عرضت عليه أصول المسيحية التي هي عليها الآن من التثليث والصلب والألوهية لما قبلها. من هنا تظهر حجية الدلالة العقلية في الدعوة خاصة مع غير المسلم الذي لا يُسلم بحجة الدليل النقلي عندنا. إن ما قدمه شيخ الإسلام رحمه الله في هذا المجال مما لا يسع المقام لذكره فيه النفع في الدعوة إلى الله في هذه الأيام، وخاصة بيان الدور الوظيفي للعقل بصياغة الخطاب الديني سواء أكان داخلياً أم خارجياً، فنحن بحاجة إلى خطاب ديني في الوقت الحاضر مستند إلى الدليل العقلي السليم. فلا بد من الاستفادة من الأبحاث والاكتشافات العلمية التجريبية، ورفع مستوى الدعاة في هذا الجانب، لما له من أثر إيجابي في الدعوة إلى الله، وليس صحيحاً ما نسب إلى أهل الإسلام عموماً، والسلف خاصة من تهتم مضمونها إغفال العقل وبراهينه اليقينية في الدعوة إلى الله عز وجل وتقليدهم لطرق الشيوخ.

المطلب الثاني: دور المعرفة العقلية في حاجة الفرق عند شيخ الإسلام.

فكما قدم صلى الله عليه وسلم النموذج وكان القدوة في الدعوة، قدم صلوات ربي وسلامه عليه الصورة الأكمل من حيث الموضوع والمنهج في حاجة الفرق، فقد أشار إلى مسألة افتراق أمته، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»^{١٤٠}، فخرجت كثير من الفرق على أصول دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، ووضعت لها أصول مذهبية معتمدة في ذلك على عقول فاسدة يحكمها الهوى، فما حصل عند بعضهم أنها جعلت العقل المحكوم للهوى هو معيار قبول أصول العقيدة وأحكام الشريعة، فما وافق عقولهم وهواهم قبلوه، وما خالفهما ردوه، ولو كان نصاً

صحيحاً، فقررت كل فرقة أصولها المذهبية، فظهرت أصول المعتزلة، وأصول الشيعة، وأصول الخوارج وغيرها من الفرق، فأصبحت العقائد والأحكام غير منضبطة ولا مستقرة، وكأنها لم تأت عن نبي. ولقد قدم شيخ الإسلام جهوداً كبيرة في محاجة الفرق، فبين نشأتها وأسباب ذلك منذ أيام الفتنة في عهد الخلفاء، وما ترتب على ذلك من نشوء المدارس والفرق الكلامية، كما بين أصولها المذهبية، وأثر أهل الكتاب في نشوء تلك الفرق. وقابل شيخ الإسلام بعض رجالات تلك الفرق وشافهم في أصولهم وجادلهم بالتي هي أحسن مستدلاً بصحيح المنقول وصريح المعقول وكلام السلف الصالح، كما ربط رحمه الله العقلية بالانصاف الصحيحة، فوظف العقل التوظيف السليم، وأظهر دور العقل في الاستدلال على بطلان أصولها لمخالفتها لصريح المعقول. ويمكن الإشارة إلى أن دور العقل والمعرفة العقلية عند شيخ الإسلام في هذا المجال يظهر من خلال عدة أمور، منها:

١- البعد عن التعصب، فمعظم الفرق قررت أصولها بناء على تعصب وهوى لأهل بلدها أو مذاهب شيوخها وطريقتهم، أو لدلالة عقولهم على أمر ما، وهذه هي صفات الجاهلين، فحكّموا عقولهم واتركوا النص، يقول: (ومن العجيب قول من يقول من أهل الكلام: إن أصول الدين التي يكفر مخالفتها هي علم الكلام الذي يُعرف بمجرد العقل، وأما ما لا يعرف بمجرد العقل فهي الشرعيات عندهم، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم... فيقال لهم: هذا الكلام تضمن شيئين: أحدهما: أن أصول الدين هي التي تُعرف بالعقل المحض دون الشرع.

والثاني: أن المخالف لها كافر، وكل من المقدمتين وإن كانت باطلة فالجمع بينها متناقض، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن مخالفه كافر الكفر الشرعي، فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر، وإنما

الكفر يكون بتكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أخبر، أو الامتناع عن متابعتة مع العلم بصدقه مثل كفر فرعون واليهود).^{١٤١}

٢- الاعتماد على الدليل الشرعي بشقيه النقلي والعقلي في محاجة الفرق: فكان واجباً على من أقر أصلاً أو حكماً شرعياً أو أنكره أن يقدم الدليل على ذلك، فلا تصح مسألة الإلزام بلازم القول، فليس لأحد أن يلزم أحداً بشيء ولا يحظر على أحد شيئاً بلا حجة خاصة إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم المبلغ عن الله الذي أوجب على الخلق طاعته فيما أدركته عقولهم ما لم تدرکه، وخبرهم صدق فيما علمناه وما لم نعلمه^{١٤٢}.

بالرغم من أن تلك الفرق كانت تدعي الاعتماد على العقل إلا أنها كانت تفتقر للمنهج السليم في الاستدلال السليم، بل كان العقل يبطل ما هم عليه، فأمر المخالفين للكتاب والسنة وسلف الأمة من المتأولين لهذا الباب في أمر اختلاط وريب، فإن من أنكر أن الله علماً وقدرةً، وأنكر حشر الأجساد وغير ذلك يزعم أن العقل أحال ذلك، وأنه مضطر إلى التأويل، ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوز وأوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله^{١٤٣}. فكثير من الفرق لم تُسلم ببعض النصوص أو كانت تتأولها تأولاً مخالفاً لفهم العقل السليم، لذا كان يصير إلى الدليل العقلي السليم، يقول رحمه الله: (وأحمد- رضي الله عنه- قد رد على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية، وذكر كلامهم وحججهم أتم استيفاء، ثم أبطل ذلك بالشرع والعقل).^{١٤٤}

فالجهمية والنفاة المعطلة قلبوا حقائق الأدلة والبراهين العقلية والسمعية ثم ادعوا أم معهم دلالات عقلية تعارض الآيات السمعية، فحرفوا الآيات وبدلوها

بالتأويل بعد أن أفسدوا العقول بزخرف الأباطيل... فإذا رأيت الدلائل اليقينية تدل على أن ما أخبر به الرسول لا يناقض العقول، بل يوافقها، وإن ما ادعاه النفاة من مناقضة البرهان لمدلول القرآن قول باطل، وقل لهذه العقول التي خالفت الرسول في مثل هذه الأصول، عقول كادها باريها، واتل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ الأحقاف، آية ٢٦. قال وهب بن منبه: لو وزن عقل محمد صلى الله عليه وسلم بعقل أهل الأرض لرجح، وإذا كان كذلك امتنع في صريح العقل أن من يريد من الناس أن يصدقوه ويطيعوه يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه ومعصيته^{١٤٥}.

المطلب الثالث: دور المعرفة العقلية في محاجة أهل الأديان عند شيخ الإسلام.

لقد من الله عز وجل على شيخ الإسلام بملكة عقلية استطاع من خلالها الوقوف على عقائد أهل الأديان، فكان رحمه الله على معرفة بعقائدهم، وترك في ذلك تراثاً شاهداً على ذلك. واعتمد رحمه الله على صريح المعقول في نقاشه لهم وعرض أصولهم، من هنا برزت دور المعرفة العقلية في ذلك، فعند نقاشه للنصارى كان يناقش بالدليل العقلي كحجة ومرجع الفصل في عقائدهم كما في: التثليث، وألوهية المسيح، والصلب، وغير ذلك. يقول رحمه الله: (ونحن - والله الحمد والمنه - نبين أن كل ما احتجوا به - يقصد النصارى - من حجة سمعية: من القرآن أو من الكتب المتقدمة على القرآن، أو عقلية، فلا حجة لهم في شيء منها، بل الكتب كلها مع القرآن، والعقل حجة عليهم، لا لهم بل عامة ما يحتاجون به من نصوص الأنبياء، ومن المعقول فهو نفسه حجة عليهم، ويظهر منه فساد قولهم، مع ما يفسده من سائر النصوص النبوية، والموازن التي هي مقاييس عقلية).^{١٤٦} حيث أشار إلى مخالفة هذه العقائد

الفاصلة لصريح المعقول، يقول رحمه الله: (لا ينضبط لهم قول مطرد كما يقول من يقول من عقلاء الناس: إن النصارى ليس لهم قول يعقله عاقل، وليس أقوالهم منصوطة عن الأنبياء، فليس معهم لا سمع ولا عقل).^{١٤٧} وقد تتبع رحمه الله عقائد النصارى وشرائعهم بالبحث والنظر مشيراً إلى ما فيها من فساد وبطلان بإجماع العقلاء، يقول: (قال طائفة من العقلاء: إن عامة مقالات الناس يمكن تصورها إلا مقالة النصارى، وذلك أن الذين وضعوها لم يتصوروا ما قالوا، بل تكلموا بجهل، وجمعوا في كلامهم بين النقيضين).^{١٤٨} فرد على دعواهم في ألوهية المسيح والأقانيم الثلاثة عند نصارى، يقول: (ما لم يعلم بالمعقول، فليس في المنقول ما يدل عليه، وأنتم لا تدعون أنكم عرفتموه بالعقل، لكن بما نُقل عن الأنبياء، وأنتم قد فسرتم كلمته بعلمه وحكمته، وروح القدس بحياته، فمن أي نبي تنقلون أن علم الله وحكمته مولودة منه)^{١٤٩}. كما بين أن قولهم بألوهية المسيح واتحاد الناسوت باللاهوت يناقض العقل، فالمعلوم بصريح المعقول واتفاق العقلاء، أن المخلوق لا قوام له إلا بالخالق، فإن كان الخالق قوامه بالمخلوق، لزم أن يكون كل من الخالق والمخلوق قوامه بالآخر، فيكون كل منهما محتاجاً إلى الآخر.^{١٥٠} يقول: (فقولهم: أنه مع الاتحاد إنسان تام وإله تام، كلام فاسد معلوم الفساد بصريح العقل).^{١٥١} ثم إن مصير الشقيين شيئاً واحداً مع بقائهما على حالهما بدون للاستحالة والاختلاط ممتنع في صريح العقل، وإنما المعقول مع الاتحاد أن يستحيلاً ويختلطاً كالماء مع الخمر واللبن)^{١٥٢}.

وعند حديثه عن التثليث عند النصارى جعل العقل هو الفيصل في ذلك، فيقول: (ويمتنع أن يريدوا بقولهم ما يمتنع بطلانه بسمع أو عقل، فإذا كانت العقول، ونصوص الكتب المتقدمة مع نصوص القرآن تناقض ما ابتدعه النصارى في المسيح، علم أن المسيح لم يرد معنى باطلاً يخالف صريح المعقول وصحيح المنقول).^{١٥٣}

بل جميع ما أثبتوه من التثليث والحلول والاتحاد ليس في كتب الأنبياء التي بأيديهم ما يدل عليه، بل فيها أقوال كثيرة صريحة بنقيض ذلك مع القرآن والعقل، فهم مخالفون للمعقول وكتب الله المنزلة.^{١٥٤}

وقد رد رحمه الله على شبه النصارى وأباطيلهم حول الإسلام ورسوله صلى الله عليه وسلم، والقرآن الكريم، مثبتاً عموم رسالة الإسلام، وخصوصية دعوة الأنبياء عليهم السلام، معتمداً في ذلك على النصوص النقلية من القرآن والسنة وبعض نصوص كتب أهل الأديان القديمة، والعقل. فكان للعقل وأحكامه دور بارز في ذلك، ومثال ذلك رده رحمه الله تعالى شبهة النصارى في دعواهم أن القرآن كلام الرسول صلى الله عليه وسلم، يقول: (إنه إذا كان ما جاء به متناقضاً لم يكن رسول الله، فإن ما جاء به من عند الله لا يكون مختلفاً متناقضاً، وإنما يتناقض ما جاء من عند غير الله)^{١٥٥}.

فإن كان هناك تناقض لم يجوز للعقل الاحتجاج به، وإن لم يكن هناك تناقض ثبت ما فيه. وإذا نظرنا في كتاب الله عز وجل فلا نجد فيه تناقض، فيثبت أنه من عند الله ودليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم. ولقد تتبع رحمه الله أقوال فرق النصارى مشيراً إلى اختلافها وفسادها ومخالفتها لصحيح المنقول وصريح المعقول.

مطلب الرابع: دور المعرفة العقلية في محاجة الفلاسفة عند شيخ الإسلام.

يظهر دور المعرفة العقلية وحجية الدليل العقلي عنده رحمه الله بصورة أجلى وأشد عند محاجة الفلاسفة، وبيان عور مقولتهم في المسائل الدينية والطبيعية، فوقف على دقائق أصولهم الفلسفية وجذورها، وكانت لديه معرفة دقيقة بها، فعرض آراء أساطينهم بكل أمانة، فكانت دراسته لهم دراسة استيعاب وتمحيص، فناظر المعاصرين من أرباب الفلسفة، وعرض أقوال من سلف منهم من مصادرهما، ثم نقدها بالدليل

والبرهان العقلي، وبيان ما بينها من تفاوت وتناقض، يقول رحمه الله: (أما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، بل هم أعظم اختلافاً من جميع طوائف المسلمين والنصارى)^{١٥٦}.

ويقول: (وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذي ذكره في "علم ما بعد الطبيعة" في مقالة اللام وهو آخر منتهى فلسفته، وبينت ما فيه من جهل)^{١٥٧}، وبيّن أن ما قاله أرسطو قد خالف به جمهور الفلاسفة.

وكانت الانطلاقة الأولى لشيخ الإسلام معهم تبدأ من تعريفهم للعقل عندما اعتبروه جوهرًا قائمًا بنفسه، وقد تأسس على ذلك عندهم بعض العقائد الفاسدة كنظرية العقول العشرة والفيض ليفسروا خلق العالم، علماً بأن هذه النظرية تخالف أصول الدين وصريح المعقول، فالعقل عندنا كما أوضحه رحمه الله أنه غريزة فطرية في الإنسان يستطيع من خلاله الفرد أن يميز بين الخير والشر، والحق والباطل، وأشار إلى أن ذلك هو مذهب السلف، ولا يعني رفضه لمذهب الفلاسفة في تعريف العقل أنه رفض العقل وحجتيه في المعارف، وهذا ما حصل عند بعض ضعاف النفوس حيث نسبوها تهمة لشيخ الإسلام. ولقد خاض رحمه الله مع الفلاسفة نقاشاً في قضايا كثيرة، منها:

١ - مدى موافقة مقولة الفلاسفة المسلمين واستدلالهم العقلي للنصوص الصحيحة كما وردت في القرآن الكريم، أو كما جاءت عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأحاديث، وكذلك مدى موافقة دليل الفلاسفة غير المسلمين للدليل العقلي الصحيح، فأشار شيخ الإسلام إلى أنهم لم يحققوا ما أخبرت به الرسل عليهم السلام ولم يعلموه ولم يؤمنوا به ولا حققوا بموجبات المعقول، فنقصوا في علمهم بالسمعيات والعقليات وإن كان لهم فيها نصيب كبير، فوافقوا ما قالوه الكفار الذين قالوا، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ الملك، آية ١٠،

فرَّعوا من الكلام في صفات الله وأفعاله ما هو بدعة مخالفة للشرع، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فهي مخالفة للعقل كما هي مخالفة للشرع، والقول كما كان أفسد في العقل، كان أفسد بالشرع، فإن الحق لا يناقض، والرسول إنما أخبرت بالحق^{١٥٨}. ويقول رحمه الله: (فكانوا في مخالفة المعقول بمنزلتهم في مخالفة المنقول وقابلتهم الملاحدة المتفلسفة الذين هم أشد مخالفة لصريح المنقول وصريح المعقول)^{١٥٩}.

وفسر شيخ الإسلام اضطراب عقول الفلاسفة الذي ظهر من خلال مذاهبهم في الإلهيات والسمعيات والمنطق والطبيعات هو بُعدهم عن الشرائع، فلما كانوا عن الشرائع أبعد كان اضطرابهم في عقلياتهم أكثر، فإن بينهم من الاختلاف في عقلياتهم^{١٦٠}. فلا تعارض بين السمع الصحيح والعقل صريح، وقد يُتوهم التعارض من غلط في مدلول أياً منهما، كمن يعارض الدلالات العقلية الصريحة من السوفسطائية وأمثالهم، ومن يظن تعارض الأدلة السمعية من الملاحدة، وكثيراً ما يشتهب ذلك وتعارض الداللتان عن يمين السفسطة والإلحاد لشبه قامت به، فتكون الآفة من إدراكه لا من المدرك^{١٦١}.

وذهب بعض فلاسفة المسلمين مذاهب فلاسفة اليونان، وقالوا بمقولاتهم التي تخالف صريح المعقول وصحيح المنقول. ولثقة شيخ الإسلام بالعقل السليم، ولعلمه بمذاهب اليونان المختلفة، طلب من الفلاسفة المسلمين الاحتكام إلى مذاهب اليونان الأولى التي توافق الشرع؛ وذلك لأنها خرجت من عقل سليم، فلا تعارض إذاً مع النص الصحيح، يقول: (ولهذا كان جماهير الأمم يقولون كل ممكن أن يوجد وأن لا يوجد فلا يكون إلا حادثاً، وإنما ادعى وجود ممكن قديم معلول طائفة من المتأخرين كابن سينا ومن وافقه زعموا أن الفلك قديم معلول لعله قديمة، وأما الفلاسفة القدماء فمن كان منهم يقول بحدوث الفلك وهم جمهورهم، ومن كان قبل أرسطو، فهو لاء

موافقون لأهل الملل ومن قال بقدم الفلك كأرسطو وشيعته).^{١٦٢} ولعل من صح قوله من أساطين اليونان القدماء هو اختلاطهم ببعض أهل الشرائع السماوية عند هجرتهم إلى أرض الأنبياء كسليمان وداود عليهما السلام وغيرهما من الأنبياء. فكما بين شيخ الإسلام مدى التوافق بين صريح المعقول وصحيح المنقول، نجد يفسر ظاهرة تعارض الدليلين العقلي والنقلي عند الفلاسفة المسلمين التي ترتب عليها محاولتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة والتي كان نتيجتها رد النصوص أو تأويلها التأويل الفاسد في مقابل إخراج ما دلّت عليه عقولهم فقد، وإن خالف ذلك صريح المعقول عند الآخرين، يقول رحمه الله: (إن طائفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا أن يجمعوا بين قول سلفهم اليونانيين، وبين ما جاءت به الرسل مع دلالة العقول عليه، فلم يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرسل مع مخالفة العقول، مع مخالفة سلفهم فيما أصابوا فيه وموافقهم فيما أخطأوا فيه، وكان كفراً في الملل مع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء).^{١٦٣}

ولقد وصلت قداسة العقل عند الفلاسفة إلى ما أشاروا به من نسبة الخطأ إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو المعصوم بعصمة الله له، فأولوا خطاب النبوة بما يتفق والعقل صاحب السلطة المطلقة على قبول النص عندهم، ثم ظنوا أنهم بذلك قد وفّقوا بين النص والعقل، فالفارابي وابن سينا أشاروا إلى أن الرسل إنما خاطبت الناس بما يخيل إليهم من أمور تنفعهم باعتقادها بالإيمان بالله واليوم الآخر، وإن كان ما يعتقدون من تلك الأمور باطلاً لا يطابق الحقيقة في نفسه، والخطاب الدال على ذلك كذب في الحقيقة عندهم، ولكنه يسوغ الكذب الذي يصلح به الناس، ومن تحاشى منهم على إطلاق الكذب على ذلك فعنده، أنه من باب تورية أولئك المتكلمون في العقليات الفاسدة، والتأويلات الحائدة هي التي أخرجت هؤلاء، إلى غاية الإلحاد ونهاية التكذيب للمرسلين، وفساد العقل.^{١٦٤}

٢- مجال البحث العقلي: لقد أطلقت الفلاسفة اليونان والمسلمون العنان للعقل في البحث في الطبيعة، وما وراء الطبيعة من الأمور الغيبية، دون أن تحجب العقل عن النظر في الغيب المطلق، فأهدرت طاقات العقل، ولم تصل إلى اليقين في ذلك، لذا يُشير شيخ الإسلام إلى الدور الوظيفي للعقل السليم، وهو الدور الذي كلفه الله به وجاء صريحاً في آيات القرآن، يقول رحمه الله: (على أن الوجوه والأساطين من هؤلاء الفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة مطالب الإلهية، وإذا كان هكذا فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه، ومن المعلوم للمؤمنين أن الله تعالى بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق).^{١٦٥} فماذا سيأتي العقل عند حديثه عن الذات والصفات إذا لم يكن العقل يسير تحت مظلة النص الصحيح؟ فكيف بهم إذا كانت عقولهم القاصرة مريضة!

يقول رحمه الله: (وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن لا فيما خرج عنه من الموجودات وجعلوا الصفة هي الموصوف).^{١٦٦} فأساطينهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إلى اليقين فيها، وإنما يتكلمون فيها بالأولى والأخلق، وهم مع هذا متنازعون.^{١٦٧}

٣- الأصول المذهبية للفلسفات: فخاض شيخ الإسلام مع الفلاسفة حرباً لا هوادة فيها، حيث هاجم نظرياتهم الفاسدة، وأبطل أصولهم التي قرروها من خلال عقولهم أسيرة الهوى، والبعيدة عن الحق سواء في الطبيعيات، أو الإلهيات، أو السمعيات وغير ذلك، ولعل الشاهد هنا على ذلك هو قضية الفيض عندهم، فلقد هاجمها رحمه الله بالبرهان بعد أن عرضها كما هي عندهم وأشار إلى مصادرهم، وجذور المسألة ومدى مخالفتها لصحيح المنقول وصريح المعقول، وما

فيها من إضافة للنقص والعجز للخالق - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - .
ومضمون هذه النظرية أن الله يعقل ذاته، فيفيض عنه عقل واحد بالعدد ممكن بذاته، واجب الوجود بغيره، وعندما يعقل هذا العقل مبدأه، يفيض عنه عقل ثان وهو العقل الكلي، وعندما يعقل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الأقصى، وعندما يعقل نفسه بأنه ممكن يصدر عنه جرم ذلك الفلك ويفيض عنه عقل ثالث، وهكذا يتسلسل إلى العقول العشرة. ويكاد يجمع الباحثون على أن الفارابي هو أول من قال بها في الفكر الإسلامي، يقول الفارابي:

(ويفيض عن الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول...يلزم عنه وجود ثالث...وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول...ويلزم عنه "وجود رابع" حتى العاشر في كرة القمر).^{١٦٨}

يقول شيخ الإسلام: (ويقولون أن العقول التي يسميها من يتظاهر بالإسلام منهم الملائكة، يقولون: إنها متولدة من الله لم يخلقها بمشيئته وقدرته، ويقولون: إنها هي رب العالم، فالعقل الأول أبدع كل ما سوى الله عندهم، والثاني أبدع ما سوى الله والعقل الأول، حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر الفعال المتعلق بفلك القمر، فيقولون: إنه أبدع ما تحت فلك القمر، فهو عندهم المبدع لما تحت السماء من هواء وسحاب وجبال وحيوان ونبات ومعدن ومنه يفيض الوحي والعلم على الأنبياء وغيرهم، والخطاب الذي سمعه موسى عليه السلام إنما كان عندهم في نفسه لا في الخارج وهو فيض فاض عليه من هذا، والعقل الفعال ومنهم من يقول: جبريل).^{١٦٩}
ولقد اعتمد شيخ الإسلام على صريح المعقول في الرد على الفلاسفة وأبطال نظرية الفيض والصدور، فأشار إلى أن أهل الملل ليس عندهم أحد غير الله يخلق جميع

المبدعات، ولا أنهم أثبتوا ملكاً من الملائكة أبدع كل ما تحت السماء، بل الملائكة عندهم عباد الله ليس فيهم من هو مستقل بإحداث جميع الحوادث، فضلاً على أن يكون مبدعاً لكل ما سوى الله وسواه كما يقولون في العقل الأول، وبتقدير تلك العقول فهي عندهم لازمة لذات الله متولدة عنه، معلولة له، وحيثئذ فالحوادث الحادثة لا تجوز أن تصدر عنها؛ لأن ذلك يتضمن حدوث حوادث بل سبب حادث، وكذلك فإن الواحد البسيط الذي يذكرونه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، وإن كان الصادر عنه واحداً لم يصدر عن الآخر إلا واحداً، وكذلك هلم جراً، فيلزم أن لا يكون في الكثرة، وإن صدر عنه أكثر من واحد بطل أصلهم. ويخلص رحمه الله بعد نقاشهم إلى أن أقوالهم ليست مطابقة لما أخبرت به الرسل، كما هي ليست مطابقة لما دل عليه العقل الصريح، فلا هي موافقة للمنتقول الصحيح ولا المعقول الصريح، ولكنهم يفسطون في العقليات ويقرمطون في السمعيات^{١٧٠}. فتحذير السلف من الفلسفة إنما يوجه إلى ما خالف منها صريح المعقول وصحيح المنقول وهو كثير، لما فيه من أفكار شركية إلهادية وثنية وجدلية، وما يترتب على ذلك من شكوك وفتن وهدم لعقيدة التوحيد، علماً أن شيخ الإسلام قد أشار إلى سلامة بعض أقوال الفلاسفة. فالفلسفة إذا كانت حكمة كما كانوا يسمونها، فلا بد لها من معقول سليم، وما وجدنا معظم الفلاسفة عليه كان مخالفاً لذلك، من هنا فالقول السليم في ذلك هو بيان دور العقل السليم في هدم مثل تلك الفلسفات، وليس في ذلك مخالف منصف، فلماذا إذاً ينكر على شيخ الإسلام؟!

ولقد طال نقاشه لهم في كثير من المسائل أيضاً، كحديثه معهم في مسألة إثبات العلة الأولى (الخالق)، وكان نقاشه لهم قائم على أصول عقلية سليمة أثبت بها وجود الخالق وأزليته، فإن لم تكن العلة الأولى تامة في الأزل، فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك متى تجدد سبب حادث، وإلا لزم من ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا

كان هناك سبب حادث، فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول، ويلزم من ذلك التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء.^{١٧١}

ومما يلاحظ على منهج الشيخ رحمه الله أنه كان يتقن لغتهم، فرد عليهم بمنهجهم العقلي، ولكن مع الفارق فهو يرد بدلالة العقلي السليم. فناقشهم بالعديد من مسائل الطبيعيات كقدم العالم، والحركة، وحدوث الزمان والمكان والمادة، ومسألة الكون والفساد، والنفس وأحوالها. كما أكد على الدور الوظيفي للعقل في الجانب الخلقى للفرد، جاعلاً العقل مصدراً من مصادر الإلزام الخلقى، حيث أشار إلى أن العامل الفطري في الأخلاق هو المتمثل في فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهي الفطر السوية التي لم تتكدر ولم تتعرض للتغيير والتبديل، والتي تعني سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق الذي هو الإسلام بحيث لو ترك من غير مغير لما كان إلا مسلماً، وهناك العامل العقلي، ومعناه أن العقل له دوره في اختيار الاتجاه الخلقى للإنسان، فإن أخص خصائص العقل للإنسان أن يعلم ما ينفعه، ويفعله ويعلم ما يضره ويتركه.^{١٧٢} وهكذا تظهر حجية العقل عنده رحمه الله، فللعقل القدرة على تمييز المنافع والمصالح.

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات

لم يكن السلف الصالح أعداء العقل وبراهينه اليقينية، بل هم أهل ذلك، لأنه لا يعارض ما هم عليه من أدلة نقلية صحيحة، فجاء لخطاب القرآني للعقول، دافعاً إياها للنظر والتفكير والاستنباط. ولم يكن شيخ الإسلام إلا أحد أولئك المتبعين للسلف، فأخذ بحجج العقل الصريحة، ووفق بينها وبين دلالة النص الصحيح، واحتج بها في المسائل الدينية كالإلهيات والنبوات والسمعيات والطبيعات وغير ذلك، بشرط الالتزام بالنص، كما جادل بها أهل الشرائع السابقة والفرق الضالة والفلاسفة.

وجاءت هذه الدراسة النصية لمؤلفات شيخ الإسلام لبيان موقف الشيخ من العقل وبراهينه، وتدفع كل ما أثير من شبه وُثِّم حول منهجه وردده للدليل العقلي وإنكاره له. ويمكن إجمال أهم النتائج التي نوصل لها الباحث بعدة أمور، منها:

١- أن حديث القرآن عن العقل جاء لبيان الدور الوظيفي له وهو التكليف الشرعي دون الحديث عن كنه العقل ومادته ومكانه.

٢- أن خطاب الأنبياء عليهم السلام جاء بما يوافق صريح المعقول، فلم يأتوا بمحالات العقول، وإنما جاءوا بمحارات العقول، فهم أعقل البشر، ولو وزن عقل محمد صلى الله عليه وسلم بعقول أهل الأرض لرجح عقله صلى الله عليه وسلم.

٣- أن ابن تيمية رحمه الله لم يرفض العقل، ونظر إليه على أنه غريزة أودعها الله في الإنسان، ولكنه رفض مفهوم الفلاسفة للعقل على أنه جوهر مستقل، ورفض ما يترتب على ذلك.

٤- لا تعارض عند شيخ الإسلام بين صحيح المنقول وصريح المعقول، بل تتعاضد الأدلة السمعية والعقلية، فلا سلطة للعقل على النص، ولم يقل بقداسة النص

غير الصحيح، ورد دلالة العقل المريض، والقول كلما كان أفسد في الشرع كان أفسد في العقل.

٥- أن التعارض بين الدالتين العقلية الصريحة، والنقلية الصحيحة يظهر نتيجة شُبه عند الفرد المدرك أو لآفة في إدراكه أو خطأ وعجز أو سفسطة وإلحاد وهوى.

٦- الأدلة العقلية السليمة هي أدلة شرعية ملزمة عند شيخ الإسلام، فهي حجة في العقائد (الإلهيات، والنبوات، والسمعيات) ببعض وجوهها.

٧- أن مقياس صحة أو فساد الاستدلال العقلي عند شيخ الإسلام يكون بمدى موافقته أو مخالفته لما جاء في النص.

٨- أن هجوم ابن تيمية على الفلاسفة لم يكن هجوماً على العقل والمعرفة العقلية، وإنما على ما قدموه من نظريات فاسدة مخالفة لأصول الدين وأحكامه كما هي مخالفة لصريح المعقول أيضاً، كنظرية الفيض والعقول العشرة، وقدم العالم وغيرها كثير، مشيراً إلى إهدارهم لقدرات العقل، وموضحاً لدور العقل ومجالاته في الوصول إلى صحيح المعارف والفنون.

٩- صون العقل عن البحث في مسائل الغيب المطلق التي ليست من مجالاته وقدراته، وليس ذلك عيباً في العقل، وإنما لكونها خارجة عن قدراته، لذا جاء التوظيف القرآني له في عالم المحسوس.

أهم التوصيات

- ١- دراسة مفردات العقائد بكل موضوعية ونزاهة، والبعد عن العصبية والمذهبية المقيتة، ونسبة الأقوال بهتاناً إلى بعض أعلام الإسلام، وهم منها براء، فلازم المذهب ليس بمذهب حتى يلتزم به صاحب المذهب.
- ٢- عمل دراسات مستقلة تُبين حجج العقل في كافة المجالات عند السلف الصالح عموماً كحجية العقل في العقائد والطبيعات وغير ذلك، والاستعانة بالبرامج العلمية والمؤتمرات وكافة الوسائل المتاحة في بيان ذلك.
- ٣- عمل دراسات مقارنة بين مناهج الفلاسفة والمتكلمين في العقل ومعارفه وبراهينه، وبيان منهج القرآن في توظيف العقل وتكليفه، وبيان مدى الفارق بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين، وخاصة فيما يترتب على ذلك من معارف.

الهوامش والتعليقات:

- ١ انظر:- ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجليل، بيروت، الحقوق محفوظة، ١٩٩٣م، ج ١، ص ١٤٤-١٦٠.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف والعثمانية، ١٢٧٤هـ، ج ٤، ص ١٤٩٦-١٤٩٨.
- كحالة، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م، ج ١، ص ١٦٣.
- الزركلي، خيرالله بن محمود بن محمد، (ت ١٣٩٦هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٩، ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٤٤.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، خرج أحاديثه الشيخ محمد بيومي وآخرون، مكتبة المنصورة، مصر، د.ت، مجلد ٧، ج ١٤، ص ٣٣٧.
- ٢ ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد ٧، ج ١٤، ص ٤٥٨.
- ٣ ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد ٧، ج ١٤، ص ٣٣٧.
- ٤ الذهبي، تذكرة الحفاظ، مجلد ٤، ص ١٤٩٦.
- ٥ ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مجلد ١، ص ١٤٥.
- ٦ المرجع السابق، مجلد ١، ص ١٥١.
- ٧ ابن المنظور، محمد بن مكرم، ت (٧١١هـ)، لسان العرب، طبعة وصححه أمين عبد الوهاب ومحمد العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٩م، مادة (عقل)، جزء ٩، ص ٣٢٦. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، عني بترتيبه السيد محمود خاطر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٤٤٦.
- ٨ الحد: عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على القول الدال على ماهية الشيء، وينقسم إلى تام وناقص، وعند الأصوليين: ما يميز به الشيء عن غيره. انظر: الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، دار مدبولي، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٠م، ص ٢٨٠-٢٨١.

- ٩ الكندي: يعقوب بن إسحاق، فيلسوف العرب والإسلام، أحد أبناء ملوك كندة، ولد عام ١٨٥هـ، نشأ بالبصرة، اشتهر بالطب والفلك والفلسفة، له مؤلفات عديدة أشهرها رسائله الفلسفية. البيهقي، علي بن زيد (٥٦٥هـ)، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق ممدوح حسن، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م، ص ٥٢.
- ١٠ د. محمد أبو ريذة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٥.
- ١١ ابن سينا: أبو علي بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا البلخي، ولد سنة ٣٧٠هـ، لم يبلغ عشر سنين حتى أتم القرآن والآداب، وقرأ كتاب إيساغوجي، وله تصانيف كثيرة في الطب والإلهيات والمنطق، توفي سنة ٤٢٨هـ، انظر: القفطي، جمال الدين أبو الحسن بن علي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مصر، ١٣٢٦هـ، ص ٢٦٩.
- ١٢ - ابن سينا، أبي علي الحسين بن عبد الله، رسالة الحدود، نشرت ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ط١، ١٩٠٨، ص ٧٩-٨٠.
- ١٣ - الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م، ص ١٧٣-١٧٤.
- ١٤ لما كانت الدراسة نصية تحليلية كان لابد من الاستطراد بذكر نصوص الإمام في ذلك، ومن ثم عرضها وتحليلها.
- ١٥ ابن تيمية، الصفدية، ج ٢، ص ٢٥٧.
- ١٦ ابن تيمية، الصفدية، ج ٢، ص ٢٥٨.
- ١٧ انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموعة الفتاوى، أعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار، وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط ٢، ٢٠٠١م، مجلد ٥، ج ٩، ص ١٤٥-١٤٦.
- ١٨ انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٥، ج ٩، ص ١٥٣.
- ١٩ رفيق العجم، معجم مصطلحات ابن تيمية، ص ٣٠٨.
- ٢٠ ابن تيمية، الفرقان، ص ٩٤-٩٥.

- ٢١ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٨٩. وقد أشار شيخ الإسلام رحمه الله إلى معاني العقل في كتابه المسودة في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد الذروي، دار الفضيلة، الرياض، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٩٨١.
- ٢٢ ابن تيمية، الفرقان، ص ٩٤-٩٥.
- ٢٣ ابن تيمية، الفرقان، ص ٩٤-٩٥ / للمزيد انظر: العجم، رفیق، المصطلحات ابن تيمية، ص ٣٠٩.
- ٢٤ أبو ريذة، محمد، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في حدود الأشياء، ص ١٦٦.
- ٢٥ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٤٠، رقم الصفحة بالنسخة الأولى بالهامش الجانبي ١٩٦.
- ٢٦ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ٣، ١٤١٥هـ، ص ٢٦٠.
- ٢٧ ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ص ٢٦٠.
- ٢٨ ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ٢٥٠.
- ٢٩ للمزيد انظر: الفارابي، مقالة في العقل، نشرت ضمن رسائل الفارابي، ص ١٠٣-١١٢، حيث ذكر تعريفات أرسطو للعقل.
- ٣٠ جاء عن الغزالي في تعريف العقل:
- ١- الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية وتدبير الأمور الخفية.
 - ٢- إطلاقه على بعض الأمور الضرورية، وهي التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات.
 - ٣- إطلاقه على العلوم المستفادة من التجربة، فإن من حنكته التجارب يقال عنه: أنه عاقل، ومن لا يتصف بذلك يقال عنه غبي جاهل.
 - ٤- إطلاقه على ما يوصل إلى ثمرة معرفة عواقب الأمور بقمع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة التي تعقبها الندامة فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها (عاقلاً).

- ٥- إطلاقه على الهدوء والوقار، وهي هيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه، فيقال: فلان عاقل: أي عنده هدوء ورزانة.
- المرجع: انظر: الغزالي، محمد أبي حامد، إحياء علوم الدين، دار الجيل، بيروت، المجلد الأول، ص ١١١-١١٢.
- ٣١ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، مجموعة الفتاوى، مجلد ٥، جزء ٩، ص ١٥٣.
- ٣٢ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٥، ج ٩، ص ١٦٣.
- ٣٣ لعلها من محارات العقول، والتي ظهر فيها الخلاف قديماً وحديثاً، فمنهم من جعل محله الدماغ، ومنهم من جعل محله القلب، والأمر قائم على تصور اتصال العقل بالدماغ، ولعل الراجح في ذلك أن محله القلب وله اتصال بالدماغ.
- ٣٤ البخاري، صحيح البخاري، ٣٤ كتاب البيوع، باب الحلال بين والحرام بين وبينهما، ح ٢٠٥١. مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، ٢٠ باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ح ١٥٩٩.
- ٣٥ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٥، ج ٩، ص ١٦٣.
- ٣٦ ابن تيمية، المسودة في أصل الفقه، ص ٩٨٢.
- ٣٧ سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، ٤٤٠٣ - سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، طلاق المعتوه/ صححه الألباني، في صحيح ابن ماجه، ج ١، ص ٣٤٧.
- ٣٨ عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٥٩٤-٥٩٥.
- ٣٩ انظر: ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الجيل، بيروت، ج ٤، ص ٣٩٧.
- ٤٠ انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م، مجلد ٢، ج ٣، ص ١٢٤.
- ٤١ انظر: الرازي، التفسير الكبير، مجلد ٢، ج ٣، ص ٤٣-٤٤.

- ٤٢ انظر: المرجع السابق، مجلد ٩، ج ١٨، ص ٦٨.
- ٤٣ الجليلند، محمد السيد، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، ص ٥٠.
- ٤٤ - انظر: ابن تيمية، الفرقان، ص ٩٤ - ٩٥.
- ٤٥ - ابن الجوزي، عبد الرحمن بن فرج، الموضوعات، تحقيق د. محمد القيسية، مؤسسة النداء، أبو ظبي، ط ٣، ٢٠٠٣م، باب في ذكر العقل، حديث رقم ١٣٦، ج ٢، ص ٢١٧-٢١٨، وقال: حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد روي هذا الحديث من حديث علي، وأبي هريرة، وليس فيهما شيء يثبت. وقال أحمد بن حنبل: هذا الحديث موضوع ليس له أصل. وقال العقيلي: ولا يثبت في هذا المتن شيء. كما أشار رحمه الله تعالى إلى ضعف وكذب جملة من الأحاديث التي ذكرها بعض المتكلمين كالغزالي في كتابه الإحياء في العقل: الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الجيل، مجلد ١، ص ١٠٧ - ١٠٨.
- ٤٦ - انظر: ابن تيمية، الفرقان، ص ٩٤-٩٥. للمزيد انظر: ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ١٧٣-١٧٨.
- ٤٧ الكتابات في ذلك كثيرة، انظر ما كتبه مراد وهبة في صحيفة الأهرام المصرية، في شهر أكتوبر، ٢٠٠٥م، تحت عنوان (وأد العقل) حيث صور الكاتب شيخ الإسلام (العدو اللدود) للفلسفة والمنطق، وهما عند الكاتب العقل.
- ٤٨ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٣٧.
- ٤٩ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٣٦-٣٧.
- ٥٠ المرجع السابق، ج ١، ص ١١٧.
- ٥١ انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٢، ج ٣، ص ٥٤-٥٥.
- ٥٢ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٣٠٤.
- ٥٣ البخاري، صحيح البخاري، ٢٣ كتاب الجنائز، ٩١ باب ما قيل في أولاد المسلمين، ح ١٣٨٥.
- ٥٤ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٣١٢.
- ٥٥ المرجع السابق، ج ٧، ص ٤٣.

- ٥٦ الفرق: موضع المفرق من الرأس، ومعنى العبارة أعظم مما بين القدم والرأس.
٥٧ المرجع السابق، ج ٥، ص ٣١٢.
٥٨ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٤٣.
٥٩ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٨، ج ١٦، ص ٢٥٩.
٦٠ ابن تيمية، المرجع السابق، مجلد ٨، ج ١٦، ص ٢٥٥.
٦١ ابن تيمية، الصفدية، ج ٢، ص ١٥٧.
٦٢ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٩١.
٦٣ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٩١.
٦٤ ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ٢٢٧.
٦٥ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٩٢-٩٣.
٦٦ انظر: المرجع السابق، ج ٥، ص ٣١٩.
٦٧ المرجع السابق، ج ١، ص ٧٩.
٦٨ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن فرج، الموضوعات، تحقيق د. محمد القيسية، مؤسسة النداء، أبو ظبي، ط ٣، ٢٠٠٣م، كتاب التوحيد، باب في أن الله عز وجل قديم، حديث رقم ١، مجلد ٢، ص ١٢١.
قال: هذا حديث لا يشك في وضعه، وما وضع مثل هذا مسلم، وإنه لمن أركّ الموضوعات وأبردها، إذ هو مستحيل لأن الخالق لا يخلق نفسه.
٦٩ مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب فضل عيادة المريض، ح ٢٥٦٩.
٧٠ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ١٤٨-١٥٠.
٧١ المرجع السابق، ج ٦، ص ٥.
٧٢ المرجع السابق، ج ١، ص ١٨٩.
٧٣ انظر: المرجع السابق، ج ٧، ص ٣٩.

٧٤ الجهمية: نسبة إلى الجهم بن صفوان، أبو محرز الراسي السمرقندي، المتكلم أس الضلالة، ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، وكان ينكر الصفات، ويقول بخلق القرآن، قتل سنة ١٢٨هـ. انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١١، ١٩٩٦م، ج ٦، ص ٢٦-٢٧.

٧٥ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٨٤.

٧٦ المعتزلة: ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، نشأت في أواخر العصر الأموي، وازدهرت في أواخر العصر العباسي، واعتمدت على العقل في فهم العقيدة، من أبرز رجالها: واصل بن عطاء، أبو الهذيل، النظام، ومن أشهر أصولها: القول بخلق القرآن، نفي أزلية الصفات الإلهية. انظر: الإسفرايني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت، ص ٦٣.

٧٧ ابن تيمية، منهاج السنة، ج ١، ص ٣٠١.

٧٨ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٤، ص ٢٧٨.

٧٩ الفارابي: أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طرخان، ولد في مدينة فاراب من بلاد الترك سنة ٢٦٠هـ، يلقب بالمعلم الثاني، طبيب، فيلسوف، موسيقي، له تصانيف كثيرة في معظم العلوم، توفي سنة ٣٣٩هـ. انظر: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، ج ٣، ص ٦٢٨. البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص ٤١.

٨٠ قدم العالم: القديم بحسب الذات: وهو الذي ليس لذاته مبدأ وعلته هو به موجود.

والقديم بحسب الزمان: هو الذي لا أول لزمان وجوده. انظر: الغزالي، محمد بن محمد، معيار العلم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١م. وقدم العالم من أشهر مسائل فلسفة أرسطو، وأن العالم قديم بالذات، أي ليس له خالق. وحاولت الفلاسفة المسلمين، التوفيق بين هذا الرأي، وبين النص الديني في ذلك، فقالوا أن العالم قديم بالزمان، أي أنه مخلوق لله عز وجل ولكنه قديم بالزمان، فكان الله وكان عالم، لذا وصف هذا الرأي بالمحاولة التلفيقية وليست توفيقية، وتبين فساد ذلك وعوره، حيث كان الله ولا عالم ثم خلق سبحانه العالم بإرادته وقدرته، يخلق ما يشاء سبحانه.

- ٨١ ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.
- ٨٢ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ١٥١.
- ٨٣ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٦٨.
- ٨٤ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص ٣١٤.
- ٨٥ انظر: المرجع السابق، ج٥، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- ٨٦ المرجع السابق، ج١، ص ١٨٧.
- ٨٧ انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٢، ج٣، ص ٢١٠.
- ٨٨ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٣، ج٥، ص ٢١.
- ٨٩ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج٤، ص ٢٣٦.
- ٩٠ قعدان، زيدان عبد الفتاح، المعجم الإسلامي، دار أسامة، الأردن، ط١، ٢٠١٢، ج٣، ص ١٣٦٩.
- ٩١ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ١٤٧.
- ٩٢ المرجع السابق، ج١، ص ١٨٧.
- ٩٣ ابن تيمية، الأسماء والصفات، ج١، ص ٣١.
- ٩٤ البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ح ٣٢٧٦. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الوسوسة في الإيمان وما يقول من وجدها، ح ١٣٤.
- ٩٥ انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٨، ج١٦، ص ٢٤٦.
- ٩٦ ابن تيمية، التدمرية، ص ٢٠..
- ٩٧ انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج٢، ص ١٥٦ - ١٥٧.
- ٩٨ انظر: المرجع السابق، ج١، ص ٢٢٧.
- ٩٩ ابن تيمية، الصفدية، ج٢، ص ١٧٠.

- ١٠٠ أرسطو: ٣٨٤ق.م- ٣٢٢ق.م تقريباً، ولد في مقدونيا، مات أبوه وهو صغير، أُرسِل إلى أثينا وتعلم فيها، وكان فيلسوف الروم، وسمي بالمعلم الأول، وأساس فلسفته المحسوسات والمشاهدات، وله مؤلفات بمعظم العلوم. انظر: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢١.
- ١٠١ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥١٦
- ١٠٢ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٣، ج ٥، ص ٢١.
- ١٠٣ ابن تيمية، التدمرية، ص ١٤٩.
- ١٠٤ انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٢، ج ٣، ص ٥٤.
- ١٠٥ انظر: ابن تيمية، التدمرية، ص ١٥١.
- ١٠٦ انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ٢، ص ٣٧-٣٨.
- ١٠٧ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٤، ص ٦-٨.
- ١٠٨ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ١٦-١٧.
- ١٠٩ انظر: ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٩٤.
- ١١٠ انظر: ابن تيمية، النبوات، ص ٣٨٦.
- ١١١ انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ١٥٧.
- ١١٢ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٨، ج ١٦، ص ٢٤٥.
- ١١٣ ابن تيمية، النبوات، ص ٢١٤.
- ١١٤ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥١٣.
- ١١٥ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٩٩.
- ١١٦ انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، جزء ١٠، ص ١٧٣.
- ١١٧ انظر: المرجع السابق، جزء ٤، ص ١٠٢.
- ١١٨ المرجع السابق، جزء ٤، ص ١٢٦.

- ١١٩ انظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، مجلد ٥، ص ١٦٠، فصل: طرق العلم ببشارة الأنبياء بمحمد عليهم الصلاة والسلام.
- ١٢٠ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٨٨.
- ١٢١ ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٩٤.
- ١٢٢ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب ما بين النفتين، ح ٢٩٥٥..
- ١٢٣ العجم، توفيق، موسوعة مصطلحات ابن تيمية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٥٢٠.
- ١٢٤ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ١٧.
- ١٢٥ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ١٩٦-١٩٨.
- ١٢٦ انظر: ابن تيمية، الفرقان، ٩٣-٩٤.
- ١٢٧ انظر: ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٩٤.
- ١٢٨ ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ١٩٣.
- ١٢٩ ابن تيمية، الأسماء والصفات، ج ١، ص ٣١.
- ١٣٠ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٢، ج ٣، ص ١٠٨.
- ١٣١ وقد سبق بيان ذلك في المبحث التمهيدي.
- ١٣٢ الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، منشورات المكتب الإسلامي، حديث رقم ٤٥، مجلد ١، ص ٧٥، وقال: إسناده حسن. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وابن عجلان، وإنما أخرج له مسلم مقروناً بغيره. وقال ابن عبد البر: هو حديث صحيح متصل. رواه الحكم في المستدرک، ج ٢، ص ٦١٣.
- ١٣٣ انظر: ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر، تحقیق د. محمد السید الجلیند، دار المجتمع، جدة، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ٢٥.
- ١٣٤ انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج ٢٨، ص ١٢٦.
- ١٣٥ ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر، ص ٣٧.

- ١٣٦ انظر: ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٣٣.
- ١٣٧ انظر: المرجع السابق، ص ٣٢.
- ١٣٨ المرجع السابق، ص ٣١.
- ١٣٩ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم ت ٧٢٨هـ، الرسالة القبرصية، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٦م، المقدمة ص ٩.
- ١٤٠ الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، وقال: حديث حسن صحيح، رقم الحديث ٢٦٤٠. أبي داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب شرح السنة، حديث رقم ٤٥٩٦.
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم. الألباني، السلسلة الصحيحة، ج ١، ص ٣٥٨، حديث ٢٠٣. يقول ابن تيمية: حديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد، منهاج السنة النبوية، ج ٣، ص ٤٤٣.
- ١٤١ ابن تيمية، درء العقل والنقل، ج ١، ص ٢٤٢.
- ١٤٢ انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مجلد ٢، ج ٣، ص ١٥٥.
- ١٤٣ انظر: المرجع السابق، مجلد ٣، ج ٥، ص ٢١-٢٢.
- ١٤٤ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ١٤٩.
- ١٤٥ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٨٤-٨٥.
- ١٤٦ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الجواب الصحيح، تحقيق د. علي بن حسن، وآخرون، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٤هـ، مجلد ١، ص ١٠٤.
- ١٤٧ المرجع السابق، مجلد ٣، ص ٤٧١-٤٧٢.
- ١٤٨ ابن تيمية، الجواب الصحيح، تحقيق د. علي بن حسن، وآخرون، مجلد ٣، ص ٢٩٩.
- ١٤٩ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الجواب الصحيح، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م، مجلد ٢، ج ٣، ص ٤٤.
- ١٥٠ المرجع السابق، مجلد ٢، ج ٣، ص ٥٦.
- ١٥١ المرجع السابق، مجلد ٢، ج ٣، ص ٩١.

- ١٥٢ ابن تيمية، الجواب الصحيح، تحقيق د. علي بن حسن، وآخرون، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٤هـ، مجلد ٢، ص ٤٨.
- ١٥٣ ابن تيمية، الجواب الصحيح، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م، مجلد ١، ج ٢، ص ٧٩.
- ١٥٤ انظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، تحقيق د. علي بن حسن، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، مجلد ٣، ص ٤٧١.
- ١٥٥ ابن تيمية، الجواب الصحيح، تحقيق د. علي بن حسن، وآخرون، مجلد ١، ص ٣٧٩.
- ١٥٦ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ١٥٧-١٥٨.
- ١٥٧ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٨٦، رقم الصفحة بالنسخة الأولى بالهامش الجانبي ١٤٣.
- ١٥٨ انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ٢٩٩-٣٠٠.
- ١٥٩ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ٣٠١.
- ١٦٠ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٤٢.
- ١٦١ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٩-٤٠.
- ١٦٢ ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، تقديم د. محمد خفاجي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ص ٦٠-٦١.
- ١٦٣ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٦٨.
- ١٦٤ ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ٢٧٦-٢٧٧.
- ١٦٥ ابن تيمية، الأسماء والصفات، ج ١، ص ٣١.
- ١٦٦ ابن تيمية، التدمرية، ص ١٧.
- ١٦٧ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٤٢.
- ١٦٨ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٤.
- ١٦٩ ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ٨.

١٧٠ انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ١٥٦-١٦٠. ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ٢٤١-٢٤٢.

١٧١ انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ١٠.

١٧٢ انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٢٩.

قائمة المصادر والمراجع

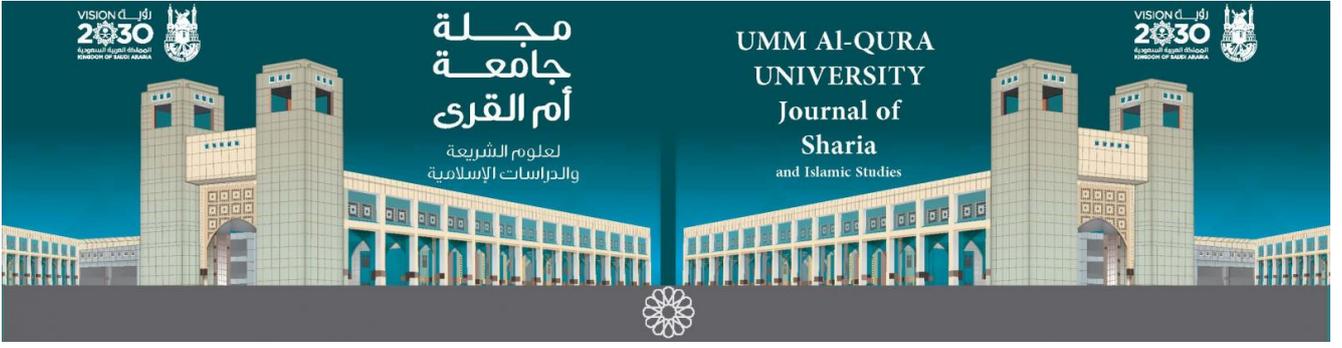
- القرآن الكريم.
- ١- الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت.
- ٢- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، مجموعة الفتاوى، أعنتى بها وخرج أحاديثها عامر الجزائر، وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط ٢، ٢٠٠١م.
- ٣- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط ١، ١٩٨٦م.
- ٤- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الرسالة القبرصية، دار المدني، جدة، ط ١، ١٩٨٦م.
- ٥- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، التدمرية، تحقيق د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكات، الرياض، ط ٨، ٢٠٠٣م.
- ٦- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الرد على المنطقين، حققه الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكنتي، مؤسسة الريان، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.
- ٧- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الفرقان، ضبطه محمد بن رياض، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.
- ٨- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال، قدم لها أحمد حمدي إمام، دار المدني، جدة، ١٩٨٣م.
- ٩- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، طباعة إدارة الثقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٩٩١م.
- ١٠- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الأسماء والصفات، تحقيق محمد سيد، دار الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١م.
- ١١- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، مجموعة الرسائل والمسائل، خرج أحاديثه وضبطه حياة مأمون شيخا، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.

- ١٢- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الصفدية، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- ١٣- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، النبوات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- ١٤- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، شرح العقيدة الأصفهانية، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
- ١٥- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق د. محمد السيد الجليلند، دار المجتمع، جدة، ط٢، ١٩٨٦م.
- ١٦- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٣، ١٤١٥هـ.
- ١٧- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الجواب الصحيح، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
- ١٨- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، تفسير سورة الإخلاص، تقديم د. محمد خفاجي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.
- ١٩- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن فرج، الموضوعات، تحقيق د. محمد القيسية، مؤسسة النداء، أبو ظبي، ط٣، ٢٠٠٣م.
- ٢٠- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر، ت ٨٥٢هـ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣م.
- ٢١- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر، ت ٨٥٢هـ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيت الأفكار، الرياض، ٢٠٠٠م.
- ٢٢- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسالة الحدود، نُشرت ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ط١، ١٩٠٨م.
- ٢٣- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، ت ٧٧٤هـ، البداية والنهاية، خرج أحاديثه الشيخ محمد بيومي، وآخرون، مكتبة المنصورة، مصر، د.ت.

- ٢٤- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، ت ٧٧٤هـ، تفسير القرآن العظيم، دار الجليل، بيروت، د.ت.
- ٢٥- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، ت ٧١١هـ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٨٦م.
- ٢٦- أبو ريدة، محمد عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، ١٩٥٠م.
- ٢٧- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، ت ٨١٦هـ، التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م.
- ٢٨- الجليند، محمد السيد، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار الهاني، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- ٢٩- الجليند، محمد السيد، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، دار قباء، القاهرة، ط ٥، ٢٠٠٠م.
- ٣٠- الجليند، محمد السيد، تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، دار قباء، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩م.
- ٣١- الجليند، محمد السيد، دفاق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، جمع وتقديم وتحقيق د. محمد السيد الجليند، دار الأنصار، القاهرة، ط ١، ١٩٧٨م.
- ٣٢- الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، دار مدبولي، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٠م.
- ٣٣- حلمي، مصطفى، معرفة الله عز وجل وطريق الوصول إليها عند ابن تيمية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط ١، ١٩٩٥م.
- ٣٤- خليفة، فريال حسن، أهمية العقل، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م.
- ٣٥- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٤هـ.
- ٣٦- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١١، ١٩٩٦م.
- ٣٧- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، ت ٦٠٤هـ، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ٣٨- الزركلي، خير الله بن محمود بن محمد، الأعلام، دار العلم، للملايين، بيروت، ط ٩، ١٩٩٠م.
- ٣٩- الزين، محمد حسني، منطق ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٧٩م.
- ٤٠- الزعبي، أنور خالد، واقعية ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط ١، ٢٠٠٣م.
- ٤١- الطبلاوي، محمد سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، مكتبة الأمانة، شبرا، ط ١، ١٩٨٩م.

- ٤٢- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م.
- ٤٣- العثيمين، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار البصيرة، الإسكندرية، ط٢، ١٩٩٨م.
- ٤٤- العجم، رفيع، موسوعة مصطلحات ابن تيمية، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
- ٤٥- العلواني، طه جابر، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٨١م.
- ٤٦- الغزالي، محمد بن محمد، معيار العلم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١م.
- ٤٧- الفارابي، أبي نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ، رسالة في معاني العقل، نُشرت ضمن رسائل الفارابي، سلسلة التراث، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- ٤٨- الفارابي، أبي نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ، آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة حجازي، القاهرة، ط٢، ١٩٤٨م.
- ٤٩- فؤاد، عبد الفتاح أحمد، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، دار الوفاء، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠١م.
- ٥٠- قعدان، زيدان عبد الفتاح، المعجم الإسلامي، دار أسامة، الأردن، ط١، ٢٠١٢م.
- ٥١- القفطي، جمال الدين أبو الحسن بن علي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مصر، ١٣٢٦هـ.
- ٥٢- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- ٥٣- الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، السعودية، ط١، ١٩٩٢م.
- ٥٤- النووي، أبي زكريا يحيى بن شرف، ت٦٧٦هـ، شرح صحيح مسلم، ضبط وتوثيق صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
- ٥٥- هراس، محمد خليل، ابن تيمية السلفي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، المطبعة اليوسفية، طنطا، ط١، ١٩٥٢م.

ثانياً: الفقه وأصوله



استيعاب المساكين المستحقين للإطعام في الكفارات والتسوية بينهم دراسة فقهية مقارنة

إعداد

د. أحمد بن محمد بن سعد الغامدي

الأستاذ المساعد بقسم الفقه - كلية الشريعة وأصول الدين

جامعة الملك خالد

استيعاب المساكين المستحقين للإطعام في الكفّارات والتسوية بينهم دراسة فقهية مقارنة

د. أحمد بن محمد بن سعد الغامدي

ملخص البحث

تناول هذا البحث مسألة من المسائل المهمة في موضوع من أهم موضوعات الفقه الإسلامي، وهو: الكفّارات، وهذه المسألة هي: حكم استيعاب المساكين المستحقين للإطعام في الكفّارات، والتسوية بينهم.

وقد تكوّن البحث من: مقدّمة، وتمهيد، وأربعة مباحث.

تحدثتُ في المقدّمة عن أهمية الموضوع، وما سيجيب عنه البحث من تساؤلات.

ثم بدأتُ البحث بتمهيد، اشتمل على التعريف بمفردات العنوان.

وبيّنتُ في المبحث الأول: عدد المساكين المستحقين للإطعام في الكفّارات على اختلاف أنواعها، بالإضافة إلى عرضٍ مجمل ومختصر لأقوال الفقهاء في مقدار الإطعام في الكفّارات.

وأما المبحث الثاني: فتصدّيتُ فيه لدراسة مسألة: استيعاب العدد المنصوص عليه في الإطعام، فحررتُ محل النزاع فيها، وبيّنتُ بالتفصيل والتدليل والتعليل أقوال الفقهاء، ثم ختمت المسألة بالترجيح بين الأقوال.

وجاء المبحث الثالث: لبيان الحكم في مسألة لها ارتباط وثيق بالمسألة الأولى

وهي: كيفية إطعام المساكين في الكفّارات، وهل المعتبر في الإطعام التمليك أم

التمكين؟ فحررتُ محل النزاع، وعرضتُ بالتفصيل خلاف الفقهاء في المسألة، مبيناً أدلة كل قول ووجهته، حتى انتهيت إلى الترجيح.

وخصّيتُ المبحث الرابع: بالكلام عن حكم التسوية بين المدفوع إليهم في الكفارات، فذكرتُ أقوال الفقهاء، ووجهة كل قول، ورجحتُ ما تبين لي رجحانه.

وأخيراً ختمتُ البحث بخاتمة لخصت فيها أهم النتائج التي توصلتُ إليها.

ثم بقائمة للمصادر والمراجع التي اعتمدتُ عليها في البحث.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا وإمامنا وحبيبنا محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه أجمعين.

A poor qualifying for absorption in expiations, and settlement, including comparative fiqh study

abstract this research dealt with three important issues on the subject of the most important topics of Islamic jurisprudence: expiations, and these are :absorption of the poor eligible for feeding in expiations, and how to feed them ,and settlement.

The search may be of: an introduction, preface, three detectives.

I spoke on the topic and its importance, and would answer his questions research.

The search then began to reboot, included a definition of the word: the poor, the Atonement, and the number of poor people eligible for feeding in expiations, of all kinds, as well as an outline and brief statements of the fuqaha ' wakes in expiations.

As the first episode: you stand in which to study the issue: the number of catering, edit dispute, and shown in detail and demonstrate reasoning by scholars, then sealed with weights between words.According to section II: how to feed the needy in expiations, and are considered in the feeding of ownership or empowerment? The Edit dispute and presented in detail other than the scholars in question, showing evidence of each and its destination, so I ended up in the shoot out.And section III :castrated on a settlement paid in expiations, statements of scholars, and all said, outweighed what shows me his preponderance.Finally sealed search finale in which the most important are summarized the findings.Then a list of sources and references that were adopted in the search.

May Allaah send blessings and peace upon our Prophet and our beloved Mohammed bin Abdullah and his family and companions.

المقدمة:

الحمد لله أهل الحمد ومستحقه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له،
وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه.

أما بعد:

فإن الإنسان بطبعه وما جُبل عليه معرض للوقوع في الخطأ والتقصير؛ إما عن قصد، وإما عن غير قصد، وربما أوقع الإنسان نفسه في شيء من الضيق والحرَج؛ كمن حرّم لى نفسه حلالاً، أو أوجب على نفسه شيئاً لم يكن واجباً عليه، وبعد أن يقع في الخطأ، أو يقصر في العمل، أو يشعر بالضيق والحرَج مما ألزم به نفسه، يدفعه الخوف من الله تعالى إلى البحث عما يصلح خطاه، ويجبر تقصيره، ويخرجه من ذلك العنت، ومن رحمة الله ﷻ ولطفه بعباده أن فتح لهم أبواب التوبة والأوبة، فشرع لهم من الكفارات ما من شأنه أن يزكي النفوس، ويمحو الذنوب، ويصلح الخطأ، ويجبر التقصير، ويكون مخرجاً لهم مما أوقعوا أنفسهم فيه من الضيق والحرَج، ويزيل ما قد يترتب على تلك التجاوزات من آثار.

ولذا كانت الكفارات في الشريعة الإسلامية من أسباب رفعة الدرجات، ومحو الذنوب والسيئات، وهي من المخارج التي تفضل الله تعالى بها على عباده.

قال أهل التفسير في قول الله تعالى: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

حَرَجٍ﴾^(١): أي وما جعل عليكم ربكم في الدين الذي تعبدكم به من ضيق لا مخرج لكم مما ابتليتكم به فيه، بل وسّع عليكم، فلا يبتلي المؤمن بشيء من الذنوب إلا جعل له منه مخرجاً؛ بعضها بالتوبة، وبعضها بالقصاص، وبعضها بردّ المظالم، وبعضها بأنواع

الكفّارات، فليس في دين الإسلام ما لا يجد العبد سبيلاً إلى الخلاص من العقاب فيه، ولا ذنب يذنبه المؤمن إلاّ وله منه في دين الإسلام مخرج^(٢).

وقد جعل الله ﷻ للكفّارات خصالاً متعددة ومتنوعة؛ مالية وبدنية، وهذه الخصال هي: العتق، والصيام، والإطعام، والكسوة، وغيرها مما دلّت عليه نصوص الوحيين.

ويعتبر الإطعام من أخف خصال الكفّارات وأيسرها؛ ولذا نجد أن كثيراً من الناس ينتقلون إليه إذا عجزوا عن غيره، أو يفضّلونه عند التخيير على غيره من الخصال.

وإن من مسائل الإطعام المهمة التي يكثر السؤال عنها، ويخطئ الكثير فيها، مسألة:

(استيعاب المساكين المستحقين للإطعام في الكفّارات، والتسوية بينهم).

ومجسب اطلاعي واستقصائي فإني لم أقف على من أفرد هذه المسألة ببحث مستقل، أو قام بدراستها دراسة فقهية مقارنة، إلاّ ما هو مبثوث في ثنايا كتب العلماء القدامى والمحدثين، ومتناثر في أبواب متفرقة من أبواب الفقه، في العبادات والمعاملات؛ كالصيام، والحج، والظهار، والإيلاء، والأيمان، والنذور.

ولهذا رأيت الحاجة ملّحة لدراستها، وتحرير القول فيها، فعقدت العزم مستعيناً بالله تعالى في الكتابة في هذا الموضوع الذي سيجيب عن التساؤلات الآتية:

س١/ هل لمن كان فرضه الإطعام في الكفّارات أن يُطعم أقل من العدد المنصوص عليه؛ كأن يطعم مسكيناً واحداً بقدر إطعام المساكين العشرة في كفارة اليمين، أو الستين في كفارة الظهار، أم لا بدّ من استيعاب العدد المقدّر شرعاً؟

س٢/ ما كيفية إطعام هؤلاء المستحقين؛ هل يكفي تمكينهم من الطعام كأن يصنع لهم طعاماً ويدعوهم إليه، أم لابدّ من تملك كل مسكين حقّه من الكفّارة؟

س٣/ هل تجب المساواة بين المساكين في مقدار الإطعام، أم يجوز التفاوت فيما يُعطوا من الكفّارة؟

هذه الأسئلة الثلاثة ستكون عناصر البحث الرئيسة، وقد قسمتُ الكلام فيها على النحو الآتي:

خطة البحث:

قسمتُ البحث إلى مقدّمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، وذلك على النحو التالي:

المقدمة: وتحدثتُ فيها عن أهمية الموضوع، وما سيجيب عنه البحث من تساؤلات.
التمهيد: وفيه التعريف بمفردات العنوان.

المبحث الأول: عدد المساكين المستحقين للإطعام، ومقدار إطعامهم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: عدد المساكين المستحقين للإطعام في الكفّارات.

المطلب الثاني: مقدار الإطعام في الكفّارات.

المبحث الثاني: حكم استيعاب عدد المساكين المستحقين للإطعام في الكفّارات. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المسألة، وبيان منشأ الخلاف.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة.

المطلب الثالث: أدلة الأقوال ومناقشاتها.

المطلب الرابع: الترجيح بين الأقوال.

المبحث الثالث: كيفية الإطعام في الكفّارات (هل المعتبر في الإطعام في الكفّارات التملك أو التمكين). وفيه مطالبان:

المطلب الأول: أقوال العلماء في المسألة.

المطلب الثاني: أدلة الأقوال في المسألة ومناقشتها، والترجيح بينها.

المبحث الرابع: حكم التسوية بين المدفوع إليهم في الكفّارات.

الخاتمة: وتضمنت أبرز نتائج البحث.

هذا، وقد سلكتُ في إعداد هذا البحث المنهج العلمي المتبع في إعداد البحوث الفقهية، ومن ذلك:

- مهّدتُ للموضوع ببيان بعض المسائل التي لها ارتباط وثيق بمسألتنا، وذلك على وجه الإيجاز والإجمال من غير تفصيل فيها ولا تدليل ولا تعليل إلا ما ندر.
- سلكتُ في البحث منهج الدراسة الفقهية المقارنة بين المذاهب الفقهية.
- حررتُ محل النزاع في المسائل.
- ذكرتُ أقوال الفقهاء في المسائل الخلافية، مع نسبة كل قول لقائله، وذكرت الأدلة، وبينت وجه دلالتها، مع الاهتمام بالمناقشات الواردة عليها، وما أجيب به عنها.
- وثقتُ كل مذهب بالإحالة إلى كتب علمائه الأصيلة والمعتمدة دون نقل كلامهم، إلا إذا دعت إلى ذلك حاجة.
- رجّحتُ ما تبين لي رجحانه، ذاكراً وجه الترجيح.

استيعاب المساكين المستحقين للإطعام في الكفارات... د. أحمد بن محمد الغامدي ١٢١

- عزوتُ الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية، وخرّجتُ الأحاديث النبوية والآثار السلفية، مع بيان حكمها من حيث الصحة والضعف دون توسع.
- ترجمتُ ترجمة مختصرة للأعلام غير الخلفاء الراشدين، والرواة المكثرين، وأئمة المذاهب الفقهية.

إلى غير ذلك مما هو معروف ومتبع في إعداد البحوث العلمية.

وأسأل الله تعالى التوفيق للصواب، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، نافعاً يوم العرض عليه، وأن ينفع به، والحمد لله رب العالمين.

التمهيد

التعريف بمفردات العنوان

من خلال عنوان البحث يتضح للقارئ الكريم موضوع وحدود هذه الدراسة الفقهية، ولذا كان من المهم أن أبدأ بتعريف المفردات التي تضمنها العنوان، تعريفاً مختصراً يكفي في إيضاح المراد منها؛ خاصة وأنها ستتكرر معنا كثيراً في ثنايا البحث، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: المراد بالاستيعاب.

أصل اللفظة عند العرب مأخوذة من الفعل: وَعَبَّ، يقال: وعبتُ الشيء واستوعبته إذا أخذته كله، والإيعابُ والاستيعابُ: الشمول والاستقصاء في كل شيء، يقال: استوعبهم أي: عمّمهم بالعطاء^(٣).

والفقهاء يستعملون الاستيعاب بهذا المعنى، وإن كان لفظ الاستغراق أدق منه عند أهل اللغة؛ فهو يستعمل بمعنى: الشمول لجميع الأفراد، بحيث لا يخرج عنه شيء، فالفرق بينه وبين الاستيعاب: أن الاستغراق لا يستعمل إلا فيما له أفراد بخلاف الاستيعاب^(٤).

وقد اخترتُ التعبير في العنوان بلفظ "الاستيعاب" لأنه الشائع في استعمال الفقهاء للدلالة على هذا المعنى.

ثانياً: تعريف المسكين في اللغة والشرع.

المسكين في لغة العرب: مأخوذ من الفعل سَكَنَ، وهو يدل على خلاف الحركة والاضطراب، وكل ما هداً فقد سَكَنَ، يقال: سَكَنَ المتحرك سُكُوناً، أي: ذهبَتْ حركته، والمسكين مأخوذ من هذا لسكونه إلى الناس؛ لأن الحاجة أسكنته، وكل من احتاج إلى كل شيء فهو مسكين^(٥).

وأما تعريف المسكين في الشرع فقد اختلف أهل العلم فيه تبعاً لاختلافهم في التفريق بينه وبين الفقير على أقوال كثيرة، لا يتسع المقام لذكرها^(٦)، وسأقتصر هنا على أرجحها، وهو ما رجّحه وذهب إليه جمهور العلماء، حيث عرفوا المسكين بأنه: من يجد أكثر الكفاية^(٧) أو نصفها.

وهو أخف حاجة، وأحسن حالاً من الفقير: الذي لا يجد شيئاً ألبتة، أو يجد بعض كفايته^(٨).

يؤيد هذا القول ما ثبت عن رسول الله ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قَالَ: «لَيْسَ الْمَسْكِينُ الَّذِي يَطُوفُ عَلَى النَّاسِ تُرْدُهُ اللَّقْمَةُ وَاللُّقْمَتَانِ، وَالتَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ، وَلَكِنَّ الْمَسْكِينُ الَّذِي لَا يَجِدُ غِنَى يُغْنِيهِ، وَلَا يُفْطَنُ بِهِ، فَيُتَّصَدَّقَ عَلَيْهِ، وَلَا يَقُومُ فَيَسْأَلُ النَّاسَ»^(٩).

ثالثاً: المقصود بالإطعام.

الإطعام لغة: إعطاء الطعام لمن يتناوله، ويقع في كل ما يُطعم^(١٠).

وهو عند الفقهاء يستعمل بهذا المعنى، مع اختلاف بينهم في جنس ما يُطعم، ومقداره، وفي كيفية الإطعام.

رابعاً: تعريف الكفارة في اللغة والشرع.

الكفارة في اللغة: بتشديد الفاء، ما يُكفّر به الإثم، أي: يُغطي ويُستر ويُمحي، أصلها من الكفّر، بفتح الكاف، وهو الستر والتغطية^(١١).

وأما في الشرع فلم أقف لأحد من أهل العلم على تعريف جامع مانع للكفارة، غير أنها عُرفت بتعريفات كثيرة، وهي في جملتها متقاربة، ومنها:

قول الإمام الكاساني^(١٢): «والكفارة في عُرف الشرع: اسم للواجب»^(١٣).

وقال الإمام النووي^(١٤) بعد أن ذكر أصل الكفارات في اللغة: « ثم أُسْتُعْمِلَتْ فيما وُجِدَ فيه صورة مخالفة أو انتهاك وإن لم يكن فيه إثم كالقاتل خطأ وغيره »^(١٥).

وقيل هي: ما وَجِبَ على الجاني جبراً لما وقع منه، وزجراً عن الوقوع في مثله^(١٦).

وعُرفت بأنها: جزاء مقدر من الشرع لمحو ذنب معين^(١٧).

وهذا الواجب أو الجزاء المقدر إما أن يكون مبلغاً مالياً أو عملاً بدنياً؛ سواء كان عتقاً، أو صياماً، أو إطعاماً - وهو الذي يعيننا في هذا البحث - أو كسوةً، أو غير ذلك مما دلّت عليه نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، بأحكام وشروط خاصة.

والتأمل التعريفات المتقدمة يلاحظ أن من الكفارات ما شرع عقوبة جابرة وزاجرة لمن أتى شيئاً منهياً عنه أو قصر في مأمور به، وهو أكثر الكفارات؛ ككفارة الظهار، والوقاع في نهار رمضان، والحنث في اليمين.

ومنها ما يعتبر في حقّ المكلف عبادة خالصة؛ وذلك في حقّ من فرضت عليه بسبب عمل ليس فيه إثم، ولا يعتبر معصية؛ ككفارة القتل الخطأ، وكفدية^(١٨) الأذى للمُحْرِم، وفدية الفطر في نهار رمضان للكبير العاجز، أو المريض الذي لا يرجى زوال علته.

خامساً: معنى التسوية.

أصلها الفعل سَوَّأَ، والسَّوَاءُ: العدل، وتَسَاوَوْا: أي تعادلوا؛ وَمِنْهُ قَوْلُ اللَّهِ

تعالى: ﴿لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾^(١٩)، وَاسْتَوَى وَتَسَاوَى: تماثلاً، وقسم الشيء بينهما بالسَّوِيَّةِ، أي بالعدل والتماثل، وَالمُسَاوَاةُ: المماثلة والمعادلة، يقال: سَاوَاهُ مَسَاوَاةً، ماثله وعادله قَدْرًا، أو قيمة^(٢٠).

ولا يخرج معنى التسوية في الاصطلاح الفقهي عن هذا المعنى اللُّغوي.

المبحث الأول

عدد المساكين المستحقين للإطعام، ومقدار إطعامهم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول

عدد المساكين المستحقين للإطعام في الكفارات

يختلف عدد المساكين الواجب إطعامهم في الكفارات - لمن كان فرضه الإطعام - بحسب الأقوال أو الأفعال الموجبة لها، فقد يكون الإطعام لستين مسكيناً كما في كفارة الظهر، وقد يكون لعشرة مساكين كما في كفارة اليمين المنعقدة، وقد يكون لستة مساكين كما في فدية الأذى في حق من فعل من محظورات الإحرام شيئاً لعذر، وقد يكون لمسكين واحد كما في الكبير العاجز الذي يجهد الصوم، أو المريض الذي لا يرجى زوال مرضه.

ويمكن تقسيم الكفارات من حيث اشتراط العدد وعدمه إلى قسمين:

القسم الأول: كفارات دُكرَ فيها الإطعام من غير اشتراط لعدد معين من المساكين؛ ومنها: كفارة الإفطار في نهار رمضان للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة يُجهدهما الصوم، وللمريض الذي لا يرجى برؤه، وهي: إطعام مسكين واحد مكان كل يوم، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ (٢١).

قال ابن عباس رضي الله عنه عن الآية: «لَيْسَتْ بِمَنْسُوحَةٍ، هُوَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ، وَالْمَرْأَةُ الْكَبِيرَةُ لَا يَسْتَطِيعَانِ أَنْ يَصُومَا، فَيُطْعِمَانِ مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ مَسْكِينًا» (٢٢).

وفي هذا النوع يجوز أن تُعطى فدية الفطر لمسكين واحد جملة واحدة؛ لأنه لم ينصّ فيها على عدد معين، ولأن كل يوم من رمضان عبادةً مستقلة؛ فيجوز دفع الفدية المتعددة لمسكين واحد؛ إذ العدد ليس شرطاً، وإن عشتى مسكيناً واحداً أو غداه بعدد الأيام التي عليه كفاه ذلك^(٢٣).

القسم الثاني: كفارات يُشترط للإطعام فيها عدد معين من المساكين - وهذا القسم من الكفارات هو محلّ البحث وموضوعه - ويندرج تحته الأنواع الآتية:

النوع الأول: كفارة اليمين المنعقدة^(٢٤)، وهي: إطعام عشرة مساكين أو

كسوتهم، أو تحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد صام ثلاثة أيام؛ قال الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾^(٢٥).

ويلحق بحكم كفارة اليمين كفارة النذر؛ لحديث عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رضي الله عنه^(٢٦)، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ: «كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ»^(٢٧).

وكذلك اليمين المانعة من جماع الرجل أهله، وهو الإيلاء^(٢٨)، فيلزم بالحنث فيها كفارة يمين، لعموم حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَلْيُكْفِرْ عَنْ يَمِينِهِ»^(٢٩).

النوع الثاني: كفارة الجماع في نهار رمضان، وهي: عتق رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، لحديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ: هَلَكْتُ، يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «وَمَا أَهْلَكَ؟» قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ، قَالَ: «هَلْ تَجِدُ مَا تُعْتِقُ رَقَبَةً؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَهَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ سِتِينَ

مِسْكِينًا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: ثُمَّ جَلَسَ، فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ^(٣٠) فِيهِ تَمْرٌ، فَقَالَ: «تَصَدَّقْ بِهَذَا» قَالَ: أَفْقَرُ مِنَّا؟ فَمَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتِ أَحْوَجُ إِلَيْهِ مِنَّا، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ، ثُمَّ قَالَ: «أَذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ»^(٣١).

النوع الثالث: كفارة الظهر^(٣٢)، وهي: عتق رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَا ذَٰلِكُمْ تُوعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣٢﴾ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٣٣﴾

النوع الرابع: كفارة من فعل من محظورات الإحرام شيئاً لعذر، أو دفع أذى، حيث يُخَيَّرُ من وجبت عليه الفدية بين أن يذبح هدياً، أو يتصدق بإطعام ستة مساكين، أو يصوم ثلاثة أيام، قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(٣٤).

وعن كَعْبُ بْنُ عُجْرَةَ^(٣٥)، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَفَ عَلَيْهِ وَرَأْسُهُ يَتَهَافَتُ قَمَلًا، فَقَالَ: «أَيُّ ذِيكَ هَوَامُّكَ؟» قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «فَاحْلِقِ رَأْسَكَ» قَالَ: فَفِي نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(٣٦) فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «صُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، أَوْ تَصَدَّقْ بِفَرَقٍ^(٣٧) بَيْنَ سِتَّةِ مَسَاكِينَ، أَوْ انْسُكُ مَا تَيْسَّرَ»^(٣٨).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا: أن من أهم الشروط الواجب توفرها فيمن تدفع إليهم الكفارة: أن يكونوا مساكين، وهذا باتفاق الفقهاء، فلا يجوز أن تدفع إلى غيرهم؛ لأن الله تعالى أمر بها لهم، وخصّهم بها^(٣٩).

ولا خلاف بين العلماء أنه يجزئ دفعها إلى الفقراء؛ لأنهم من أهل الحاجة، ولأن من المتقرر عند أهل العلم أن الفقير والمسكين في غير الزكاة صنف واحد^(٤٠).

بل إن كثيراً من الفقهاء عمّم جواز دفع الكفارات إلى كل من يأخذ من الزكاة لحاجته؛ وهم: الفقراء، والمساكين، وابن السبيل، والغارم لمصلحة نفسه^(٤١).

يقول الإمام ابن القيم^(٤٢): «ولا يُجزئ دفع الكفارة إلا إلى المساكين، ويدخل فيهم الفقراء كما يدخل المساكين في لفظ الفقراء عند الإطلاق، وعمّم أصحابنا وغيرهم الحكم في كل من يأخذ من الزكاة لحاجته وهم أربعة: الفقراء، والمساكين، وابن السبيل، والغارم لمصلحته، والمكاتب. وظاهر القرآن اختصاصها بالمساكين فلا يتعدّاهم»^(٤٣).

المطلب الثاني

مقدار الإطعام في الكفارات.

اختلف العلماء في مقدار الإطعام في الكفارات على قولين رئيسيين^(٤٤):

القول الأول: يرى قائلوه أن الإطعام مقدّر بالشرع، لكن أصحابه اختلفوا في مقدار ما يُطعم على ثلاثة مذاهب، وحاصلها كالتالي^(٤٥):

المذهب الأول: أن لكل مسكين نصف صاع^(٤٦) من البر، أو صاع من التمر أو الشعير، وهو مذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك في كفارة الظهار وفدية الأذى.

المذهب الثاني: أن لكل مسكين مدّاً^(٤٧) من البر، وهذا مذهب مالك في غير كفارة الظهار وفدية الأذى، ومذهب الشافعي.

المذهب الثالث: أن لكل مسكين مدّاً من البر، أو نصف صاع من تمر أو شعير، أو غيرهما من قوت البلد، وهو المذهب عن الحنابلة، ورجّحه أكثر أهل العلم.

قال الموفق ابن قدامة^(٤٨): «وجملة الأمر أن قدر الطعام في الكفارات كلّها: مدّاً من بر لكل مسكين، أو نصف صاع من تمر أو شعير»^(٤٩).

القول الثاني: وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وقول الإمام ابن حزم الظاهري، وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٥٠)، وتلميذه ابن القيم، والإمام الشوكاني^(٥١)، وكثير من المعاصرين، قالوا: إن الإطعام غير مقدّر شرعاً إلاّ في فدية الأذى^(٥٢)، بل مرجعه إلى العرف، ويجزئ أن يُعطي كل مسكين ما يكفيه مما يصدق عليه مسمّى الإطعام؛ لأن كل ما لم يقدره الشارع فإنه يُرجع فيه إلى العرف، وهذا لم يُقدّر الشارع فيرجع فيه إلى العرف، فيُطعم أهل كل بلد من أوسط ما يُطعمون أهلهم قدرّاً ونوعاً^(٥٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كفارة اليمين: « وإذا اختار أن يُطعم عشرة مساكين فله ذلك، ومقدار ما يُطعم، مبني على أصل وهو أن إطعامهم: هل هو مقدّر بالشرع أو بالعرف؟

فيه قولان للعلماء: منهم من قال: هو مقدّر بالشرع... والقول الثاني: أن ذلك مقدّر بالعرف لا بالشرع؛ فيُطعم أهل كل بلد من أوسط ما يطعمون أهلهم قدرًا ونوعًا... والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول... وهذا القول هو الصواب الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله، فإن أصله أن ما لم يُقدّرهُ الشارع فإنه يرجع فيه إلى العرف، وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف، لا سيما مع قوله تعالى: ﴿مَنْ أَوْسَطَ مَا نَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾^(٥٤) «^(٥٥) .

وفي معنى هذه الآية يقول الإمام الشوكاني: « المراد بالوسط هنا: المتوسط بين طرفي الإسراف والتقتير، وليس المراد به الأعلى كما في غير هذا الموضع، أي: أطعموهم من المتوسط، مما تعتادون إطعام أهليكم منه، ولا يجب عليكم أن تطعموهم من أعلاه، ولا يجوز لكم أن تطعموهم من أدناه^(٥٦) .

وقال الشيخ ابن عثيمين^(٥٧) مؤيداً أصحاب القول الثاني: « واعلم أن الشرع في باب الإطعام ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما قُدّر فيه المدفوع والمدفوع إليه، كما هي الحال في فدية الأذى، فقُدّر المدفوع بنصف صاع، والمدفوع إليه ستة، وعلى هذا فلا بد أن نخرج نصف صاع لكل واحد من الستة المساكين.

الثاني: ما قُدّر فيه المدفوع دون المدفوع إليه، مثل: صدقة الفطر، فإنها صاع، ولم يذكر المدفوع إليه، فالمقدر فيها صاع، سواء أعطيتها واحداً أو جماعة، أو أعطها

جماعة لواحد، أو أعطاهما واحد لواحد، أو أعطاهما جماعة لجماعة؛ لأنه مقدر فيها ما يجب دفعه، وهذا بالاتفاق فيما أعلم.

الثالث: ما قُدِّر فيه المدفوع إليه دون المدفوع، مثل: كفارة اليمين، وكفارة الظهر، وكفارة الجماع في نهار رمضان، ويجوز في هذا القسم أن يغدِّي المساكين أو يعشيهم؛ لأن الله ذكر الإطعام ولم يذكر مقداره، فمتى حصل الإطعام بأي صفة كانت أجزاءً^(٥٨).

وبناء على ما سبق، وبعد النظر والتأمل في أدلة الأقوال ومناقشتها - وهي كثيرة وليست هنا بصدد إيرادها - فإن أقرب الأقوال إلى الصواب والله أعلم، ما ذهب إليه جمع من أهل العلماء القدامى والمعاصرين، وهو عدم التحديد بمقدار معين فيما لم يرد بشأنه نصٌّ صريح، وأن مرجع ذلك إلى أعراف الناس وعاداتهم في الإطعام، وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة.

وهنا تحسن الإشارة إلى مسألة مهمة يكثر السؤال عنها، وهي مسألة: إخراج القيمة في الكفارات بدلاً عن الطعام.

وهذه المسألة اختلف العلماء في حكمها على ثلاثة أقوال، وهي:

القول الأول: ذهب جمهور أهل العلم من المالكية، والشافعية، والحنابلة وهو المذهب عندهم، والظاهرية: إلى عدم جواز إخراج قيمة الطعام في الكفارات؛ لأن نصوص الوحيين أوجبت الإطعام، وفي إعطاء القيمة عدول عن النص؛ لأنها ليست طعاماً^(٥٩).

القول الثاني: وهو مذهب الحنفية، ورواية عند الحنابلة: أنه يجوز في الكفارات دفع قيمة الطعام مالاً؛ لأن المقصود من الإطعام حصول النفع للمساكين، ودفع حاجتهم، وسدّ خللتهم، وذلك يحصل بدفع القيمة^(٦٠).

القول الثالث: وهو قول وسط، توسط القائلون به بين أصحاب القول الأول القائلين بالمنع المطلق وبين أصحاب القول الثاني القائلين بالجواز المطلق، ومن يمثله: شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث يرى جواز إخراج قيمة الكفارة مالاً؛ للحاجة، أو لمصلحة المساكين، أما في حال عدم وجود الحاجة أو المصلحة الراجعة فلا.

قال رحمه الله بعد أن أورد مذاهب العلماء في المسألة: « وأما إخراج القيمة في الزكاة والكفارة ونحو ذلك... فالأظهر فيه أن إخراج القيمة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة ممنوعٌ منه... وأما إخراج القيمة للحاجة أو المصلحة أو العدل فلا بأس به»^(٦١).

ولا شك أن الأخذ بقول الجمهور القائلين بعدم الجواز أوفق لظاهر النصوص، وأحوط، وأبرأ للذمة، إلا أن ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية من جواز إخراج قيمة الطعام في الكفارة عند الحاجة والمصلحة فيه مراعاة لأحوال الدافعين وكذلك المستحقين، بل ربما يكون في هذا القول توسعة على كثير من المسلمين الذين لا يتمكنون من البحث عن أهل الفاقة والعوز، أو هم في بلد لا يجدون فيها محتاجاً، أو قد يرى المكفر أن القيمة أنفع للفقراء، أو لأي ظرف من ظروف الحياة، فحينئذ لا بأس أن يدفع قيمة الكفارة للمستحقين، أو لإحدى الجمعيات الخيرية الموثوقة، أو المؤسسات والهيئات المتخصصة، ويخبرهم بأن هذا المال قيمة كفارة يمين أو ظاهر مثلاً؛ ليصرف في مصرفه المقدر، وبالكيفية المشروعة، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم.

المبحث الثاني

حكم استيعاب عدد المساكين المستحقين للإطعام في الكفارات.

المطلب الأول

تحرير محل النزاع في المسألة، وبيان منشأ الخلاف.

تحدثت في المبحث الأول عن عدد المساكين المستحقين للإطعام في الكفارات، وذكرت ما يدخل في البحث منها وما يخرج عنه، وقلت: إن موضوع بحثي مُنصب على الكفارات التي يُشترط للإطعام فيها عدد معين من المساكين؛ كإطعام العشرة في كفارة اليمين، والستين في كفارتي الظهر والجماع في نهار رمضان.

وإذا كان الأمر كذلك، فما حكم استيعاب العدد المنصوص عليه في الكفارات؟ هل يجب استيعابه أم يجوز الاقتصار في الإطعام على أقل منه؟

وهل يجوز أن تُعطي الكفارة كلها لمسكين واحد دفعة واحدة في يوم واحد؟

وما الحكم لو كررها لمسكين واحد في عشرة أيام أو ستين يوماً متفرقة؟

اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة على أقوال، وقبل البدء في ذكر أقوالهم بأدلتها ومناقشتها، فإن المسألة تحتاج إلى بيان مواطن الاتفاق والافتراق فيها، وذلك على النحو الآتي:

تحرير محل النزاع في المسألة:

لا خلاف بين الفقهاء في أن من كان فرضه الإطعام فاستوعب العدد المنصوص عليه فإنه قد أدى الواجب، وفعل ما أمر به.

فمن أطعم في كفارة اليمين عشرة مساكين متغايرين مسلمين، وفي كفارة الظهار ستين مسكيناً متغايرين مسلمين فقد استوفى العدد المقدّر الذي أمر الله به، وتحقق تفريق الفعل المأمور به، فصح عمله، وبرئت ذمته^(٦٢).

ولا خلاف بينهم أيضاً في أن من أطعم طعام العشرة المساكين أو الستين مسكيناً كلُّه مسكيناً واحداً جملة واحدة في يوم واحد، أو بطريق الإباحة^(٦٣)، أنه لا يجزئه عن العشرة أو الستين، سواء وجد العدد المقدّر أو لم يجده، وإنما يُجزّئه عن يومه ذلك لا غير؛ لفقد التعدد حقيقة وحكماً، ولأن الواجب تفريق الفعل، وتكرار الدفع، كالحاجّ إذا رمى الحصيات السبع دفعة واحدة، فلا تجزئه إلاّ عن واحدة^(٦٤).

وبناء على هذا، فإن الخلاف محصور فيما إذا أطعم المكفّر أقل من العدد المنصوص عليه، أو اطعم مسكيناً واحداً عشرة أيام في كفارة اليمين، أو ستين يوماً في كفارتي الظهار والجماع في نهار رمضان، هل يجزئه ذلك أم لا؟

منشأ الخلاف في المسألة:

سبب خلاف الفقهاء في المسألة اختلافهم في الكفارة، هل هي حق واجب للعدد المنصوص عليه، أو حق واجب على المكفّر، فُقِدَ بالعدد المذكور؟
إن قلنا: إنه حق واجب للعدد؛ فلا بد من استيعابه.

وإن قلنا: إنه حق واجب على المكفّر لكنه قُدِّرَ بالعدد أجزأ من ذلك إطعام مسكين واحد عن عدد المذكورين^(٦٥).

وبعد هذا العرض المجمل لمواطن الاتفاق والاختلاف في المسألة، وتحديد محل النزاع بين الفقهاء، سيأتي في المطلب التالي بيان أقوال العلماء فيها بالتفصيل.

المطلب الثاني

أقوال العلماء في المسألة.

اختلف الفقهاء في المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو مذهب الحنفية، ورواية عند الحنابلة، ذهبوا إلى عدم اشتراط استيفاء عدد المساكين المنصوص عليه في الكفارات، وأنه يجوز أن يدفع الواجب إلى أقل من العشرة أو الستين، كما يجوز دفع طعام العشرة المساكين في كفارة اليمين إلى مسكين واحد في عشرة أيام، ويجوز في كفارتي الظهر والجماع في نهار رمضان، دفع طعام الستين إلى مسكين واحد في ستين يوماً^(٦٦).

القول الثاني: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، وهي إحدى الروايات عند الحنابلة، وقول الظاهرية، إلى اعتبار العدد المنصوص عليه في الكفارات، ووجوب استيعابه، وأنه لا يجزئ الاقتصار على أقل من العشرة في كفارة اليمين أو الستين في كفارتي الظهر والجماع في نهار رمضان، وإذا لم يجد المكفر في بلده إلا بعض العدد المقدّر لم يجز له أن يردّ عليهم في اليوم التالي بقية الكفارة، وعليه أن يبعث بالمتبقي من الكفارة إلى بلد آخر^(٦٧).

القول الثالث: وهو الرواية الثالثة عند الحنابلة، وهي المذهب، وعليها جماهير الأصحاب، وصححها أكثرهم، أنه يجب استيعاب أعداد المساكين المنصوص عليهم في الكفارات عند وجودهم، فإذا تعدّر وجود العدد المقدّر جاز الاقتصار على ما دونه، وترديد الإطعام عليهم في اليوم التالي، أو ترديد الإطعام على مسكين واحد عشرة أيام في كفارة اليمين، أو ستين يوماً في كفارتي الظهر والجماع في نهار رمضان^(٦٨).

المطلب الثالث:

أدلة الأقوال ومناقشاتها.

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل القائلون بعدم وجوب استيفاء العدد المنصوص عليه في الكفارات بجملة من الأدلة النقلية والعقلية، ويمكن إجمالها في الآتي:

الدليل الأول: العموم في قوله الله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّرْتَهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾^(٦٩)، وفي قوله سبحانه في كفارة الظهار: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾^(٧٠)، وفي قول الرسول ﷺ في كفارة الوقاع في نهار رمضان: «فَهَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ سِتِّينَ مَسْكِينًا؟»^(٧١)، حيث قالوا: إنه عموم في جميع من يقع عليه اسم المسكين، فيصح الاحتجاج به في جواز إعطاء مسكين واحد جميع الطعام في عشرة أيام أو ستين يوماً؛ لأن في منع من أخذ أولاً من الكفارة في اليوم التالي تخصيص للحكم ببعض ما انتظمه الاسم دون بعض؛ لأن اسم المسكين يعمه مع غيره^(٧٢).

ونوقش: بأن في هذا الاستدلال طرح العدد المقدر المنصوص عليه بالمعنى، وذلك لا وجه له^(٧٣).

الدليل الثاني: قول الرسول ﷺ للمستفتي الذي جامع أهله في نهار رمضان: «أَذْهَبَ فَأَطْعِمَهُ أَهْلَكَ»^(٧٤)، فأعطاه ﷺ جميع الكفارة، ولم يسأله ﷺ عن عدد أهله، وفي أغلب الأحوال أن عدد أهل بيته لا يبلغون العدد المقدر شرعاً في كفارة الوقاع في رمضان، فدل ذلك على جواز الاقتصار على بعض العدد المنصوص عليه في الكفارات.

ونوقش بأن القاعدة في الكفارات: أن لا يكون الرجل وعياله مصرفاً لكفارته كما لا يكونوا مصرفاً لركاته، وأن ما دفعه ﷺ للمستفتي ليس على سبيل الكفارة، إنما هو صدقة عليه وعلى أهله، ودفع لحاجتهم، وأما الكفارة فهي باقية في ذمته؛ لأنها - عند جمهور أهل العلم - لا تسقط بالإعسار، ومن قال منهم: إنها ساقطة عنه لإعساره استدل بحديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفيه: «كُلُّهُ أَتَتْ وَعِيَالُكَ، فَقَدْ كَفَّرَ اللَّهُ عَنْكَ»، لكنه حديث ضعيف عند عامة أهل العلم، ولا تقوم به الحجة^(٧٥).

وأجيب عليه: بأن النبي صلى الله عليه وسلم خصّ المستفتي بذلك، أي بجواز دفع طعام الكفارة إليه. وَرُدَّ: بأن الأصل عدم الخصوصية^(٧٦).

الدليل الثالث: إن اشتراط العدد في الكفارات معقول المعنى؛ إذ المقصود بذل عدد الإطعام المقدّر لا مراعاة عدد المساكين، وأن إطعام العدد المنصوص عليه قد يكون صورة ومعنى؛ بأن يطعم العدد كله، وقد يكون معنى لا صورة بأن يطعم ما يكفي العدد المقدّر شرعاً من المساكين، سواء استوعب العدد المقدّر أو لا، كأن يطعم مسكيناً واحداً عشرة أيام أو ستين يوماً قدر ما يكفي عشرة مساكين أو ستين مسكيناً^(٧٧).

ونوقش: بعدم التسلم، وأن المعتبر في الكفارات عدد الإطعام وعدد المساكين معاً، وأنه لا بد من استفاء العدد المقدّر كله، كما يلزمه استيفاؤه في الوصية فيما لو أوصى بإطعام عشرة مساكين، أو في النذر فيما لو قال: لله عليّ أن أطعم ستين مسكيناً، وهذا في حقوق العباد، ففي حقوق الله تعالى ومنها الكفارات من باب أولى^(٧٨).

الدليل الرابع: إقامة تعدد الجوعة والخلة بتعدد الأيام مقام أعداد المساكين المنصوص عليهم.

وبيانه: إن المقصود بالإطعام دفع جوع المسكين وسدّ خلته، ولا يختلف فيه حكم الواحد والجماعة بعد أن يتكرر عليهم الإطعام أو على واحد منهم في العشرة الأيام أو في الستين يوماً، فهذا متحقق في المسكين الواحد عند تكرار الإطعام له كل يوم؛ لأن له في كل يوم جوعه وخلته على حدة؛ لأن الجوع يتجدد بتجدد الأيام، والخلّة تحدث كل يوم، فيكون الدفع إليه في اليوم التالي - من حيث المعنى - كالدفع إلى مسكين آخر؛ لتجدد سبب الاستحقاق له^(٧٩).

ونوقش من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا استدلال باطل؛ وتحكم بلا دليل، لأن قولهم: إن المقصود بالإطعام دفع جوع المسكين وسدّ خلته، عمل بعلة مستنبطة تعود على ظاهر النص بالإبطال، وقد اشتهر بين أهل الأصول أن كل علة مستنبطة تعود على النص بالإبطال أو التخصيص فهي باطلة^(٨٠).

الوجه الثاني: إن الحاجة - وهي شرط في المستحق للكفارة - محققة عند الإخراج في العشرة المساكين أو الستين، وقد لا تكون كذلك في الشخص الواحد في عشرة أيام أو في ستين يوماً^(٨١).

الوجه الثالث: أنه مسكين استوفى حقه من الكفارة، وأخذ منها قوت يوم، فلم يجز أن يأخذ منها ثانية كما لا يجوز أن يأخذ منها مرتين في يومين، « وتكون هذه العلة أولى؛ لأنها أقل أوصافاً من تلك بوصف؛ لأنهم قالوا: لم يستوف قوت يومه، ونحن قلنا: استوفى قوت يومه، فأثبتوا الإضافة التي أسقطناها، وهي زيادة وصف، وإذا تعارضت العلتان وقلت أوصاف إحداهما كانت أولى^(٨٢) ».

الوجه الرابع: أن قولهم: إن المقصود من الكفارة سدّ الجوعه والخلّة، صحيح إذا كان من عشرة مساكين أو ستين مسكيناً، فيتكرر سد الحاجة بتكرار عدد المساكين،

لكنه منتقض بما لو دُفعت الكفارة إلى مسكين واحد جملة واحدة في يوم واحد وسدَّ بها جوعته وحاجته في عشرة أيام أو في ستين يوماً، فإن هذا لا يجزئه اتفاقاً بيننا وبينكم، فلو جاز الدفع إليه في أيام لجاز في يوم واحد^(٨٣).

وأجيب على هذا الوجه: بأن المسكين في اليوم الذي أخذ قوت يومه أصبح غنياً وغير محتاج، وليس كذلك في الأيام الأخرى، ويصدق عليه أنه مسكين، فيجوز له الأخذ ثانية.

ورُدَّ هذا الجواب: بأنه يبطل بما لو استبقى قوت يومه إلى غده؛ لأنه لا يكون من أهل الحاجة، فهل يجوز له أن يأخذ من الكفارة قوت غده وهو غنياً عنه بما عنده؟^(٨٤).

الوجه الخامس: أن الواجب على المكفّر بالنصّ إطعام العدد المقدّر شرعاً العشرة أو الستين، والمسكين الواحد لا يصير عشرة مساكين أو ستين مسكيناً بتكرار الأيام، فلا يتأدّى الواجب بالاختصار عليه، وذلك مثل الشهادة، فإن الشاهد الواحد وإن كرر شهادته في مجلسين أو في يومين لا يصير في معنى الشاهدين^(٨٥).

وأجاب الحنفية ومن وافقهم على هذا الوجه فقالوا: قياسكم تكرار الإطعام على مسكين واحد في أيام متفرقة على تكرار شهادة الواحد في مجلسين قياس مع الفارق، فإن المقصود من تكرار الشهادة انتفاء التهمة، وطمأنينة القلب، وتكرار الواحد شهادته لا يحصل هذا المقصود، بخلاف الإطعام في أيام متفرقة فإن المقصود منه سدّ خلة المسكين وجوعته، وذلك موجود ومتجدد في كل يوم^(٨٦).

الدليل الخامس: أن ما وجبت من أجله الكفارة يقتضي سقوط اعتبار عدد المساكين، فالكفارة شرعت من أجل إذاقة النفس مرارة الدفع، وزجراً لها بتقيص المال وإزالة الملك؛ ابتغاء وجه الله تعالى؛ لتكفير ما وقع فيه العبد من المحذور، وهذا المعنى متحقق في بذل القدر المحدد شرعاً من الطعام لا في مراعاة عدد المساكين^(٨٧).

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن مراعاة عدد المساكين المنصوص عليه أولى من مراعاة حكمة التشريع المستنبطة، ومقدّم عليها؛ لأنه الأخذ بالنصّ مقدّم على الأخذ بالاستنباط.

ثم إنه يحتمل أن يكون للكفارات حكماً أخرى توجب استيعاب العدد المقدّر شرعاً في الكفارات.

الدليل السادس: إن المقصود تكرار الفعل لا تكرار العدد، وعلى هذا فالمراد من النصوص: إطعام طعام عشرة مساكين أو ستين مسكيناً، وبالتالي لا يمتنع إطلاق اسم إطعام العشرة أو الستين على واحد بتكرار الدفع له؛ إذ المقصد فيه تكرار الفعل لا تكرار المساكين، وذلك مثل: استنجاؤك المحدث بثلاثة أحجار، فلو استنجى بحجر واحد له ثلاثة أحرف لأجزأه؛ لحصول المقصود، وهو حصول المسحات والتطهير، دون عدد الأحجار، وكما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ﴾^(٨٨)، فإن الهلال واحد، لكن أطلق عليه اسم الجمع لتكرار رؤيته^(٨٩).

ونوقش: بأنه يخالف قواعد اللغة العربية؛ فإن الإطعام يتعدّى إلى مفعولين، يستقل بكل واحد منهما، ولا يجوز الاقتصار على أحدهما، أحدهما: الطعام، والآخر: المطعم، والله تعالى ذكر أحد المفعولين وهو المطعم، وترك الثاني وهو الطعام، فإلغاء المفعول المصرّح به وإدراج المحذوف تعسف ظاهر، ومخالفة لأصول العربية^(٩٠).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بوجوب استيفاء عدد المساكين المنصوص عليه في الكفارات

بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: الاستدلال بظواهر الآيات والأحاديث الواردة في الكفارات،

وذلك من طرق:

الطريق الأول: نصّ الله تعالى ورسوله ﷺ على العدد المقدّر في الكفارات، ومن ذلك قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّرْتَهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾^(٩١)، وقوله سبحانه في كفارة الظهار: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامَ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾^(٩٢)، وقول الرسول ﷺ في كفارة الوقاع في نهار رمضان: «فَهَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ سِتِّينَ مَسْكِينًا؟» ففي الآيتين والحديث دلالة ظاهرة على أن العدد معتبر في الإطعام، وذلك يقتضي وجوب الاستيعاب، ولا يجوز العدول عن ظاهر النصّ إلى غيره إلاّ بصارف، ولم يوجد^(٩٣).

الطريق الثاني: أن الله تعالى في الآيتين «أمر بفعل الإطعام المتعدّي إلى المطعوم، وقرّنه بعددٍ، فلم يجز الاقتصار على بعض العدد كما لم يجز الاقتصار على بعض الطعام»^(٩٤).

الطريق الثالث: أن لفظة «الإطعام» في النصوص مصدر مضاف إلى مفعوله وهو العدد الواقع عليه الإطعام، وهذا العدد الذي هو المفعول به للإطعام مُبين بالتمييز الذي هو «المسكين»، وبذلك يتحقق أن الإطعام في الآية واقع على نفس العدد، وأن الاقتصار به على مسكين واحد خروج بالنص عن ظاهره المتبادر منه بلا دليل^(٩٥).

الطريق الرابع: أن في الآيتين شيئين: عدد، وطعام، وتقدير الطعام مستفاد بالاجتهاد؛ لاجتهاد الناس فيه، وعدد المساكين مستفاد بالنص؛ للإجماع عليه، فلمّا لم يجز ترك ما استفيد بالاجتهاد من تقدير الطعام فأولى أن لا يجوز ترك ما استفيد بالنص من عدد المساكين^(٩٦).

الطريق الخامس: أن الله تعالى ورسوله ﷺ نصّا على عدد المساكين سواء الستين أو العشرة، ولم ينصّا على عدد الأيام، فكان ذلك ملزماً لاستيعابهم جميعاً^(٩٧).

الدليل الثاني: قياس اشتراط العدد في الكفارات على اشتراطه في بعض الأحكام الأخرى كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾^(٩٨)، وقوله سبحانه ﴿فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾^(٩٩)، وقول الله عز وجل: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^(١٠٠)، وسائر الأعداد المذكورة في القرآن الكريم والسنة النبوية، فكما ذكر الله تعالى العدد في هذه الأحكام ذكره تعالى في الإطعام فوجب امتثال أمره سبحانه بمراعاة العدد في الجميع، ولا يجوز الاقتصار على أقل منه لمخالفة النص^(١٠١).

ونوقش: بأن اشتراط العدد هنا ثبت نصّاً غير معقول المعنى، فلا يحتمل التعديّة، وفي الكفارات معقول المعنى كما تقدم بيانه^(١٠٢).

الدليل الثالث: أن الصّفة إذا اشترطت في عدد ولم يجز الإخلال بالصفة لم يجز الإخلال بالعدد كذلك؛ كالشهادة يشترط فيها عدالة الشهود والعدد، فكذا الكفارة يشترط فيها العدد والمسكنة.

الدليل الرابع: أن الكفارة حقٌّ وجب صرفه في عدد مقدّر محصور على صفة معينة، فلا يجوز الاقتصار على واحد من ذلك العدد، أو الإخلال بتلك الصفة؛ كالوصية لعشرة من المساكين لا يجوز الاقتصار بها على واحد منهم، أو صرفها في غير المساكين، وكما لو نذر أن يطعم ستين مسكيناً فلا يجوز الاقتصار على بعضهم، أو إطعام غيرهم^(١٠٣).

الدليل الخامس: أن المسكين إذا أُعطي من الكفارة فقد استوفى قوت يومه، فلا يجوز تكرار إطعامه منها في اليوم التالي؛ كما أنه لا يجوز أن يُدفع إليه في يوم واحد أكثر من قدر حقه^(١٠٤).

الدليل السادس: أن في إطعام العدد المنصوص عليه الأجر الوفير، وفيه إحياء جماعة من المسلمين، وكفايتهم يوماً واحداً، فيتفرغون فيه لعبادة الله تبارك وتعالى، ودعائه، ولما يتوقع في الجمع الكثير من إجابة الدعاء، فعسى أن يكون فيهم صالحٌ مستجاب الدعوة، فيغفر للمكفر بسبب ذلك^(١٠٥).

ثالثاً: أدلة القول الثالث:

استدل القائلون بأن الأصل هو وجوب استيعاب العدد المقدّر شرعاً في الكفارات عند وجوده، فإذا تعدّر جاز الاقتصار على ما دونه بأدلة كثيرة، وهي:

أولاً: الأدلة التي استدلت بها أصحاب القول الثاني، وهم القائلون بوجوب استيفاء عدد المساكين المنصوص عليه في الكفارات؛ وذلك لأن استيعاب العدد المنصوص عليه في الكفارة هو الأصل عند أصحاب هذا القول، لكن ذكر تلك الأدلة هناك يغني عن إعادتها هنا؛ رغبة عن الإطالة والتكرار.

ثانياً: عموم الآيات والأحاديث الدالة على رفع الحرج عن المكلف، وعدم تكليفه بما لا يدخل تحت الإمكان، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمَعُوا﴾^(١٠٦)، وقوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١٠٧)، وقول النبي ﷺ: «إِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^(١٠٨).

ثالثاً: قاعدة: الشيء بمعناه يقوم مقامه بصورته عند تعذرهما.

فعند تعدّد العدد المقدّر يجوز ترديد الإطعام في عشرة أيام أو في ستين يوماً على مسكين واحد، ويكون ذلك في معنى إطعام العشرة أو الستين؛ لأنه يدفع الحاجة عنه في الأيام المتعددة، فأشبهه ما لو أطمع في كل يوم واحداً، فكأنه أطمع عدد المساكين المنصوص عليه، والشيء بمعناه يقوم مقامه بصورته عند تعدّرها، ولهذا شرّعت الأبدال؛ لقيامها مقام المُبدلات في المعنى، ولا تجزئ الأبدال مع القدرة على المُبدلات^(١٠٩).

رابعاً: القواعد الفقهية المتضمنة للتخفيف والتيسير على المكلف، وذلك باستثناء بعض ما ورد في الأمر العام؛ لتعدّر القدرة على تحقيقه، ومنها: قاعدة: لا واجب مع العجز^(١١٠)، وقاعدة: الميسور لا يسقط بالمعسور^(١١١).

فإن العمل بالمأمور به على كيفية معينة، إذا لم يتيسر فعله على الوجه المطلوب شرعاً، لكن تيسر فعل بعضه، فلا يسقط الممكن بعدم القدرة على فعل الكل بنفس الكيفية، بل يجب فعل البعض المقدور عليه كما هو مشروع، وأداء الباقي بما هو متيسر، وفي كل شيء بحسبه.

وبناء على ما تقدّم فإن الواجب على المكفّر استيعاب أعداد المساكين المنصوص عليهم في الكفارات عند وجودهم، هذا هو الأصل، فإذا تعدّر وجودهم جاز الاقتصار على العدد الموجود وترديد الإطعام عليهم من الغد، أو ترديد الإطعام على مسكين واحد عشرة أيام في كفارة اليمين، أو ستين يوماً في كفارتي الظهر والجماع في نهار رمضان.

المطلب الرابع

الترجيح بين الأقوال.

وبعد أن عرضت أقوال الفقهاء في المسألة وما استند إليه كل فريق، وما دار بينهم من مناقشات وردود، بقي الترجيح بينها؛ ولن يكون ذلك إلا بعد النظر والتأمل فيما تقدم بيانه.

فإذا تأملنا في القول الأول: نجد أن أدلته في أغلبها عامة، ومحملة، وفيها اعتماد كبير على الأدلة العقلية، والعلل المستنبطة، والحكم التشريعية، التي يعارض أكثرها ظواهر النصوص الواردة في الكفارات، بالإضافة إلى أنها لم تسلم من المناقشات والاعتراضات.

وإذا تأملنا في القول الثاني: نجده اعتمد على أدلة كثيرة؛ نقلية وعقلية، وحاول المحافظة على ظواهر النصوص الشرعية والعمل بها، ثم إن أدلته مع صراحتها ووضوحها وقوتها سلمت - في الجملة - من المناقشات والاعتراضات.

لكنه يرد عليه ما لو لم يجد المكفر العدد المنصوص عليه في الكفارات، هل يسقط عنه العدد المتعدّر - وهذا مخالف لما عليه الجمهور من أن الكفارات لا تسقط بالإعسار ولا بالعجز عنها^(١١٢) -، أو نكّله بالبحث عنهم في بلد آخر؟؛ وذلك أمر وإن كان قد أصبح مقدوراً عليه لبعض الناس في هذا العصر، إلا أنه لا يخفى ما فيه من المشقة على البعض الآخر.

أما القول الثالث: فقد كان كما رأينا قولاً وسطاً بين القولين: قول من لا يعتبر العدد ولا يوجب الاستيعاب، وقول: من يراعي العدد المنصوص عليه ويوجب استيعابه، فأوجب أصحابه الاجتهاد وبذل الوسع في البحث عن العدد المستحق للإطعام في الكفارة، لكنه في نفس الأمر لم يغفل حكم من تعدّر عليه تحصيل كامل

العدد المقدّر شرعاً، فعامله بمقتضى نصوص وقواعد الشريعة الإسلامية السّميحة، الداعية إلى رفع الحرج والعسر عن المكلفين.

وهذا قد يحدث في بعض الأقاليم والدول، حينما يبحث الإنسان عن العدد المنصوص عليه فلا يجده، ففي هذه الحالة إذا لم يجد المساكين العشرة في كفارة اليمين، أو لم يجد ستين مسكيناً في كفارة الظهار، وكفارة الجماع في نهار رمضان؛ له أن يُردّد الإطعام على مَنْ يجده من المساكين.

فيكون الأصل عند هؤلاء: وجوب استيعاب العدد المقدّر شرعاً، لكن إن تعدّر وجوده فله أن يُردّد ذلك الإطعام على من يجد من المساكين.

وبناء على ما سبق: فإن الذي يظهر لي - والعلم عند الله - أن القول الثالث هو أرجح الأقوال وأحسنها؛ لكونه قولاً وسطاً بين القولين، راعى حال الطرفين معاً؛ حال المكفّر، وحال المستحق للإطعام، بالإضافة إلى قوة أدلته، ودلالاتها على ما سبقت من أجله، وسلامتها من الانتقادات والاعتراضات.

ولأنه جمع بين القائلين بالوجوب وعدم الوجوب، وما منهما إلا وهو مصيب أو مخطئ، ونحن نأخذ من كل فريق ما معه من الحق ونصير إليه، ونرد ما وقع فيه من الخطأ ونعتذر له، من غير أن نقبل القولين معاً وننتصر لهما بكل غث وسمين، أو نردهما معاً مع ما معها من الحق.

وعليه: فيجب على المكفّر أن يتسوعب العدد المنصوص عليه في الكفارات، فيبذل جهده في البحث عن المستحقين وإطعامهم، فإذا عجز عن تحصيله، وتعدّر عليه ذلك، فإن استطاع أن يبعث ببقية الكفارة إلى بلد آخر عن طريق الجمعيات والمراكز الخيرية الموثوقة فهو الأفضل؛ والأبرأ للذمة، وإن لم يستطع فلا بأس أن يرددها من الغد على أولئك المساكين، مع مراعاة أن يتحقق فيهم وصف المسكنة حتى في اليوم التالي، لأنهم ربما يغتنون عنها بعد اليوم الأول، والله تعالى قادر على كل شيء.

المبحث الثالث

كيفية الإطعام في الكفّارات

(هل المعتبر في الإطعام في الكفّارات التملك أو التمكين؟)

المطلب الأول

أقوال العلماء في المسألة.

لو جمع المكفّر العدد المقدّر شرعاً من المساكين المستحقين للإطعام، وصنع لهم طعاماً، وأطعمهم إياه دفعة واحدة، أو مفرقين على أيام، فهل يجزئه هذا العمل في الكفارة، ويصدق عليه أنه أطعم عشرة مساكين أو ستين مسكيناً أم لا بدّ من تملك كل مسكين حقه من الطعام^(١١٣)؟

وبعبارة أخرى: هل يشترط تملك المستحق القدر الواجب في الإطعام أم تكفي الإباحة وتمكين المستحق من تناول الطعام المخرّج في الكفارة بأن يغدي المساكين أو يعشيهم مثلاً؟

تحرير محل النزاع في المسألة:

الفقهاء متفقون على أن من كان فرضه الإطعام في الكفارات فأطعم المساكين أو أحدهم دون الشبّع والكفاية فإن ذلك لا يجزئه^(١١٤).

كما اتفقوا على أن المكفّر إذا دفع لكل مسكين المقدار الواجب له من الكفارة بطريق التملك فإن ذلك يجزئه، ويكون قد فعل ما أمر به^(١١٥).

ولكنهم اختلفوا فيما إذا أطعم عدد المساكين المنصوص عليه في الكفارات إباحة وتمكيناً دفعة واحدة، أو مفرقين على أيام، هل يجزئه ذلك أم أن التملك شرط في الإطعام؟

لأهل العلم في هذه المسألة قولان:

القول الأول: ذهب الشافعية^(١١٦)، وهو ظاهر المذهب عند الحنابلة^(١١٧)، إلى أنه يشترط تملك كل مسكين المقدر الواجب له من الكفارة^(١١٨)، ولا يكفي إباحة الإطعام وتمكين المستحق من تناوله.

القول الثاني: وإليه ذهب جمهور العلماء من الحنفية^(١١٩)، والمالكية^(١٢٠)، ورواية في مذهب الحنابلة، وهو قول الإمام ابن حزم الظاهري^(١٢١)، واختارها كثير من العلماء؛ كشيخ الإسلام ابن تيمية^(١٢٢)، وتلميذه ابن القيم^(١٢٣)، والإمام الشوكاني^(١٢٤)؛ فقالوا: لا يشترط التملك في الإطعام، بل تكفي الإباحة وتمكين المستحق من الطعام.

وأصحاب هذا القول اختلفوا في مقدار ما يُطعم كل مسكين، على قولين:

القول الأول: إنه مقدّر بالشرع، وهؤلاء اختلفوا في المقدار المحدد شرعاً على أقوال:

فقال الحنفية: الواجب أكلتان مشبعتان لكل مسكين؛ لأن المعتبر عندهم دفع حاجة اليوم، وذلك بالغداء والعشاء عادة، أو ما يقوم مقامهما^(١٢٥).

وعند المالكية: لا بدّ من غداء وعشاء في كفارة اليمين، وفي غيرها من الكفارات لا يجزئ إلاّ غداء وعشاء يتحقق من بلوغهما مدين بمدّ النبي ﷺ؛ لأنه المقدار الواجب شرعاً، فإن لم يبلغ مجموعهما مدين فلا يجزئ^(١٢٦).

وفي رواية للحنابلة: الواجب لكل مسكين القدر الواجب إخراجه من الكفارة، وهو مدّ من البر، أو نصف الصاع من غيره؛ لأنه الواجب المقدّر شرعاً^(١٢٧).

القول الثاني: وهو إحدى الروايتين عند الإمام أحمد، وإليه ذهب الإمام ابن حزم الظاهري، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، والإمام الشوكاني، فقالوا: إن الواجب غير مقدّر شرعاً، بل مرجعه إلى العرف، وأنه يجزئ في ذلك أن يُعطي كل مسكين ما يكفيه مما يصدق عليه مسمى الإطعام؛ لأن كل ما لم يقدره الشارع فإنه يُرجع فيه إلى العرف، وهذا لم يُقدّر الشارع فيرجع فيه إلى العرف، فيُطعم أهل كل بلد من أوسط ما يُطعمون أهلهم قدرًا ونوعاً^(١٢٨).

المطلب الثاني:

أدلة القولين ومناقشتها، والترجيح بينهما.

أولاً: أدلة القول الأول: وهو قول من يشترط التملك في الإطعام.

الدليل الأول: قول النبي ﷺ لكعب بن عجرة في فدية الأذى: « أَطْعِمُ سَيِّئَةَ مَسَاكِينَ، لِكُلِّ مَسْكِينٍ نِصْفَ صَاعٍ »^(١٢٩).

ووجه الدلالة من الحديث: أن الإطعام الواجب لكل مسكين معلوم القدر بالنص في فدية الأذى، وكذا الحكم في سائر الكفارات، وإذا مكّن المساكين جميعاً من تناول الطعام، فإن لا يُعلم هل استوفى كل واحد قدر حقه، أو أقل أو أكثر؛ لأن كل مسكين يختلف عن الآخر صغراً وكبراً جوعاً وشبعاً، والكفارة قد ثبتت في ذمة المكفر بيقين، ولا تسقط إلاً بيقين، وهنا يحصل الشك في أكل كل واحد منهم قدر حقه؛ لأنه ليس من السهل التحقق من ذلك، فوجب التملك في الإطعام؛ لتيقن من أداء الواجب^(١٣٠).

ونوقش من وجهين:

الأول: بعد التسليم أنه مقدّر بالشرع؛ وإن قدر أنه مقدّر في الشرع، فالكلام إنما هو إذا أشبع كل واحد منهم غداء وعشاء، وحيثنذ يكون قد أخذ كل واحد قدر حقه وأكثر^(١٣١).

الثاني: أنه وإن كان في الحديث دلالة على تملك الطعام إلا أنه لا يدل على الإلزام به، ولا يدل على عدم أجزاء التمكين من تناول الطعام.

الدليل الثاني: أن المنقول عن الصحابة رضي الله عنهم تملك الفقراء؛ فقد كان زيد بن ثابت ^(١٣٢) وابن عباس ^(١٣٣) وابن عمر ^(١٣٤)، وأبي هريرة ^(١٣٥) رضي الله عنهم: يكفرون بإعطاء مدّ لكل فقير ^(١٣٦).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أنه تحديد للمقدار الواجب في الكفارة لا لطريقة أدائها.

الوجه الثاني: إذا كان يدل على أجزاء التملك، فإنه لا يدل على المنع من الإطعام بطريق الإباحة، وتمكين المستحقين من تناول الطعام.

الوجه الثالث: أننا لو سلّمنا أنه يدل على اشتراط التملك فهو قول صحابة، وقد خالفهم غيرهم، كأنس بن مالك، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم - كما سيأتي - فلم يكن في الاستدلال حجة.

الدليل الثالث: أنه مالٌ وجب للفقراء شرعاً، فوجب تملكهم إياه؛ قياساً على الزكاة ^(١٣٧).

ونوقش: بأنه قياس مع الفارق، فإن الواجب في الزكاة فعل الإيتاء بالنص، وفي صدقة الفطر الواجب فعل الأداء، وحقيقة الإيتاء والأداء التملك؛ لأنهما لا يحصلان بالتمكين ^(١٣٨).

الدليل الرابع: القياس على الكسوة، فإن الواجب فيها التملك، فلو أعار المساكين ثياباً فلبسوها بنية الكفارة، لم يجزئه، فكذلك الإطعام ^(١٣٩).

ونوقش: بأن الثابت بالنص أن التكفير يكون بعين الثوب لا بمنافعه، والإعارة والإلباس تصرف في المنفعة، فلا يتأدى بها الواجب، وأما في التمكين من الطعام، فإن المسكين طاعِم للعين، وبالتمكين يحصل الإطعام حقيقة^(١٤٠).

الدليل الخامس: أن التمليك أَدْفَع للحاجة، وأعمّ منفعة من الأكل؛ لأن المسكين بتمليكه القدر الواجب من الطعام يستطيع أن يتصرف فيه بما شاء، وهو الأمر الذي لا يُمكنه مع الإطعام بطريق الإباحة^(١٤١).

ونوقش: بأن الله تعالى إنما أوجب الإطعام، ولم يوجب أن يتصرف فيه المسكين بما شاء، ولو أراد ذلك لأوجب مالا من النقد ونحوه، وهو لم يُوجب ذلك، ولهذا قال من قال من العلماء: الإطعام أولى من التمليك؛ لأن المُمَلِّك قد يبيع ما أعطيته ولا يأكله؛ بل قد يكتزه، فإذا أطمع الطعام حصل مقصود الشارع قطعاً^(١٤٢).

الدليل السادس: أن التمليك قد يسمى إطعاماً؛ كما في حديث بُرَيْدَةَ بن الحُصَيْب رضي الله عنه^(١٤٣): «أَنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَطْعَمَ الْجَدَّةَ السُّدْسَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أُمَّ»^(١٤٤)، وكما في قول الرجل لغيره: أطمعتك هذا الطعام. أي: ملكتك^(١٤٥).

ونوقش: بأن لفظ الإطعام عند الإطلاق يتناول الإطعام المعروف، وهو الإطعام بطريق الإباحة، فإذا أطلق وقيل: أطمع هؤلاء المساكين، فإنه لا يفهم منه إلا إباحة الإطعام، لكن لما كانوا يأكلون ما يأخذونه سمي التمليك للطعام إطعاماً؛ لأن المقصود هو الإطعام، أما إذا كان المقصود مصرفاً غير الأكل فهذا لا يسمى إطعاماً عند الإطلاق^(١٤٦).

ثانياً: أدلة القول الثاني: وهو قول من لا يشترط التمليك، ويجوز الإباحة في الإطعام، وتمكين المستحق من الطعام.

الدليل الأول: الاستدلال بظواهر الآيات والأحاديث الواردة في الكفارات،

ومن ذلك قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾^(١٤٧)،

وقوله سبحانه في كفارة الظهار: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾^(١٤٨)، وقول

الرسول ﷺ في كفارة الجماع في نهار رمضان: «فَهَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا؟».

ودلالة النصوص من وجهين:

الوجه الأول: أن الله تعالى نصّ على الإطعام، وأمر به مطلقاً من غير تقييد

بوجوب التملك؛ وتمكين المسكين من الطعام المصنوع إطعام حقيقة^(١٤٩).

الوجه الثاني: أن الله سبحانه عدل عن «الطعام» الذي هو اسمٌ للمأكل إلى

«الإطعام» الذي هو مصدر صريح، وهذا نصٌّ في أنه إذا أطعم المساكين ولم يملكهم،

فقد امتثل ما أمر به، وصحّ في كل لغة وعرف: أنه أطعمهم^(١٥٠).

الوجه الثالث: أن الآيات تدلّ على المراد بـ «إشارة النَّصِّ»^(١٥١)؛ لأنه تعالى قال:

﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ والمسكنة هي الحاجة، واختصاص المسكين للحاجة إلى أكل

الطعام دون تملكه نعم المسكين وغيره، فكان في إضافة الإطعام إلى المساكين إشارة إلى

أن الإطعام هو الفعل الذي يصير المسكين به متمكناً مِنَ التَّطْعُمِ لا التملك «^(١٥٢).

الدليل الثاني: ما ورد عن بعض الصحابة ؓ من إطعام المساكين، أو القول به؛

فأنس بن مالك ؓ، أطعم المساكين في فدية الصيام^(١٥٣)، وقال علي بن أبي طالب ؓ

في كفارة اليمين: «يُعَدِّيهِمْ وَيُعَشِّيهِمْ خُبْزًا وَزَيْتًا، أَوْ خُبْزًا وَسَمْنًا، أَوْ خَلًّا وَزَيْتًا»^(١٥٤)،

ويقاس على ذلك سائر الكفارات.

ويمكن أن يناقش: بأنه فعل الصحابي إذا خالفه غيره لا يكون حجة، وقد تقدم

عن عدد من الصحابة ؓ ذكر ما يخالفه.

الدليل الثالث: أن الله تعالى شبه الإطعام في كفارة اليمين بطعام الأهل، فقال سبحانه: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾^(١٥٥)، وذلك يتأدى بالتمليك تارة، وبالتمكين أخرى، فكذلك الحكم هنا؛ لأن المشبه يأخذ حكم المشبه به^(١٥٦).

الدليل الرابع: أن المقصود دفع حاجة المسكين وسدّ خلته، وذلك يحصل بالتمليك وبالتمكين، فيتأدى الواجب بكل منهما؛ لأن الإباحة ثابتة بالنص، والتمليك في معناه، بل إن التمكين أقرب إلى دفع الجوع وسدّ المسكنة من التمليك؛ لأنه لا يحصل معنى الدفع والسدّ بتمليك الحنطة إلا بعد مدة، وبعد تحمّل مؤن صنع الطعام، فكان الإطعام بطريق الإباحة أقرب إلى حصول المقصود من التمليك^(١٥٧).

الدليل الخامس: أن لفظ «الإطعام» عند الإطلاق لا يفهم منه إلا الإطعام بطريق الإباحة، بدلالة قول الله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾^(١٥٨)، وقول النبي ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ: أَفْشُوا السَّلَامَ، وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ»^(١٥٩)، والمراد: الإطعام على وجه الإباحة^(١٦٠).

ويمكن أن يناقش: بأن لفظ «الإطعام» يأتي للمعنيين: الإباحة والتمليك، كما تقدم بيانه في أدلة القول الأول.

الدليل السادس: من حيث المعنى، فإن الإطعام بطريق الإباحة أبلغ في تحقيق الحكمة التي من أجلها شرعت الكفارات، وهي الزجر والتطهير، فكما أن المكفّر أعطى نفسه هواها وشهوتها حتى أوقعته في السيئة، فقد جعلت كفارته بما تنفر عنه الطباع، وتتألم به، ويثقل عليها، وهو بالإضافة إلى تألمه بإخراج ماله عن ملكه، فإن دعوة المساكين، وجمعهم على الطعام، وخدمتهم، والقيام بين أيديهم، أشد وأنكى على الطبع من تملكهم المال، فكان هذا أقرب إلى تحقيق معنى التكفير^(١٦١).

الترجيح:

وبعد العرض السابق لأقوال أهل العلم في هذه المسألة، وأدلة كل قول، وما ورد على أدلة أصحاب القول الأول من اعتراضات ومناقشات، فإن الذي يترجح ندي - والعلم عند الله - ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، من عدم اشتراط التمليك في الإطعام، وجواز تمكين المستحق من الطعام بطريق الإباحة؛ كأن يغديهم أو يعشيه، وذلك لقوة أدلتهم، وسلامتها من الاعتراضات، ولما فيه من التيسير.

بالإضافة إلى ترجيح عدد من العلماء المعاصرين لهذا القول؛ كالشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ^(١٦٢)، والشيخ عبد العزيز بن باز^(١٦٣)، والشيخ ابن عثيمين، وبه صدرت فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالملكة العربية السعودية^(١٦٤).

لكن لو استطاع المكفر تمليك كل واحد من المستحقين المقدار الواجب له، فهذا هو الأولى والأفضل؛ خروجاً من الخلاف، وقد تقدم في تحرير محل النزاع اتفاق الفقهاء على أن من ملك كل مسكين حقه الواجب له من الكفارة فإن ذلك يجزئه. والله أعلم.

المبحث الرابع

حكم التسوية بين المدفوع إليهم في الكفارات

هذه المسألة في الأصل مرتبة ارتباطاً وثيقاً بالمسألتين السابقتين؛ مسألة: استيعاب المساكين، ومسألة: التملك أو الإباحة، فمن اشترط استيعاب عدد المساكين المنصوص عليه في الكفارات، اشترط تملك المستحقين، وأوجب تسليم كل واحد منهم قدر حقه، والتسوية بينهم في ذلك، ومن لم يشترط استيعابهم، لم يشترط التملك وجوز إباحة الطعام للمستحقين وتمكينهم منه، وبالتالي لم يوجب التسوية في الإطعام؛ لتعذرهما حين الإطعام بهذه الطريقة، وبيان ذلك على النحو الآتي:

الاتجاه الأول: ذهب الحنفية^(١٦٥)، والمالكية في كفارة اليمين^(١٦٦)، والحنابلة في رواية عندهم^(١٦٧)، إلى عدم اشتراط التسوية بين المدفوع إليهم في الكفارات في حق من اختار التكفير بطريق الإباحة.

قالوا: لأن المعتبر عندنا الشُّبْح لا المقدار، وذلك بناء على أصلهم، وهو جواز دفع المقدار الواجب للمساكين بطريق الإباحة والتمكين؛ عملاً بالمنصوص عليه وهو الإطعام، فإذا استوفى المسكين حاجته، وسدَّ جوعته، وحصل الإطعام حقيقة، فقد تحقق المقصود، وبرئت ذمة المكفِّر، ومما لا شك فيه أن المساكين يختلفون من حيث الصغر والكبر والجوع والشبع، وهو الأمر الذي تتعذر معه التسوية بينهم.

الاتجاه الثاني: وهو مذهب الحنفية في حق من اختار التكفير بطريق التملك^(١٦٨)، والمالكية في غير كفارة اليمين^(١٦٩)، والشافعية^(١٧٠)، ورواية عند الحنابلة^(١٧١)، قالوا: إن الواجب على المكفِّر أن يسوي بين المستحقين في الإعطاء أو الإطعام، بأن يدفع لكل مسكين ما وجب له من الكفارة، سواء دفع المقدار الواجب

إلى كل مسكين على حدة، أو ملكهم إياه واشترط عليهم أن يتقاسموه بالسوية؛ لأنه حينئذ ملكهم القدر الواجب لهم، ولا يلحقهم في قسمته مشقة كبيرة.

وبناء عليه: فلو فاوتَ بين المساكين بأن أعطى هذا مدّاً والآخر مدّين، والثالث نصف مدٍّ لم يجزه؛ وذلك لأن الواجب على المكفّر بالنصّ دفع مقدار معين لكل مسكين، وتمليكه إياه، فإن فعل ذلك فقد أدى ما وجب عليه، وبرئت ذمته، وإن لم يفعل فلا تزال ذمته مشغولة بالواجب؛ لأن الأصل بقاء ما وجب في الذمة حتى يسقط بأدائه.

أما إذا ملكهم قدر حقّهم من الكفارة تمليكاً مشاعاً، ولم يشترط عليهم أن يقتسموه بالسوية، فاختلف أصحاب هذا القول على قولين:

القول الأول: أنه لا يجزئه؛ لأن الواجب عليه أن يوصل إلى كل واحد منهم حقّه من الكفارة، وهو لم يفعل، فلم تبرأ ذمته؛ لأنه قد يأخذ بعضهم أكثر من حقّه فلا تحسب الزيادة، ويأخذ بعضهم أقل من حقّه فلا يجزئه.

وكما أنه لا يجزئ إعطاء القدر الواجب ناقصاً كأن يعطي في كفارة اليمين عشرين مسكيناً، لكل واحدٍ منهم نصف ما وجب للواحد، أو يعطي مائة وعشرين في كفارة الظهار أو كفارة الوقاع في نهار رمضان، ويجب على المكفّر والحالة هذه أن يكمل حق من نقص حقّه، فكذاك هنا.

لكنهم قالوا: إذا عَلِمَ المكفّر أنه وصل إلى كل واحد من المساكين قدر حقّه فيجزئه؛ لحصول العلم بالإطعام الواجب، وإن لم يعلم لم يجزئه إلاّ في حق من تبين له أنه استوفى قدر حقّه؛ لأن الشك حاصل في المساواة في ذلك، والأصل أن ذمته مشغولة بيقين، ولا يزول اليقين بالشك.

القول الثاني: وصححه أكثرهم، إنه يجزئه إذا أخبرهم أنها كفارة، سواء اشترط عليهم القسمة بالمساواة؛ أو لم يشترط.

واستدلّ من صحح هذا القول بما يأتي:

أولاً: القياس على دين الغرماء، فمن عليه دين لعدد من الغرماء فدفعه جميعاً إليهم برئ منه، وعليهم أن يقتسموه على قدر حقوقهم.

ثانياً: أنه ملّكهم التصرف فيه، والانتفاع به، وحكم الكفارة يقتضي وجوب التسوية بين المستحقين، وهذا أمر معلوم وإن لم يشترطه^(١٧٢).

الترجيح:

وبعد هذا العرض المفصّل لأقوال العلماء في مسألة التسوية بين المدفوع إليهم في الكفارات، فإن الذي أميل إليه: أن التسوية بين المستحقين ليست شرطاً؛ بناء على ما رجّحته في مسألة التملك والإباحة، من أن جمهور العلماء يرى جواز تمكين المساكين من الطعام بطريق الإباحة، واستناداً إلى ما رجّحه شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، والشوكاني، وكثير من المعاصرين، بأن مقدار ما يُطعم المسكين في الكفارات غير مقدّر شرعاً وأن مرجعه إلى العرف، والله أعلم.

الخاتمة

وبعد هذا العرض والتفصيل أختتم البحث بذكر أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي:

(١) أن للكفارات من حيث اشتراط العدد وعدمه نوعان:

(أ) كفارات ذُكر فيها الإطعام من غير اشتراط لعددٍ معينٍ من المساكين، مثل: كفارة الإفطار في نهار رمضان للشيخ الكبير الذي لا يطيق الصيام، والمريض الذي لا يُرجى برؤه، وفي هذا النوع يجوز أن تُعطى فدية الفطر لمسكينٍ واحد جملة واحدة؛ لأنه لم ينصَّ فيها على العدد.

(ب) كفارات يُشترط فيها إطعام عدد معين من المساكين، مثل: كفارة اليمين، وكفارة الجماع في نهار رمضان، وكفارة الظهار، وكان هذا النوع من الكفارات محلّ البحث وموضوعه.

(٢) أن من كان فرضه الإطعام في الكفارات فعليه أن يُطعم كل مسكين ما يكفيه، بحسب عرف أهل كل بلد، ومن أوسط طعام أهله قدرًا ونوعًا.

(٣) أن الأحوط والأبرأ للذمة إخراج الكفارة من قوت أهل البلد، ولا يجوز إخراجها قيمة إلا للحاجة والمصلحة الراجحة.

(٤) أنه يجب على المكفّر أن يبذل جهده في استيعاب العدد المنصوص عليه في الكفارات، فإذا عجز عن تحصيله، وتعدّر عليه ذلك، فلا بأس أن يردها في اليوم التالي على من أخذها أولاً.

٥) أن الأفضل والأولى في كيفية الإطعام في الكفارات: تمليك كل واحد من المستحقين المقدار الواجب له من الكفارة؛ خروجاً من الخلاف، فإن لم يتيسر فلا يشترط، ويجزئ تمكين المستحق من الطعام بطريق الإباحة؛ كأن يغديهم أو يعشيهم مثلاً.

٦) أن التسوية بين المستحقين للكفارات ليست شرطاً؛ بناء على جواز تمكين المساكين من الطعام بطريق الإباحة، وهو قول جمهور العلماء.

٧) هذا ما توصلت إليه في خاتمة هذا البحث، ومن ترجح له غير ما رجحتُ، فلا تثريب عليه، فإن مسائل الاجتهاد مما ينبغي ترك التعصب والتغليظ فيها، ويسعنا ما وسع أهل العلم قبلنا.

والله تعالى أعلى وأعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الحواشي والتعليقات:

- (١) سورة الحج من الآية (٧٨).
- (٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن ٦٨٩/١٨، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٣٦/٧، معالم التنزيل في تفسير القرآن ٣/٣٥٤.
- (٣) انظر: مادة (وعب) في: جبهة اللغة ٣٦٨/١، لسان العرب ٧٩٩/١، المطلع ٣٥٠/١.
- (٤) انظر: مادة (غرق) في: التعريفات ص ٢٤، معجم لغة الفقهاء ص ٦٣، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١/١٥١.
- (٥) انظر: مادة (سكن) في: تهذيب اللغة ٤٠/١٠، معجم مقاييس اللغة ٨٨/٣، تاج العروس ٢٠٠/٣٥.
- (٦) أورد الإمام القرطبي في كتابه: الجامع لأحكام القرآن ١٦٨/٨ فما بعدها، خلاف علماء اللغة والفقه في صفة الفقير والمسكين والفرق بينهما، وأورد لهم تسعة أقوال بأدلتها ومناقشاتها.
- (٧) في معنى الكفاية يقول الإمام النووي في المجموع ١٩١/٦: « وهي: المطعم والملبس والمسكن وسائر ما لا بدّ له منه، على ما يليق بحاله من غير إسراف ولا إقتار، لنفس الشخص، ولن هو في نفقته ».
- (٨) انظر أقوال الفقهاء في المراد بالفقير والمسكين: المبسوط ٨/٣، بدائع الصنائع ٤٣/٢، الكافي في فقه أهل المدينة ٣٢٦/١، الذخيرة ١٤٠/٣، الأم ٧٧/٢، مغني المحتاج ١٧٦/٤، المغني ٤٦٩/٦ - ٣٥/٨ - ٥٣٨/٩، منتهى الإرادات وشرحه للبهوتي ٤٣٥/١، المحلى ٢٧٢/٤.
- (٩) أخرجه البخاري واللفظ له في كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ﴾ بِرَقْم (١٤٧٩)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب المسكين الذي لا يجد غنى، ولا يفتن له فيتصدق عليه، برقم (١٠٣٩).
- (١٠) انظر: مادة (طعم) في: معجم مقاييس اللغة ٤١١/٣، لسان العرب ٣٦٣/١٢، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١/٢١٥.

- (١١) انظر مادة (كفر) في: الصحاح ٢/٨٠٨، لسان العرب ٥/١٤٨، المصباح المنير ٢/٥٣٥.
- (١٢) هو: علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ملك العلماء، الفقيه الحنفي، برع في علم الأصول والفروع، وكان شديداً على أهل البدع، حريصاً على تعليم العلم ونفع الطلبة، من مؤلفاته: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، والسلطان المبين في أصول الدين، توفي في حلب سنة (٥٨٧هـ).
- انظر ترجمته في: بغية الطلب في تاريخ أهل حلب ١٠/٤٣٤٧، الجواهر المضية ٢/٢٤٤، تاج التراجم ٢/١٣٥.
- (١٣) بدائع الصنائع ٥/٩٥.
- (١٤) هو: الإمام محيي الدين أبو زكريا، يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحوراني، الفقيه الشافعي المحدث، برع في شتى العلوم، وبلغ فيها رتبة الاجتهاد، له تصانيف كثيرة، منها: شرح صحيح مسلم، المجموع شرح المهذب، رياض الصالحين. توفي بنوى سنة ٦٧٦هـ.
- انظر ترجمته في: تذكره الحفاظ ٤/١٧٤، طبقات الشافعية الكبرى ٨/٣٩٥، البداية والنهاية ١٣/٢١٠.
- (١٥) المجموع ٦/٣٣٣.
- (١٦) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف ص ٢٨٢.
- (١٧) انظر: معجم لغة الفقهاء ص ٣٨٢، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٣/١٤٨.
- (١٨) الفدية: بكسر الفاء، البديل الذي يقوم به المكلف مقام ما وجب عليه فعله أو الاجتناب عنه إذا وقع في خلافه مكرهاً. والكفارة في أغلب أحوالها عقوبة تتقدمها مخالفة شرعية، بخلاف الفدية. قال بدر الدين الزركشي في المثور في القواعد الفقهية ٣/٢١ مفرقاً بين الفدية والكفارة: « الفدية تفارق الكفارة في أن الكفارة لا تجب إلا عن ذنب تقدم، بخلاف الفدية ». وانظر كذلك: التعريفات ص ١٦٥، شرح حدود ابن عرفة ص ١١٠، معجم لغة الفقهاء ص ٣٤١.
- (١٩) سورة التوبة من الآية (١٩).

(٢٠) انظر: لسان العرب ١١/ ٦١٠، القاموس المحيط ص ١٢٩٧، تاج العروس ٣٨/ ٣٢٥.

(٢١) سورة البقرة من الآية (١٨٤).

(٢٢) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ﴾ برقم (٤٥٠٥).

(٢٣) انظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٤٢٧، المبدع ٣/ ١٦، الإنصاف ٣/ ٢٩١، منتهى الإرادات وشرحه للبهوتي ١/ ٤٧٧، فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/ ١٩٨، رقم (١٤٤٧).

(٢٤) اليمين المنعقدة: بضم الميم وكسر القاف، المعقودة. وهي: الحلف بالله قصداً على أمر في المستقبل ممكن ليفعله أو لا يفعله. وتجب الكفارة إذا حنث في يمينه بفعل ما حلف على تركه، أو ترك ما حلف على فعله.

انظر: المحرر في الفقه ٢/ ١٨٩، الفروع ١٠/ ٤٤٤، التعريفات ص ٢٥٩.

(٢٥) سورة المائدة من الآية (٨٩).

(٢٦) هو: الصحابي الجليل عقبة بن عامر بن عبس الجهني، أحد من جمع القرآن، وكان من أحسن الناس صوتاً بالقرآن، عالماً بالفقه والفرائض، كاتباً وشاعراً، سكن مصر، وكان والياً عليها، وتوفي بها سنة ٥٨ هـ.

انظر ترجمته في: الاستيعاب ٣/ ١٠٧٣، أسد الغابة ٤/ ٥١، الإصابة ٤/ ٤٢٩.

(٢٧) أخرجه مسلم في كتاب النذر، باب في كفارة النذر، برقم (١٦٤٥).

(٢٨) الإبلاء في اصطلاح الفقهاء: هو حلف زوج يمكنه الوطء بالله أو بصفة من صفاته على ترك وطء زوجته في قُبَلها أبداً أو أكثر من أربعة أشهر.

انظر في تعريفه: المبسوط ٧/ ٢٠، المغني ٧/ ٥٣٦، المطلع على أبواب المقتنع ص ٤٦١.

(٢٩) أخرجه مسلم في كتاب الأيمان، باب نذب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه، برقم (١٦٥٠).

(٣٠) العَرَق بفتح العين والراء، المكتل الضخم الذي يُعمل من الخوص، وهو خمسة عشر صاعاً، وهو من المكاييل الإسلامية التي كانت مشهورة في صدر الإسلام، ومقداره بالمقاييس الحديثة عند الجمهور (٣٣) كيلو جرام تقريباً.

انظر: مشارق الأنوار ٧٦/٢، المقادير الشرعية ص ١٦٨، ١٧٥، تحويل الموازين والمكاييل الشرعية إلى المقادير المعاصرة، بحث للشيخ عبدالله ابن منيع، منشور في مجلة البحوث الإسلامية ١٧٩/٥٩.

(٣١) أخرجه البخاري في كتاب الصيام، باب: إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فُتصدق عليه فليكفر، برقم (١٩٣٦)، و مسلم واللفظ له في كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان، برقم (١١١١).

(٣٢) الظهار في اصطلاح الفقهاء: أن يشبه الرجل زوجته أو بعضها بمن تحرم عليه بنسب أو رضاع أو مصاهرة؛ كأمه، أو أخته.

انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد ٣/١٦٥، المنع وشرحه المبدع ٣/٧، شرح حدود ابن عرفة ص ٢٠٥.

(٣٣) سورة المجادلة الآيتان (٣، ٤).

(٣٤) سورة البقرة من الآية (١٩٦).

(٣٥) هو: الصحابي الجليل كعب بن عُجرة بن أمية بن عدي بن عبيد الأنصاري، يقال: أبو محمد، ويقال: أبو إسحاق، تأخر إسلامه، ثم أسلم وشهد المشاهد كلها، شهد عمرة الحديبية، وفيه نزلت آية فدية المحرم، قيل: إنه توفي سنة ٥٣، وقيل: ٥٧ هـ.

انظر ترجمته في: معجم الصحابة للبغوي ٥/١٠٠، أسد الغابة ٤/٤٥٤، الإصابة ٥/٤٤٨.

(٣٦) سورة البقرة الآية (١٩٦).

(٣٧) الفرق: بتسكين الراء وتحريكها، وهو الفصيح، مكيال ضخّم لأهل المدينة، اختلف العلماء في مقداره، وأرجح ما قيل فيه: إنه يقدر بثلاثة أصع، ويساوي وزنه بالجرامات في قول الجمهور (٦٥٢٥) جراماً.

انظر: تفسير غريب ما في الصحيحين ص ١٣٩، المطلع على ألفاظ المقنع ص ١٦٨، تحويل الموازين والمكايل الشرعية إلى المقادير المعاصرة، بحث للشيخ عبدالله ابن منيع، منشور في مجلة البحوث الإسلامية ١٨٠/٥٩.

(٣٨) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدِيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، برقم (١٨١٤)، ومسلم في كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى، ووجوب الفدية لحلقه، وبيان قدرها، برقم (١٢٠١) واللفظ له.

(٣٩) ذكر الفقهاء رحمهم الله شروطاً للمستحقين للإطعام في الكفارات، وهي إجمالاً على اختلافهم في بعضها: (١) أن يكونوا مساكين، (٢) أن يكونوا مسلمين، وأجاز أبو حنيفة وبعض أصحابه دفعها إلى فقراء أهل الذمة، (٣) أن لا يكونوا ممن تجب على المكفر نفقتهم، (٤) أن يكونوا أحراراً، وعند أبي حنيفة والمذهب عند الحنابلة يجوز دفعها إلى المكاتب، (٥) أن لا يكونوا من آل النبي ﷺ ومواليهم الذين لا تحل لهم الزكاة.

انظر تفاصيل هذه المسألة في: المبسوط ١٨/٧، بدائع الصنائع ١٠٣/٥، المدونة ٣٢٦/٢، الذخيرة ٦٣/٤، مواهب الجليل ٢٧٣/٣، الأم ٣٠٣/٥، المهذب ٧٣/٣، مغني المحتاج ٥٠/٥، المغني ٣٥/٨، الإقناع وشرحه كشاف القناع ٢٤٢/٦، الإنصاف ٢٢٩/٩.

(٤٠) انظر: المراجع الفقهية السابقة.

(٤١) الغارم لمصلحة نفسه: هو المدين لمصلحة نفسه في مباح، العاجز عن وفاء دينه، لا من غرم لإصلاح ذات البين.

انظر: طلبية الطلبة ص ١٨، شرح حدود ابن عرفة ص ٧٧، معجم لغة الفقهاء ص ٣٢٧.

(٤٢) هو: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، المعروف بابن قيم الجوزية، الفقيه الحنبلي، برع في كل العلوم، له مصنفات كثيرة في علوم متنوعة، منها: زاد المعاد في هدي خير العباد، أعلام الموقعين عن رب العالمين، بدائع الفوائد. توفي سنة ٧٥١هـ.

انظر ترجمته في: الذيل على طبقات الحنابلة ٤/٤٤٧، الدرر الكامنة ٣/٤٠٠، شذرات الذهب ٨/٢٨٧.

(٤٣) زاد المعاد ٥/٣٠٧، وانظر كذلك: المحرر في الفقه ٢/٩٣، المبدع ٧/٣٣.

(٤٤) لست بصدد بحث هذه المسألة، إنما أوردتها تمهيداً لموضوع البحث؛ لأن الكلام فيها متفرع وطويل، وذكر أدلة كل قول من الأقوال يحتاج إلى بحث مستقل، فمن أراد الاستزادة والوقوف على الأدلة والمناقشات فليراجع المصادر الفقهية التالية في كل مذهب.

(٤٥) ينظر: المبسوط ٧/١٦، المدونة ٢/٣٢٣، ٣٣٥، بداية المجتهد ٢/١٣٠، ٦٧، المجموع ١٧/٣٧٨، المغني ٨/٣٠، المحلى ٦/٣٤١.

(٤٦) الصاع: نوع من أنواع المكيال المشهورة عند العرب، وفي عهد الرسول ﷺ، تكال به الحبوب وغيرها. وهو مكيال من أربعة أمداد، ويساوي بالجرامات: (٢٦٠٠) جرام تقريباً، فيكون نصف الصاع (١٣٠٠) جرام، أي: كيلو واحد و ٣٠٠ جرام.

وقد اجتهد عدد من العلماء المعاصرين في تقدير نصف الصاع بالمقاييس المعاصرة، وذكروا ما يساويه بالجرامات؛ فقدّر الشيخ ابن باز نصف الصاع في الكفارة بأنه: (١٥٠٠) جرام، أي: كيلو جرام ونصف تقريباً، من قوت البلد، وقدّر الشيخ ابن عثيمين في أكثر من موطن من كتبه نصف الصاع من الأرز بأنه: كيلو جرام تقريباً، وذكر رحمه الله أنه حرر الصاع النبوي بالبر الجيد فبلغ كيلوين وأربعين جراماً.

والذي عليه العمل والفتوى حسب ما صدر من سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله، وكذلك الفتوى الصادرة من اللجنة الدائمة بالرياسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء بالملكة العربية السعودية، أن الصاع النبوي مقداره (٣) كيلو جرام تقريباً، فيكون نصف الصاع: كيلو ونصف.

ومما ينبغي التنبه له: أن الأشياء المكيلة تختلف في الوزن خفة وثقلاً، فلا يمكن أن نقدّر الكفارة في كل أصناف الحبوب والأطعمة التي تُخرج منها الكفارة بوزن معين؛ لأن

الكيل يعتمد على حجم الشيء لا على وزنه، فكلمًا كان كيل الشيء ثقيلًا كلما زاد وزنه، والله أعلم.

انظر: المقادير الشرعية ص ٢٢٥-٢٢٩، مجموع فتاوى العلامة ابن باز ١٩/٦، ١١٦/٢٣، الشرح الممتع ١٧٦/٦ - ١٧٧، ٢٥٦/١٣، ١٦٠/١٥، تحويل الموازين والمكاييل الشرعية إلى المقادير المعاصرة؛ للشيخ: عبد الله ابن المنيع، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية ١٧٨/٥٩.

(٤٧) المدّ: مكيال يُوزن به، ومقداره ملء كفيّ الإنسان المعتدل إذا ملاهما ومدّ يده بهما، وهو يساوي عند جمهور العلماء (٥١٠) جرام، وقيل: (٦٥٠) جرام.

انظر: المقادير الشرعية ص ٢٢٧، ٣٠٧، الشرح الممتع ١٧٦/٦ - ١٧٧، تحويل الموازين والمكاييل الشرعية إلى المقادير المعاصرة؛ للشيخ: عبدالله المنيع، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية ١٧٨/٥٩.

(٤٨) هو: أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، من أكابر علماء الحنابلة، العالم المجتهد الفقيه الأصولي الزاهد، له مصنفات كثيرة ومشهورة، منها: روضة الناظر وجنة المناظر، المغني في شرح مختصر الخرقي، الكافي في فقه الإمام أحمد، توفي يوم عيد الفطر سنة ٦٢٠ هـ.

انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٢٨١/٣، المقصد الأرشد ١٥/٢، شذرات الذهب ٨٧/٥.

(٤٩) المغني ٣٠/٨.

(٥٠) هو: نقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام ابن تيمية الحرّاني ثمّ الدمشقي الحنبلي، أتقن الفقه وغيره من العلوم، وصنّف ودرّس وأفتى، له مؤلفات كثيرة منها: درء تعارض العقل والنقل، اقتضاء الصّراط المستقيم، بيان الدليل على بطلان التحليل. توفي سنة ٧٢٨ هـ.

انظر ترجمته في: تذكرة الحفاظ ١٤٩٦/٤، المقصد الأرشد ١٣٢/١، طبقات المفسرين،

الداودي ٤٥/١.

(٥١) هو: محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني، فقيه مجتهد، من كبار علماء اليمن، مفسر، محدث، فقيه، أصولي، مؤرخ، أديب، نحوي، نشأ بصنعاء، وولي قضاءها، من مصنفاته: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، فتح القدير، إرشاد الفحول، توفي سنة ١٢٥٠هـ.

انظر ترجمته في: البدر الطالع ٢/٢٤١، الأعلام ٦/٢٩٨، معجم المؤلفين ١١/٥٣.

(٥٢) وفدية الأذى: نصف صاع لكل واحد من المساكين الستة، كما تقدم في حديث كعب بن عجرة رضي الله عنه.

(٥٣) انظر: المحلى ٤/٣٣٣، ٦/٣٤١، المغني ٣/١٤٣، مجموع الفتاوى ١٩/٢٥٢، ٢٦/١١٣، ٣٥/٣٤٩، شرح عمدة الفقه ٣/٢٧٤، زاد المعاد ٥/٤٤٥ - ٤٤٧، السيل الجرار ص ٦٩٤، ٦٩٥، الشرح الممتع ٦/١٨٥، ١٣/٢٧٧ - ٢٧٨.

(٥٤) سورة المائدة من الآية (٨٩).

(٥٥) مجموع الفتاوى ٣٥/٣٤٨، ٣٤٩. بتصرف يسير.

(٥٦) فتح القدير ٢/٨٢.

(٥٧) هو: محمد بن صالح بن محمد بن سليمان آل عثيمين التميمي، الفقيه، الأصولي، المفسر، دَرَسَ في المسجد الحرام والمسجد النبوي، عضو هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، له مصنفات كثيرة، منها: الشرح الممتع على زاد المستقنع، القول المفيد على كتاب التوحيد، منظومة في أصول الفقه وقواعده مع شرحها، توفي سنة ١٤٢١هـ.

انظر مجموع ترجمته في: ابن عثيمين الإمام الزاهد، الجامع لحياة الشيخ العلامة محمد

بن صالح العثيمين، الدر الثمين في ترجمة فقيه الأمة العلامة ابن عثيمين.

(٥٨) الشرح الممتع ٦/١٨٥، ١٣/٢٧٧ - ٢٧٨، بتصرف يسير.

(٥٩) انظر أقوال وأدلة المذاهب الفقهية في: المدونة ٢/٣٢٤، مواهب الجليل ٣/٢٧٢، الأم ٧/٦٧، المذهب ٣/٧٤، الإنصاف ٩/٢٣٣، كشاف القناع ٥/٣٨٨، المحلى ٤/٣٣٣، ٦/٣٤١.

(٦٠) انظر: الأصل ٣/٢١١، المبسوط ٧/١٦، ٨/١٥، تحفة الفقهاء ٢/٣٤١، المغني ٨/٣٥،

الإنصاف ٢٣٣/٩، معطية الأمان من حنث الأيمان ص ٢٨٠.

(٦١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٨٢/٢٥.

(٦٢) انظر: مراتب الإجماع، ص ٨٢، ص ١٦٠.

(٦٣) المراد بالإطعام بطريق الإباحة: تمكين المستحقين من تناول الطعام الواجب إخراجه في الكفارة؛ كأن يغديهم أو يعشيهم. وهو بخلاف الإطعام بطريق التملك؛ لأن التمكين دون التملك، والتملك عبارة عن: إعطاء المقدار الواجب في الإطعام لمستحقه، ليتصرف فيه تصرف المالك. وسيأتي ذكر الخلاف فيه مفصلاً في مسألة: كيفية الإطعام في الكفارات، هل يكون تمكيناً أم تملكاً؟ في المبحث الثالث إن شاء الله تعالى.

انظر في معنى الإباحة والتملك: المبسوط ١٥١/٨، المحيط البرهاني ٤٣٦/٣،

الموسوعة الفقهية الكويتية ١١٧/٥.

(٦٤) ومن نقل هذا الاتفاق: ابن الهمام في شرح فتح القدير ٢٧٢/٤، والزيلعي في تبين الحقائق ١٢/٣، والبارتلي في العناية ٢٧١/٤، والعيني في البناية ٥٥٧/٥، وابن نجيم في البحر الرائق ١١٩/٤.

(٦٥) بداية المجتهد ١٨١/٢.

(٦٦) انظر: الأصل ٢١٢/٣، المبسوط ١٧/٧، تحفة الفقهاء ٣٤١/٢، بداية المتبدي وشرحها الهداية ٢٦٩/٢، حاشية ابن عابدين ٧٢٥/٣، الكافي في فقه الإمام أحمد ١٧٤/٣، المقنع مع شرحه المبدع ٣٤/٧، المحرر في الفقه ٩٣/٢.

(٦٧) انظر على سبيل المثال: المدونة ٣٢٥/٢، الكافي في فقه أهل المدينة ٤٥٣/١، مواهب الجليل ٤٣٤/٢، الأم ٣٠٢/٥، ٦٨/٧، المهذب ٧٤/٣، نهاية المطلب ٥٧٣/١٤، المغني ٣٠/٨، المحرر في الفقه ٩٣/٢، الفروع ٢٠١/٩، المحلى لابن حزم ٣٤١/٦.

(٦٨) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد ١٧٤/٣، الإنصاف ٢٣٠/٩، منتهى الإرادات وشرحه للبهوتي ١٧٥/٣، الإقناع وشرحه كشاف القناع ٣٨٦/٥.

(٦٩) سورة المائدة من الآية (٨٩).

- (٧٠) سورة المجادلة من الآية (٤).
- (٧١) تقدم تخريجه في المطلب الأول من المبحث الأول، الحاشية (٣٧).
- (٧٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٥٧٤/٢.
- (٧٣) انظر: أحكام القرآن للكنيا الهراسي ٩٧/٣، أحكام القرآن لابن العربي ١٥٩/٢.
- (٧٤) تقدم تخريجه في المطلب الأول من المبحث الأول، الحاشية (٣٧).
- (٧٥) أخرجه الدار قطني في سننه ٢٠٠/٣، برقم (٢٣٩٥)، وممن ضعفه: ابن حجر في التلخيص الحبير ٣٩٨/٢، وفي فتح الباري ١٧٢/٤، والصنعاني في سبل السلام ٥٧٨/١.
- (٧٦) انظر الدليل ومناقشته في: أحكام القرآن لابن العربي ١٥٩/٢، فتح الباري لابن حجر ١٧٢/٤، عمدة القاري ٣٤/١١، نيل الأوطار ٢٥٦/٤، شرح فتح القدير ٣٤١/٢، حاشية الشلي ٣٢٩/١، حاشية الطحطاوي ٤٤٢/١.
- (٧٧) انظر: المبسوط ١٧/٧، بدائع الصنائع ١٠٤/٥، تبين الحقائق ١٢/٣، البحر الرائق ١١٩/٤.
- (٧٨) انظر: الحاوي الكبير ٣٠٦/١٥، الفروع ٢٠١/٩، المبدع ٣٤/٧.
- (٧٩) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٥٧٤/٢، عمدة القاري ٢٧/١١، المبسوط ١٧/٧، شرح فتح القدير ٢٧١/٤، حاشية ابن عابدين ٧٢٥/٣، المغني ٣٠/٨، الشرح الكبير على متن المقنع ٦١٣/٨، المبدع ٣٤/٧.
- (٨٠) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٥٧٤/٢، أحكام القرآن للكنيا الهراسي ٩٧/٣، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ١٦٨/١.
- (٨١) انظر: الحاوي الكبير ٥١٣/١٠، شرح الخرشي على مختصر خليل ١٢٠/٤.
- (٨٢) الحاوي الكبير ٥١٤/١٠، وانظر كذلك: المغني ٣٠/٨.
- (٨٣) تقدم ذكر هذه المسألة في المطلب الأول من هذا المبحث، في تحرير محل النزاع، وانظر كذلك: الحاوي الكبير ٥١٣/١٠، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٣٩١/١٠، المغني ٣٠/٨.
- (٨٤) انظر: الحاوي الكبير ٥١٣/١٠.

- (٨٥) انظر: الحاوي الكبير ٣٠٥/١٥.
- (٨٦) انظر: المبسوط ١٧/٧، بدائع الصنائع ١٠٥/٥.
- (٨٧) انظر: بدائع الصنائع ١٠٤/٥، تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ٢٨٥/٤.
- (٨٨) سورة البقرة من الآية (١٨٩).
- (٨٩) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٥٧٤/٢، بدائع الصنائع ١٠٥/٥.
- (٩٠) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٥٩/٢، ١٦٠، تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ٢٨٦/٤.
- (٩١) سورة المائدة من الآية (٨٩).
- (٩٢) سورة المجادلة من الآية (٤).
- (٩٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٧٨/٦، الحاوي الكبير ٥١٣/١٠، المغني ٣٠/٨، المحلى ٣٤١/٦.
- (٩٤) الحاوي الكبير ٥١٣/١٠، وانظر كذلك: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٢٧٣/١، فتح الباري لابن حجر ١٦٦/٤، نيل الأوطار ٢٥٥/٤، البيان في فقه الإمام الشافعي ٣٩١/١٠، المجموع ٣٧٧/١٧.
- (٩٥) انظر: أضواء البيان ٢٢٥/٦.
- (٩٦) الحاوي الكبير ٥١٣/١٠، بتصرف يسير.
- (٩٧) انظر: الحاوي الكبير ٥١٣/١٠، المغني ٣٠/٨.
- (٩٨) سورة الطلاق من الآية (٢).
- (٩٩) سورة النور من الآية (٤).
- (١٠٠) سورة البقرة من الآية (٢٣٤).
- (١٠١) انظر: مختصر المزني ص ٣٩٩، الحاوي الكبير ٣٠٥/١٥.
- (١٠٢) انظر: بدائع الصنائع ١٠٥/٥.

- (١٠٣) انظر هذا الدليل والذي قبله في: الحاوي الكبير ٥١٣/١٠، الغرر البهية ٣٢١/٤، المغني ٣٠/٨، الفروع ٢٠١/٩، المبدع ٣٤/٧.
- (١٠٤) انظر: البيان في فقه الإمام الشافعي ٣٩١/١٠، المجموع ٣٧٨/١٧، المغني ٣٠/٨.
- (١٠٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٧٨/٦، أضواء البيان ٢٢٥/٦، مواهب الجليل ٤٣٤/٢، شرح الخرشي على مختصر خليل ١٢٠/٤.
- (١٠٦) سورة التغابن من الآية (١٦).
- (١٠٧) سورة البقرة من الآية (٢٨٦).
- (١٠٨) أخرجه البخاري، في: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، برقم (٦٨٥٨)، ومسلم، في: كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، برقم (١٣٣٧).
- (١٠٩) انظر: المغني ٥٤٤/٩، شرح منتهى الإرادات ١٧٦/٣، مطالب أولي النهى ٥٢٩/٥.
- (١١٠) انظر: أعلام الموقعين ٣٨/٢، القواعد والأصول الجامعة ص ٢٢، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ص ٨٣.
- (١١١) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٧/٢، الفروق للقرافي ١٩٨/٣، الأشباه والنظائر لابن السبكي ١٥٥/١، الأشباه والنظائر للسيوطي ١٥٩/١.
- (١١٢) تقدمت الإشارة إلى قول الجمهور في هذا المسألة في المطلب الثالث من المبحث الثاني.
- (١١٣) سبق بيان المراد من التمليك والتمكين في الكفارات في المطلب الأول من المبحث الثاني الحاشية (٦٣)، حيث قلت هناك: إنه يراد بالتمكين: تمكين المستحق من تناول الطعام الواجب إخراجه في الكفارة؛ كتغديته أو تعشيثه. والتمليك: إعطاء المقدار الواجب في الإطعام لمستحقه، ليتصرف فيه تصرف المالك
- (١١٤) نقل اتفاق العلماء على هذه المسألة الإمام ابن حزم في المحلى ٣٣٣/٤، وانظر أيضاً إلى ما سيأتي من المراجع في المذاهب الفقهية.
- (١١٥) انظر اتفاق الفقهاء على هذه المسألة في: المبسوط ١٧/٧، بدائع الصنائع ١٠١/٥، حاشية

- ابن عابدين ٣/٤٧٩، المدونة ١/٥٩٢، ٢/٣٢٣، الكافي في فقه أهل المدينة ٢/٦٠٧، المهذب ٣/٧٤، مغني المحتاج ٥/٥٠، المغني ٣/١٤٢، المحرر في الفقه ٢/٩٣، المحلى ٤/٣٣٣.
- (١١٦) انظر: الأم ٥/٣٠٢، المهذب ٣/٧٤، نهاية المطلب ١٤/٥٧٣، مغني المحتاج ٥/٥٠.
- (١١٧) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد ٣/١٧٥، المحرر في الفقه ٢/٩٣، المقنع وشرحه المبدع ٧/٣٧، الإنصاف ٩/٢٣٣.
- (١١٨) تقدمت الإشارة إلى اختلاف الفقهاء في مقدار الإطعام في الكفارات في المطلب الثاني من المبحث الأول.
- (١١٩) انظر: المبسوط ٧/١٥، تحفة الفقهاء ١/٤٢٣، بدائع الصنائع ٥/١٠٠، بداية المبتدي وشرحها الهداية ٢/٢٦٦.
- (١٢٠) الأصل عند المالكية في هذه المسألة: التمليك، فالإمام مالك يرى أن الأفضل في كفارة الظهار والوقاع في نهار رمضان وفدية الأذى إخراج المدين؛ لأنه الثابت عن النبي ﷺ، لكن يجزئ الغذاء والعشاء لكل مسكين إذا بلغ مجموعهما مدين، ومثل الغذاء والعشاء والغداء والعشاء، ان، بينما يرى جواز التغذية والتعشية في كفارة اليمين.
- انظر: المدونة ١/٥٩٢، ٢/٣٢٣، الكافي في فقه أهل المدينة ٢/٦٠٧، مختصر خليل وشرحه مواهب الجليل ٣/٢٧٣، شرح الخرشي ٤/١٢١.
- (١٢١) انظر: المحلى ٤/٣٣٣، ٦/٣٤٣.
- (١٢٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢٥٢، ٢٦/١١٣، ٣٥/٣٤٩.
- (١٢٣) انظر: زاد المعاد ٥/٤٤٥.
- (١٢٤) انظر: السيل الجرار ص ٦٩٤، ٦٩٥.
- (١٢٥) انظر: المبسوط ٧/١٥، بدائع الصنائع ٥/١٠٢، المختار في الفتوى وشرحه الاختيار ٣/١٦٦، حاشية ابن عابدين ٣/٤٧٩.
- (١٢٦) انظر: المدونة ١/٥٩٢، ٢/٣٢٣، جامع الأمهات ص ٢٣٤، مختصر خليل وشرحه مواهب الجليل ٤/٢٤١.

- (١٢٧) انظر: المغني ٣/١٤٢، الإنصاف ٩/٢٣٣، معطية الأمان من حنث الأيمان ص ٢٧٧.
- (١٢٨) تقدم ذكر هذا القول ومن قال به في المطلب الثاني من المبحث الأول: مقدار الإطعام في الكفارات.
- (١٢٩) أخرجه البخاري في كتاب المحصر، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، برقم (١٨١٦) واللفظ له، ومسلم في كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى، ووجوب الفدية لحلقه، وبيان قدرها، برقم (١٢٠١).
- (١٣٠) انظر: الحاوي الكبير ١٠/٥١٦، المجموع ١٧/٣٧٩، ٣٨١، المغني ٣/١٤٢، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٥/٣٥٢.
- (١٣١) انظر مناقشة الدليل في: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٥/٣٥٢.
- (١٣٢) ولفظ الأثر: «مُدٌّ مِنْ حِنْطَةٍ لِكُلِّ مَسْكِينٍ» أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب من قال: كفارة اليمين مد من طعام، ٣/٧١، برقم (١٢٢٠٦)، والدارقطني في سننه، ٥/٢٩١، برقم (٤٣٣٦) واللفظ له، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/٩٤، برقم (١٩٩٧٢)، وإسناده صحيح، انظر: التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث ص ٤٤٥.
- (١٣٣) ولفظ الأثر: «لِكُلِّ مَسْكِينٍ مُدٌّ مِنْ حِنْطَةٍ رَيْعُهُ إِدَامُهُ» أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، باب إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم، ٨/٥٠٦، برقم (١٦٠٧١، ١٦٠٧٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه، باب من قال: كفارة اليمين مد من طعام، ٣/٧١، برقم (١٢٢٠٥)، والدارقطني في سننه، ٥/٢٩٠، برقم (٤٣٣٥) واللفظ له، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/٩٥، برقم (١٩٩٧٤)، وإسناده صحيح، انظر: التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث ص ٤٤٥.
- (١٣٤) ولفظ الأثر: «كَفَّارَةُ الْيَمِينِ مُدٌّ حِنْطَةٍ لِكُلِّ مَسْكِينٍ». أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، باب إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم، ٨/٥٠٧، برقم (١٦٠٧٣، ١٦٠٧٤)، وابن أبي شيبة في مصنفه، باب من قال: كفارة اليمين مد من طعام، ٣/٧٢، برقم (١٢٢٠٧)، والدارقطني في سننه، ٥/٢٩٠، برقم (٤٣٣٤) واللفظ له، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/٩٤، برقم (١٩٩٧٣)، وإسناده صحيح، انظر: التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث ص ٤٤٦.

(١٣٥) ولفظ الأثر: "ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ فِيهِنَّ مُدٌّ: مُدٌّ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ، وَفِي كَفَّارَةِ الظُّهَارِ، وَفِدْيَةُ طَعَامٍ مَسْكِينٍ" أخرجه الدار قطني في سننه، ٢٩١/٥، برقم (٤٣٣٧)، واللفظ له، والبيهقي في السنن الكبرى ٩٥/١٠، برقم (١٩٩٧٥)، وإسناده ضعيف، انظر: التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث ص ٤٤٧.

(١٣٦) انظر: المغني ٣٢/٨، المبدع ٢٦/٧، كشف القناع ٣٨٧/٥.

(١٣٧) انظر: الحاوي الكبير ٥١٧/١٠، ٥٢٣، المجموع ٣٧٩/١٧، المغني ٣٢/٨، المبدع ٢٦/٧، شرح منتهى الإرادات ١٧٦/٣.

(١٣٨) انظر: المبسوط ١٥/٧، الهداية ٢٦٩/٢، بدائع الصنائع ١٠١/٥، العناية ٢٧٠/٤، البناية ٥٥٦/٥.

(١٣٩) انظر: الحاوي الكبير ٥٢٣/١٠.

(١٤٠) انظر: المبسوط ١٥/٧.

(١٤١) انظر: الحاوي الكبير ٥١٨/١٠، ٥٢٣، المجموع ١١٨/١٨، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٥٢/٣٥.

(١٤٢) انظر مناقشة الدليل في: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٥٣/٣٥.

(١٤٣) هو: الصحابي الجليل بُرَيْدَةُ بن الحُصَيْب بن عبد الله بن الحارث الأسلمي، أسلم حين مرَّ به النبي ﷺ مهاجراً، وبقي في بلاد قومه، ثم قدم على رسول الله ﷺ بعد أحد، فشهد معه مشاهدته، سكن المدينة، ثم البصرة، ثم خرج منها إلى خراسان غازياً، فمات بمرو، سنة (٦٣ هـ).

انظر ترجمته في: الاستيعاب ١٨٥/١، أسد الغابة ٣٦٧/١، الإصابة ٤١٨/١.

(١٤٤) أخرجه أبو داود في كتاب الفرائض، باب الجدة، برقم (٢٨٩٥)، والنسائي في السنن الكبرى في كتاب الفرائض، باب ذكر الجدات والأجداد ومقادير نصيبهم، برقم (٦٣٠٤)، وابن أبي شيبه في مصنفه برقم (٣١٢٧٤) واللفظ له، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (١٢٢٩٠)، وضعفه الألباني في ضعيف سنن أبي داود ١٢٢/٣.

- (١٤٥) ذكر هذا الدليل على لسان أصحاب هذا القول الإمام السرخسي في المبسوط ١٥/٧.
- (١٤٦) انظر: بدائع الصنائع ١٠١/٥، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٥٣/٣٥.
- (١٤٧) سورة المائدة من الآية (٨٩).
- (١٤٨) سورة المجادلة من الآية (٤).
- (١٤٩) انظر: المبسوط ١٥/٧، بدائع الصنائع ١٠١/٥، العناية ٢٧٠/٤، المغني ١٤٢/٣، ٣٢/٨، السيل الجرار ص ٦٩٥.
- (١٥٠) انظر: زاد المعاد ٤٤٥/٥، السيل الجرار ص ٦٩٥.
- (١٥١) المراد بإشارة النص في اصطلاح الأصوليين: دلالة اللفظ على معنى غير مقصود بسياق الكلام، ولكنه لازم للمعنى الذي سيق له الكلام.
- انظر: أصول البزدوي ص ١٠٨، علم أصول الفقه ص ١٣٨، التعريفات ص ٢٧.
- (١٥٢) بدائع الصنائع ١٠١/٥.
- (١٥٣) ولفظ الأثر: « أَنْ أَنَسَأَ ﷺ مَرِضَ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ، فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَصُومَ، فَكَانَ يَجْمَعُ ثَلَاثِينَ مَسْكِينًا، فَيُطْعِمُهُمْ خُبْرًا وَلَحْمًا أَكْلَةً وَاحِدَةً»، أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب من قال: يجزئه أن يطعمهم مرة واحدة، ٧٢/٣، برقم (١٢٢١٧) واللفظ له، والدار قطني في سننه ١٩٩/٣، برقم (٢٣٩٠، ٢٣٩١)، والأثر صححه الألباني في إرواء الغليل ٢١/٤.
- (١٥٤) ذكره ابن جرير الطبري في تفسيره، ١٠/ ٥٣٤، ٥٤٠، برقم (١٢٣٩١) ورقم (١٢٤٢٧) واللفظ له، وابن حزم في المحلى ٣٤٢/٦، والسيوطي في جامع الأحاديث، ٧٣/٣١، برقم (٣٣٨١٣)، وعلاء الدين القادري في كنز العمال برقم (٤٦٥٥٧)، والأثر سنده ضعيف، ينظر: التفسير من سنن سعيد بن منصور، ٤/١٥٤٧، برقم (٧٩٦)، وقال ابن حزم في المحلى ٣٤٢/٦: "لا يصح عن علي".
- (١٥٥) سورة المائدة من الآية (٨٩).
- (١٥٦) انظر: المبسوط ١٥/٧، بدائع الصنائع ١٠١/٥.

(١٥٧) انظر: المبسوط ١٥/٧، بدائع الصنائع ١٠١/٥، العناية ٢٧٠/٤، البناءة ٥٥٦/٥.

(١٥٨) سورة الإنسان الآية رقم (٨).

(١٥٩) أخرجه ابن ماجة في كتاب الأطعمة، باب إطعام الطعام، برقم (٣٢٥١)، والترمذي في أبواب الأطعمة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل إطعام الطعام، برقم (١٨٥٤)، وصححه الحاكم في المستدرک ١٤/٣، رقم (٤٢٨٣)، والألباني في إرواء الغليل ٢٣٩/٣.

(١٦٠) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٥٧٣/٢، بدائع الصانع ١٠١/٥، المغني ١٤٢/٣، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٥٣/٣٥.

(١٦١) انظر: بدائع الصنائع ١٠١/٥.

(١٦٢) هو: الإمام العلامة، محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف بن عبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب، كان من أعلم أهل زمانه، وأحسنهم تعليماً وعناية بالطالب، مفتي الديار السعودية، ورئيس قضاتها في عهده، من مؤلفاته: الجواب المستقيم، حكم تحكيم القوانين، توفي سنة ١٣٨٩هـ.

انظر ترجمته في: مشاهير علماء نجد ١/١٣٤، الأعلام ٣٠٦/٥، علماء الحنابلة، ص ٤٨٢.

(١٦٣) هو: الإمام الزاهد، عبدالعزيز بن عبدالله بن عبدالرحمن بن محمد آل باز، المفتي العام للمملكة العربية السعودية، ورئيس هيئة كبار العلماء في عهده، كان مرجعاً للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، في العلم والفتوى، من مؤلفاته: الفوائد الجليلة في المباحث الفرضية، التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة، العقيدة الصحيحة وما يضادها، توفي سنة ١٤٢٠هـ.

انظر ترجمته في: علماء الحنابلة ص ٤٩٩، الإنجاز في ترجمة الإمام عبدالعزيز بن باز، الممتاز في مناقب الشيخ ابن باز.

(١٦٤) انظر: فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ ١١/١٣٧، مجموع فتاوى ابن باز ٤/١٤٥، ٥/٣٧١، الشرح الممتع ٦/٣٣٨، ١٣/٢٧٧، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٩/١٢٦، فتاوى اللجنة الدائمة ٢٣/١٠.

استيعاب المساكين المستحقين للإطعام في الكفارات... د. أحمد بن محمد الغامدي ١٧٧

(١٦٥) انظر: المبسوط ١٥/٧، بدائع الصنائع ١٠١/٥، بداية المبتدي وشرحها الهداية ٢/٢٦٨، العناية ٤/٢٧٠، البحر الرائق ٤/١١٨.

(١٦٦) انظر: المدونة ١/٢٨٤، ٢/٣٢٤، الكافي في فقه أهل المدينة ١/٣٤٢، ٤٥٣، شرح الخرشي ٤/١٢٠.

(١٦٧) انظر: المغني ٨/٣٢، المبدع ٧/٣٧، منتهى الإرادات وشرحه للبهوتي ٣/١٧٦.

(١٦٨) انظر: المبسوط ٧/١٦، ١٧، بدائع الصنائع ٥/١٠٢، تبين الحقائق ٣/١١.

(١٦٩) انظر: المدونة ١/٢٨٤، ٢/٣٢٤، الكافي في فقه أهل المدينة ١/٣٤٢، ٤٥٣، جامع الأمهات ص ٣١٤، الشرح الكبير للدردير ٢/٤٥٤، حاشية الدسوقي ٢/٤٥٤.

(١٧٠) انظر: الأم ٥/٣٠٨، المهذب ٣/٧٤، روضة الطالبين ٨/٣٠٥، مغني المحتاج ٥/٥٠، نهاية المحتاج ٧/١٠٢.

(١٧١) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد ٣/١٧٥، الشرح الكبير ٨/٦٢١، الفروع وتصحيحه ٩/٢٠٠، منتهى الإرادات وشرحه للبهوتي ٣/١٧٦.

(١٧٢) انظر: المراجع الفقهية السابقة.

فهرس المصادر والمراجع

- (١) ابن عثيمين الإمام الزاهد، جمع وتأليف: د. ناصر بن مسفر الزهراني. دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ.
- (٢) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (ت: ٧٠٢هـ)، المحقق: مصطفى شيخ مصطفى، ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة.
- (٣) أحكام القرآن للجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: ٣٧٠هـ)، المحقق: عبدالسلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- (٤) أحكام القرآن للكنيا الهراسي، علي بن محمد بن علي، المعروف بالكنيا الهراسي الشافعي (ت: ٥٠٤هـ)، المحقق: موسى محمد علي، وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٥) أحكام القرآن لابن العربي، القاضي محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي المعافري المالكي (ت: ٥٤٣هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- (٦) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.
- (٧) أسد الغابة في معرفة الصحابة، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الجزري، (ت: ٦٣٠هـ)، المحقق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.
- (٨) الأشباه والنظائر، تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- (٩) الأشباه والنظائر، عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- (١٠) الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ)، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

- (١١) الأصل، المعروف بالمبسوط، أبو عبدالله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت: ١٨٩هـ)، المحقق: أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي.
- (١٢) أصول البزدوي، فخر الإسلام، علي بن محمد بن عبدالكريم البزدوي (ت: ٤٨٢هـ)، مطبوع مع شرحه: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين البخاري (ت: ٧٣٠هـ)، المحقق: عبدالله محمود محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- (١٣) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- (١٤) الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م.
- (١٥) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى الحجاوي، شرف الدين، أبو النجا (ت: ٩٦٨هـ)، مطبوع مع شرحه كشف القناع، دار الكتب العلمية.
- (١٦) الأم، الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان القرشي (ت: ٢٠٤هـ)، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠ م.
- (١٧) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي (ت: ٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية.
- (١٨) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.
- (١٩) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ م.
- (٢٠) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ)، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.
- (٢١) البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (ت: ٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

- (٢٢) البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني (ت: ٥٥٨هـ)، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ.
- (٢٣) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الزبيدي (ت: ١٢٠٥هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- (٢٤) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي.
- (٢٥) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت: ٧٤٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ.
- (٢٦) التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث والآثار في إرواء الغليل، عبدالعزيز بن مرزوق الطريفي، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- (٢٧) تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت: نحو ٥٤٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- (٢٨) تحويل الموازين والمكاييل الشرعية إلى المقادير المعاصرة، عبدالله بن سليمان المنيع، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، الجزء (٥٩)، تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بالمملكة العربية السعودية.
- (٢٩) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبدالقادر عودة، دار الكاتب العربي، بيروت.
- (٣٠) تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبد مذهبية نافعة، محمد بن علي بن شعيب، ابن الدهان (ت: ٥٩٢هـ)، المحقق: د. صالح بن ناصر الخزيم، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- (٣١) تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر (ت: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١ م.
- (٣٢) التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد، المدعو بعبدالرؤوف الحدادي المناوي (ت: ١٠٣١هـ)، عالم الكتب - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠ م.

- (٣٣) جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- (٣٤) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت: ٦٧١ هـ)، المحقق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- (٣٥) حاشية ابن عابدين، (رد المحتار على الدر المختار)، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز (ت: ١٢٥٢ هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، سنة النشر ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- (٣٦) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفه الدسوقي، تحقيق محمد عlish، دار الفكر - بيروت.
- (٣٧) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد بن حبيب، الماوردي (ت: ٤٥٠ هـ)، المحقق: علي محمد معوض، وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ.
- (٣٨) الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الشهير بالقرافي (ت: ٦٨٤ هـ)، المحققون: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خيزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤ م.
- (٣٩) روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦ هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.
- (٤٠) زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١ هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: السابعة والعشرون، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.
- (٤١) سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعاني (ت: ١١٨٢ هـ)، دار الحديث.
- (٤٢) سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت: ٢٧٣ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

- (٤٣) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السُّجِسْتَانِي (ت: ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- (٤٤) سنن الترمذي (الجامع الكبير)، محمد بن عيسى بن سَوْرَةَ بن موسى الترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨ م.
- (٤٥) سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ)، تحقيق: شعيب الارناؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
- (٤٦) السنن الكبرى للنسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، المحقق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- (٤٧) السنن الكبرى للبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، المحقق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- (٤٨) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.
- (٤٩) شرح حدود ابن عرفة (الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية)، محمد بن قاسم الرصاع التونسي المالكي (ت: ٨٩٤هـ)، المكتبة العلمية، الطبعة: الأولى، ١٣٥٠ هـ.
- (٥٠) شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي، (ت: ٦٨١هـ)، دار الفكر - بيروت.
- (٥١) شرح الخرشني على مختصر خليل، محمد بن عبدالله الخرشني المالكي (ت: ١١٠١هـ)، دار الفكر - بيروت.
- (٥٢) الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ - ١٤٢٨ هـ.
- (٥٣) شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي (ت: ١٠٥١هـ)، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

٥٤) الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)، إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٥٥) صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥٦) صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ)، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٥٧) الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع، المعروف بابن سعد (ت: ٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

٥٨) علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، عبدالوهاب خلاف (ت: ١٣٧٥هـ)، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر.

٥٩) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني (ت: ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٦٠) علماء الحنابلة من الإمام أحمد المتوفى سنة ٢٤١هـ، إلى وفيات عام ١٤٢٠هـ، د. بكر بن عبدالله أبوزيد، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦١) العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين البابرتي (ت: ٧٨٦هـ)، دار الفكر.

٦٢) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية - الإدارة العامة للطبع - الرياض.

٦٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، أخرجه وصححه: محب الدين الخطيب.

٦٤) الفروع، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج الصالحي الحنبلي (ت: ٧٦٣هـ)، المحقق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.

٦٥) القاموس المحيط، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت - لبنان.

٦٦) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، الملقب بسليمان العلماء (ت: ٦٦٠هـ)، مراجعة وتعليق: طه عبدالرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ١٤١٤هـ.

٦٧) الكافي في فقه الإمام أحمد، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤ م.

٦٨) الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، المحقق: محمد محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ.

٦٩) كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي (ت: ١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية.

٧٠) الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ)، تحقيق: ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ.

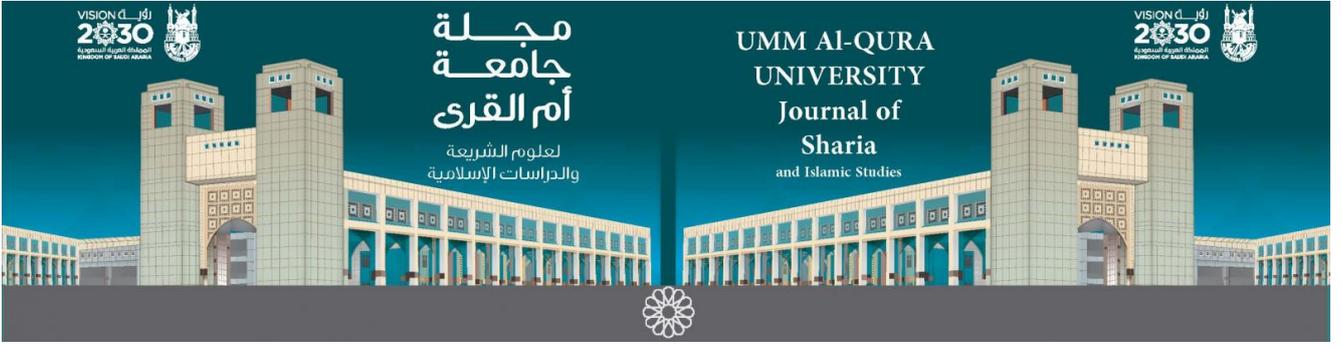
٧١) الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، ت: ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.

٧٢) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين ابن منظور (ت: ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.

- (٧٣) المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد ابن مفلح، (ت: ٨٨٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- (٧٤) المسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٤هـ.
- (٧٥) المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، دار الفكر.
- (٧٦) مجموع الفتاوى، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، المحقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ.
- (٧٧) مجموع فتاوى العلامة عبدالعزيز بن باز رحمه الله، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز (ت: ١٤٢٠هـ)، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.
- (٧٨) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السلیمان، دار الوطن - دار الثريا، الطبعة: ١٤١٣ هـ.
- (٧٩) المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مجد الدين عبدالسلام بن عبدالله ابن تيمية الحاراني (ت: ٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.
- (٨٠) الحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، دار الفكر - بيروت.
- (٨١) المحيط البرهاني في الفقه النعماني، محمود بن أحمد بن عبدالعزيز بن عمر بن مازة (ت: ٦١٦هـ)، المحقق: عبدالكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ.
- (٨٢) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي (ت: ٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ.
- (٨٣) مختصر خليل، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت: ٧٧٦هـ)، مطبوع مع شرحه؛ مواهب الجليل، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- (٨٤) المدونة الكبرى، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي (ت: ١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- (٨٥) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
- (٨٦) مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، محمد بن حبان بن أحمد، أبو حاتم البستي (ت: ٣٥٤هـ)، حققه: مرزوق علي إبراهيم، دار الوفاء - المنصورة، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ.
- (٨٧) مشاهير علماء نجد وغيرهم، عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله، طبع على نفقة المؤلف بإشراف دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
- (٨٨) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت: ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية - بيروت.
- (٨٩) مصنف ابن أبي شيبة (الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار)، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد العبسي (ت: ٢٣٥هـ)، المحقق: كمال يوسف، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.
- (٩٠) معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت: ٥١٠هـ)، المحقق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ.
- (٩١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، (ت: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- (٩٢) معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي، دار النفائس، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ.
- (٩٣) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د. محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، دار الفضيلة.
- (٩٤) معطية الأمان من حنث الأيمان، عبدالحفي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي، (ت: ١٠٨٩هـ)، تحقيق: عبدالكريم بن صنيان العمري، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، المملكة العربية السعودية.

- (٩٥) المغني، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
- (٩٦) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- (٩٧) المنتع، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، مطبوع مع شرحه المبدع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- (٩٨) منتهى الإرادات، عثمان بن أحمد بن النجار الفتوحى (ت: ٩٧٢هـ)، مطبوع مع شرحه دقائق أولى النهى، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- (٩٩) المشور في القواعد الفقهية، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- (١٠٠) المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية.
- (١٠١) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن، المعروف بالخطاب الرعييني (ت: ٩٥٤هـ)، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- (١٠٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت: ١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة: ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- (١٠٣) نهاية المطلب في دراية المذهب، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، الملقب بإمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ)، حققه: أ.د. عبدالعظيم محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ.
- (١٠٤) الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبدالجليل المرغيناني، (ت: ٥٩٣هـ)، المحقق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.



ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد

— دراسة تأصيلية تطبيقية —

تأليف

د. عبدالوهاب بن عبدالله الرسيني

أستاذ أصول الفقه المشارك بقسم الشريعة

بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى



ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد

- دراسة تأصيلية تطبيقية -

د. عبدالوهاب بن عبدالله الرسيني

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فهذا البحث بعنوان: (ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد - دراسة تأصيلية تطبيقية -) يبيّن أنواع التعارض بين المصالح والمفاسد، وضوابط الترجيح بين: المصالح المتعارضة، والمفاسد المتعارضة، والمصالح التي عارضتها مفاسد؛ ليسلم المرجح من الوقوع في الخطأ في الترجيح الذي يجعله إما أن يعطل أحكام الشرع باسم الترجيح بين المصالح والمفاسد، أو يغالي في البعد عن النظر في المصالح والمفاسد فيوقع الضرر بالملكفين.

وكان منهج البحث استقراءياً تحليلياً؛ إذ فيه استقراء كلام الأصوليين فيما يتعلق بمسائل البحث للخروج بشروط وضوابط ذكرها أو أشاروا إليها في الترجيح، وبحث في القرآن الكريم والسنة النبوية وفقه الصحابة رضي الله عنهم وفقهاء الأمة عن نماذج لتطبيق تلك الضوابط عليها واستنباط بعض الضوابط منها.

واشتمل البحث على ثلاثة فصول: الأول تمهيدي، والثاني تأصيلي وفيه ثلاثة وعشرون ضابطاً، والثالث تطبيقي، وكان على مبحثين: مبحث في تطبيقات على الترجيح بين المصالح والمفاسد من القرآن الكريم والسنة النبوية، وفيه ثمان عشرة

مسألة، ومبحث في تطبيقات على الترجيح بين المصالح والمفاسد من فقه الصحابة رضي الله عنهم وفقهاء الأمة، وفيه ثمان وعشرون مسألة.

وفي هذا البحث تبينت أمورٌ، منها: أن الترجيح بين المصالح والمفاسد ليس بأمر حادث بل دلت عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وعمل به الصحابة رضوان الله عنهم والتابعون والسلف الصالح من فقهاء الأمة، أن الترجيح بين المصالح والمفاسد يكون نتاج فهم لأدلة الشارع وقواعد الشريعة ومقاصدها، أن ترجيح أعلى المصلحتين ودرء أعظم المفسدتين مجمع عليه، لكن كان الاختلاف في أي المصلحتين أعلى وأي المفسدتين أعظم، إنه عند الإقدام على المصلحة المُرَجَّحة على المفسدة يحاول تقليل المفسدة قدر المستطاع.

وختاماً أسأل الله العظيم أن يتقبل العمل ويغفر الزلل، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل هذه الشريعة التي راعت جلب المصلحة ودفع المفسدة وفق ميزان رباني حكيم، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين الذي كان مراعيًا لتفاوت المصالح والأحوال فقد قال ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه ^(١) حين بعثه إلى اليمن: ((إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ))^(٢).

وبعد؛ فالشريعة الإسلامية وضعت لمصالح الخلق بإطلاق^(٣)، فالتكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم^(٤) فـ (الشريعة مبنها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة)^(٥).

مشكلة البحث:

أن هذا العصر كثرت فيه المسائل التي اختلطت فيها المصالح والمفاسد، وتزاحمت فيها الأفعال التي لكل منها وجه مصلحة، فعظمت الحاجة لمعرفة ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد، وهو أمر عزيز، قال العز بن عبدالسلام^(٦): (والوقوف على تساوي المفاسد وتفاوتها عزة لا يهتدي إليها إلا من وفقه الله تعالى، والوقوف على التساوي أعز من الوقوف على التفاوت، ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب)^(٧).

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في أمور:

أولاً: أن معرفة ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد تأخذ حكم الاجتهاد؛ إذ هي من شروط المجتهد؛ فهي فرض كفاية إلا لمن يريد الاجتهاد فهي حينئذ فرض عين.

ثانياً: أن معرفة ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد يحتاجها كل مسلم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية^(٨): (والمؤمن ينبغي له أن يعرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة كما يعرف الخيرات الواقعة في الكتاب والسنة، فيفرق بين أحكام الأمور الواقعة الكائنة التي يراد إيقاعها في الكتاب والسنة؛ ليقدم ما هو أكثر خيراً وأقل شراً على ما هو دونه ويدفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما، ويجلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما فإن لم يعرف الواقع في الخلق الواجب في الدين لم يعرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل، ومن عبد الله بغير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح..)^(٩).

ثالثاً: أن معرفة مراتب المصالح والمفاسد مؤثرة في معرفة مراتب الأعمال، قال العز بن عبدالسلام: (فصل في تفاوت رتب الأعمال بتفاوت رتب المصالح والمفاسد) ثم قال: (طلب الشرع لتحصيل أعلى الطاعات، كطلبه لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها، إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من حيث المصالح ودرء المفاسد ولذلك انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر لانقسام مفسدها إلى الرذيل والأرذل)^(١٠).

فجاء هذا البحث بعنوان: (ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد - دراسة

تأصيلية تطبيقية-) لبيّن أنواع التعارض بين المصالح والمفاسد، وضوابط الترجيح بين: المصالح المتعارضة، والمفاسد المتعارضة، والمصالح التي عارضتها مفاسد؛ ليسلم المرجح من الوقوع في الخطأ في الترجيح الذي يجعله إما أن يعطل أحكام الشرع باسم الترجيح بين المصالح والمفاسد، أو يغالي في البعد عن النظر في المصالح والمفاسد فيوقع الضرر بالمكلفين.

الدراسات السابقة:

أولاً: بحث: (التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد في التشريع الإسلامي) للدكتور / محمود صالح جابر، والدكتور / ذياب عبدالكريم عقل، بحث منشور في مجلة الدراسات، الصادرة عن عمادة البحث العلمي في الجامعة الأردنية، المجلد ٣٢، العدد ١، سنة ٢٠٠٥ م.

وهو بحث جيد حاول فيه الباحثان بيان المفاهيم الاصطلاحية واللغوية لكل من المصلحة والمفسدة، ومشروعية الترجيح بينها حال التعارض، وتعرضاً لقواعد ومسالك الموازنة بين المصالح والمفاسد.

ثانياً: بحث: (فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية) للدكتور / حسين أحمد أبو عجوة، بحث منشور في ضمن أبحاث مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، والمنعقد بالجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين، بتاريخ ٧-٨ / ربيع الأول / ١٤٢٦هـ، ١٦-١٧ / أبريل / ٢٠٠٥ م.

وهو بحث نافع حيث اشتمل على عدة مباحث أهمها دليل مشروعية فقه الموازنة، والأسس التي يقوم عليها، وأهدافه، كما ذكر فيه شروط من يقوم بعملية الموازنة، والمراحل التي يمر بها الموازن لتطبيق الموازنة بين المصالح والمفاسد، ومجال فقه

الموازنة في الدعوة الإسلامية.

ثالثاً: بحث (التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد وموقف الأصوليين منه) للأستاذ الدكتور / عبدالرحمن بن عبدالعزيز السديس، منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الصادرة عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت، المجلد: ٢٤، العدد: ٧٧، سنة ٢٠٠٩م.

وهو بحث قيم عرّف فيه التعارض والترجيح والمصالح والمفاسد، وبيان مكانة هذه القضايا، وأهمية الموازنة بينها، وأدلة شرعية الموازنة بينها، ومنهج الترجيح بينهما، وذكر أمثلة على الترجيح المصالح والمفاسد.

والإضافات التي في بحثي على البحوث المذكورة، هي:

أولاً: من ناحية ذكر شروط الترجيح؛ فالبحثان الأول والثالث لم يذكر فيهما شروط الترجيح بين المصالح والمفاسد، وفي البحث الثاني ذكر ثمانية شروط، وأمّا في بحثي فقد ذكرت أربعة عشر شرطاً متعلقاً بالمرجّح والمرجّح فيه وعملية الترجيح.

ثانياً: من ناحية ذكر الضوابط؛ فالبحث الأول ذكر ثمانية ضوابط، والثاني لم يذكر ضوابط، والثالث ذكر أربعة ضوابط، وأمّا في بحثي فقد ذكرت اثنين وعشرين ضابطاً.

ثالثاً: من ناحية التطبيقات ففي البحوث الثلاثة المذكورة كانت التطبيقات على شكل أمثلة، ويكتفى فيها بالترجيح بأحد الضوابط دون بيان إمكان استخدام أكثر من ضابط فيها، وأمّا في بحثي فقد جعلت قسماً تطبيقياً ذكرت فيه ثمانية عشر تطبيقاً من القرآن الكريم والسنة المطهرة، وسبعة وعشرين تطبيقاً من فقه الصحابة رضي الله عنهم وفقهاء الأمة، وفي بعض تلك التطبيقات ذكرت إمكان استخدام أكثر من ضابط.

منهج البحث:

وكان من منهجي أن استقرئ كلام الأصوليين فيما يتعلق بمسائل البحث للخروج بشروط وضوابط ذكرها أو أشاروا إليها في الترجيح، وأبحث في القرآن الكريم والسنة النبوية وفقه الصحابة رضي الله عنهم وفقهاء الأمة عن نماذج لأطبق عليها تلك الضوابط وأستنبط بعض الضوابط منها.

وما ورد في البحث من آيات أعزوها، ومن أحاديث أخرجها، وما يرد من أعلام أترجم لها، ومن أقوال أنسبها لقائلها من المصادر الأصيلة، وكل ذلك في الهامش السفلي للصفحة.

خطة البحث:

وقد بنيتُ الموضوعَ وفق الخطة التالية:

المقدمة، وتشمل: مشكلة البحث، أهمية البحث، منهج البحث، خطة البحث.

الفصل الأول: التعريف بمفردات العنوان، والمصطلحات التي لها علاقة به، ومضان وشروط الترجيح بين المصالح والمفاسد، ويشمل أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بمفردات العنوان، ويشمل أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الضوابط لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف الترجيح لغة واصطلاحاً.

المطلب الثالث: تعريف المصلحة لغة واصطلاحاً.

المطلب الرابع: تعريف المفسدة لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: مصطلحات لها علاقة بالترجيح بين المصالح والمفاسد.

المبحث الثالث: مظانّ الكلام عن الترجيح بين المصالح والمفاسد.

المبحث الرابع: شروط الترجيح بين المصالح والمفاسد.

الفصل الثاني: الدراسة التأصيلية لضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد، ويشتمل على ثلاثة وعشرين ضابطاً.

الفصل الثالث: الدراسة التطبيقية لضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد، ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: تطبيقات على الترجيح بين المصالح والمفاسد من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويشتمل على ثمان عشرة مسألة.

المبحث الثاني: تطبيقات على الترجيح بين المصالح والمفاسد من فقه الصحابة رضي الله عنهم وفقهاء الأمة، ويشتمل على ثمان وعشرين مسألة.

خاتمة، وتشمل النتائج والتوصيات.

ثبت المصادر والمراجع.

وفي الختام أسأل الله العظيم أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ويتقبله بقبول حسن، ويطرح فيه القبول بين الناس، وأن يكون فيه إثراء للمكتبة الأصولية، وقد اجتهدت فيه متحريراً الصواب فإن وُفِّقْتُ فمن الله، وإلّا فأسأل الله الرحيم العفو، وأسأل أحبتي التصويب والعذر.

والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

الفصل الأول:

التعريف بمفردات العنوان، والمصطلحات التي لها علاقة به، ومضان وشروط

الترجيح بين المصالح والمفاسد.

المبحث الأول: التعريف بمفردات العنوان.

المطلب الأول: تعريف الضوابط لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف الضوابط لغة:

ضَبَطَهُ يَضْبُطُهُ ضَبْطًا وَضَبَّاطَةً بِالْفَتْحِ حَفِظَهُ بِالْحَزْمِ فَهُوَ ضَابِطٌ، وَالضَّبْطُ لَزُومُ شَيْءٍ لَا يَفَارِقُهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَضَبَطَ الرَّجُلُ الشَّيْءَ يَضْبُطُهُ ضَبْطًا إِذَا أَخَذَهُ أَخْذًا شَدِيدًا، بَلَدٌ مَضْبُوطٌ مَطْرًا أَيْ مَعْمُومٌ بِالْمَطْرِ، وَالضَّابِطَةُ الْمَاسِكَةُ وَالْقَاعِدَةُ جَمْعُهُ ضَوَابِطٌ^(١١).

الفرع الثاني: تعريف الضوابط اصطلاحاً:

الضوابط جمع ضابط، و بالنظر في تعريف الضابط عند العلماء، يظهر منهجان

في تعريفه:

المنهج الأول: التفريق بين الضابط والقاعدة، وهذا يظهر جلياً عند التفرقة بين

القاعدة الفقهية والضابط الفقهي، بأن كليهما أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته، إلا

أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمع فروع باب واحد^(١٢).

قال ابن نجيم^(١٣): (الفرق بين الضابط والقاعدة: أن القاعدة تجمع فروعاً من

أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل)^(١٤).

المنهج الثاني: عدم التفريق بين الضابط والقاعدة، وأنهما: أمر كلي ينطبق على

جميع جزئياته.

حيث عرّف تاج الدين السبكي^(١٥) الضابط بأنه: (ما عمّ صوراً المقصود من ذكرها ضبط وحفظ تلك الصور بنوع من أنواع الضبط من غير نظر في مأخذها)^(١٦). وقال التهانوي^(١٧) في تعريفه للقاعدة: (هي في اصطلاح العلماء: يطلق^(١٨) على معان: مرادف الأصل والقانون والمسألة والضابطة والمقصد، وعرّف^(١٩) بأنّها أمر كلّ منطبق على جميع جزئياته عند تعرّف أحكامها منه؛ وهذا التفسير مجمل، وبالتفصيل: قضية كلية تصلح أن تكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة إلى الفعل)^(٢٠).

والذي يظهر عدم الفرق بينهما في أصل الاصطلاح؛ ويبيّن تاج الدين السبكي أن التفريق ليس في أصل المعنى، وإنما هو من باب الغالب؛ فقال: (والغالب فيما اختص بباب، قصد بها نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطاً)^(٢١)؛ ويظهر هذا في مؤلفات من ألفوا في القواعد الفقهية فهم يأتون بالضوابط، بل ويطلقون على بعضها قاعدة.^(٢٢)

وعليه فالضابط لا يخرج عن المعنى اللغوي الذي هو لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء؛ فيكون الراجح أن المعنى الاصطلاحي للضابط، هو: (أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته).

المطلب الثاني: تعريف الترجيح لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف الترجيح لغة:

الراء والجيم والحاء أصل واحد يدل على رزاة وزيادة، ورَجَح الشيء يُرَجِحُ - مثلثة الجيم - رُجُوحاً ورُجْحَاناً، ورَجَحْت بيدي شيئاً ورُثْتُهُ ونظرت ما ثقله،

وَأَرْجَحَ الْمِيزَانَ أَثْقَلَهُ حَتَّى مَالَ، وَ رَجَحَ الشَّيْءُ وَهُوَ رَاجِحٌ إِذَا رَزَنَ وَهُوَ مِنَ الرَّجْحَانِ^(٢٣).

الفرع الثاني: تعريف الترجيح اصطلاحاً:

عرف العلماء الترجيح بتعريفات متعددة، منها:

- ١ / أن الترجيح هو: تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن^(٢٤).
 - ٢ / أن الترجيح هو: اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر^(٢٥).
 - ٣ / أن الترجيح هو: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها^(٢٦).
 - ٤ / أن الترجيح هو: تقديم أحد طريقي الحكم لاختصاصه بقوة في الدلالة^(٢٧).
 - ٥ / أن الترجيح هو: فضل أحد المثليين على الآخر وصفاً^(٢٨).
 - ٦ / أن الترجيح هو: إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة^(٢٩).
- وبعد السرد لهذه التعريفات أجمل الملحوظات عليها - وقد اشتمل كل تعريف على جميع الملحوظات أو بعضها - في التالي:
- ١ / التعبير بالطريق وهو أوسع مما يقع فيه الترجيح، أو بالأمانة وهي أضيق مما يقع فيه الترجيح.
 - ٢ / التعبير بالمثليين يوهم المساواة في الحقيقة.
 - ٣ / عدم ذكر التعارض الذي هو سبب الترجيح.
 - ٤ / عدم ذكر من يقوم بالترجيح.

٥ / ذكر إظهار القوة دون التقديم الذي هو غاية الترجيح.

٦ / قصر الترجيح على طريقتين أو دليلين أو أمارتين، مع إمكانية الوقوع بين أكثر من اثنين.

وعلى هذا فالتعريف المختار للترجيح، هو: تقديم المجتهد أحد المتعارضات لظهور قوته.

واخترت (تقديم): لأنه مقصود الترجيح، و (المجتهد): ليخرج تقديم - ترجيح - غير المجتهد، و (أحد المتعارضات): لبيان محل الترجيح وموجبه، و (لظهور قوته): لبيان سبب ترجيح أحد الأدلة المتعارضة.

المطلب الثالث: تعريف المصلحة لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف المصلحة لغة:

المَصْلَحَةُ مِنَ الصَّلَاحِ، وَالصَّلَاحُ ضِدُّ الفَسَادِ، وَ المَصْلَحَةُ وَاحِدَةُ المَصَالِحِ، وَالاستِصْلَاحُ نَقِيضُ الاستِفسَادِ، وَأصلحهُ ضِدُّ أفسدَهُ، وَقَدْ أصلحَ الشَّيْءُ بَعْدَ فسادِهِ أَقامَهُ (٣٠).

الفرع الثاني: تعريف المصلحة اصطلاحاً:

عرفها الرازي (٣١) بأنها: "اللذة ووسيلتها" (٣٢)، ويوضح هذا قول العز بن عبدالسلام: (المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات. والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفسد فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفسد بل لكونها مؤدية إلى مصالح، وذلك كقطع الأيدي المتأكلة حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد) (٣٣).

أما الغزالي^(٣٤) فعرف المصلحة باعتبارين:

الأول: باعتبار مقصود الخلق، هي: جلب منفعة أو دفع مضرة.

الثاني: باعتبار مقصود الشارع، هي: كل ما من شأنه أن يحفظ على الخلق دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم^(٣٥).

وعليه فتعريف المصلحة بـ: "جلب منفعة" أولى - في نظري -؛ إذ يشمل دفع مضرة، وهو أولى من قول: "اللذة ووسيلتها"؛ إذ فيه إيهام في معنى اللذة ومدخل لأهل الأهواء.

المطلب الرابع: تعريف المفسدة لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف المفسدة لغة:

المَفْسَدَةُ من فَسَدَ يَفْسُدُ وَيَفْسُدُ وَفَسَدَ - الأُولَى هي المشهورة المعروفة - فَسَادًا وَفُسُودًا، وَفَسَدٌ ضِدُّ صَلَحٍ، وَالْمَفْسَدَةُ ضِدُّ الْمَصْلَحَةِ، وَقَالُوا هَذَا الْأَمْرُ مَفْسَدَةٌ لِكَذَا أَيْ فِيهِ فَسَادٌ، وَفَسَدَ الشَّيْءُ بَطَلَ وَاضْمَحَلَّ^(٣٦).

الفرع الثاني: تعريف المفسدة اصطلاحاً:

عرفها الرازي بأنها: "الأم ووسيلتها"^(٣٧)، ويوضح هذا قول العز بن عبدالسلام: (المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي، وهو الغموم والآلام. والثاني مجازي، وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفاسد مصالح، فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد، وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات، والشبهات المكروهات)^(٣٨).

أما الغزالي فعرف المفسدة باعتبارين:

الأول: باعتبار مقصود الخلق، هي: جلب مضرة أو دفع منفعة.

الثاني: باعتبار مقصود الشارع، هي: كل ما من شأنه أن يفوت على الخلق حفظ دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم^(٣٩).

وعليه فتعريف المفسدة بـ: "جلب مضرة" أولى - في نظري -؛ إذ يشمل دفع المنفعة، وهو أولى من قول: "الألم ووسيلته" و"الغموم"؛ إذ فيه إيهام في معنى الألم والغموم، ومدخل لنفي التكاليف.

المبحث الثاني: مصطلحات لها علاقة بالترجيح بين المصالح والمفاسد.

هناك مصطلحات لها علاقة بالترجيح بين المصالح والمفاسد، منها:

أولاً: فقه الأولويات، وهو: (العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها؛ بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها)^(٤٠).

ثانياً: فقه الموازنات، وعُرف بتعريفات كثيرة كلها - حسب اطلاعي - تعتمد على كونه للترجيح بين المصالح والمفاسد، ومن ذلك تعريفه بأنه: (المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتزاحمة لتقديم الأولى بالتقديم منها)^(٤١).

وعليه فلعل مصطلح "فقه الموازنات" هو الألتصق بالترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة؛ لكون فقه الموازنات يختص بالأمور المتعارضة، أما فقه الأولويات فيكون مع التعارض وعدمه، ولم أسمِّ بحشي بفقه الموازنات؛ لكوني أرى أن فقه الموازنات لا يقتصر على الترجيح بين المصالح والمفاسد بل يشمل الترجيح بين الأدلة والأحكام وهي خارج نطاق هذا البحث.

المبحث الثالث: مظان الكلام عن الترجيح بين المصالح والمفاسد.

تكلم العلماء عن ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد وما يتعلق بها في

مواطن، منها:

أولاً: باب المصالح المرسله؛ ففيه بيان المصالح والمفاسد ومراتبها.

ثانياً: باب التعارض والترجيح، وخصوصاً في الترجيح بين المعاني والأقيسة.

ثالثاً: باب القياس؛ عند الكلام عن الوصف المناسب في مسالك التعليل.

رابعاً: كتب القواعد الفقهية؛ وذلك عند الحديث عن بعض القواعد، مثل: المشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، و"درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة"، والقواعد التابعة لها.

المبحث الرابع: شروط الترجيح بين المصالح والمفاسد.

يشترط للترجيح بين المصالح والمفاسد عدد من الشروط، منها:

أولاً: أن تتوفر في المرَجَّح شروط المجتهد^(٤٢).

ثانياً: عدم مخالفة المصلحة المرَجَّح جلبها أو المفسدة المرَجَّح دفعها لنصوص الكتاب والسنة والإجماع.

ثالثاً: أن يكون المرَجَّح فاهماً للواقع، وهو في نظري يشمل أمرين:

أولهما: معرفة الأوضاع المحيطة به.

ثانيهما: العلم بما يتعلق بمسألته في الفن الذي يُرَجَّح فيه^(٤٣).

رابعاً: أن ينظر في المآلات، واعتبار المآل هو: (تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عند تنزيله من حيث حصول مقصده والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء)^(٤٤).

وإلى اعتبار المآل يرجع: "سد الذرائع"^(٤٥) و"إبطال الحيل"^(٤٦)، قال ابن القيم^(٤٧):

(وبالجملّة فالحرمّات قسمان: مفسد، وذرائع موصلة إليها مطلوبة الإعدام، كما أن المفسد مطلوبة الإعدام. والقربات نوعان: مصالح للعباد، وذرائع موصلة إليها، ففتح باب الذرائع في النوع الأول كسدّ باب الذرائع في النوع الثاني، وكلاهما مناقض لما جاءت به الشريعة، فبين باب الحيل وباب سدّ الذرائع أعظم التناقض. وكيف يُظنّ بهذه الشريعة العظيمة الكاملة التي جاءت بدفع المفسد وسدّ أبوابها وطرقها أن تُجوّز فتح باب الحيل وطرق المكر على إسقاط واجباتها واستباحة محرّماتها، والتدرّع إلى حصول المفسد التي قصدت دفعها)^(٤٨).

وعند الترجيح باعتبار المآل بين المصالح والمفسد فإن المجتهد لا يلام فيما إذا خالف الواقع ظنه، بأن آلت الحال على خلاف ظنه الذي بنى عليه الحكم.

خامساً: مراعاة أحوال الناس؛ قال النووي^(٤٩) في شرح الأحاديث التي بينت أفضل الأعمال واختلافها: (قالوا: وإنما وقع اختلاف الجواب في خير المسلمين لاختلاف حال السائل والحاضرين؛ فكان في أحد الموضوعين الحاجة إلى إفشاء السلام وإطعام الطعام أكثر وأهم لما حصل من إهمالهما والتساهل في أمورهما، ونحو ذلك، وفي الموضوع الآخر إلى الكف عن إيذاء المسلمين)^(٥٠).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (والأفضل يتنوع بتنوع الناس...، كما أن الحج في حق النساء أفضل من الجهاد، ومن الناس من تكون القراءة أنفع له من الصلاة...، والشخص الواحد يكون تارة هذا أفضل له، وتارة هذا أفضل له، ومعرفة حال كل شخص وبيان الأفضل له لا يمكن ذكره في كتاب، بل لا بد من هداية يهدي الله بها عبده إلى ما هو أصلح، وما صدق الله عبد إلا صنع له)^(٥١).

سادساً: ألا يكون الترجيح موجب الهوى والطبع^(٥٢).

سابعاً: التأكد بالألا تكون المصلحة أو المفسدة محل الترجيح موهومة، وهناك من اشترط

القطعية كالغزالي^(٥٣).

ثامناً: قبل الترجيح يحاول تحصيل جميع المصالح ودرء جميع المفاسد، فإن لم يمكن تحصيل المصالح جميعاً فترتيباً^(٥٤).

تاسعاً: مراعاة موافقة قصد المكلف قصد الشارع^(٥٥).

عاشرأً: أن يكون السبب الذي أدخله في حاجة الترجيح بين المفستين مشروعاً، قال تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٥٦) قال مجاهد^(٥٧): (لا قاطعاً للسبيل، ولا مفارقاً للأئمة، ولا خارجاً في معصية الله، فله الرخصة، ومن خرج باغياً أو عادياً في معصية الله، فلا رخصة له وإن اضطرَّ إليه)^(٥٨).

حادي عشر: ألا ينتهي الترجيح بين المفستين بأن يدفع المفسة عن صاحب الواقعة بما يجلب على غيره مفسة مساوية أو أعظم^(٥٩)، ومن القواعد: (الضرر لا يزال بمثله)^(٦٠)، و (الاضطرار لا يبطل حق الغير)^(٦١).

ثاني عشر: عند الاقدام على المصلحة المرجحة على المفسة يحاول تقليل المفسة قدر المستطاع^(٦٢).

ثالث عشر: عند إباحة المفسة لأجل الاضطرار يشترط عدم نقصان ما اضطره عن ما اضطر إليه؛ وفيه قاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها)^(٦٣)، قال السيوطي^(٦٤): (وقولنا: بشرط عدم نقصانها عنها" ليخرج ما لو كان الميت نبياً؛ فإنه لا يحلّ أكله للمضطر؛ لأن حرمة أعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر...، وما لو دُفن بلا تكفين فلا يُنبش؛ فإن مفسة هتك حرمة أشد من عدم تكفينه الذي قام الستر بالتراب مقامه)^(٦٥).

رابع عشر: حصر جميع المصالح والمفاسد المتعلقة بالمسألة التي يريد الترجيح فيها؛ لأنه

قد يرجح إحدى المصلحتين وغيرهما أولى بالجلب، وقد يدرأ إحدى المفسدتين وغيرهما أولى بالدرء، وقد يضطر لإحدى المفسدتين فيرجح إحداها على أنها أخف ويكون هناك ما هو أخف^(٦٦).

الفصل الثاني: الدراسة التأصيلية لضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد.

إن المتأمل للمصلحة الدنيوية يجدها ليست مجردة أو خالصة بل تنازعها المفسدة أو المشقة، يقول الشاطبي^(٦٧): (المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة هنا لا يتخلص كونها مصالح محضة...، كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود...، ويدلّك على ذلك ما هو الأصل، وذلك أن هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلقات)^(٦٨).

فالوقت تتزاحم فيه الأفعال التي لكل منها وجه مصلحة ومفسدة فيخفى ترجيح بعض المصالح على بعض، وترجيح بعض المفاسد على بعض، وقد يخفى مساواة بعض المصالح لبعض، ومساواة بعض المفاسد لبعض، وكذلك يخفى التفاوت بين المفاسد والمصالح، فيجب البحث عن ذلك بطريقة الموصلة إليه والدالة عليه^(٦٩).

ومقياس معرفة التفاوت والتساوي الشرع، قال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾^(٧٠) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَغَيِّرْ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾^(٧١)، وقال الغزالي: (مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغربية التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة)^(٧٢)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الانسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر)^(٧٣).

وهذه المعرفة بالأشباه والنظائر مبناهما على التقريب والتغليب، يقول العز بن

عبدالسلام: (وأكثر المصالح والمفاسد لا وقوف على مقاديرها وتحديدتها، وإنما تعرف تقريباً؛ لعزة الوقوف على تحديدها)^(٧٤)، ويقول الشاطبي: (فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهم على مقتضى ما غلب؛ فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهربٌ عنه ويُقال إنه مفسدة)^(٧٥)؛ وإنما اعتُبر جانب التغليب لأن كذب الظنون نادر وصدقها غالب، ولذلك يبنى جلب مصالح الدارين ودفع مفاسدهما على ظنون غالبية متفاوتة في القوة والضعف^(٧٦)، وقال القرافي^(٧٧): (اعلم أن الأصل اعتبار الغالب، وتقديمه على النادر، وهو شأن الشريعة كما يقدم الغالب في طهارة المياه وعقود المسلمين، ويقصر في السفر، ويفطر بناء على غالب الحال، وهو المشقة، ويمنع شهادة الأعداء والخصوم لأن الغالب منهم الحيف، وهو كثير في الشريعة لا يحصى كثرة، وقد يلغي الشرع الغالب رحمة بالعباد)^(٧٨).

ولكون معيار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها^(٧٩)، وكان لزاماً العودة إلى نصوص الشرع وقواعده؛ لاستنباط ضوابط للترجيح بين المصالح والمفاسد، وهذه الضوابط منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، قال العز بن عبدالسلام: (ترجيح بعض المصالح على بعض، وترجيح بعض المصالح على بعض، وترجيح بعض المفاسد على بعض، ينقسم إلى المتفق عليه والمختلف فيه، فالسعيد من فعل ما اتفق على صلاحه، وترك ما اتفق على فساده، وأسعد منه من ضم إلى ذلك فعل ما اختلف في صلاحه، وترك ما اختلف في فساده)^(٨٠).

وتأسيساً على ما ذكر في شروط الترجيح من أنه قبل الترجيح يحاول تحصيل

جميع المصالح ودرء جميع المفاسد، وإن لم يمكن تحصيلها جميعاً فترتيباً، فإن لم يمكن الجمع بينها جميعاً أو ترتيباً؛ فإنه يرجح أعلى المصلحتين ويدراً أعظم المفسدتين، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير، ولا دفع أخف الضررين بتحصيل أعظم الضررين؛ فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعاً)^(٨١)، وقال العز بن عبدالسلام: (لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق العلماء على ذلك)^(٨٢)، إلا أن الاختلاف كان بين العلماء في أي المصالح أعلى وأي المفاسد أعظم؛ قال العز بن عبدالسلام: (ولو وجدَ المضطرُّ المحرَّمُ صيداً وميتةً وطعامَ أجنبي، فهل يتخير؟ أو يتعين أكلُ الميتة أو الصيد أو مال الغير؟ فيه اختلاف، مأخذه أي هذه المفاسد أخف وأبها أعظم)^(٨٣).

فكانت الحاجة لضوابط تُعين على ذلك بإذن الله تعالى، فاجتهدت في جمع جملة منها أذكرها فيما يأتي؛ وفي ذكرى للضوابط لم أجعل قسماً مستقلاً للترجيح بين مصلحتين وقسماً للترجيح بين مفسدتين، وقسماً للترجيح بين مصلحة ومفسدة؛ لأن ضوابط الترجيح واحدة، لأن المُرجَّح بين الأمرين ينظر تارة لما فيهما من مصالح فيُعبر بالترجيح بين مصلحتين، وتارة ينظر لما فيهما من المفاسد فيعبر بالترجيح بين مفسدتين؛ ومن أمثلة ذلك قول ابن القيم: (وأما إذا تترس الكفار بأسرى من المسلمين بعدد المقاتلة، فإنه لا يجوز رميهم إلا أن يُخشى على جيش المسلمين، وتكون مصلحة حفظ الجيش أعظم من مصلحة حفظ الأسارى، فحينئذ يكون رمي الأسارى، ويكون من باب دفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، فلو انعكس الأمر،

وكانت مصلحة الأسرى أعظم من رميهم لم يجز رميهم^(٨٤)، فعبر في ذات الفعلين بالترجيح بين مصلحتين والترجيح بين مفسدتين.

وكانت هذه الضوابط على النحو التالي:

الضابط الأول: الترجيح باعتبار قوت المصلحة في ذاتها؛ ويشمل عدداً من

الضوابط، هي:

أولاً: ترجيح الضرورية على الحاجة والتحسينية.

ثانياً: ترجيح المصلحة المكتملة لضروري على الحاجة والتحسينية.

ثالثاً: ترجيح الحاجة على التحسينية.

رابعاً: ترجيح مكتملة الحاجي على التحسينية^(٨٥).

الضابط الثاني: الترجيح باعتبار رتبة الحكم، ويشمل الضوابط التالية:

أولاً: في حال تعارض مصلحة ترتب عليها الوجوب ومفسدة ترتب عليها التحريم؛ فللعلماء ثلاثة أقوال:

القول الأول: يُرجح درء المفسدة، وممن قال بهذا القول الآمدي^(٨٦) والقرافي والسيوطي^(٨٧)؛ واستدل لهذا القول بأدلة، منها: أن المنهي عنه مأمور بتركه مطلقاً، وإتيان المأمور به مشروط بالاستطاعة؛ فالمأمور به مطلقاً أولى من المأمور به على شرط، قال النبي ﷺ: ((إِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ))^(٨٨).

القول الثاني: يُرجح جلب المصلحة، وممن قال بهذا القول الزركشي^(٨٩) (٩٠)؛

واستدل لهذا القول بأدلة، منها: عن أسامة بن زيد رضي الله عنه^(٩١)، أن النبي صلى الله عليه وسلم مرَّ في مجلسٍ فيه أخلاطٌ من المسلمين والمُشركين عبدة الأوثانِ

وَالْيَهُودِ...، فَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ (٩٢).

القول الثالث: التسوية بينهما، ومُن قال بهذا القول الرازي والبيضاوي (٩٣)(٩٤)؛ واستُدل لهذا القول بأدلة، منها: أن ترك الواجب وفعل المحرم كلاهما يوجب الإثم فهما بمنزلة واحدة.

ولعل القول الأول أولى - لظهور الدليل عليه -، وأختم بأن هذا الخلاف في حال عدم الضرورة أما في حال الضرورة ترجح المصلحة التي ترتب عليه الوجوب؛ كأكل الميتة (٩٥).

ثانياً: ترجيح درء مفسدة ترتب عليها التحريم على مصلحة ترتب عليها الإباحة (٩٦).

ثالثاً: ترجيح درء مفسدة ترتب عليها التحريم على مفسدة ترتب عليها الكراهة (٩٧).

رابعاً: ترجيح المصلحة التي ترتب عليها الوجوب على المفسدة التي ترتب عليها الكراهة (٩٨).

خامساً: ترجيح درء المفسدة التي ترتب عليها التحريم على المصلحة التي ترتب عليها الندب (٩٩).

سادساً: ترجيح درء المفسدة التي ترتب عليها الكراهة على المصلحة التي ترتب عليها الندب (١٠٠).

سابعاً: ترجيح درء المفسدة التي ترتب عليها الكراهة على المصلحة التي ترتب عليها الإباحة (١٠١).

ثامناً: ترجيح المصلحة التي يترتب عليها الوجوب على المصلحة التي يترتب عليها الندب (١٠٢).

تاسعاً: ترجيح المصلحة التي يترتب عليها الوجوب على المصلحة التي يترتب عليها

الإباحة^(١٠٣).

عاشراً: ترجيح المصلحة التي يترتب عليها الندب على المصلحة التي يترتب عليها
الإباحة^(١٠٤).

حادي عشر: ترجيح المصلحة المتعلقة بواجب عيني على المتعلقة بواجب كفائي،
وعليه أكثر العلماء كابن تيمية والقرافي والسيوطي وابن النجار^{(١٠٥) (١٠٦)}.
وهناك مَنْ رجَّح المصلحة المتعلقة بواجب كفائي كالجويني^{(١٠٧) (١٠٨)}.

ثاني عشر: ترجيح المصلحة المتعلقة بواجب فوري على المصلحة المتعلقة بواجب
متراخ^(١٠٩).

ثالث عشر: ترجيح درء مفسدة ترتب عليها التحريم على المفسدة التي ترتب عليها
الكرهية.

الضابط الثالث: الترجيح باعتبار كون المكلف باشر الفعل.

يقول الشاطبي: (فمن واقع منهيا عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام
زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشدّ عليه من
مقتضى النهي فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق
بالعدل نظراً إلى أنّ ذلك الواقع وافق المكلف فيه دليلاً على الجملة، وإن كان
مرجوحاً فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأنّ ذلك أولى من
إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أنّ
النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع لما اقترن من
القرائن المرجحة)^(١١٠)، وفي ذلك قاعدة: (الدفع أسهل من الرفع)^(١١١).

الضابط الرابع: الترجيح باعتبار تأكد الحصول: فالقطعية ترجح على الظنية،

وما غلب فيها الظن على ما دونها في الظنية^(١١٢).

الضابط الخامس: الترجيح باعتبار التعلق بالخلق؛ ويشمل عدداً من الضوابط،

هي:

أولاً: ترجيح المتعلقة بحفظ الدين على غيرها.

ثانياً: ترجيح المتعلقة بحفظ النفس على غيرها عدا المتعلقة بحفظ الدين.

ثالثاً: ترجيح المتعلقة بحفظ النسل على غيرها عدا المتعلقة بحفظ الدين و النفس.

رابعاً: ترجيح المتعلقة بحفظ العقل على المتعلقة بحفظ المال^(١١٣).

والترجيح بين المصالح والمفاسد باعتبار تعلقها بالخلق إنما يكون عند تساويها في

قوتها بذاتها.

الضابط السادس: الترجيح باعتبار زمن وقوعها: فترجح المصلحة الأخروية على

المصلحة الدنيوية، ويرجح درء المفسدة الأخروية بارتكاب المفسدة الدنيوية.

قال الشاطبي: (المصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح

والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تحل بمصالح الآخرة،

فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلاً)^(١١٤)، وقال

الغزالي: (بل أكثر أحكام الفقه مقصودها حفظ مصالح الدنيا ليتم بها مصالح

الدين)^(١١٥).

الضابط السابع: الترجيح باعتبار الفوات وعدمه: فترجح المصلحة التي تفوت

على المصلحة التي لا تفوت.

يقول العز بن عبدالسلام: (وإذا اختلف الحقان فإن خيف فوات أحدهما وأمن

فوات الآخر وجب البدار إلى ما يخشى فواته)^(١١٦)، وقال القرافي: (يقدم ما يخشى

فواته على ما لا يخشى فواته وإن كان أعلى رتبة منه^(١١٧)، و قال الكاساني^(١١٨):
(ضرر الإبطال فوق ضرر التأخير)^(١١٩).

الضابط الثامن: الترجيح باعتبار تعلق حاجة المكلف بها: فترجح المصلحة التي
تشتد حاجة المكلف بها على غيرها^(١٢٠).

الضابط التاسع: الترجيح بين المصالح والمفاسد باعتبار مَنْ تشملهم، وتشمل
الضابطين التاليين:

أولاً: ترجح المصلحة الكلية على الأغلبية و الجزئية.

ثانياً: ترجح المصلحة الأغلبية على الجزئية.

يقول العز بن عبد السلام: (اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه
بالمصالح الخاصة)^(١٢١)، ويقول ابن نجيم: (يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر
العام)^(١٢٢).

الضابط العاشر: الترجيح باعتبار الانتشار: فترجح المصلحة الأوسع على
الأضيق^(١٢٣).

الضابط الحادي عشر: الترجيح باعتبار الاستمرار: فترجح المصلحة الدائمة على
المنقطعة^(١٢٤)؛ قال النبي ﷺ: ((... أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ أَدومها وَإِنْ قَلَّ))^(١٢٥).

الضابط الثاني عشر: الترجيح باعتبار وجود البدل: فترجح المصلحة المتعلقة بما
لا بدل له على المصلحة المتعلقة بما له بدل^(١٢٦).

الضابط الثالث عشر: الترجيح باعتبار الكثرة: فإن كان الترجيح في فعل واحد
فإذا كثرت المصالح رُجِّح جانبها، وإذا كثرت المفاسد رُجِّح جانبها. وإن كانت في
فعلين وكان الترجيح باعتبار المصالح فالذي كثرت مصالحه أولى بالفعل، وإن كان

الترجيح باعتبار المفاسد فالذي كثرت مفسده أولى بالدرء^(١٢٧).

قال ابن القيم: (اعتبار مصلحة يلزم منها مفسدة، أولى من اعتبار مصلحة يلزم منها عدة مفسد)^(١٢٨).

الضابط الرابع عشر: الترجيح باعتبار تعلقها بالزمن: فترجح المصلحة المتعلقة بمختص بالوقت على المصلحة المتعلقة بغير مختص بالوقت^(١٢٩).

الضابط الخامس عشر: الترجيح باعتبار تعلقها بالمحكوم فيه: فترجح المصلحة التي تختص بأمر على المصلحة التي تتعلق بهذا الأمر وغيره، ويرجح درء المفسدة التي تختص بأمر بارتكاب المفسدة التي تتعلق بهذا الأمر وغيره^(١٣٠).

الضابط السادس عشر: الترجيح باعتبار تقويتها لغيرها: فترجح المصلحة المُعَضِّدَة لمصلحة أخرى على المصلحة غير المُعَضِّدَة^(١٣١).

الضابط السابع عشر: ترجيح المقصد على الوسيلة.

قال السيوطي: (يُغْتَفَرُ فِي الْوَسَائِلِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْمَقَاصِدِ)^(١٣٢).

الضابط الثامن عشر: الترجيح باعتبار دليل المصلحة: فترجح المصلحة المعتبرة بنص على المصلحة المعتبرة باجتهاد، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتِّبَاعِ النُّصُوصِ لَمْ يَعْدَلْ عَنْهَا، وَإِلَّا اجْتَهَدَ بِرَأْيِهِ لِمَعْرِفَةِ الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ)^(١٣٣).

ويرجح درء المفسدة التي استبيحت بنص على المفسدة التي استبيحت باجتهاد، قال الزركشي: (الأصحُّ أنه - أي المضطر - يأكل الميتة ويدع الطعام؛ لأنَّ إباحة الميتة بالنص، وطعام الغير بالاجتهاد)^(١٣٤).

الضابط التاسع عشر: الترجيح باعتبار الاتفاق والاختلاف: فترجح المصلحة

المتفق عليها على المختلف فيها، ويرجح درء المفسدة المتفق عليها بارتكاب المختلف فيها^(١٣٥).

الضابط العشرون: ترجيح مصلحة على أخرى لثلا تقع مفسدة هي موجودة في المصلحة المرجوحة^(١٣٦).

الضابط الحادي والعشرون: النظر إلى رتبة الحكم يكون قبل النظر إلى الكلية والجزئية^(١٣٧).

الضابط الثاني والعشرون: في حال تساوي المفسدتين والمصلحتين، فعلى أقوال: القول الأول: يتخير، قال ابن نجيم: (الأصل في مثل هذه المسائل أن من ابتلي ببليتين، وهما متساويتين يأخذ بأيتها شاء)^(١٣٨).

القول الثاني: يجتهد، قال ابن القيم: (إنكار المنكر أربع درجات الأولى: أن يزول ويخلفه ضده، الثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته، الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله، الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه، فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة: موضع اجتهاد، والرابعة: محرمة)^(١٣٩).

القول الثالث: التوقف، قال العز بن عبدالسلام: (إذا اجتمعت المفسد المحضة... فإن تساوت فقد يتوقف، وقد يتخير، وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفسد المحرمات والمكروهات)^(١٤٠).

الفصل الثالث: الدراسة التطبيقية لضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد.

وقد جعلته على مبحثين: مبحث في تطبيقات من القرآن الكريم والسنة النبوية، ومبحث في تطبيقات من فقه الصحابة رضي الله عنهم وفقهاء الأمة.

المبحث الأول: تطبيقات على الترجيح بين المصالح والمفاسد من القرآن الكريم والسنة النبوية.

المسألة الأولى: قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (١٤١).

ويمكن تطبيق الضابطين التاليين:

أولاً: ترجيح مصلحة حفظ الدين على مصلحة حفظ النفس.

ثانياً: الترجيح باعتبار الكثرة، فرجح القتال في الأشهر الحرم على الكف عنه في تلك الحال، لكثرة المفاسد المترتبة على ترك القتال بالنسبة للقتال.

المسألة الثانية: قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَبْتَغُوا إِلَيْهِ

الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (١٤٢)، وقال تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (١٤٣) وغيرهما من الآيات التي توجب الجهاد مع ما فيه من مهلكة النفس.

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة المتعلقة بالدين على المصلحة

المتعلقة بالنفس.

المسألة الثالثة: قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا

بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴿١٤٤﴾ .

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح حفظ الضروري وهو عدم سب الله تعالى، على المحافظة على حاجي أو مكمل لضروري وهو سب آلهة المشركين.

المسألة الرابعة: قال تعالى: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ ﴿١٤٥﴾ .

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة الضرورية على المفسدة المتعلقة بحاجي؛ ففي حال النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان حال التهديد بالقتل عند عدم النطق؛ رُجحت مصلحة تتعلق بضروري وهو حفظ النفس على مفسدة تتعلق بحاجي يعود على حفظ الدين وهو عدم الإساءة للدين وشماتة الكفار بما يظنونه ارتداداً عن الدين.

المسألة الخامسة: قال تعالى: ﴿ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾ ﴿١٤٦﴾ .

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح درء المفسدة الأطول زمناً على الأقصر، ففي أخذ الملك لها مفسدة مستمرة، وفي عيبها مفسدة يسيرة ويمكن إصلاحها بعد ذلك، لكن ينبغي أن يؤخذ في الحسبان قول ابن حجر ^(١٤٧) في ذلك: (وأما من استدل به على جواز دفع أغلظ الضررين بأخفهما، والإغضاء على بعض المنكرات مخافة أن يتولد منه ما هو أشد، وإفساد بعض المال لإصلاح معظمه... فصحيح، لكن فيما لا يُعارض منصوص الشرع، فلا يسوغ الإقدام على قتل النفس ممن يُتوقع منه أن يقتل أنفسا كثيرة قبل أن يتعاطى شيئاً من ذلك، وإنما فعَلَ الخضر ^(١٤٨) ذلك لاطلاع الله

تعالى عليه^(١٤٩).

المسألة السادسة: قال تعالى: ﴿ قَالَ يَهْرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ۖ أَأَلَّا تَتَّبِعَنِ ۚ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ۗ قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ۚ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ۗ ﴾^(١٥٠).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح مصلحة المحافظة على الدين على المحافظة على النفس والمال، فموسى عليه السلام لأم هارون عليه السلام على ترجيحه لمصلحة حفظ النفس والمال على المحافظة على الدين (وإنما رجحها لأنه رآها أدوم فإن مصلحة حفظ العقيدة يُستدرك فوائدها الوقيُّ برجوع موسى وإبطاله عبادة العجل حيث غيروا عكوفهم على العجل برجوع موسى، بخلاف مصلحة حفظ الأنفس والأموال واجتماع الكلمة إذا انثلت عسر تداركها، وتضمن هذا قوله ﴿ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ۗ ﴾، وكان اجتهاده ذلك مرجوحاً لأن حفظ الأصل الأصيل للشيعة أهم من حفظ الأصول المتفرعة عليه؛ لأنّ مصلحة صلاح الاعتقاد هي أم المصالح التي بها صلاح الاجتماع^(١٥١).

المسألة السابعة: قال تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۗ ﴾^(١٥٢).

ويمكن تطبيق عدد من الضوابط على هذه المسألة، منها:

أولاً: ترجيح المصلحة الأخروية بالمحافظة على الصلاة وما تأتي به من أجر، على المصلحة الدنيوية بسد الحاجة بالمعقود عليه.

ثانياً: ترجيح حفظ الدين على النفس والمال.

ثالثاً: ترجيح حفظ مكمل الضروري وهو حضور الخطبة المكمل لحفظ الصلاة، على حفظ الحاجي أو التحسيني وهو حصول المال للبائع وسد حاجة المشتري بالسلعة.

رابعاً: ترجيح المصلحة الدائمة على المصلحة المنقطعة؛ فمصلحة المحافظة على الصلوات للناس دائمة، ومصلحة البائع والمشتري منقطعة.

المسألة الثامنة: قصة صلح الحديبية وموافقة النبي ﷺ على عدم كتابة: "بسم الله الرحمن الرحيم" وكتابة: "باسمك اللهم" عوضاً عنها في وثيقة الصلح، وكذلك موافقته على كتابة: "محمد بن عبدالله" عوضاً عن: "محمد رسول الله"، ورجوع المسلمين عن العمرة وتحللهم منها في عام الصلح بعد الاتفاق على تمكينهم منها في العام القادم (١٥٣).

ويمكن تطبيق عدد من الضوابط على هذه المسألة، منها:

أولاً: ترجيح المصلحة الكلية على المصلحة الجزئية، فمصلحة جميع المسلمين من الصلح واعتراف قريش بالدولة الإسلامية أولى من مصلحة كتابة النبي ﷺ لمحمد رسول الله، ومن كتابة بسم الله الرحمن الرحيم.

ثانياً: ترجيح المصلحة الكلية على المصلحة الأغلبية، فمصلحة عموم المسلمين بتمكينهم من الحج من العام القادم، وتمكين الدولة المسلمة من ترتيب أمورها ودعم قوتها و التفرغ لنشر الدعوة، أولى من مصلحة تأدية القادمين في ذلك العام لأداء العمرة لعمرتهم.

ثالثاً: تقديم مصلحة لا يمكن تأجيلها وهي حفظ أنفس المسلمين، على مصلحة يمكن تأجيلها وهي العمرة.

رابعاً: ترجيح المصلحة الدائمة على المنقطعة؛ فمصلحة الصلح دائمة إذ مكنتهم من إعداد العدة وبناء الدولة، وأما مصلحة العمرة فمنقطعة تنتهي بانتهائهم من العمرة.

المسألة التاسعة: عن أبي هريرة^(١٥٤) قال: ((قام أعرابيُّ فَبَالَ في الْمَسْجِدِ فَتَنَّاوَلَهُ الناس، فقال لهم النبي ﷺ: " دَعُوهُ وَهَرِيقُوا على بَوْلِهِ سَجْلاً من مَاءٍ أو دُنُوباً من مَاءٍ فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيسِّرِينَ ولم تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ"))^(١٥٥).

ويمكن تطبيق عدد من الضوابط على هذه المسألة، منها:

أولاً: ترجيح مصلحة ضرورية وهي حفظ دين الأعرابي بألا يرتد بسبب التشديد عليه، والمحافظة على بدن الأعرابي، على مصلحة حاجية وهي المحافظة على جزء من المسجد.

ثانياً: ترجيح المصلحة الأوسع على الأضيق، فرجح عدم قطعه لبوله لكونه لا ينجس إلا منطقة منحصرة، أما لو قطعوا عليه بوله لنجس مواضع عدة.

ثالثاً: الترجيح باعتبار الكثرة، ففي قطعه لبوله مصلحة واحدة وهي عدم تنجس بقعة معينة في المسجد، وفي عدم قطعه لبوله مصالح منها: حفظ دين الأعرابي، وعلى بدنه، وعدم تنجس مواضع عدة من المسجد، وعدم تنجس بدنه وثوبه.

رابعاً: الترجيح باعتبار كون المكلف باشر الفعل؛ فهنا أصل التنجيس قد حدث وفي قطعه زيادة تنجيس، فكان الأولى عدم أمره بقطع بوله مع أن الأصل في البول في المسجد أنه محرم.

المسألة العاشرة: عن ابن عباس رضي الله عنهما^(١٥٦) في قصة الرجل الذي اشتكى للنبي ﷺ أنه وجد عند امرأته رجلاً، أن النبي ﷺ قال: اللهم بينن، فجاءت شبيهاً بالرجل الذي ذكر زوجها أنه وجدته، فلأعن النبي ﷺ بينهما^(١٥٧).

قال ابن حجر: (فيه ارتكاب أخفّ المفسدتين بترك أثقلهما؛ لأنّ مفسدة الصبر على خلاف ما توجبه الغيرة مع قبحة وشدّته أسهل من الإقدام على القتل الذي يؤدي إلى الاقتصاص من القاتل، وقد نهج له الشارع سبيلاً إلى الراحة منها إما بالطلاق وإما باللعان)^(١٥٨).

ويمكن تطبيق الضابطين التاليين:

أولاً: ترجيح المصلحة المتأكد منها على المظنونة؛ ففي رجمها مصلحة شفاء الغليل وردع الزناة وهي مظنونة، وفي عدم رجمها بالأمارات دون دليل قاطع مصلحة إبقاء النفس وهي متأكد منها.

ثانياً: ترجيح مصلحة النفس على النسل.

المسألة الحادية عشرة: عن وائل الحضرمي رضي الله عنه^(١٥٩) أن طارق بن سويد رضي الله عنه^(١٦٠) سأل النبي ﷺ عن العُمرِ فنّهاهُ أو كرهَهُ أَنْ يَصْنَعَهَا، فقال: إنما أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ، فقال: إنه ليس بدوّاءٍ وَلَكِنَّهُ دَاءٌ^(١٦١).

ويمكن تطبيق عدد من الضوابط على هذه المسألة، منها:

أولاً: ترجيح المصلحة الضرورية على الحاجة.

ثانياً: ترجيح مصلحة حفظ الدين والعقل على مصلحة حفظ البدن.

ثالثاً: الترجيح باعتبار الكثرة؛ فعدم الشرب فيه مصلحة حفظ الدين والبدن والعقل والمال والعرض.

ويمكن القول هنا بأن شرط الترجيح غير موجود وهو أن المصلحة المعارضة موهومة وهي مصلحة حفظ البدن - الشفاء - وذلك بقوله ﷺ: ((إنه ليس بدوّاءٍ وَلَكِنَّهُ دَاءٌ)).

المسألة الثانية عشرة: عن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ التَّلَقِّي لِلرُّكْبَانِ وَأَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ^(١٦٢).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة الكلية على المصلحة الجزئية، ويمكن قول: ترجيح درء المفسدة الكلية بارتكاب المفسدة الخاصة على متلقي الركبان، فبمراعاة درء الضرر الذي يصيب متلقي الركبان بإباحة تلقيه الركبان وحصوله على السلعة بسعر رخيص تأتي مفسدة أعم منها، وهي: فائدة البائع - من الركبان - وفائدة عامة الناس بوصول السلعة إلى السوق بسعرها المعتاد، وعدم احتكار السلع في أيدي طائفة معينة.

المسألة الثالثة عشرة: عن سلمان رضي الله عنه^(١٦٣) قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((رِبَاطُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ خَيْرٌ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ وَقِيَامِهِ))^(١٦٤).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة الكلية على المصلحة الجزئية، فالمصلحة الكلية هي التي تنال عموم الأمة بإقامة شعيرة الجهاد وانتشار الدين والمحافظة على دولة الإسلام، والمصلحة الجزئية هي العائدة لشخص الصائم والقائم.

المسألة الرابعة عشرة: عن عبد الله عمرو بن العاص - رضي الله عنه -^(١٦٥) قال: ((جاء رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْجِهَادِ، فَقَالَ: أَحْيِي وَالِدَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ))^(١٦٦) ومن هذا الحديث يمكن أخذ مسألتين:

الأولى: إذا كان الجهاد فرض كفاية رُجِّح عليه بر الوالدين لكونه فرض عين^(١٦٧).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح الواجب العيني على الكفائي.

الثانية: إذا كان الجهاد فرض عين رُجِّح على بر الوالدين^(١٦٨).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة الكلية على الجزئية؛ فهنا الجهاد وبر الوالدين كلاهما فرض عين لكن الجهاد مصلحته كلية وبر الوالدين جزئية.

المسألة الخامسة عشرة: عن أبي الدرداء رضي الله عنه ^(١٦٩) أن رسول الله ﷺ قال: ((وَأَنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ)) ^(١٧٠).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة الكلية على المصلحة الجزئية، ففي التعليم نشر للدين وإحياء للسنة بما ينتفع به عامة الناس، بخلاف العبادة التي يقتصر نفعها على صاحبها في الغالب.

المسألة السادسة عشرة: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ: ((لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ، وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَخْرُجَ فِي جَيْشٍ كَذَا وَكَذَا وَأَمْرَاتِي تُرِيدُ الْحَجَّ؟ فَقَالَ: اخْرُجْ مَعَهَا)) ^(١٧١).

ويمكن تطبيق الضابطين التاليين:

أولاً: ترجح المصلحة المتعلقة بما لا بدل له اضطراري على المصلحة المتعلقة بما له بدل.

ثانياً: ترجيح المصلحة المتعلقة بواجب عيني على المصلحة المتعلقة بواجب كفائي - إذا لم يكن الجهاد واجباً عينياً على الذي أمره بالخروج مع امرأته -.

المسألة السابعة عشرة: عن أم كلثوم بنت عقبة رضي الله عنها ^(١٧٢): أنها سمعت رسول الله ﷺ وهو يقول: ((ليس الكذابُ الذي يُصَلِّحُ بين الناسِ وَيَقُولُ خَيْرًا وَيُنْمِي خَيْرًا، قال ابن شهاب ^(١٧٣) ولم أسمع يُرَخَّصُ في شيءٍ مما يقول الناس كَذِبٌ

إلا في ثَلَاثِ الْحَرْبِ وَالْإِصْلَاحِ بَيْنَ النَّاسِ وَحَدِيثِ الرَّجُلِ أَمْرَهُ وَحَدِيثِ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا^(١٧٤)، قال النووي في حديث الرجل امرته والمرأة زوجها: (وأما كذبه لزوجته وكذبها له، فالمراد به في إظهار الود والوعد بما لا يلزم ونحو ذلك)^(١٧٥).

ويمكن تطبيق الضابطين التاليين:

أولاً: ترجيح درء المفسدة المتعلقة بضروري على المتعلقة بحاجي أو تحسيني؛ فالمفسدة المترتبة على الكذب قد تكون في رتبة الحاجي أو التحسيني، وفي الحرب والإصلاح قد تبلغ رتبة الضروري.

ثانياً: ترجيح المصلحة الغالبة ظناً على المصلحة الأقل منها في تأكيد الوقوع؛ فمصلحة عدم اعتياد الكاذب على الكذب تؤكد وقوعها أقل من مصلحة السرور واستدامة الزوجية.

المسألة الثامنة عشرة: عن ابن عمر رضي الله عنهما^(١٧٦) قال: قال رسول الله ﷺ: ((إِذَا وُضِعَ عَشَاءُ أَحَدِكُمْ وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَاذْبُوا بِالْعَشَاءِ))^(١٧٧).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة المُعَضِّدَة لمصلحة أخرى على المصلحة غير المُعَضِّدَة، فأكله مُعَضِّدٌ لمصلحة أخرى وهي الطمأنينة، وخصوصاً أنه غير مفوت لمصلحة المحافظة على الوقت، قال الإمام النووي (في هذه الأحاديث كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله... وهذه الكراهة عند جمهور أصحابنا وغيرهم إذا صلى كذلك وفي الوقت سعة، فإذا ضاق بحيث لو أكل أو تطهر خرج وقت الصلاة، صلى على حاله محافظة على حرمة الوقت ولا يجوز تأخيرها)^(١٧٨).

المبحث الثاني: تطبيقات على الترجيح بين المصالح والمفاسد من فقه الصحابة رضي الله عنهم وفقهاء الأمة.

المسألة الأولى: منع عمر رضي الله عنه^(١٧٩) توزيع الأراضي التي غنمت في بلاد الشام والعراق على الفاتحين، وجعلها في أيدي أصحابها مع فرض الخراج عليهم، وقال: لَوْلَا آخِرُ الْمُسْلِمِينَ مَا فَتَحَتْ قَرْيَةٌ إِلَّا قَسَمْتُهَا بَيْنَ أَهْلِهَا كَمَا قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ (خَيْرٌ) (١٨٠).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة الدائمة على المصلحة المنقطعة؛ فعمر رضي الله عنه رجَّح المصلحة الدائمة وهي الخراج الذي يعود لبيت مال المسلمين بشكل دائم، على المصلحة المنقطعة بتوزيع الأراضي على الفاتحين، وأن هذا التقسيم يؤدي لاستئثار الفاتحين وأولادهم بالأراضي المقسمة دون بقية المسلمين.

المسألة الثانية: عن عثمان رضي الله عنه^(١٨١) في الجمع بين الأختين بملك اليمين: (أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ فَأَمَّا أَنَا فَلَا أُحِبُّ أَنْ أَصْنَعَ ذَلِكَ) (١٨٢).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح درء مفسدة ترتب عليها التحريم على مصلحة ترتب عليها الإباحة.

المسألة الثالثة: حكم الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه^(١٨٣): (لا يصلح الناس إلا ذلك) (١٨٤).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة الكلية لعموم الناس على المصلحة الأغلبية المتعلقة بالصنّاع، ويمكن القول بأنه ترجيح لدرء المفسدة الكلية بارتكاب المفسدة الأغلبية؛ ففي درء المفسدة التي تلحق الصنّاع بعدم تضمينهم تأتي مفسدة أعم منها وهي ضياع حقوق الناس بادعاء التلف أو الضياع.

المسألة الرابعة: تقديم الصحابة رضي الله عنهم لاختيار خليفة لرسول الله ﷺ على دفنه ﷺ^(١٨٥).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة الكلية للأمة بما يحافظ على دولتها على المصلحة الجزئية بدفن رسول الله ﷺ.

المسألة الخامسة: منع ولي اليتيم من أن يبيع مال اليتيم بثمن مؤجل إذا لم يكن فيه مصلحة ظاهرة بأن يكون بثمن أكثر من بيعه حالاً^(١٨٦).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة القطعية على الظنية؛ فمصلحة ازدياد المال في هذه الحال مظنونة، ومصلحة المحافظة على المال في حال عدم الاتجار به مقطوعة.

المسألة السادسة: جواز إساعة اللقمة لمن غص بها ولم يجد غير الخمر مما يسوغ به اللقمة^(١٨٧).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: تقديم حفظ النفس على حفظ العقل.

المسألة السابعة: إذا زاحم وقت الجمعة صلاة كسوف أو خسوف مع ضيق الوقت بحيث لا يسعهما جميعاً؛ فتقدم فريضة الوقت - الجمعة -؛ لأن الوقت مختص بها^(١٨٨).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة المتعلقة بمختص بالوقت على المصلحة المتعلقة بغير مختص بالوقت.

المسألة الثامنة: إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار دون غلبة لجانب على آخر، فللعلماء قولان في المسألة:

القول الأول: تكفين الجميع والصلاة عليهم^(١٨٩).

القول الثاني: المنع من الصلاة على الجميع^(١٩٠).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: مَنْ رأى تكفين الجميع رجح المصلحة التي ترتب عليها الوجوب على المفسدة التي ترتب عليها التحريم.

وَمَنْ رأى المنع رجح درء المفسدة التي ترتب عليها التحريم على المصلحة التي ترتب عليها الوجوب.

المسألة التاسعة: ترجيح ترك المبالغة في المضمضة للصائم^(١٩١).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح درء مفسدة ترتب عليها الكراهة على مصلحة ترتب عليها الندب.

المسألة العاشرة: تقديم أداء الدين الحال على نفقة الجهاد الذي لم يتعين^(١٩٢).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة المتعلقة بواجب عيني على المصلحة المتعلقة بواجب كفائي؛ (لأن فرض أداء الدين متعين عليه، فلا يجوز تركه لفرض على الكفاية يقوم غيره فيه مقامه)^(١٩٣).

المسألة الحادية عشرة: تقديم الدين المعجل على الحج - عند من جعله على التراخي -^(١٩٤).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة المتعلقة بواجب فوري على المصلحة المتعلقة بواجب متراخ.

المسألة الثانية عشرة: جواز دفع المال للمحاربين الكفار لافتداء أسرى المسلمين^(١٩٥).

ويمكن تطبيق الضابطين التاليين:

أولاً: ترجيح المصلحة المتيقنة - وهي فك الأسرى - على المفسدة المظنونة - وهي تقوي الكفار بالمال المدفوع لهم - .

ثانياً: ترجيح المصلحة المقصودة لذاتها - وهي فك الأسرى - على ما كان وسيلة لمفسدة - وهي كون المال وسيلة لتقوي الكفار به .

المسألة الثالثة عشرة: إذا أعسر الزوج ولم يستطع النفقة على زوجته رجح الحنفية عدم التفريق وأن تنفق الزوجة من مالها بنية العودة عليه أو تستدين عليه^(١٩٦) .

ويمكن تطبيق الضابط التالي: الترجيح من ناحية الفوات وعدمه؛ فهنا تعارض حق الزوجية مع حق النفقة، وفي تقديم حق النفقة مفسدة إذهاب حق الزوج في الزوجية، وفي تقديم حق الزوجة مفسدة إذهاب حق الزوج في النفقة؛ فرجح الحنفية أن تستدين الزوجة على زوجها أو تنفق من مالها بنية العودة عليه حال يساره ففي ذلك تأخير لحق الزوجة مع عدم تفويته بما لا يفوت حق زوج.

ويلاحظ هنا أن من أسباب الخلاف في هذه المسألة هو الاختلاف فيما هو أخف الضررين فالحنفية رأوا تأجيل النفقة هو أخف الأضرار، وغيرهم لم يجعل خيار تأجيل النفقة من ضمن الخيارات فرأى التفريق أخف من الإضرار بالمرأة^(١٩٧) .

المسألة الرابعة عشرة: قال الشافعي^(١٩٨): (ولو وجد - أي المحرم - ماء قليلاً إن غسله - أي الطيب - به لم يكفه لوضوئه: غسله به وتيمّم؛ لأنه مأمور بغسله ولا رخصة له في تركه إذا قدر على غسله وهذا مرخص له في التيمّم إذا لم يجد ماء)^(١٩٩) .

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة المتعلقة بما لا بدل له على المصلحة المتعلقة بما له بدل .

المسألة الخامسة عشرة: إذا اضطر في خمصة ولم يجد إلا ميتة آدمي؛ فالشافعية

يرجحون جواز أكله ميتة الأدمي^(٢٠٠).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح مصلحة على أخرى لثلا تقع مفسدة هي موجودة في المصلحة المرجوحة.

المسألة السادسة عشرة: رجح الغزالي عدم أكل المضطر في الخمسة فخذة وإن لم يجد غيرها^(٢٠١).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح البقاء على المفسدة الأثقل على الانتقال للمفسدة الأخف وهي أكله من فخذة وانتهاك حرمة الجسد لعدم قطعية اندفاع مفسدة ذهاب النفس، فيحتمل أن يأكل من فخذة ثم لا يكفيه للوصول إلى ما يسد رمقه فيهلك فيكون جمع بين مفسدتين: ذهاب نفسه، وانتهاك حرمة الجسد.

المسألة السابعة عشرة: قال الغزالي: (إن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كفنا عنهم لصدومونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كفنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى...، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل)^(٢٠٢).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة العامة على الخاصة.

المسألة الثامنة عشرة: قال الغزالي: (لو تترس الكفار في قلعة بمسلم إذ لا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة فينا غنية عن القلعة فنعدل عنها إذ لم نقطع بظفرنا بها لأنها ليست قطعية بل ظنية)^(٢٠٣).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة القطعية على الظنية؛ فرجح المصلحة القطعية وهي استبقاء نفس المسلم على المصلحة الظنية وهي الظفر بالقلعة.

المسألة التاسعة عشرة: قال العز بن عبد السلام: (إذا ضاق وقت الفريضة بحيث لا يتسع لغيرها، فذكر صلاة نسيها قبل الشروع في الصلاة المؤداة أو في أثنائها فليؤد الأداء ويقضي الفائتة بعد خروج الوقت، لأنه لو قدم المقضية على المؤداة لفاتت رتبة الأداء في الصلاتين جميعاً فتفوت مصلحة الأداء في الصلاتين، ولا شك أن تحصيل المصلحة في إحدى الصلاتين أولى من تفويتها في الصلاتين، ولا يتم قول المخالف ما لم يبين أن فضيلة تقديم المقضية تركزى على ما ذكرناه من فضيلة الأداء في إحدى الصلاتين) (٢٠٤).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح مصلحة على أخرى لثلاث تقع مفسدة هي موجودة في المصلحة المرجوحة.

المسألة العشرون: قال القرافي: (في المصلي لا يجد إلا نجسا وحريرا يصلي في الحرير ويقدم النجس في الاجتناب لأنه أخص والأخص مقدم على الأعم) (٢٠٥).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة التي تختص بأمر - وهو الصلاة - على المصلحة التي تتعلق بهذا الأمر وغيره؛ لأن النجس يختص بالصلاة، أما الحرير فيحرم على الرجل لبسه في الصلاة وغيرها.

المسألة الحادية والعشرون: قال ابن تيمية في الماء المسخن بالنجاسة: (فإنه بكل حال يجب استعماله، إذا لم يمكن استعمال غيره؛ لأن التطهر من الجنابة بالماء واجب مع القدرة، وإن اشتمل على وصف مكروه، فإنه في هذه الحالة لا يبقى مكروهاً، وكذلك كل ما كره استعماله مع الجواز، فإنه بالحاجة إليه لطهارة واجبة، أو شرب واجب، لا يبقى مكروهاً) (٢٠٦).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة التي ترتب عليها الوجوب على المفسدة التي ترتب عليها الكراهة.

المسألة الثانية والعشرون: قال ابن القيم: (مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر؛ فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدّهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال؛ فدعهم)^(٢٠٧).

ويمكن تطبيق الضابطين التاليين:

أولاً: ترجيح مصلحة حفظ النفس على حفظ العقل.

ثانياً: الترجيح باعتبار الكثرة؛ ففي عدم شربهم الخمر مفسدة قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال؛ فتدبراً بعدم نهيمهم عن شرب الخمر إذ في شربهم مفسد أقل وهي: الصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

المسألة الثالثة والعشرون: قال الشاطبي: (الجهاد مع ولاية الجور قال العلماء بجوازه، قال مالك^(٢٠٨): "لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين"، فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة، والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر)^(٢٠٩).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة الضرورية على المصلحة المكملية لضروري.

المسألة الرابعة والعشرون: إذا وجد المضطر ميتة وطعام غيره، فعلى أيهما يُقدم؟ يقول الزركشي: (الأصحُّ أنه يأكل الميتة ويدع الطعام)^(٢١٠).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة التي استبيحت بنص على التي

استبيحت باجتهاد، وفي هذا يقول الزركشي: (لأن إباحة الميتة بالنص، وطعام الغير بالاجتهاد) (٢١١).

المسألة الخامسة والعشرون: جاء في "حاشية الرملي الكبير على أسنى المطالب": (إذا ثبت هلال ذي الحجة يوم الجمعة، ثم تحدث الناس برؤيته يوم الخميس، وظن صدقهم ولم يثبت، فهل يندب صوم يوم السبت؛ لكونه يوم عرفة على تقدير كمال ذي القعدة، أم يجرم لاحتمال كونه يوم العيد؟ فأجبت بأنه يجرم؛ لأن دفع مفسدة الحرام مقدمة على تحصيل مصلحة المندوب) (٢١٢).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح درء مفسدة ترتب عليها التحريم على مصلحة ترتب عليها الندب.

المسألة السادسة والعشرون: إذا خشي على نفسه الوقوع في الزنا وعنده زوجة حائض، ولازوجة له ولا أمة؛ فالأقرب تقديم الاستمناء بيده؛ كما جاء في "حاشية الشرواني على تحفة المنهاج في شرح المنهاج": (وهو أي تقديم الاستمناء بيده الأقرب) (٢١٣).

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح درء المفسدة المتفق عليها على المختلف فيها؛ (لأن الوطء في الحيض متفق على أنه كبيرة بخلاف الاستمناء) (٢١٤).

المسألة السابعة والعشرون: إذا أراد أن يتصدق بسخان ماء، وهناك فقيران محتاجان إليه، لكن أحدهما اشتدت حاجته لهذا السخان؛ إذ لا يوجد لديه أي سخان في بيته، والآخر لديه سخان لكن لا يفي بحاجة أسرته؛ فمن لا يملك أولى بالأعطية لشدة حاجته للسخان.

ويمكن تطبيق الضابط التالي: ترجيح المصلحة التي تشتد حاجة المكلف لها على غيرها.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، بعد الانتهاء من التأصيل والتطبيق لضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد، خلصت إلى عدد من النتائج والتوصيات، ومن أهم تلك النتائج:

١. أن الترجيح بين المصالح والمفاسد يكون نتاج فهم لأدلة الشارع وقواعد الشريعة ومقاصدها.
٢. أن الترجيح بين المصالح والمفاسد - عند التعارض بين مصلحتين، أو مفسدتين، أو مصلحة ومفسدة - ليس بأمر حادث بل دلت عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وعمل به الصحابة رضوان الله عنهم والتابعون وفقهاء الأمة.
٣. أن ترجيح أعلى المصلحتين ودرء أعظم المفسدتين مجمع عليه، لكن كان الاختلاف في أي المصلحتين أعلى وأي المفسدتين أعظم.
٤. من أسباب وقوع الخطأ في الترجيح أن يكون هناك خيار ثالث هو أخف من الاثنين اللذين قيل: إن أحدهما أخف.
٥. عند الإقدام على المصلحة المُرجَّحة على المفسدة يحاول تقليل المفسدة قدر المستطاع.
٦. النظر إلى رتبة الحكم يكون قبل النظر إلى الكلية والجزئية.
٧. عند الترجيح باعتبار المآل بين المصالح والمفاسد فإن المجتهد لا يلام فيما إذا خالف الواقع ظنه، بأن آلت الحال على خلاف ظنه الذي بنى عليه الحكم.
٨. حاجة الأمة للعلم بضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد في هذا العصر الذي كثرت فيه الحوادث.

أما التوصيات، فهي:

١. عدم إلغاء المرجوح حال ترجيح جلب مصلحة على أخرى، أو درء مفسدة على أخرى، أو مصلحة على مفسدة، أو مفسدة على مصلحة؛ إذ من الممكن أن تتغير الأحوال فيصبح راجحاً.
 ٢. ممارسة تطبيق ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد على المسائل والنوازل الفقهية؛ فهو مما يرسخ تلك القواعد ويمحصها، ويؤدي إلى تحرير عبارتها وإتقانها.
- وختاماً أسأل الله العظيم أن يتقبل العمل ويغفر الزلل، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

الهوامش والتعلبقات:

- (١) هو: معاء بن بب بن عمرو، أبو عبء الرءمن الأنصارب البزرجبب، صحاببب، شهء بءراً والمشاهء كلها، اسءعمله النبب صلى الله عبه و سلم على البمن، و هو من أعلم الناس بالبالب والءرام، ءوفب سنة ١٧ هـ.
- انظر ءرءبته فب: الاسءعباب ٣/١٤٠٢-١٤٠٧، أسء الغابة ٥/٢٠٤-٢٠٧، الإصابة فب ءمببب الصءابة ٦/١٣٦-١٣٧.
- (٢) صحبب البءارب، ءاب الزءاة، باب أءء الصءءة من الأغنباء وءرء فب الفقراء ببء ءانوا، ء (١٤٢٥)؛ وءاب المءاببب، باب بعء أبو موسى ومعاء بن بب رببب الله عبهما إلى البمن قبل ءبب الوءاع، ء (٤٠٩٠).
- (٣) الموابقات للشاطبب ٢ / ٥٠.
- (٤) قوابء الأحءام فب مصلب الأنام للعب بن عبء السلام ٢ / ٧٣.
- (٥) إعلام الموقعبن عب رب العالمبن لابن القبم ٣ / ١١.
- (٦) هو: أبو مءمء عبء الءبب عبء العببب بن عبء السلام بن أبو القاسم بن الءسن بن مءمء بن مهبءب السلمي، برع فب ءفسبب وأصول الءبب وأصول الفقه و الفقه، و له مؤلفاء عببءة، منها: القوابء البكببب والصءرببب ومءابز القرآن و مءءصر النباءة، ءوفب سنة ٦٦٠ هـ.
- انظر ءرءبته فب: طبقات الشافعبة البكببب ٨ / ٢٠٩ - ٢٥٤، طبقات الشافعبة لابن قاضبب شهبب ٢/١٠٩ - ١١١، طبقات المفسربن للآءنه وب ص ٢٤٢.
- (٧) قوابء الأحءام ١ / ٢٢.
- (٨) هو: أءمء بن عبء الءلبم بن عبء السلام بن ءبمببب، أبو العباس، ءقبب الءبب، الءرانبب الءمشقبب الءنبلببب، برع فب الفقه والأصول وءالبام، من مؤلفاءه: المسوءة مع عبه وأببه، و القبباس فب الشرع، و العببببب الواسطبببب، ءوفب سنة ٧٢٨ هـ.
- انظر ءرءبته فب: الءببببب الءنبالبببب لابن رببب ٤ / ٤٩٣، المقصد الأربببب ١ / ١٣٢،

المنهج الأحمدي ٥ / ٢٤ - ٤٤، الفتح المبين ٢ / ١٣٤.

(٩) جامع الرسائل لابن تيمية ٢ / ٣٠٥.

(١٠) قواعد الأحكام ١ / ٢٢ - ٢٣.

(١١) العين ٧ / ٢٣، مقاييس اللغة ٣ / ٣٨٦، لسان العرب ٧ / ٣٤٠ - ٣٤١، تاج العروس ١٩ / ٤٣٩ - ٤٤٣.

(١٢) على خلافٍ بينهم هل هي أمر أو قضية أو حكم؟ ولعل كونها (أمرًا) أولى.

وخلافٍ هل هي كلية أو أغلبية أو أكثرية؟ ولعل كونها (كلية) أولى؛ قال الشاطبي: ..
والأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يُخرجه عن كونه كلياً.
وأيضاً؛ فإن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي) الموافقات: ٢ / ٨٣ - ٨٤.

(١٣) هو: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ابن نجيم المصري الحنفي، له مؤلفات منها: الأشباه والنظائر، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، والرسائل والفتاوى الزينية، توفي سنة ٩٧٠ هـ.
انظر ترجمته في: شذرات الذهب ١٠ / ٥٢٣، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣ / ٢٧٥ - ٢٧٦، التعليقات السنية على الفوائد البهية ص ١٣٤ - ١٣٥.

(١٤) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٣٧.

(١٥) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين السبكي الشافعي، برع في الفقه والأصول والتاريخ، له مؤلفات منها: جمع الجوامع، وتكملة الإبهاج شرح المنهاج، وطبقات الشافعية الكبرى، توفي سنة ٧٧١ هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣ / ١٠٤ - ١٠٦، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٣ / ٢٣٢ - ٢٣٦، البدر الطالع ١ / ٤١٠ - ٤١١.

(١٦) الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي ١ / ١١.

(١٧) هو: محمد بن علي ابن القاضي، وقيل: محمد علي بن شيخ علي بن محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، والتهانوي نسبة إلى مسقط رأسه «تهانة بهون» من ضواحي دلهي، لغوي وباحث هندي، له مؤلفات منها: كشف اصطلاحات الفنون، سبق

- الغايات في نسق الآيات، أحكام الأراضي، لا يعرف بالتحديد سنة وفاته، وقد رجح بعضهم أنها كانت سنة ١١٩١ هـ، والثابت أنها بعد ١١٥٨ هـ.
- انظر ترجمته في: الأعلام للزركلي ٦ / ٢٩٥، ذيل الأعلام ص ٢٦١-٢٦٢.
- (١٨) الذي يظهر أن صوابها: (تطلق)، والمثبت هو ما في النسخة التي اعتمدها في هذا البحث.
- (١٩) الذي يظهر أن صوابها: (عُرِّفَت)، والمثبت هو ما في النسخة التي اعتمدها في هذا البحث.
- (٢٠) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي ٢ / ١٢٩٥.
- (٢١) الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي ١ / ١١.
- (٢٢) انظر على سبيل المثال قواعد ابن رجب الحنبلي، ومن تلك القواعد: قاعدة: (شعر الحيوان في حكم المنفصل عنه لا في حكم المتصل) ص ٤٢٤.
- (٢٣) العين ٣/٧٨، مقاييس اللغة ٢/٤٨٩، لسان العرب ٢/٤٤٥ - ٤٤٦، تاج العروس ٦/٣٨٣-٣٨٦.
- (٢٤) هو تعريف الإمام الجويني في البرهان ٢/١١٤٢.
- (٢٥) هو تعريف الأمدي في الإحكام ٤/٢٣٩.
- (٢٦) هو تعريف البيضاوي في المنهاج مع شرحه نهاية السؤل ص ٣٧٤، وبنحوه عرّف الزركشي في البحر المحيط ٦/١٣٠، وابن النجار في شرح الكوكب ٤/٦١٦.
- (٢٧) هو تعريف الطوفي في شرح مختصر الروضة ٣/٦٧٦.
- (٢٨) هو تعريف البزدوي في أصوله مع كشف الأسرار عليه ٤/١١١، وبمثله عرّف الحَبَّازي في المعني ص ٣٢٧.
- (٢٩) هو تعريف البخاري في كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤/١١٢.
- (٣٠) العين ٣/١١٧، مقاييس اللغة ٣/٣٠٣، لسان العرب ٢/٥١٦ - ٥١٧، تاج العروس ٦/٥٤٧ - ٥٥١.

(٣١) هو: محمد بن عمر بن الحسين، أبو عبد الله، فخر الدين، التيمي البكري الرازي الشافعي، برع في الفقه الأصول والفلسفة، من مؤلفاته: التفسير الكبير، والمحصول، والمطالب العالية، توفي سنة ٦٠٦هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي ٢ / ٢٦٠، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢ / ٦٥-٦٧، طبقات الشافعية للحسيني ص ٢١٦.

(٣٢) المحصول للرازي ٥ / ١٣٣، وانظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢ / ٢٣٩.

(٣٣) قواعد الأحكام ١ / ١٤.

(٣٤) هو: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد، الغزالي الطوسي الشافعي، برع في الفقه والأصول، من مؤلفاته: المستصفى، والوسيط، وإحياء علوم الدين، توفي سنة ٥٠٥هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٦ / ١٩١ - ٢١٩، طبقات الشافعية للإسنوي ٢ / ٢٤٢، طبقات الشافعية للحسيني ١٩٢.

(٣٥) المستصفى ص ١٧٤.

(٣٦) العين ٧ / ٢٣١، مقاييس اللغة ٤ / ٥٠٣، لسان العرب ٣ / ٣٣٥ - ٣٣٦، تاج العروس ٨ / ٤٩٦-٤٩٨.

(٣٧) المحصول للرازي ٥ / ١٣٣، وانظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢ / ٢٣٩.

(٣٨) قواعد الأحكام ١ / ١٤.

(٣٩) المستصفى ص ١٧٤.

(٤٠) فقه الأولويات دراسة في الضوابط لمحمد الوكيل ص ١٦.

(٤١) تأصيل فقه الموازنات للدكتور عبدالله الكمالي ص ٤٩، وانظر: فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية للدكتور حسين أحمد أبي عجوة ص ١٠٨٥، منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية للدكتور عبدالمجيد السوسوة ص ٢.

(٤٢) بأن يكون عالماً (بأدلة الأحكام الشريعة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما التحق بها

على التفصيل...، وأن يكون عالماً بما يشترط في الأدلة ووجوه دلالتها، وبكيفية اقتباس الأحكام منها...، عالماً من علوم القرآن والحديث والناسخ والمنسوخ والنحو واللغة والتصريف واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذي يتمكن معه من الوفاء بشروط الأدلة والاقتباس منها...، عالماً بالفقه، ضابطاً لأمّهات مسائله وتفاريعه...، ثم لا يشترط أن تكون جميع الأحكام على ذهنه، بل يكفي كونه حافظاً المعظم، متمكناً من إدراك على قرب). آداب الفتوى للنووي ص ٢٢ - ٢٤، وانظر: المعتمد ١ / ٩٢٩ - ٩٣٢، العدد ٥ / ١٥٩٤ - ١٦٠٠، البرهان ٢ / ١٣٣٠ - ١٣٣٣، قواطع الأدلة ٢ / ٣٠٣ - ٣٠٧، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ٤ / ٢٠ - ٢١، البحر المحيط ٦ / ١٩٩، شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٥٧ - ٤٦٧، فواتح الرحموت ٢ / ٤٠٥.

(٤٣) انظر: قاعدة في المحبة لابن تيمية ص ١٩١، إعلام الموقعين ١ / ٦٩.

(٤٤) اعتبار المآلات ومراعاة التصرفات للدكتور عبدالرحمن السنوسي ص ١٩.

(٤٥) الذرائع التي تُسَد، هي: "الأفعال التي ظاهرها المصلحة ويتوسل بها إلى مفسدة أو تفضي إليها غالباً". انظر: الموافقات ٥ / ١٨٣، شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٣٤.

(٤٦) الحيل، هي: "تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر". الموافقات ٥ / ١٨٧.

(٤٧) هو: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، المعروف بابن القيم الجوزية، والقيم اختصار لـ: «قيم الجوزية» وهو والده، فقد كان قيماً على مدرسة «الجوزية» بدمشق، برع في الفقه والأصول والكلام، ولد في السابع من صفر من سنة إحدى وتسعين وستمئة من الهجرة، من مؤلفاته: تهذيب مختصر سنن أبي داود، زاد المعاد في هدي خير العباد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، وتوفي سنة إحدى وخمسين وسبعمائة في شهر رجب. انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات ٢ / ١٩٥، ذيل طبقات الحنابلة ٥ / ١٧٠ - ١٧٦، المقصد الأرشدي ٢ / ٣٨٤، الجوهر المنضد ٢ / ٥٢١.

(٤٨) إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان ١ / ٣٧٠.

(٤٩) هو: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف بن مرّيّ بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن حزام النووي - نسبة إلى قرية نوى من قرى حوران السورية - الدمشقي الشافعي، الإمام الفقيه الزاهد الورع، برع في الحديث والفقه، وهو ممن عليهم العمدة في المذهب الشافعية، له مصنفات عدّة منها: رياض الصالحين، شرح صحيح مسلم، شرح سنن أبي داود، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، روضة الطالبين وعمدة المفتين، توفي سنة ٦٧٦ هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٨ / ٣٩٥ - ٤٠٠، طبقات الشافعيين ص ٩٠٩ - ٩١٣، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه ٢ / ١٥٣ - ١٥٧.

(٥٠) شرح النووي على صحيح مسلم ٢ / ١٠.

(٥١) مجموع الفتاوى ٢٢ / ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٥٢) إحياء علوم الدين ٢ / ٣٢٢.

(٥٣) انظر: المستصفى ص ١٧٦.

(٥٤) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٦٠، ٩٣، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥١.

(٥٥) الموافقات ٣ / ٢٧ - ٢٨.

(٥٦) البقرة: ١٧٣.

(٥٧) هو: أبو الحجاج مجاهد بن جبر، مولى السائب بن أبي السائب المخزومي القرشي، إمام في التفسير والحديث والفقه، روى عن العبادلة الأربعة وعائشة وأبي هريرة رضي الله عنهم، كما عرض على ابن عباس رضي الله عنهما القرآن ثلاث عرضات، وكان خلال كل عرضة يقف عند كل آية فيسأله عنها، كيف كانت؟ وفيم نزلت؟ وروى عنه: أيوب السخيتاني عكرمة وعطاء بن السائب، وقرأ عليه ثلاثة من أئمة القراءات، وهم ابن محيصن، وابن كثير، وأبو عمرو بن علاء البصري، توفي سنة ١٠٢ هـ، وقيل غيرها.

انظر ترجمته في: ميزان الاعتدال ٦ / ٢٥، سير أعلام النبلاء ٤ / ٤٤٩ - ٤٥٧، تهذيب التهذيب ١٠ / ٣٨ - ٤٠.

(٥٨) جامع البيان في تأويل القرآن - تفسير الطبري - ٣ / ٣٢٢.

- (٥٩) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣ / ٣٤٣.
- (٦٠) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٧٤، مجلة الأحكام العدلية ص ١٩، شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ١٩٥.
- (٦١) مجلة الأحكام العدلية ص ١٩، شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ٢١٣.
- (٦٢) الموافقات ٥ / ١٩٩.
- (٦٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي ١ / ٤٥، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٤، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٧٣.
- (٦٤) هو: أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد بن عثمان السيوطي أو الأسيوطي الشافعي، ونسب إلى أسيوط - مدينة بصعيد مصر - لكونها بلد أبيه التي رحل منها إلى القاهرة لدراسة العلم، برع في: التفسير والحديث وعلوم النحو وغيرها، له مؤلفات عدّة بلغت نحواً من ست مائة تأليف، منها: الإتيان في علوم القرآن، الأشباه والنظائر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المزهرة في اللغة، توفي سنة ٩١١هـ.
- انظر ترجمته في: طبقات المفسرين للأذنه وي ص ٣٦٥ - ٣٦٦، شذرات الذهب ١٠ / ٧٤، الضوء اللامع ٤ / ٦٥ - ٧٠.
- (٦٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٤.
- (٦٦) انظر المسألة الثالثة عشرة من المبحث الثاني من الفصل الثالث.
- (٦٧) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، برع في التفسير و أصول الدين و أصول الفقه و الفقه و النحو، له مؤلفات عديدة، منها: الموافقات و الاعتصام و المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، و توفي سنة ٧٩٠هـ.
- انظر ترجمته في: شجرة النور الزكية: ٢٣١، إيضاح المكنون ٢ / ١٢٧، معجم المؤلفين ١ / ٧٧.
- (٦٨) الموافقات ٢ / ٤٤.
- (٦٩) انظر: الفوائد في اختصار المقاصد للعز بن عبد السلام ص ٥٣.

- (٧٠) المؤمنون: ٧١.
- (٧١) القصص: ٥٠.
- (٧٢) المستصفى ص ١٧٩.
- (٧٣) مجموع الفتاوى ٢٨ / ١٢٩.
- (٧٤) الفوائد في اختصار المقاصد ص ١٠٠.
- (٧٥) الموافقات ٢ / ٤٥.
- (٧٦) الفوائد في اختصار المقاصد ص ٦٢ - ٦٣.
- (٧٧) هو: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المالكي الشهير بالقراقي، وسبب شهرته بالقراقي: أنه في أيام الطلب كان إذا جاء للدرس يُقبل من جهة القرافة المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة فأراد الكاتب يوماً أن يثبت اسمه في الدرس، وكان حينئذ غائباً؛ فلم يعرف اسمه فكتب القراقي؛ فمَرَّت عليه هذه النسبة، برع في الفقه وأصوله، له مؤلفات عدّة منها: الذخيرة، أنوار البروق في أنواء الفروق، تنقيح الفصول وشرحه، الإستغناء في أحكام الإستثناء، توفي سنة ٦٨٤هـ.
- انظر ترجمته في: الديباج المذهب ١ / ٦٢ - ٦٧، تاريخ الإسلام ٥١ / ١٧٦، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ١ / ٣١٦.
- (٧٨) الفروق ٤ / ١٠٤.
- (٧٩) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨ / ١٢٩.
- (٨٠) قواعد الأحكام ١ / ٥٧.
- (٨١) مجموع الفتاوى ٢٣ / ٣٤٣.
- (٨٢) قواعد الأحكام ١ / ٥، وانظر حكاية الإجماع على تقديم أعلى المصلحتين ودرء أعظم المفسدين في: المنشور في القواعد للزرکشي ١ / ٣٤٨، التحبير شرح التحرير للمرداوي ٨ / ٣٨٥١.

- (٨٣) قواعد الأحكام ١ / ١٠٣ .
- (٨٤) مفتاح دار السعادة ٢ / ١٨ .
- (٨٥) انظر: المستصفى ص ٧٤-٧٥، الإحكام للآمدي ٣ / ٢٧٤ - ٢٧٥، الموافقات ٢ / ٣٨ - ٤٣، البحر المحيط ٧/٢٦٦ - ٢٧١ .
- (٨٦) هو: علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، برع في أصول الدين و أصول الفقه و المنطق، له مؤلفات عديدة منها: الإحكام في أصول الأحكام، منتهى السؤل في علم الأصول، غاية المرام في علم الكلام، لباب الألباب، توفى سنة (٦٣١هـ).
- انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات ٢١ / ٢٢٥ - ٢٣١، طبقات الشافعية الكبرى ٨/٣٠٦-٣٠٧، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢ / ٧٩ - ٨٠ .
- (٨٧) انظر: الإحكام للآمدي ٤ / ٢٥٠، الفروق للقرافي ٤ / ٢١١ - ٢١٢، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١١٥ .
- (٨٨) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بعثت بجوامع الكلم، ح (٦٨٥٨).
- (٨٩) هو: محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين، الزركشي الشافعي، برع في الحديث والفقه والأصول والأدب، من مؤلفاته: البحر المحيط، والمنثور في القواعد، وخبايا الزوايا، توفى سنة ٧٩٤هـ .
- انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣ / ١٦٧ - ١٦٨، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٥ / ١٣٣ - ١٣٥، الفتح المبين ٢ / ٢١٧ .
- (٩٠) المنثور في القواعد للزركشي ١ / ١٣٣ .
- (٩١) هو: أسامة بن زيد بن حارثة، أبو محمد الكعبي، صحابي، و هو حِبُّ رسول الله صلى الله عليه وسلم و ابن حبيبه، استعمله الرسول صلى الله عليه وسلم و هو ابن ثمانى عشرة سنة، وهو من الذين اعتزلوا الفتن بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، توفى سنة ٥٤هـ .
- انظر ترجمته في: الاستيعاب ١/٧٥-٧٧، أسد الغابة ١/١٠١-١٠٤، الإصابة في تمييز

الصحابة/١/٤٩.

(٩٢) صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب التسليم في مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركون، ح (٥٨٩٩)؛ وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في دعاء النبي ﷺ وصبره على أذى المنافقين، ح (١٧٩٨).

(٩٣) هو: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي، برع في التفسير، وأصول الدين، والفقه، وأصول الفقه، واللغة، له مؤلفات عدّة، منها: تفسيره المسمى بـ: "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، وطوابع الأنوار، والغاية القصوى في دراية الفتوى، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول، وتوفي سنة ٦٨٥هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٨ / ١٥٧ - ١٥٨، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢ / ١٧٢ - ١٧٣، شذرات الذهب ٥ / ٣٩٢ - ٣٩٣.

(٩٤) مفاتيح الغيب للرازي ١٤ / ٢٣١، المنهاج للبيضاوي مع شرحه نهاية السؤل ص ٣٨٧.

(٩٥) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٣.

(٩٦) انظر: المنهاج للبيضاوي مع شرحه نهاية السؤل ص ٣٨٧، البحر المحييط للزرکشي ١ / ٣٤٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٣.

(٩٧) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٥٩، شرح الكوكب المنير للفتوحى ٤ / ٦٨٠.

(٩٨) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٩٩، التقرير والتجبير لابن أمير الحاج ٣ / ٢٢، شرح الكوكب المنير للفتوحى ٤ / ٦٨١.

(٩٩) انظر: التقرير والتجبير لابن أمير الحاج ٣ / ٢٢، شرح الكوكب المنير للفتوحى ٤ / ٦٨١.

(١٠٠) انظر: التقرير والتجبير لابن أمير الحاج ٣ / ٢٢، شرح الكوكب المنير للفتوحى ٤ / ٦٨١.

(١٠١) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٥٩، التقرير والتجبير لابن أمير الحاج ٣ / ٢٢، شرح الكوكب المنير للفتوحى ٤ / ٦٨١.

(١٠٢) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٥٩، التقرير والتجبير لابن أمير الحاج ٣ / ٢٢، شرح الكوكب المنير للفتوحى ٤ / ٦٨٢.

- (١٠٣) انظر: التقرير والتجيب لابن أمير الحاج ٣/ ٢٢، شرح الكوكب المنير للفتوحى ٤/ ٦٨٢.
- (١٠٤) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٥٩، التقرير والتجيب لابن أمير الحاج ٣/ ٢٢، شرح الكوكب المنير للفتوحى ٤/ ٦٨٢.
- (١٠٥) هو: محمد بن أحمد بن عبد العزيز، أبو بكر تقي الدين الفتوحى المصرى الحنبلى، الشهير بابن النجار، برع في الفقه والأصول، له مؤلفات منها: منتهى الإيرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزیادات، والكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، وشرح الكوكب المنير، توفي سنة ٩٧٢ هـ.
- انظر ترجمته في: السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة ٢ / ٨٥٤ - ٨٦١، الأعلام ٦ / ٦.
- (١٠٦) انظر: الفروق للقرافي ٢ / ٢٠١، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٠ / ٥١، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٤١١، شرح الكوكب المنير ١ / ٣٧٧.
- (١٠٧) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله، أبو المعالي، الجويني الشافعي، ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين، برع في الفقه والأصول والكلام، من مؤلفاته: البرهان، ونهاية المطلب، والإرشاد، توفي سنة ٤٧٨ هـ.
- انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٥ / ١٦٥ - ١٨٧، طبقات الشافعية للإسنوي ١ / ٤٠٩، طبقات الشافعية للحسيني ١٧٤.
- (١٠٨) الغياثي للجويني ص ٣٥٨ - ٣٥٩.
- (١٠٩) انظر: الفروق للقرافي ٢ / ٢٠١.
- (١١٠) الموافقات ٥ / ١٩٠ - ١٩١.
- (١١١) الأشباه والنظائر للسبكي ١ / ١٢٧.
- (١١٢) انظر: الفوائد في اختصار المقاصد ص ٤١ - ٤٢، والتقرير والتجيب لابن أمير الحاج ٣ / ١٣، وهناك من قال: ترجح المصلحة القطعية على المتوهمة أو الظنية على المتوهمة، والذي أراه وبناء على ما ذكرته في شروط الترجيح أن المتوهمة ليست محلاً للنظر في الترجيح.

- (١١٣) انظر: المستصفي ص ١٧٤-١٧٥، الأحكام للآمدي ٣ / ٢٧٤ - ٢٧٥، الموافقات ٢ / ٢٠، البحر المحيط ٧ / ٢٦٦ - ٢٧١، على اختلاف بينهم في ترتيب بعضها كالنسل والعقل.
- (١١٤) الموافقات ٣ / ١٢٤.
- (١١٥) إحياء علوم الدين ٢ / ١٠٨.
- (١١٦) قواعد الأحكام ١ / ٩٠.
- (١١٧) الفروق للقرافي ٢ / ٢٠٠.
- (١١٨) هو: علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، وسُمي بالكاساني نسبة إلى كاسان وهي في بلاد ما وراء النهر، وتعرف اليوم باسم "قازان" في جنوب شرق أوزبكستان، لُقّب بملك العلماء، برع في: الحديث والفقه والتفسير، له مصنّفات منها: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، السلطان المين في أصول الدين، توفي سنة ٥٨٧ هـ.
- انظر ترجمته في: بغية الطلب في خبر حلب لابن العديم ١٠ / ٤٣٤٧ - ٤٣٥٣، الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٢ / ٢٤٤، تاج التراجم ص ٣٢٧.
- (١١٩) بدائع الصنائع للكاساني ٢ / ٣٣٠.
- (١٢٠) فقه الأولويات دراسة في الضوابط لمحمد الوكيل ص ٢٦٤.
- (١٢١) قواعد الأحكام ٢ / ٨٩.
- (١٢٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٧٤.
- (١٢٣) يشهد له قصة بول الأعرابي التي ستأتي في التطبيقات إن شاء الله في المسألة التاسعة من المبحث الأول من الفصل الثالث.
- (١٢٤) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٨٣.
- (١٢٥) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، ح (٦٠٩٩)؛ وصحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، ح (٧٨٣).

- (١٢٦) انظر: المنشور في القواعد للزرکشي ١ / ٣٤٢، والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٣٦.
- (١٢٧) مجموع الفتاوى ١ / ٢٦٥.
- (١٢٨) إعلام الموقعين ١ / ٩٩.
- (١٢٩) انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي ٢ / ٦٧٢.
- (١٣٠) انظر: الأحكام للآمدي ٤ / ٢٨٢، الفروق للقرافي ١ / ٢١٠.
- (١٣١) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٥ / ٤٦.
- (١٣٢) الأشباه والنظائر ص ١٥٨.
- (١٣٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨ / ١٢٩.
- (١٣٤) المنشور في القواعد الفقهية للزرکشي ١ / ٣٥٠.
- (١٣٥) انظر: الفروق للقرافي ١ / ١٢٥، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج في شرح المنهاج ١ / ٣٨٩، وانظر المسألة السابعة والعشرين من المبحث الثاني من الفصل الثالث.
- (١٣٦) انظر: قواعد الأحكام ١ / ٦٧.
- (١٣٧) انظر: المسألة الرابعة عشرة من المبحث الثاني من الفصل الثالث - الترجيح بين البر بالوالدين والجهاد - فبر الوالدين والجهاد لم ينظر فيهما إلى الكلية والجزئية في حال كون الجهاد فرض كفاية؛ فُرِّجَ بر الوالدين، أما في حال كون الجهاد فرض عين فإنه يُرَجَّحُ بينه وبر الوالدين، ويُرَجَّحُ الجهاد لكونه كلياً والبر بالوالدين جزئياً.
- (١٣٨) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٧٦.
- (١٣٩) إعلام الموقعين ٣ / ١٢.
- (١٤٠) قواعد الأحكام ١ / ٩٣.
- (١٤١) البقرة: ٢١٧.
- (١٤٢) المائدة: ٣٥.
- (١٤٣) الحج: ٧٨.

(١٤٤) الأنعام: ١٠٨.

(١٤٥) النحل: ١٠٦.

(١٤٦) الكهف: ٧٩.

(١٤٧) هو: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن محمود بن أحمد بن حجر بن أحمد العسقلاني الكناني الشافعي، لقب بـ: "أمير المؤمنين" و"الحافظ في الحديث، برع أيضاً في الفقه والأدب، تولى ابن حجر الإفتاء واشتغل في دار العدل وكان قاضي قضاة الشافعية، له مصنفات عدّة، منها: فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإصابة في تمييز الصحابة، تهذيب التهذيب، ومختصره تقريب التهذيب، توفي سنة ٨٥٢ هـ.
انظر ترجمته في: "الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر" وهو كتاب ألفه تلميذه السخاوي طبع في ثلاث مجلدات، وانظر على سبيل المثال: ١/١٠٣-١٠٥، ٢/ ٦٥٧-٧١٦، ٣/ ١١٨٥-١٢٠٧، شذرات الذهب ١/ ٧٤-٧٥.

(١٤٨) قال القرطبي: (قال مجاهد: "سمي الخضر لأنه كان إذا صلى اخضر ما حوله"، وروى الترمذي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما سمي الخضر لأنه جلس على فروة بيضاء فإذا هي تهتز تحته خضراء" هذا حديث صحيح غريب. الفروة هنا وجه الأرض؛ قاله الخطابي وغيره. والخضر نبي عند الجمهور. وقيل: هو عبد صالح غير نبي، والآية تشهد بنبوته لأن بواطن أفعاله لا تكون إلا بوحى، وأيضاً فإن الإنسان لا يتعلم ولا يتبع إلا من فوقه، وليس يجوز أن يكون فوق النبي من ليس نبي وقيل: كان ملكاً أمر الله موسى أن يأخذ عنه مما حمله من علم الباطن. والأول الصحيح، والله أعلم) الجامع لأحكام القرآن ١١ / ١٦.

(١٤٩) فتح الباري ٨ / ٤٢٢.

(١٥٠) طه: ٩٢ - ٩٤.

(١٥١) التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ١٦ / ٢٩٣.

(١٥٢) الجمعة: ٩.

(١٥٣) انظر الحديث بتمامه في: صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ح (٢٥٨١)؛ وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، ح (١٧٨٣).

(١٥٤) هو: عبد الرحمن بن صخر الدوسي، اشتهر بأبي هريرة، وكان اسمه في الجاهلية عبد شمس، وقد اختلف في اسمه واسم أبيه في الجاهلية والإسلام، صحابي أسلم عام خيبر، ولازم النبي ﷺ إلى وفاته، وكان كثير الرواية عنه، توفي سنة ٥٨هـ وقيل غيرها.

انظر ترجمته في: الاستيعاب ٤ / ١٧٦٨ - ١٧٧٢، أسد الغابة ٣ / ٤٧٥، الإصابة في تمييز الصحابة ٧ / ٤٢٥ - ٤٤٤، تهذيب التهذيب ١٢ / ٢٦٢ - ٢٦٧.

(١٥٥) هذا لفظ البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، ح (٢١٧)؛ و بلفظ نحوه في صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد وأن الأرض تطهر بالماء من غير حاجة إلى حفرها، ح (٢٨٤).

(١٥٦) هو: عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، أبو العباس، الهاشمي القرشي، الحافظ الحبر، ابن عم رسول الله ﷺ، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، وتوفي سنة ٦٨ هـ، بالطائف.

انظر ترجمته في: الاستيعاب ٣ / ٩٣٣ - ٩٣٩، أسد الغابة ٣ / ٢٩٥ - ٢٩٩، الإصابة في تمييز الصحابة ٤ / ١٤١ - ١٥١.

(١٥٧) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب قول النبي ﷺ لو كنت راجما بغير بينة، ح (٥٠٠٤)، وصحيح مسلم، كتاب اللعان، ح (١٤٩٧).

(١٥٨) فتح الباري ٩ / ٤٦٢.

(١٥٩) هو: أبو هنيذة وائل بن حُجر بن ربيعة بن وائل بن يعمر، وقيل: ابن حُجر بن سعد وقيل سعيد بن مسروق بن وائل بن النعمان بن ربيعة الحَضْرَمِيِّ، وقيل: وائل بن حجر بن سعد بن مَسْرُوق بن وائل بن ضَمْعَج بن وائل بن ربيعة، صحابي، يقال: إنه بَشَّرَ به رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أصحابه قبل قدومه، وقال: "يَأْتِيكُمْ وائل بن حُجر من أرضٍ بعيدةٍ من

حضر موت طائعا راعيا في الله وفي رسوله، وهو بقية أبناء الملوك، مات في خلافة معاوية.
انظر ترجمته في: الاستيعاب ٤ / ١٥٦٢ - ١٥٦٣، أسد الغابة ٥ / ٤٥١ - ٤٥٢، الإصابة
في تمييز الصحابة ٦ / ٥٩٦.

(١٦٠) هو: طارق بن سويد، الحضرمي أو الجعفي، ويقال سويد بن طارق، قال ابن مندة: وهو
وهم، و قال البغوي: الصحيح عندي طارق بن سويد، له صحبة، حديثه عند أهل الكوفة،
روى عنه وائل بن حجر الحضرمي، وابنه علقمة بن وائل.

انظر ترجمته في: الاستيعاب ٢ / ٦٧٨، أسد الغابة ٢ / ٥٦٨، ٣ / ٦٧، الإصابة في تمييز
الصحابة ٣ / ٥٠٨ - ٥٠٩.

(١٦١) صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر، ح (١٩٨٤).

(١٦٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان، ح (٢٠٥٤)؛ وصحيح
مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم
النجش وتحريم التصرية، ح (١٥١٥)، وهذا لفظ مسلم.

(١٦٣) هو: سلمان الفارسي، أبو عبدالله، واسمه عندما كان قبل الإسلام "روزبه" وقيل "مابه بن
يودخشان"، صحابي جليل، أصله من منطقة أصبهان في إيران، كان على الجوسية التي كان
أبوه فيها رأساً، ثم هرب بحثاً عن الدين الحق إلى الشام فدان النصرانية، ثم ارتحل للمدينة
بعد أن نصحه أحد القساوسة بأن الدين الحق سيظهر فيها، قابل النبي ﷺ وتفقد العلامات
التي أخبره بها القس؛ فاعتنق الإسلام، لم يحضر غزوة بدر وأحد؛ لأنه كان مملوكاً؛ إذ باعه
من كان معهم في القافلة التي صحبها للمدينة، حُرر بعدها من الرق بإعانة الصحابة رضي
الله عنهم بعد أن كاتب سيده، وهو صاحب فكرة حفر الخندق في غزوة الخندق، قال النبي
ﷺ: ((سلمان منا أهل البيت))، توفي زمن خلافة عثمان رضي الله عنه.

انظر ترجمته في: الاستيعاب ٢ / ٦٣٤ - ٦٣٨، أسد الغابة ٢ / ٤٨٧ - ٤٩٢، الإصابة في
تمييز الصحابة ٣ / ١٤١.

(١٦٤) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الرباط في سبيل الله عز وجل، ح (١٩١٣).

(١٦٥) هو: عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم، أبو محمد ويقال أبو عبد الرحمن القرشي السهمي، صحابي، كتب حديث النبي ﷺ في حياته بعد أن أذن له، له نحو ٧٠٠ حديث، توفي سنة ٦٣ هـ وقيل غيرها.

انظر ترجمته في: الاستيعاب ٣ / ٩٥٦ - ٩٥٩، أسد الغابة ٣ / ٣٥٦ - ٣٥٨، سير أعلام النبلاء ٣ / ٨٠ - ٩٤، الإصابة في تمييز الصحابة ٤ / ١٩٢ - ١٩٣.

(١٦٦) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد بإذن الأبوين، ح (٢٨٤٢)؛ وصحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأنها أحق به، ح (٢٥٤٩).

(١٦٧) الكافي في فقه الإمام أحمد ٤ / ١١٨.

(١٦٨) نفس المصدر ٤ / ١١٨.

(١٦٩) هو: عويمر بن عامر الأنصاري الخزرجي، وقيل أن اسمه عامر ولقبه عويمر، وقيل: عويمر بن مالك، وقيل: عويمر بن ثعلبة، وقيل: عويمر بن قيس بن زيد، والدرداء ابنته كني بها فقامت الكنية مقام اسمه حتى لا يكاد يعرف إلا بها، صحابي، أسلم يوم بدر، وقيل إنه آخر مَنْ أسلم من الأنصار، وكان تاجرًا مشهورًا، فلما أسلم تفرغ للعلم والعبادة، يلقب بحكيم الأمة، وقاضي دمشق، وسيد القراء بدمشق، وهو أحد الذين جمعوا القرآن على عهد النبي، ولاة معاوية بن أبي سفيان قضاء دمشق بأمر من عمر بن الخطاب، توفي سنة ٣٢ هـ.

انظر ترجمته في: الاستيعاب ٣ / ١٢٢٧ - ١٢٣٠، أسد الغابة ٤ / ٣٤٠ - ٣٤١، الإصابة في تمييز الصحابة ٤ / ٧٤٧.

(١٧٠) سنن أبي داود كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ح (٣٦٤١)؛ وسنن الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ح (٢٦٨٢)، وقال الترمذي بعده [٤٨/٥]: (وإنما يروى هذا الحديث عن عاصم بن رجاء بن حيوة عن الوليد بن جميل عن كثير بن قيس عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا أصح من حديث محمود بن خدّاش ورأي محمد بن إسماعيل هذا أصح)، وسنن ابن ماجه، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، ح (٢٢٣)؛ ومسند أحمد بن حنبل، حديث أبي الدرداء رضي الله

عنه، ح (٢١٧٦٣).

(١٧١) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب حج النساء، ح (١٧٦٣).

(١٧٢) هي: أم كلثوم بنت عُقبة بن أبي مُعَيْط - وهو أبان - بن ذكوان بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي الأموية القرشية، وهي أخت عثمان بن عفان رضي الله عنه لأمه وأمهما أروى بنت كُرَيْز بن ربيعة العبشمية رضي الله عنها، صحابية، بايعت رسول الله ﷺ بمكة قبل هجرته إلى المدينة ولم يتبها لها هجرة إلى سنة سبع للهجرة، وكان خروجها زمن صلح الحديبية، وقد نزل فيها قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ } الآيتين، توفيت في خلافة علي رضي الله عنه سنة ٤٠ هـ.

انظر ترجمتها في: الاستيعاب ٤ / ١٩٥٣ - ١٩٥٤، أسد الغابة ٧ / ٤٢٣ - ٤٢٤، الإصابة في تمييز الصحابة ٨ / ٢٩١.

(١٧٣) هو: الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب، أبو علي، العكبري، برع في الحديث والفقه والإقراء، له مصنفات في الفقه والفرائض والنحو، توفي سنة ٤٢٨ هـ.

انظر في ترجمته: تاريخ بغداد ٧ / ٣٢٩، سير أعلام النبلاء ١٧ / ٥٤٢ - ٥٤٣، المقصد الأرشدي ١ / ٣٢٠ - ٣٢١.

(١٧٤) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الكذب وبيان المباح منه، ح (٢٦٠٥).

(١٧٥) شرح النووي على مسلم ١٦ / ١٥٨.

(١٧٦) هو: عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبد الرحمن، العدوي المدني، من فقهاء الصحابة، ولد بعد البعثة، وأول مشاهده الخندق، ومن أهل بيعة الرضوان، ومن الكثيرين من رواية الحديث، توفي سنة ٧٣ هـ.

انظر ترجمته في: أسد الغابة ٣ / ٣٤٧ - ٣٥٢، الإصابة في تمييز الصحابة ٤ / ١٨١ - ١٨٧، تهذيب التهذيب ٥ / ٢٨٧ - ٢٨٨.

(١٧٧) صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب إذا حضر الطعام وأقيمت الصلاة وكان بن

عمر يبدأ بالعشاء وقال أبو الدرداء من فقه المرء إقباله على حاجته حتى يقبل على صلاته وقلبه فارغ، ح (٦٤٢)؛ صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله في الحال وكراهة الصلاة مع مدافعة الأخبثين، ح (٥٥٩).

(١٧٨) شرح النووي على صحيح مسلم ٥ / ٤٦.

(١٧٩) هو: عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى، أبو عبد الله، القرشي المدني، الفاروق، كناه النبي ﷺ أبا حفص، ثاني الخلفاء الراشدين، له موافقات مع ربه في بضعة عشر موضعاً، توفي سنة ٢٤هـ.

انظر ترجمته في: أسد الغابة ٤ / ١٥٦ - ١٩٢، الإصابة في تمييز الصحابة ٤ / ٥٨٨ - ٥٩٠، تهذيب التهذيب ١ / ٤١٢.

(١٨٠) صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب أوقاف أصحاب النبي ﷺ وأرض الخراج ومزارعتهم ومعاملتهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر تصدق بأصله لا يباع ولكن ينفق ثمره فتصدق به، ح (٢٢٠٩)، وأبواب الخمس، باب الغنيمة لمن شهد الوقعة، ح (٢٩٥٧)؛ وكتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ح (٣٩٩٥).

(١٨١) هو: عثمان بن عفان بن أبي العاص، أبو عبد الله، القرشي الأموي، ثالث الخلفاء الراشدين، هاجر المهجرتين، ذو النورين لتزوجه بنتي النبي ﷺ رقية ثم بعد وفاتها أم كلثوم، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، روي له ١٤٦ حديثاً، توفي سنة ٣٥هـ.

انظر ترجمته في: الاستيعاب ٣ / ١٠٣٧ - ١٠٥٣، أسد الغابة ٣ / ٦٠٦ - ٦١٨، الإصابة في تمييز الصحابة ٤ / ٤٥٦ - ٤٥٨.

(١٨٢) موطأ مالك، كتاب النكاح، باب ما جاء في كراهية إصابة الاختين بملك اليمين والمرأة وابنتها، ح (١١٢٢)؛ ومصنف عبد الرزاق، كتاب الطلاق، باب جمع بين ذوات الأرحام في ملك اليمين، ح (١٢٧٢٨)، ومصنف ابن أبي شيبة، كتاب النكاح، في الرجل يكون عنده الأختان مملوكتان فيطأهما جميعاً، ح (١٦٢٥٧)، وسنن البيهقي الكبرى، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم الجمع بين الأختين وبين المرأة وابنتها في الوطاء بملك اليمين، ح (١٣٧٠٨).

- (١٨٣) هو: علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، أبو الحسن، القرشي الهاشمي المكي ثم المدني الكوفي، رابع الخلفاء الراشدين، ابن عم رسول الله ﷺ وصهره، تزوج فاطمة رضي الله عنها، توفي سنة ٤٠ هـ.
- انظر في ترجمته: أسد الغابة ٤ / ١٠٠ - ١٣٤، الإصابة في تمييز الصحابة ٤ / ٥٦٤ - ٥٦٩، تهذيب التهذيب ٧ / ٢٩٤ - ٢٩٧.
- (١٨٤) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب البيوع والأفضية، في القصار والصباغ وغيره، ح (٢١٠٥١)، وسنن البيهقي الكبرى، كتاب الإجارة، باب ما جاء في تضمين الأجراء، ح (١١٤٤٤).
- (١٨٥) انظر في ذلك: صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ لو كنت متخذًا خليلًا، ح (٣٤٦٧)؛ وكتاب الأحكام، باب الاستخلاف، ح (٦٧٩٣).
- (١٨٦) روضة الطالبين ٤ / ١٨٨.
- (١٨٧) مواهب الجليل للحطاب ٦ / ٣١٨، رد المحتار على الدر المختار ٦ / ٣٨٩.
- (١٨٨) انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي ٢ / ٦٧٢، الروض المربع ص ١٦٥.
- (١٨٩) انظر: المغني لابن قدامة ٢ / ٣٩٩، روضة الطالبين ٢ / ١١٨.
- (١٩٠) المبسوط للسرخسي ١٠ / ١٩٨.
- (١٩١) نهاية المطلب في دراية المذهب ١ / ٦٨، المغني لابن قدامة ٣ / ١٢٤، رد المحتار على الدر المختار ١ / ١١٦.
- (١٩٢) الكافي في فقه الإمام أحمد ٤ / ١١٨.
- (١٩٣) نفس المصدر ٤ / ١١٨.
- (١٩٤) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ٢ / ٤٩٩.
- (١٩٥) انظر: الفروق للقرافي ٢ / ٣٣، البحر الرائق ٥ / ٩٠.
- (١٩٦) بدائع الصنائع للكاساني ٢ / ٣٣٠.
- (١٩٧) انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي ١١ / ٢٢٤ - ٢٢٥، المغني لابن قدامة ٨ / ١٩٥،

مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ٢ / ٣٧٢.

(١٩٨) هو: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، أبو عبد الله، الهاشمي القرشي المطليبي، إمام الشافعية، أول من ألف كتاباً مستقلاً في الأصول على أنه علم، برع في الحديث والفقه والأصول واللغة، من مؤلفاته: الأم، والرسالة، توفي سنة ٢٠٤هـ بالقاهرة.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢ / ٧١-٧٤، طبقات الشافعية للإسنوي / ١١، طبقات الشافعية للحسيني ص ١١.

(١٩٩) الأم ٢ / ١٦٨.

(٢٠٠) الحاوي الكبير ١٥ / ١٧٥، منهاج الطالبين ص ٣٢٣.

(٢٠١) المستصفى ص ١٧٦.

(٢٠٢) المستصفى ص ١٧٥ - ١٧٦، وانظر مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٢.

(٢٠٣) المستصفى ص ١٧٦.

(٢٠٤) قواعد الأحكام ١ / ٦٧.

(٢٠٥) الفروق للقرافي ١ / ٢٠٥.

(٢٠٦) مجموع الفتاوى ٢١ / ٣١١.

(٢٠٧) إعلام الموقعين ٣ / ١٣.

(٢٠٨) هو: مالك بن أنس بن أبي عامر، أبو عبد الله، الأصبحي الحميري المدني، إمام دار الهجرة، وينسب إليه المذهب المالكي، برع في الحديث والفقه، من مؤلفاته: الموطأ، ورسالة إلى الليث بن سعد في إجماع أهل المدينة، توفي سنة ١٧٩هـ.

انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ٨ / ٤٨ - ١٣٥، تهذيب التهذيب ١٠ / ٥ - ٧، شجرة النور الزكية ٥٢ - ٥٥.

(٢٠٩) الموافقات ٢ / ٢٧.

(٢١٠) المثور في القواعد للزركشي ١ / ٣٥٠.

(٢١١) المصدر نفسه /١ /٣٥٠.

(٢١٢) /١ /٤٣١.

(٢١٣) /١ /٣٨٩.

(٢١٤) حاشية الشرواني على تحفة المحتاج في شرح المنهاج /١ /٣٨٩.

ثبت المصادر والمراجع

- الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، تعليق عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ.
- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابري، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- الاستيعاب، ليوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، ت ٤٦٣ هـ، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- أسد الغابة، لعز الدين بن الأثير أبي الحسن علي الجزري، تحقيق عادل أحمد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- الأشباه والنظائر، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- الأشباه والنظائر، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، وضع حواشيه وخرج أحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- اعتبار المآلات ومراعاة التصرفات، للدكتور عبدالرحمن السنوسي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
- الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩ م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

- إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، لمحمد بن أبي بكر المشهر بابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض.
- أنوار البروق في أنواء الفروق، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، لإسماعيل باشا بن محمد أمين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- البحر الرائق شرح كتر الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.
- البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحرير الدكتور عبدالستار أبو غدة، وعبدالقادر عبدالله العاني، والدكتور عمر بن سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- البدر الطالع، لمحمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.
- بغية الطلب في تاريخ حلب، لعمر بن أحمد بن هبة الله المشهور بكمال الدين ابن العديم، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، تحقيق قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- تاج التراجم في طبقات الحنفية، لزين الدين قاسم بن قلطوبغا، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٢م.
- تاج العروس، لمحمد بن مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الهداية.

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- تأصيل فقه الموازنات، للدكتور عبدالله الكمالي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
- التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي تحقيق الدكتور عبد الرحمن الجبرين والدكتور عوض القرني والدكتور أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- 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، ١٩٨٤ هـ.
- التعليقات السنوية على الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمحمد عبد الحسي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت.
- التقرير والتحرير، لشمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- تهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- جامع الرسائل، لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، ١٣٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن أبي الوفاء محمد القرشي، نشر: مير محمد كتب خانة، كراتشي.

- الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، لشمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، تحقيق إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، ليوسف بن الحسن بن عبد الهادي، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر مكتبة الخاشقجي بالقاهرة، مطبعة المدني بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- حاشية الرملي الكبير على أسنى المطالب، لأبي العباس بن أحمد الرملي الكبير، دار الكتاب الإسلامي.
- حاشية الشرواني على تحفة المنهاج في شرح المنهاج، عبد الحميد بن الحسين الشرواني، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م.
- الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تحقيق علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد ابن علي العسقلاني، مراقبة محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م.
- الديباج المذهب، لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ذيل الأعلام، لأحمد العلاونة، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- الذيل على طبقات الحنابلة، لعبدالرحمن بن رجب، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م.
- رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين محمد أمين بن عمر الحنفي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

- الروض المربع شرح زاد المستقنع، لمنصور بن يونس البهوتي، خرّج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، دار المؤيد و مؤسسة الرسالة، ١٤١٧ هـ.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، أشرف على التحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
- السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، لمحمد بن عبد الله بن حميد، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين وبكر بن عبد الله أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق علي بن حسن الحلبي الأثري، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- سنن البيهقي الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث، بيروت.
- سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣ هـ.
- شذرات الذهب، لعبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، ومحمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
- شجرة النور الزكية، لمحمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩ هـ.
- شرح مختصر ابن الحاجب، لعرض الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، مصر، ١٣١٦ هـ.

- شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن محمد الزرقا، صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن النجار الفتوحى، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه الحماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- شرح النووي على صحيح مسلم، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
- شرح مختصر الروضة، لنجم الدين سليمان بن عبدالقوي، الطوفي، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليامة، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، لتقي الدين بن عبدالقادر الغزي، تحقيق الدكتور عبدالفتاح الحلو، دار الرفاعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م؛ هجر، مصر، دار الرفاعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبه، تحقيق الدكتور الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- طبقات الشافعية لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، تحقيق وتعليق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.
- طبقات الشافعية، لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، تحقيق عبد الله الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق الدكتور محمود محمد الطناحي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلوي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- طبقات الشافعيين، لإسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق الدكتور أحمد عمر هاشم، والدكتور محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- طبقات المفسرين، لأحمد بن محمد الأذنه وي، تحقيق سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لعبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تحقيق الأستاذ الدكتور عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق وتعليق الدكتور أحمد بن علي المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الهلال.
- الغياثي - غياث الأمم في التياث الظلم -، لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
- فتح الباري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبدالله مصطفى المراغي، طبع ونشر عبدالحميد أحمد حنفي، مصر.
- فقه الأولويات دراسة في الضوابط، لمحمد الوكيل، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٧م.
- فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية، للدكتور حسين أحمد أبو عجوة، بحث مقدم لمؤتمر الدعوة الإسلامية، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٥م.

- الفوائد في اختصار المقاصد، لعبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي، إعداد: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- قاعدة في المحبة، لأبي العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- قواطع الأدلة، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- القواعد، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، علق عليه ووضع حواشيه الدكتور محمد علي البناء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ لعبد العزيز بن عبد السلام السلمي؛ راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.
- الكافي في فقه الإمام أحمد، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي الحنفي التهانوي، تحقيق: الدكتور علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
- المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- مجلة الأحكام العدلية، تأليف لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، تحقيق نجيب هوايني، نشر نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي.
- مجموع الفتاوى، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- المحصول، لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- مسند أحمد، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر.
- مصنف ابن أبي شيبة، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- مصنف عبد الرزاق، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري، تهذيب وتحقيق محمد حميد الله، وتعاون أحمد بكير وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- المغني في أصول الفقه، لأبي محمد عمر بن محمد الخبازي، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
- المغني، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

- مفاتيح الغيب - التفسير الكبير -، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق وضبط عبدالسلام هارون، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- المقصد الأرشدي، لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- المنثور في القواعد، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- المنهاج، لعبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، مطبوع مع شرحه نهاية السؤل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.
- منهج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- المنهج الأحمد، لمجير الدين عبدالرحمن بن محمد العليمي، تحقيق محمود الأرنؤوط، ورياض عبدالحميد مراد، ومحيي الدين نجيب، وإبراهيم صالح، وحسن إسماعيل مروة، وخرّج أحاديثه عبدالقادر الأرنؤوط، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبدالمجيد السوسوة، بحث منشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ٥١
- الموافقات، لإبراهيم بن موسى اللخمي المشهور بالشاطبي، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، السعودية، الحُبَيْر، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المعروف بالحطاب الرُعيني المالكي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- الموطأ، لأبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، مصر.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
- نهاية المطلب في دراية المذهب، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

ثالثاً: الثقافة الإسلامية



المبهم في القرآن الكريم وحكمه

دراسة نظرية تطبيقية على نماذج من سورة البقرة

د. محمد عبد الرحمن جعفر

أستاذ مساعد بكلية التربية جامعة حائل

قسم الثقافة الإسلامية

المبهم في القرآن الكريم وحكمه

دراسة نظرية تطبيقية على نماذج من سورة البقرة

د. محمد عبد الرحمن جعفر

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إبراز حكم إيراد المبهم في القرآن الكريم من خلال دراسة تطبيقية على سورة البقرة.

ولتحقيق هذا الهدف قسمت البحث إلى مبحثين؛ تناول المبحث الأول الدراسة النظرية، وشملت التعريف بمبهمات القرآن الكريم وطريق معرفتها، وبداية ذلك العلم واهتمام السلف به، وحكم مدارسته وتعلمه، وتنوع حكمه.

وكان المبحث الثاني مختصاً بالدراسة العلمية التطبيقية على سورة البقرة، فبعد دراسة جميع آياتها والوقوف على كافة إبهاماتها، توصل الباحث إلى وجود عشرة أنواع من حكم الإبهام، وهي منحصرة في الآتي:

١/ التحقير. ٢/ التعظيم. ٣/ التنبيه على العموم. ٤/ التقليل. ٥/ التيسير. ٦/ الستر. ٧/ التكثير. ٨/ التشنيع. ٩/ عدم وجود فائدة للتعين. ١٠/ الاشتهار.

وقد أشار الباحث إلى الأمثلة والنماذج الدالة على هذه الحكم، ثم ختمت الدراسة بالنتائج والتوصيات وبهذا الملخص، ومن خلال هذه الدراسة كان من توصياتها: إعداد مشروع بحثي لطلاب الدراسات العليا لتناول جميع مبهمات القرآن الكريم -على كافة أنواعها- وإبراز حكمة الإبهام منها.

المقدمة:

إن أعظم العلوم التي ينبغي الاشتغال بها وبذل الأوقات والأعمار لها هي علوم القرآن الكريم، وذلك لتعلقها بكلام الله العظيم، وقد دأب علماء سلفنا الصالح على إشغال أوقاتهم وإعمالها تأملاً وتدبراً في كتاب الله الكريم، فأفنوا أعمارهم في مدارس مكنوناته، والكشف عن حكمه وأسراره، وإظهار علومه وشيء من إعجازه.

ويعتبر علم مبهمات القرآن من تلك العلوم العظيمة التي اهتم بها العلماء قديماً، فأبرزوا من خلاله إعجاز بلاغة النظم القرآني وبديع جماله، فإنه علم عظيم شريف، يكشف عن حكم عظيمة، ومنافع جليلة، إذ إنه يسهم في تجلّي وتبين المعاني المضمرة في ثنايا ذلك الكتاب الكريم.

ولقد أنزل الله كتابه هدىً وتبياناً لكل شيء، ولم يكن الإبهام إلا في بعض المواطن التي لا يصلح فيها إلا هو، وما الإبهام في القرآن إلا زيادة في جماله وبلاغته وإعجازه، وإن الإبهام في كلام الناس إن وقع في موضعه المناسب لا شك أنه أبلغ وأحسن من الإفصاح والتعيين، وكلام الله أعلى وأجل.

وقد يبهم ربنا سبحانه وتعالى في كتابه أشياء لتعظيمها وتفخيمها، أو قد يبهم للتشويق أو التيسير، وأحياناً للتهويل أو الترويع أو التشنيع، وربما أبهم للستر أو التقليل أو التوسيع على عباده، أو لذكر الشيء في موضع آخر، أو غير ذلك مما سيسهم هذا البحث في الكشف عن شيء منه بإذن الله.

أهمية الموضوع:

- أولاً: اهتمام علماء السلف بعلم مبهمات القرآن الكريم.
- ثانياً: إبراز بعض جوانب الإعجاز القرآني.
- ثالثاً: تطلع أنفس البشر لمعرفة المبهمات وسببها.
- رابعاً: العلم بحكم الإبهام التي وردت في ثنايا القرآن الكريم.
- خامساً: إظهار التنوع القرآني في حكم الإبهام.
- سادساً: الكشف عن شخصيات أبهمها القرآن الكريم.

أسباب اختيار الموضوع:

- أولاً: الإسهام في إبراز مكنونات القرآن الكريم.
- ثانياً: إشهار مصنفات علم مبهمات القرآن الكريم.
- ثالثاً: التأمل في كتاب الله تعالى، وزيادة التدبر فيه.
- رابعاً: حاجة الموضوع لمزيد من التأصيل العلمي.
- خامساً: العناية بالتخصص الدقيق في علوم القرآن الكريم والاهتمام بمباحثه.
- سادساً: التوجيه والإرشاد للمرجعية الصحيحة في علم مبهمات القرآن الكريم.

أهداف الموضوع:

- أولاً: الوقوف على الموجهات العلمية الصحيحة لتحليل علم المبهمات.
- ثانياً: الكشف عن الحكم الربانية فيما وراء إبهامات القرآن الكريم.

ثالثاً: المعرفة الصحيحة لطرق استخراج مكونات القرآن الكريم.

رابعاً: ربط الأمة المسلمة بمصدر عزها الأصيل، كتاب ربها وسنة نبيها محمد صلى الله عليه وسلم.

حدود الدراسة:

حدود هذه الدراسة تنحصر في محورين الأول منهما: الدراسة النظرية في بيان علم مبهم القرآن الكريم، والآخر: يتمثل في الدراسة العلمية التطبيقية المتمثلة في بيان حكم المبهم في القرآن الكريم، من خلال سورة البقرة.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الوصفي.

عملي في البحث:

جمعت مادة البحث بحمد الله من أدلة القرآن والسنة، وأقوال علماء السلف، وفق ضوابط البحث العلمي، ولقد قمت باستقصاء سورة البقرة كاملة، ودرست جميع ما أبهم فيها، واستنتجت - من خلال أقوال علماء التفسير - حكم الإبهام، ونسبة لتحديد حجم البحث ليتوافق مع ضوابط النشر اكتفيت ببعض النماذج المبيّنة لحكم الإبهام - وذلك بناء على تقدم ذكرها في السورة، فما قدمت من حكمة فبحسب ورودها أولاً في سورة البقرة - وأشارت إلى بعض النماذج بالهامش من غير إطالة، كما اكتفيت في ترجمة الأعلام بتاريخ الوفاة عند ذكر العلم أول مرة، وانفردت دراساتي عن غيرها بأن بينت الحكمة من الإبهام، وكان تناول هذا العلم في كتب السابقين قاصراً على بيان المبهم من غير توضيح لحكمة الإبهام، ومن الله العون والتوفيق.

الجهود السابقة:

لقد عرّف السلف الصالح هذا النوع من العلوم، غير أنّهم لم يفرّدوه بالتأليف بل ذكروه في أقوال متفرقة بمناسبة كتب التفسير والحديث والتاريخ والمعارف العامة، وكان أوّل من صنّف في هذا العلم العلامة أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي السهيلي (ت ٥٨١هـ) - رحمه الله - الذي صنّف كتابه المشهور (التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام)^(١)، وأمّا دراستي فهي عن حكم الإبهام، ثم ألّف محمد ابن سليمان الزهري (ت ٦١٧هـ) - رحمه الله - كتابه (البيان فيما أبهم من الأسماء في القرآن)^(٢)، ويظهر من عنوانه أنّه اهتمّ بالأسماء المبهمة في القرآن^(٣) فقط، وكان اهتمامي في هذا البحث بحكم الإبهام وأنواعها، ثم خرج كتاب ابن عسكر محمد بن الخضر الغساني (ت ٦٣٦هـ) - رحمه الله - المسمى (التكميل والإتمام لكتاب التعريف والإعلام) والكتاب تكميل لكتاب السهيلي يذكر فيه الإبهام ولم يتعرض لحكم الإبهام في الآيات^(٤)، واهتمت دراستي بعد بيان المبهم بالحكمة منه، ثمّ جاء كتاب (غرر التبيان لمبهمات القرآن) لقاضي القضاة بدر الدين محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني (ت ٧٣٣هـ)^(٥) - رحمه الله - وقال في مقدمته: (أذكر فيه إن شاء الله تعالى اسم من ذكر في القرآن العظيم بصفته أو لقبه أو كنيته، وأنساب المشهورين من الأنبياء والمرسلين والملوك، والمعنيّ بالناس والمؤمنين إذا ورد لقوم مخصوصين، وعدد ما أبهم عدده، وأمد ما لم يبين أمده)، وقد اكتفى ابن جماعة بذكر المبهمات فقط، وأمّا هذه الدراسة فقد اهتمت ببيان حكم الإبهام وأنواعها في سورة البقرة، ثمّ صنّف الشيخ محمد بن علي الأوسي البلسي (ت ٧٨٢هـ) - رحمه الله - كتابه: (صلة الجمع وعائد التزييل)، وهو كتاب جمع فيه مؤلفه بين كتابي السهيلي وابن عسكر^(٦)، ثمّ ألّف الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) - رحمه الله - كتابه (الإحكام لبيان ما في القرآن من الإبهام)^(٧)، ثمّ جاء الحافظ جلال الدين السيوطي

(ت ٩١١هـ) - رحمه الله - فأخرج كتابه الشهير (مفحومات الأقران في مبهمات الأقران) واكتفى ببيان الإبهام ولم يتعرض لدراسة حكم الإبهام، وذلك مما كان اهتمامي في مجي هذا، كما أنه أهمل بعض المبهمات في سورة البقرة مثل إبهام: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا﴾ في الآية رقم (٨) والإبهام في: ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم﴾ الآية (١١٨)، وغير ذلك، ولكنني وجدت أن أكثر من كتب في المبهم لا يستقصي جميع الآيات المبهمة، ولعلمهم مهدوا لنا الطريق وأناروه لنكمل نحن ما بدءوه، فجزاهم الله خيراً، ومما عده السيوطي وغيره من المبهم كلمة (رسولاً) في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (البقرة: ١٢٩)، وحسب تقديري ليس في (رسولاً) إبهام، وإن كان فيها فلا بد منه لأنّ الداعي - إبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام - لا يعلم الغيب، وقد سأل ربه أن يبعث رسولاً يبلغ دين الله، ويتعذر عليه تعيينه؛ لأنه لا يعلم الغيب إلا الله تعالى.

وأما الكتابات الحديثة فمما وقفت عليه رسالة ماجستير تحت عنوان: (المبهمات في القرآن الكريم مواضعها وأسبابها) للباحث محمد السيد محمد أبو الغيط، وتناول الباحث مفهوم المبهمات وأسبابها، وتحدث عن مبهمات الأعلام والأقوام، ومبهمات الأمكنة والأزمنة والنباتات والحيوانات والطيور والحشرات ونحو ذلك، وأما دراستي فانحصرت في بيان حكم المبهم في سورة البقرة، وبيان التنوع في حكم مبهماتهما.

هيكل البحث:

اشتملت الدراسة على مقدمة ومبحثين وخاتمة، وشملت المقدمة أهمية وأسباب وأهداف الموضوع، وحدود الدراسة ومنهجها، وعملي فيها، والجهود السابقة، وشمل المبحث الأول خمسة مطالب، وشمل المبحث الثاني عشرة مطالب، فجاء هيكل البحث كالآتي:

المبحث الأول: الدراسة النظرية لعلم مبهم القرآن الكريم، وفيه خمسة مطالب.

المطلب الأول: تعريف الإبهام لغة واصطلاحاً:

المطلب الثاني: الطريق لمعرفة المبهم:

المطلب الثالث: اهتمام السلف بعلم المبهم:

المطلب الرابع: بيان حكم البحث في المبهم:

المطلب الخامس: أسباب وحكم الإبهام في القرآن الكريم:

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية لنماذج من حكم المبهم في سورة البقرة، وفيه عشرة

مطالب:

المطلب الأول: ما أبهم لأجل التحقير.

المطلب الثاني: ما أبهم لأجل التعظيم.

المطلب الثالث: ما أبهم لأجل التنبيه على العموم.

المطلب الرابع: ما أبهم لأجل التقليل.

المطلب الخامس: ما أبهم لأجل التيسير.

المطلب السادس: ما أبهم لأجل الستر.

المطلب السابع: ما أبهم لأجل التكثر.

المطلب الثامن: ما أبهم لأجل التشنيع.

المطلب التاسع: ما أبهم لأجل عدم وجود فائدة للتعين.

المطلب العاشر: ما أبهم لأجل الاشتهار.

الخاتمة: وبها أهم النتائج والتوصيات والفهارس (فهرست المصادر والمراجع، فهرست

الموضوعات).

المبحث الأول: الدراسة النظرية لعلم مبهم القرآن الكريم:

المطلب الأول: تعريف المبهم:

أولاً: تعريف المبهم لغة:

قال ابن منظور (ت ١٣٤٨هـ) - رحمه الله -: ((البهم: جمعُ بهمةٍ بالضمِّ، وهي مشكلات الأمور، وكلامٌ مبهم: لا يُعرف له وجهٌ يُؤتى منه مأخوذاً من قولهم حائطٌ مبهم إذا لم يكن فيه بابٌ، وأبهم عليّ الأمر إذا لم يجعل له وجهاً أعرّفه، وإبهاؤ الأمر أن يشتبه فلا يعرف وجهه، وبابٌ مبهم: مُغلقٌ لا يُهتدى لفتحِه إذا أُغلق، وليلٌ بهيم: لا ضوء فيه إلى الصّباح، ويقال: مسألةٌ مُعضلةٌ مُشكلةٌ شاقّةٌ، سميتُ مُبهمّةً لأنّها أبهمت عن البّيان فلم يُجعل عليها دليلٌ، ومنه قيل لما لا يُنطقُ بهيمةً))^(٨).

وقال الفيومي (ت ٧٧٠هـ) - رحمه الله -: ((وأسْتَبَهَمَ الحَبْرُ وأسْتَعْلَقَ وأسْتَعْجَمَ بِمعنى أبهمتهُ إنبهاماً إذا لم تُبينه، ويُقالُ لِلْمَرْأَةِ التي لا يحلُّ نكاحها لِرَجُلٍ هي مُبهمّةٌ عليه كمرضعته))^(٩).

وقيل: (((المُبهم) ما يصعبُ على الحاسّة إدراكه إن كان محسوساً، وعلى الفهم إن كان معقولاً، ومن الأشياءِ الخالصِ الذي لا شيةَ فيه تُميّزه، ومن الأجسامِ المُصمت، ومن الكلامِ العامضُ لا يتحدّد المقصودُ منه))^(١٠).

وبهذا يظهر أنّ المبهم في اللغة عدم الوضوح والإشكال وكل ما يصعب على

المرء فهمه وإدراكه.

ثانياً: تعريف المبهم اصطلاحاً:

قال الجرجاني (ت ٨١٦هـ) - رحمه الله -: ((إيراد الكلام على وجه الإجمال))^(١١),

وقال أبو أيوب الكفوي (ت ١٠٩٤هـ) - رحمه الله -: ((إشتباه الأمر))^(١٢).

وقال السهيلي - رحمه الله -: ((ما تضمنه كتاب الله العزيز من ذكر من لم يسمه الله فيه باسمه العلم، من نبي، أو ولي، أو غيرهما، آدمي، أو ملك، أو بلد، أو كوكب، أو شجر، أو حيوان له اسم علم، قد عُرفَ عند نقلة الأخبار، وغيرهم من العلماء الأَخيار))^(١٣)، وهنا يعرف الإمام مبهم الأسماء.

وزاد ابن جماعة - رحمه الله -: فقال: ((أو عددٍ لم يحدد، أو زمنٍ لم يبين، أو مكانٍ لم يعرف))^(١٤).

وعلى هذا يكون تعريف المبهم في الاصطلاح هو ما لم يذكر اسمه في القرآن الكريم بالتصريح، أو لم يوضح مكانه، أو زمانه، أو ما لم يبين عدده، أو نوعه، أو كنهه، ونحو ذلك.

المطلب الثاني: الطريق لمعرفة المبهم:

قال السيوطي - رحمه الله -: ((مرجع هذا العلم النقل المحض، ولا مجال للرأي فيه، وإنما يرجع القول فيه إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الآخذين عنه، والتابعين والآخذين عن الصحابة))^(١٥)، وقال في الإتيان: ((اعلم أن علم المُبهماتِ مَرَجِعُهُ التُّقْلُ المَحْضُ لَأَ مَجَالٍ لِلرَّأْيِ فِيهِ))^(١٦).

ومما يدعم هذا القول قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ

وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بَعِيرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣)، قال البغوي (ت ٥١٠ هـ) - رحمه الله -: ((الآية عامة في تحريم القول في الدين من غير يقين))^(١٧)، وقال السعدي (ت ١٣٧٦ هـ) - رحمه الله -: ((في أسمائه وصفاته وأفعاله وشرعه، فكل هذه قد حرمها الله، ونهى العباد عن تعاطيها، لما فيها من المفاسد الخاصة والعامة، ولما فيها من الظلم والتجري على الله، والاستطالة على عباد الله، وتغيير دين الله وشرعه))^(١٨).

وكذلك من الأدلة على ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦)، قال الطبري (ت ٣١٠هـ) - رحمه الله - في تفسيرها: ((ولا تقل ما ليس لك به علم، وإن الله سائل الأعضاء عما قال صاحبها))^(١٩)، وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ يَغْيِرُ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ))^(٢٠).

فمن هذه النصوص أخلص إلى أن المبهم في كتاب الله لا يعرف بالاجتهاد ولا الظنون، بل يعرف بالنقل الصحيح عن مصادر الشرع الراسخة، ولا شك أن الله تعالى أعلم بمراحده، فيلزمنا أخذ الحذر من الجرأة على الله.

المطلب الثالث: اهتمام السلف بعلم المبهم:

تعتبر بداية هذا العلم منذ عهد الصحابة الكرام رضي الله عنهم، فقد سألوا واهتموا بالمبهم في القرآن الكريم ومن الأدلة على ذلك الآتي:

أولاً: عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: ((أرَدْتُ أَنْ أَسْأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مِنَ الْمَرَأَتَانِ اللَّتَانِ تَظَاهَرَتَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَمَا أَتَمَمْتُ كَلَامِي حَتَّى قَالَ: «عَائِشَةُ، وَحَفْصَةُ»))^(٢١).

وفي رواية: ((لَمْ أَزَلْ حَرِيصًا عَلَى أَنْ أَسْأَلَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْمَرَأَتَيْنِ مِنْ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...))^(٢٢).

ويستفاد من هذا القول حرص ابن عباس رضي الله عنهما على هذا العلم، واهتمامه به، وكذلك عدم إنكار عمر بن الخطاب رضي الله عنه له، فما أن انتهى من سؤاله حتى أجابه في سرعة قد رويت.

ثانياً: عَنْ عِكْرَمَةَ^(٢٣)، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا-: قَالَ: ((خَرَجَ ضَمْرَةً بَنُ جُنْدُبٍ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ: احْمِلُونِي فَأَخْرَجُونِي مِنْ أَرْضِ الْمُشْرِكِينَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَمَاتَ فِي الطَّرِيقِ قَبْلَ أَنْ يَصِلَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَنَزَلَ الْوَحْيُ {وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ} [النساء: ١٠٠] حَتَّى بَلَغَ وَكَانَ ﴿اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]^(٢٤).

وفي رواية: أَنَّ عِكْرَمَةَ قَالَ: ((طَلَبْتُ اسْمَ هَذَا الرَّجُلِ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً))^(٢٥).

وهكذا تتبين أهمية علم مبهم القرآن الكريم، كيف لا وهو علمٌ يعين على فهم كلام الله العلي العظيم، فحريٌّ بالمسلمين أن يهتموا بكل ما يعينهم على فهم كلام ربهم ومصدر عزهم وشرفهم.

المطلب الرابع: بيان حكم البحث في المبهم:

ينقسم المبهم من حيث جواز البحث عنه وعدمه إلى قسمين، الأول: مبهمات يجوز البحث عنها لفائدة تفسيرية، والثاني: مبهمات لا يجوز البحث عنها^(٢٦).

القسم الأول: المبهمات التي يجوز البحث عنها:

لا شك أنَّ علم المبهمات التي من ورائها فوائد تفسيرية تعين المفسر على تفسير كلام الله، كما يعتبر علم المبهم وسيلة من وسائل الترجيح بين الأقوال إذا تعددت، ويعين على التدبر الذي أمر به الله، فقد يكون وراء الإبهام تشويقاً، أو تهويلاً، أو تيسيراً، أو تأنيساً، وربما يبيِّن فضائل، أو يكشف عن ذائل، وغير ذلك مما سيكشف عن أمثله هذا البحث، وإنَّ أوجه المبهمات التي يجوز البحث عنها متعددة، ولعل من أظهرها الآتي:

١ / مبهمات الأشخاص، ومثلها قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾ (الكهف: ٨٢)، قال السمرقندي (ت ٣٧٣هـ) -رحمه الله-: ((وكان أبوهما صالحاً ذا أمانة واسمه كاشح، فحفظاً بصلاح أبيهما ولم يعرف عنهما صلاح))^(٢٧).

٢ / مبهمات الجموع، ومثلها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ (البقرة: ٢٤٣)، قال ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) -رحمه الله-: ((قيل: أربعة آلاف، وقيل: أربعين وقيل: تسعين))^(٢٨).

٣ / مبهمات الأماكن، ومثلها قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ (يس: ٢٠)، قال السمعاني (ت ٤٨٩هـ) -رحمه الله-: ((اسم المدينة انطاكية))^(٢٩).

٤ / مبهمات الأزمنة، ومثلها قوله تعالى: ﴿فَذَرُّهُمْ فِي عَمَزَتِهِمْ حَتَّىٰ جِئَ﴾ (المؤمنون: ٥٤)، قال الطبري -رحمه الله-: ((إلى أجل سيأتي عند مجيئه عذابي))^(٣٠).

٥ / مبهمات العدد، ومثلها قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ (الكهف: ٧٩)، قال البيضاوي (ت ٦٨٢هـ) -رحمه الله-: ((كانوا عشرة إخوة))^(٣١).

القسم الثاني: مبهمات لا يجوز البحث عنها وهي تنقسم إلى نوعين:

النوع الأول: لم يبين في القرآن ولا في السنة كالبعض البقرة الذي ضرب به قتيل بني إسرائيل^(٣٢).

النوع الثاني: نص القرآن على استئثار الله بعلمه، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْآخِرِينَ

مِنْ دُونِهِمْ لَا نَعْلَمُهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠)، وفي الآية نص على أن المؤمنين لا

يعلمون هؤلاء الأعداء، كما نصت على أن الله استأثر بعلمهم، فلا يجوز عندئذ الخوض في شيء استأثر الله بعلمه^(٣٣).

المطلب الخامس: أسباب وحكم الإبهام في القرآن الكريم:

يقع الإبهام في القرآن الكريم لحكم كثيرة ذكر العلماء^(٣٤) منها الآتي:

أولاً: أن يبهم في موضع استغناءً ببيانه في آخر، كقوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤)، يبينه بقوله: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ (الانفطار: ١٨ - ١٩).

ثانياً: أن يبهم لاشتهاره كقوله: ﴿أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (البقرة: ٣٥)، ولم يقل حواء؛ لأنه ليس له غيرها.

ثالثاً: أن يبهم لقصد الستر عليه ليكون أبلغ في استعطافه، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ (البقرة: ٢٠٤)، قيل: هو الأخنس بن شريق.

رابعاً: أن يبهم لأنه ليس في تعيينه كثير فائدة، كقوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ (البقرة: ٢٥٩)، المراد بالقريّة بيت المقدس، والذي مرَّ عليها قيل: نبي الله عزير.

خامساً: أن يبهم للتنبية على التعميم وهو غير خاص بمن ذكر، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (النساء: ١٠٠)، قيل: هو ضمرة بن العيص رضي الله عنه.

سادساً: أن يبهم لتعظيمه بذكر الوصف الكامل له دون اسمه، كقوله: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ﴾ (النور: ٢٢)، والمراد الصديق رضي الله عنه.

سابعاً: أن يحقر بذكر الوصف الناقص له دون اسمه، كقوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ (الكوثر: ٣)، المراد به العاص بن وائل.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية لنماذج من حكم المبهم في سورة البقرة:

اتخذ القرآن الكريم أساليب كثيرة في بلاغته وبديع نظمه وجمال أسلوبه، وكان المبهم واحداً من هذه الأساليب البلاغية المعجزة، ولقد ورد المبهم في القرآن الكريم لحكم كثيرة؛ فقد يكون للتقليل، وقد يكون للتعظيم والتفخيم، وقد يكون للستر والاستعطاف وغير ذلك.

وقبل الحديث عن مبهمات سورة البقرة، يلزمني أن أبين شيئاً من فضلها، فأقول مستعيناً بالله:

سورة البقرة من أعظم سور القرآن الكريم وقد صحّ عن أبي أمامة الباهليّ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: ((اقْرَأُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعاً لِأَصْحَابِهِ، اقْرَأُوا الزُّهْرَاوَيْنِ الْبَقْرَةَ، وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَّاتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا فِرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ، تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا، اقْرَأُوا سُورَةَ الْبَقْرَةِ، فَإِنَّ أَخْذَهَا بَرَكَةٌ، وَتَرْكُهَا حَسْرَةٌ، وَلَا تَسْتَطِيعُهَا الْبَطَلَةُ))^(٣٥).

فمن هذا الحديث يظهر فضل وعظمة هذه السورة المباركة، التي فيها آية الكرسي، أعظم آية في كتاب الله، ومن فضلها أن الشيطان ينفر من البيت الذي تقرأ فيه^(٣٦)، فهنيئاً لم واضب علي قراءتها واعتنى بتدبرها.

المطلب الأول: ما أبهم لأجل التحقير:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ

بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٨).

المبهم في هذه الآية: (الناس):

قال الطبري - رحمه الله -: ((هذه الآية نزلت في قوم من أهل النفاق، وأن هذه الصفة صفتهم))^(٣٧)، وقال السمرقندي - رحمه الله -: ((وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ: (من) للتبعيض، فإنه أراد به بعض الناس ولم يرد به جميع الناس، فكأنه قال: بعض الناس يقولون))^(٣٨)، وقال ابن عطية (ت ٥٥٤٢) - رحمه الله -: ((هذه الآية نزلت في المنافقين))^(٣٩).

ومن ذلك يتبين أن المقصود بالناس هم المنافقون، وإبهم محل الانتقاص، ولعل الواضح أن الحكمة من الإبهام هي التحقير لهم، وذلك لكفرهم واضطراب قلوبهم، وعدم ثباتهم، ولموالاة الشيطان لهم، وتخلي ربهم عنهم.

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا

ءَايَةً كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ

يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: ١١٨).

المبهم في هذه الآية: (الذين لا يعلمون):

قال السمرقندي - رحمه الله -: ((ومعناه: وقال الجهال من الناس - وهم الكفار - هلا يكلمنا الله فيخبرنا بأئك رسوله))^(٤٠)، وقال السمعاني - رحمه الله -: ((قال ابن عباس: أراد به اليهود، وقال مجاهد: أراد به النصارى))^(٤١)، وقال

الزحشري (ت ٥٣٨هـ) - رحمه الله -: ((وقال الجهلة من المشركين، وقيل من أهل الكتاب، ونفى عنهم العلم لأنهم لم يعملوا به))^(٤٢)، وقال ابن عطية - رحمه الله -: ((هم كفار العرب، وقد طلب عبد الله بن أبي أمية وغيره من النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا، فنفى عنهم العلم لأنهم لا كتاب عندهم ولا اتباع نبوة))^(٤٣)، وقال البيضاوي - رحمه الله -: ((أي جهلة المشركين، أو المتجاهلون من أهل الكتاب))^(٤٤).

فلعل الحكمة من إبهام الطالبين تكليم الله لهم وأن يخصهم الله بآية، هي التحقير لهم بالوصف الناقص، لكفرهم بربهم، ولسفهم ونقص عقولهم^(٤٥).

المطلب الثاني: ما إبهام لأجل التعظيم:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

المبهم في هذه الآية: (الأرض):

قال ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ) - رحمه الله -: ((دحيت الأرض من مكة، وأوّل من طاف بالبيت الملائكة فقال: (إني جاعل في الأرض خليفة) يعني مكة))^(٤٦)، وقال العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) - رحمه الله -: ((في الأرض { قيل: إنها مكة))^(٤٧)، وقال القرطبي (ت ٦٧١هـ) - رحمه الله -: ((قيل: هي مكة ولذلك سميت أمّ القرى))^(٤٨).

ومن هذه الأقوال تتجلى حكمة إبهام الأرض في تعظيم البلد الأمين، فإنها مكة الطاهرة المطهرة.

النموذج الثاني: إبهام (الخليفة) في الآية المذكورة أعلاه:

قال الواحدي (ت ٤٦٨ هـ) - رحمه الله -: ((يعني: آدم جعله خليفة عن الملائكة الذين كانوا سكان الأرض بعد الجن والمراد بذكر هذه القصة ذكر بدء خلق الناس))^(٤٩)، وقال السمعاني - رحمه الله -: ((اتفقوا على أن هذا الخليفة آدم، إنما سمّاه خليفة؛ لأنه يخلفه غيره، وقيل: إنما سمي خليفة لأنه خليفة الله في الأرض؛ لإقامة أحكامه، وتنفيذ قضاياه، وهذا هو الأصح))^(٥٠)، ولعله يشهد لهذا التفسير قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ رِجًا وَمَوَاتٍ وَجَعَلَ لَكُمُ الْفُلْكَ وَالْحَبْلَ الَّذِي يَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ وَالْجِبَالَ أَدْبَارًا لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الأنعام: ١٦٥)، وقوله تعالى: ﴿ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضْطَةً ﴾ (الأعراف: ٦٩).

ومما ذكر يتبين أن الحكمة من وراء إبهام كلمة (خليفة) التعظيم والعناية والاهتمام، والذي يظهر أن في أمر الله تعالى الملائكة أن يسجدوا لآدم دليل على هذا التعظيم والاهتمام.

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ أَسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ (البقرة: ٨٧).

المبهم في الآية: (روح القدس):

قال الطبري - رحمه الله -: ((قيل هو جبريل، وقيل: الإنجيل، وقيل: الاسم الذي كان عيسى يحيي به الموتى، وأولى التأويلات في ذلك بالصواب قول من قال: "الروح" في هذا الموضع جبريل، لأن الله جل ثناؤه أخبر أنه أيد عيسى به، كما أخبر في قوله: ﴿ إِذِ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذِ أَيَّدْتُكَ ﴾

يُرُوحُ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهَلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ
وَالْإِنْجِيلَ [المائدة: ١١٠]، فلو كان الروح الذي أيده الله به هو الإنجيل، لكان قوله: "إذ
أيدتك بروح القدس"، وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل"، تكرر قول لا
معنى له))^(٥١)، وقال السعدي -رحمه الله-: ((أي: قواه الله بروح القدس، قال أكثر
المفسرين: إنه جبريل عليه السلام))^(٥٢).

فالحكمة من إيهام روح القدس التعظيم^(٥٣)، فجبريل عند الله عظيم الملائكة،
وقد مدحه سبحانه وتعالى في أكثر من موضع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ
الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ (الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤)، وقال تعالى: ﴿ ذِي قُوَّةٍ
عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ (التكوير: ٢٠ - ٢١)، وقال سبحانه: ﴿ عَلَّمَهُ شَدِيدُ
الْقُوَّةِ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ﴾ (النجم: ٥ - ٦).

وقد غضب جلَّ وعلا على اليهود لما قالوا: جبريل عدونا، فأنزل سبحانه:
﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى
وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ
عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة: ٩٧ - ٩٨).

المطلب الثالث: ما أبهم لأجل التنبيه على العموم:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا
أهبطوا بعضكم لبعض عدوًّا ولكم في الأرض مستقرٌّ ومنعٌ إلى حين ﴾ (البقرة: ٣٦).

المبهم في الآية: (بعضكم لبعض عدو):

قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ) -رحمه الله-: ((قد ظن الزمخشري أن قوله: (بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ) ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم بعضاً، وهذا الذي اختاره أضعف الأقوال في الآية، فإنَّ العداوة التي ذكرها الله تعالى إنما هي بين آدم وإبليس وذريتهما، كما قال تعالى: (إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا) وهو سبحانه قد أكد أمر العداوة بين الشيطان والإنسان، وأعاد وأبدى ذكرها في القرآن لشدة الحاجة إلى التحرز من هذا العدو، وأما آدم وزوجه فإنه إنما أخبر في كتابه أنه خلقها له ليسكن إليها وجعل بينهما مودة ورحمة، فالمودة والرحمة بين الرجل وامرأته والعداوة بين الشيطان والإنسان))^(٥٤).

ولكن هذا التفسير ليس عند الزمخشري فحسب، بل قال بذلك كبار المفسرين، أمثال الإمام الطبري -رحمه الله- فقد قال: ((آدم وحواء وإبليس والحية، ذرية بعضهم أعداء لبعض))^(٥٥).

وقال البيضاوي -رحمه الله-: ((والمعنى متعادين يبغى بعضهم على بعض بتضليله))^(٥٦)، وقال الواحدي -رحمه الله-: ((بعضكم لبعض عدو يعني: العداوة التي بين آدم وحواء والحية، وبين ذرية آدم عليه السلام من المؤمنين وبين إبليس لعنه الله))^(٥٧)، وقال النسفي (ت ٧١٠هـ) -رحمه الله-: ((المراد به ما عليه الناس من التباغي والتعادي وتضليل بعضهم لبعض، أي: اهبطوا متعادين))^(٥٨)، وقال السيوطي -رحمه الله-: ((بعضكم) بعض الدرّية {لبعض عدو} من ظلم بعضكم بعضاً))^(٥٩)، ويفصّل الشيخ الشعراوي (ت ١٤١٨هـ) في خواطره في التفسير فيقول -رحمه الله-: ((العداوة هنا بين الشيطان والإنسان، والعداوة أيضاً بين شياطين الإنس والمؤمنين))^(٦٠)، يظهر من كلام الشعراوي أن العداوة المقصود يشمل العداة بين أبناء

آدم والشيطان وبين أبناء آدم بعضهم بعضاً، وقال القرطبي -رحمه الله-: ((بعضكم لبعض عدو" [البقرة: ٣٦] على الإنسان نفسه، يدل عليه قوله عليه السلام: (إنَّ العبد إذا أصبح تقول جوارحه للسانه اتق الله فينا فإنك إذا استقمت استقمنا وإن اعوججت اعوججنا))^(٦١)، ويظهر من كلام القرطبي كذلك أنَّ العداة يشمل أبناء آدم بعضهم بعضاً، وقد يكون الإنسان عدواً لنفسه.

ولعله لا ينكر أحد من الناس العداة الذي بين أبناء آدم، بل بين أبناء الجد الواحد- كالذي كان بين الأوس والخزرج- بل قد يكون العداة بين الشقيقتين، وبين الزوجين، وبين الجارين ونحو ذلك، وعداوة آدم وذريته للشيطان من جهة أنه يكيد لهم بالوسوسة والإغراء، وفي هذه الجملة الكريمة إرشاد لآدم وذريته، ونهي لهم عن اتباع خطوات الشيطان، فإنَّ العدو من شأنه السعي لمضرة عدوه.

فالذي يظهر من حكمة الإبهام التنبيه على عموم العداة بين جميع الهابطين من السماء، فالعداة قد يكون من الشيطان وقد يكون من الإنسان -ببغى بعضهم على بعض ومنافستهم لبعض- فإنَّ الشيطان عدو لأبناء آدم، وأبناء آدم يعادي بعضهم بعضاً، فبدل أن ينص القرآن الكريم على عداوة المرأة للرجل والعكس، وعداوة الشيطان للإنسان والعكس، وعداوة أبناء آدم لبعضهم البعض أبهم العداة ليشمل الجميع، وهذا من إعجاز القرآن البياني.

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى

فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ۗ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ (البقرة: ١١٤).

المبهم في الآية: (الذين منعوا مساجد الله أن يذكر فيها اسمه):

قال الشنقيطي (ت ١٣٩٣ هـ) - رحمه الله -: ((قال بعض العلماء: نزلت في صدّ المشركين النبي صلى الله عليه وسلم عن البيت الحرام في عمرة الحديبية عام ست، وعلى هذا القول: فالخراب معنوي، وهو خراب المساجد بمنع العبادة فيها، وهذا القول يبينه ويشهد له قوله تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ الآية [٤٨ \ ٢٥]، وقال بعض العلماء: الخراب المذكور هو الخراب الحسي، والآية نزلت فيمن خرب بيت المقدس، وهو يختصر أو غيره، وهذا القول يبينه ويشهد له قوله جل وعلا: (فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا) [١٧ \ ٤٧])^(٦٢)، وقال النسفي - رحمه الله -: ((وإنما قيل مساجد الله وكان المنع على مسجد واحد وهو بيت المقدس أو المسجد الحرام لأن الحكم ورد عاماً وإن كان السبب خاصاً كقوله تعالى (ويل لكل همزة) والمنزول فيه الأخنس بن شريق))^(٦٣)، وقال القرطبي - رحمه الله -: ((وأراد بالمساجد هنا: بيت المقدس ومحاربه، وقيل الكعبة، وجمعت لأنها قبلة المساجد أو للتعظيم، وقيل: المراد سائر المساجد))^(٦٤)، وقال السمرقندي - رحمه الله -: ((نزلت هذه الآية في شأن ططوس بن أسفيانوس الرومي، حيث خرب بيت المقدس وألقى فيه الجيفة، فكان خراباً إلى زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقيل: نزلت لما منع المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية))^(٦٥)، وقال السيوطي - رحمه الله -: ((قيل هم قريش منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة عند الكعبة، وقيل: هم النصارى وكانوا يطرحون في بيت المقدس الأذى ويمنعون الناس أن يصلوا فيه، وقيل: هم الروم حملهم بغض اليهود على أن أعانوا بختنصر البابلي المجوسي على تخريب بيت المقدس، وقيل: هم المشركون منعوا رسول الله عن البيت يوم

الحديبية))^(٦٦)، وقال البقاعي (ت ٨٨٥هـ) -رحمه الله-: ((هم اليهود والنصارى وذلك يفهم من قوله: ((ومن أظلم { أي منهم، وإنما أبدل الضمير بقوله: { ممن منع مساجد الله { أي «الجامع لصفات الكمال التي هي جنان الدنيا؛ لكونها أسباب الجنة التي قصرها عليهم، ثم أبدل من ذلك تفخيماً له تذكراً مرة بعد أخرى» قوله: { أن يذكر فيها اسمه { وعطف بقوله: { وسعى في خرابها { أي بتعطيلها عن ذكر الله لبعده وجوه ظلمهم زيادة في تبيكتهم))^(٦٧)، وقال القاسمي (ت ١٣٣٢هـ) -رحمه الله-: ((المقصود بالمانعين ذكر الله في المساجد هم اليهود والنصارى والمشركون))^(٦٨)، وقال السعدي -رحمه الله-: ((أي: اجتهد وبذل وسعه { في خرابها { الحسي والمعنوي، فالخراب الحسي: هدمها وتقديرها، والخراب المعنوي: منع الذاكرين لاسم الله فيها، وهذا عام، لكل من اتصف بهذه الصفة، فيدخل في ذلك أصحاب الفيل، وقريش، حين صدوا رسول الله عنها عام الحديبية، والنصارى حين أخرجوا بيت المقدس)^(٦٩).

ومما ذكر يظهر أن المقصود بالآية كل من منع أو أسهم في منع المسلمين أن يذكروا الله في مساجدهم، سواء كانوا يهوداً أو نصارى، أو مشركين، فجميعهم يسعون لمنع ذكر الله تعالى والصد عنه.

فلعل الحكمة من إبهام الذين منعوا مساجد الله أن يذكر فيها اسمه التنبيه على العموم، فالْحُكْمُ يَعُمُّ جَمِيعَ مَنْ اشْتَرَكَ فِي جَرِيمَةِ الْمَنْعِ، فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ.

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ

بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ۗ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ﴾ (البقرة: ١٥٩).

المبهم في الآية: (الذين يكتُمون ما أنزل الله):

قال السمرقندي - رحمه الله -: ((نزلت في شأن رؤساء اليهود، منهم كعب بن الأشرف ومالك بن الصيف وابن صوريا، يقول: يكتُمون ما أنزلنا في التوراة من البينات))^(٧٠)، وقال البغوي - رحمه الله -: ((كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم، وآية الرجم وغيرهما من سائر الأحكام التي كانت في التوراة، أولئك يلعنهم الله، وأصل اللعن الطرد والبعث، ويلعنهم اللاعنون، أي: يسألون الله أن يلعنهم))^(٧١)، وقال النسفي - رحمه الله -: ((أخبار اليهود))^(٧٢)، وقال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) - رحمه الله -: ((نزلت في أهل الكتاب، كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم))^(٧٣)، وقال نظام الدين النيسابوري (ت ٨٥٠هـ) - رحمه الله -: ((إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ كَلَامَ مُسْتَأْنَفٍ يَتَنَاوَلُ كُلٌّ مِنْ كَتَمٍ شَيْئًا مِنَ الدِّينِ، وَقِيلَ: هُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ، وَقِيلَ: الْيَهُودُ خَاصَّةً، وَالْأَوَّلُ أَوْلَى لِعُمُومِ اللَّفْظِ))^(٧٤)، وقال السيوطي - رحمه الله -: ((أولئك أهل الكتاب كتموا الإسلام وهو دين الله وكتموا محمداً وهم يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل))^(٧٥)، وقال القرطبي - رحمه الله -: ((واختلفوا من المراد بذلك، فقيل: أخبار اليهود ورهبان النصارى الذين كتموا أمر محمد صلى الله عليه وسلم، وقد كتم اليهود أمر الرجم، وقيل: المراد كل من كتم الحق، فهي عامة في كل من كتم علماً من دين الله يحتاج إلى بثه))^(٧٦)، وقال السعدي - رحمه الله -: ((هذه الآية وإن كانت نازلة في أهل الكتاب، وما كتموا من شأن الرسول صلى الله عليه وسلم وصفاته، فإنَّ حكمها عام لكل من اتصف بكتمان ما أنزل الله))^(٧٧).

وهكذا تواترت أقوال المفسرين في عموم الآية، ولذلك يبدو جلياً أنَّ الحكمة من إبهام الذين يكتُمون ما أنزل الله هي التنبيه على العموم،^(٧٨) فإنَّ الوعيد يشمل كل من كتم علماً نافعاً، وقد أشارت النصوص على ذلك، فمنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْرُونَ بِهِ - مِمَّا قَلِيلًا أَوْلَتْكَ مَا يَأْكُوفُونَ فِي بُطُونِهِمْ

إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿البقرة: ١٧٤﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ، فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ مِمَّا قَلِيلًا فِيمَا بَدَّوهُ﴾ (آل عمران: ١٨٧).

المطلب الرابع: ما أبهم لأجل التقليل:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجَلَ مِنْ بَعْدِهِ

وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (البقرة: ٥١).

المبهم في الآية: (الأربعين ليلة):

قال ابن أبي حاتم - رحمه الله -: ((أربعين ليلة يعني ذا القعدة وعشراً من ذي الحجة، وذلك حين خلف موسى أصحابه واستخلف عليهم هارون، فمكث على الطور أربعين ليلة، وأنزل عليه التوراة في الألواح، فقربه الرب نجياً وكلمه))^(٧٩)، وقال الثعلبي (ت ٤٢٧هـ) - رحمه الله -: ((واعدهم أربعين ليلة - ثلاثين من ذي القعدة وعشراً من ذي الحجة - واستخلف عليهم أخاه هارون))^(٨٠)، وقال الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) - رحمه الله -: ((وهي عند أكثر المفسرين ذو القعدة وعشر من ذي الحجة، وإنما خص الليالي بالذكر دون الأيام لأنَّ الليلة أسبق من اليوم فهي قبله في الرتبة))^(٨١)، وقال البغوي - رحمه الله -: ((أربعين ليلة، أي: انقضاءها ثلاثون من ذي القعدة وعشر من ذي الحجة وقرن التاريخ بالليل دون النهار لأنَّ شهور العرب وضعت على سير القمر، والهلال إنما يهمل بالليل، وقيل: لأنَّ الظلمة أقدم من الضوء، وخلق الليل قبل النهار، قال الله تعالى: (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) [يس: ٣٧])^(٨٢)، وقال ابن الجوزي - رحمه الله -: ((وقيل: إنها ذو الحجة وعشر من المحرم))^(٨٣)، وقال القشيري (ت ٤٦٥هـ) - رحمه الله -: ((شتان بين أمة وأمة، فأمة

موسى عليه السلام - غاب نبيهم عليه السلام أربعين يوماً فاتخذوا العجل معبودهم، ورضوا بأن يكون لهم بمثل العجل معبوداً، فقالوا: «هذا إلهكم وإله موسى فنسي» «وأمة محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم مضى من وقت نبيهم سنون كثيرة فلو سمعوا واحداً يذكر في وصف معبودهم ما يوجب تشبيهاً لما أبقوا على حشاشتهم ولو كان في ذلك ذهاب أرواحهم»^(٨٤).

فالحكمة من إبهام تلك الليالي هي التقليل، فالمقصود أنها ليالي قليلة فارقت فيها نبيكم، ومع قلتها عبدتم فيها عجباً من دون الله، فهذا يدل على هشاشة إيمانهم، وضعف يقينهم، وقسوة قلوبهم.

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (البقرة: ٢٠٣).

المبهم في الآية: (الأيام المعدودات):

قال الطبري - رحمه الله -: ((يعني جَلَّ ذكره: أذكروا الله بالتوحيد والتعظيم في أيام مُحَصِّيات، وهي أيام رمي الجمار، أمر عباده يومئذ بالتكبير أدبار الصلوات، وعند الرمي مع كل حصاة))^(٨٥)، وقال ابن أبي حاتم - رحمه الله -: ((عن ابن عباس قال: أربعة أيام يوم النحر، وثلاثة أيام بعده))^(٨٦)، وقال السمرقندي - رحمه الله -: ((أي معروفات وهي أيام التشريق))^(٨٧)، وقال العز بن عبد السلام - رحمه الله -: ((أيام منى إجماعاً))^(٨٨)، وقال البغوي - رحمه الله -: ((الأيام المعدودات هي أيام التشريق وهي أيام منى ورمي الجمار، سميت معدودات لقلتهن))^(٨٩).

وهكذا تظهر حكمة الإبهام من لفظ معدودات وهي التقليل، فالله تعالى يحث عباده أن يغتنموا تلك الأيام القليلة في الذكر والشكر، لعلمهم يدركون تقواه والفوز برضاه، كما قال سبحانه وتعالى عن أيام رمضان: ﴿ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (البقرة: ١٨٤).

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ﴾ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ﴾ (البقرة: ٢٤٩).

المبهم في الآية: (الذين لم يشربوا من النهر):

قال ابن أبي حاتم - رحمه الله -: ((قال سعيد بن جبير: ثلاثمائة وبضعة عشر، عدة أصحاب بدر))^(٩٠)، وقال السمعاني - رحمه الله -: ((قيل: كانوا أربعة آلاف، وأكثر المفسرين - وهو الأصح - على أنهم كانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر نفرًا))^(٩١)، وقال محمود النيسابوري (ت ٥٥٠هـ) - رحمه الله -: ((إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ: وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً عدد أصحاب بدر))^(٩٢)، وقال البغوي - رحمه الله -: ((واختلفوا في القليل الذين لم يشربوا من النهر، فقال السدي: كانوا أربعة آلاف، وقال غيره: ثلاثمائة وبضعة عشر وهو الصحيح))^(٩٣)، وقد صح بذلك الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ورد الحديث عَنِ الْبَرَاءِ، قَالَ: ((كُنَّا أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تَحَدَّثْتُ: ((أَنَّ عِدَّةَ أَصْحَابِ بَدْرٍ عَلَى عِدَّةِ أَصْحَابِ طَالُوتَ الَّذِينَ جَاوَزُوا مَعَهُ النَّهْرَ، وَلَمْ يُجَاوِزْ مَعَهُ إِلَّا مُؤْمِنٌ بَضْعَةَ عَشَرَ وَثَلَاثَ مِائَةٍ))^(٩٤)، وهذا نص يرشد إلى بيان الحكمة فلا أتجاوزه، وأقول منطلقاً منه: تظهر الحكمة من إبهام

الذين لم يشربوا من النهر في التقليل؛ وذلك يؤخذ من نص الآية المذكورة والحديث، وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله.

المطلب الخامس: ما أبهم لأجل التيسير:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿فَقَلْنَا أَضْرِبُوهُ بَعْضًا كَذَلِكَ يُخِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ

ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٣).

المبهم في الآية: (البعض الذي ضرب به القتل):

قال السيوطي - رحمه الله -: ((ضرب بالعظم الذي يلي الغضروف، وقيل: إنهم ضربوه بفخذها فلما فعلوا أحياء الله حتى أنبأهم بقاتله))^(٩٥)، وقال أبو السعود (ت ٩٨٢هـ) - رحمه الله -: ((أي ببعض البقرة، أي بعض كان، وقيل: بأصعريها، وقيل: بلسانها، وقيل: بفخذها اليمنى، وقيل: بأذنها، وقيل: بعُجْبِهَا^(٩٦)، وقيل: بالعظم الذي يلي الغضروف))^(٩٧)، وقال سيد طنطاوي (ت ١٤٣١هـ) - رحمه الله -: ((إرشاد لهم إلى الوسيلة التي عن طريقها سيهتدون إلى القاتل الحقيقي، والضمير في قوله اضربوه يعود على القتل، وضربه ببعضها - أي كان ذلك البعض - دليل على كمال قدرة الله تعالى، وفيه تيسير عليهم))^(٩٨).

فالحكمة من إبهام البعض الذي ضرب به القتل هي التيسير على العباد، فلم يعسر الله عليهم في جمع أجزاء متفرقة ليضربوا بها، ولم يأمرهم بأن يضربوه بجمعها فيثقل حملها عليهم، فالضرب ليس مقصوداً لذاته، فإنه لا يفعل للميت شيئاً؛ ولكن المقصود أخذ سبب من الأسباب قد شرعه الله لهم ليحي ميتهم، فالحكمة من إبهام البعض التيسير عليهم، وتلك عادة الله تعالى في شرعه.

المطلب السادس: ما أبهم لأجل الستر:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَالُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَنُحَدِّثُوكُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٦).

المبهم في الآية: (الذين خلوا فتلاوموا):

قال الطبري - رحمه الله -: ((أي: إذا خلا بعض هؤلاء اليهود إلى بعض منهم، -قالوا يعني: قال بعضهم لبعض -: أتحدثونهم بما فتح الله عليكم))^(٩٩)، وقال ابن عطية - رحمه الله -: ((وقال أبو العالية وقتادة: إن بعض اليهود تكلم بما في التوراة من صفة محمد صلى الله عليه وسلم، فقال لهم كفره الأخبار: أتحدثون بما فتح الله عليكم أي عرفكم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم فيحتجون عليكم إذ تقرون به ولا تؤمنون به))^(١٠٠)، وقال النسفي - رحمه الله -: ((قال الذين لم ينافقوا إلى بعض إلى الذين نافقوا {قالوا} عاتبين عليهم {أحدثونهم} أتخبرون أصحاب محمد عليه السلام {بما فتح الله عليكم} بما بين الله لكم في التوراة من صفة محمد عليه السلام))^(١٠١)، وقال القاسمي - رحمه الله -: ((وإذا خلا بعضهم) يعني: الذين لم ينافقوا (إلى بعض) أي: الذين نافقوا قالوا أي عاتبين عليهم (أحدثونهم) بما فتح الله عليكم) أي: بما بين لكم في التوراة من البشارة بالنبى صلى الله عليه وسلم))^(١٠٢).

فالذي يتبين أن القائلين والذين قيل لهم هم من اليهود، وقد سترهم الله ولم يفضحهم بأسمائهم وذلك ترغيباً لهم لعلهم يدينون بدين الإسلام ويؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم، فحكمة الإبهام هي الستر والتغطية.

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ رَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (البقرة: ١٦٥).

المبهم في الآية: (الذين أحبوا الأنداد كحب الله):

قال السمعاني - رحمه الله -: ((كأنه عاب المشركين حيث اتخذوا من دونه أنداداً بعدما أظهر الدلائل))^(١٠٣)، وقال ابن القيم - رحمه الله -: ((أخبر تعالى أن من أحب من دون الله شيئاً كما يحب الله تعالى، فهو ممن اتخذ من دون الله أنداداً فهذا نداء في المحبة، لا في الخلق والربوبية))^(١٠٤)، وقال البقاعي - رحمه الله -: ((وهم من لا يعقل))^(١٠٥)، يعني من فعل ذلك لا عقل له، لأن الأدلة والبراهين قد قامت شاهدة على عظمة الله وتوحيده، وقال أبو السعود - رحمه الله -: ((في (ومن الناس) بياناً لكمال ركافة آراء المشركين إثر تقرير وحدانيته سبحانه وتحرير الآيات الباهرة الملقية للعقلاء إلى الاعتراف بها))^(١٠٦)، وقال أبو الطيب القنوجي (ت ١٣٠٧ هـ) - رحمه الله -: ((قد وجد في الناس من يتخذ معه سبحانه نداً يعبد من الأصنام))^(١٠٧)، وقال البغوي - رحمه الله -: ((ومن الناس، يعني المشركين))^(١٠٨).

الحكمة من إبهام الذين اتخذوا الأنداد هي الستر عليهم، واستعطافهم رجاء إيمانهم، وبالفعل فقد آمن بالله وحده وكفر بالأنداد كثير من المشركين الذين حاربوا الدعوة حرباً شعواء في أول أيامها، ثم هداهم الله.

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ

لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧).

المبهم في الآية: (الذين اختانوا أنفسهم):

قال ابن أبي حاتم - رحمه الله -: ((رجع عمر بن الخطاب من عند النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة، وقد سمر عنده، فوجد امرأته قد نامت فأيقظها، وأرادها فقالت: إني نمت، فقال: ما نمت، ثم وقع بها، وصنع كعب بن مالك مثل ذلك، فغدا

عمر بن الخطاب إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره، فأنزل الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم^(١٠٩)))^(١١٠)، وقال ابن الجوزي -رحمه الله-: ((قال ابن عباس: وعنى بذلك فعل عمر، فإنه أتى أهله، فلما اغتسل أخذ يلوم نفسه ويبكي))^(١١١)، وهكذا كانوا -رضي الله عنهم- إن أصابهم طائف من التقصير سريعاً ما يرجعون ويستغفرون.

وقال الواحدي -رحمه الله-: ((تخونون أنفسكم بالجماع ليالي رمضان وذلك أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَغَيْرَهُ فَعَلُوا ذَلِكَ، فَنَزَلَتِ الرَّخْصَةُ))^(١١٢).

وقال الشوكاني -رحمه الله-: ((إنَّ عمر بن الخطاب أتى امرأته، ثم أتى رسول الله فقال: يا رسول الله! إني أعتذر إلى الله وإليك من نفسي، وذكر ما وقع منه، فنزل قوله تعالى: أحل لكم ليلة الصيام))^(١١٣).

والذي يظهر من أقوال المفسرين أنَّ بعض الصحابة وقع منهم ذلك المحذور، فجاءت الآية بإبهام أسمائهم، ولعل الحكمة في ذلك هي التلطف بهم والستر عليهم^(١١٤).

وبذلك جاء الشرع، فقد كان رسولنا صلى الله عليه وسلم يقول لمن يقع في خطأ: ((ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا))^(١١٥).

وأكرم وأنعم بشرع يراعي مشاعر أتباعه فيسبل عليهم الستر ويتودد إليهم، بل ويتلطف بغيرهم ممن لم يسلموا، فلا يشهر بأسمائهم رجاء إيمانهم.

المطلب السابع: ما أبهم لأجل التكثير:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ ۗ﴾ (البقرة: ١٠٩).

المبهم في الآية: (ود كثير من أهل الكتاب)

قال ابن أبي حاتم - رحمه الله -: ((نزلت في كعب بن الأشرف اليهودي، وكان يهجو النبي صلى الله عليه وسلم))^(١١٦).

ورد هذا القول الطبري - رحمه الله -: فقال ((وليس لقول القائل عنى بقوله: (ود كثير من أهل الكتاب) كعب بن الأشرف، معنى مفهوم، لأن كعب بن الأشرف واحد، وقد أخبر الله جل ثناؤه أن كثيراً منهم يودون لو يردون المؤمنين كفاراً بعد إيمانهم، والواحد لا يقال له كثير، بمعنى الكثرة في العدد، إلا أن يكون قائل ذلك أراد بوجه الكثرة التي وصف الله بها من وصفه بها في هذه الآية، الكثرة في العز ورفع المنزلة في قومه وعشيرته، كما يقال: فلان في الناس كثير، يراد به كثرة المنزلة والقدر، فإن كان أراد ذلك فقد أخطأ، لأن الله جل ثناؤه قد وصفهم بصفة الجماعة فقال: (لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً)، فذلك دليل على أنه عنى الكثرة في العدد))^(١١٧).

وقال السمعاني - رحمه الله -: ((أحبّ وتمنى كثير من أهل الكتاب عود المسلمين إلى الكفر))^(١١٨)، وقال البغوي - رحمه الله -: ((نزلت في نفر من اليهود، قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد: لو كنتم على الحق ما هزتمم فارجعوا إلى ديننا فنحن أهدى سبيلاً منكم))^(١١٩)، وقال الزمخشري - رحمه الله -: ((قيل إن فنحاص بن عازوراء وزيد بن قيس ونفراً من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد: ألم تروا ما أصابكم، ولو كنتم على الحق ما هزتمم، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل، ونحن أهدى منكم سبيلاً، فنزلت الآية))^(١٢٠)، وقال ابن عطية - رحمه الله -: ((قال ابن عباس: المراد ابنا أخطب، حيي وأبو ياسر))^(١٢١).

وهكذا تتعدد الروايات في أسماء القائلين ولعل الحكمة من الإبهام هي التكثر والآية تقول: (ود كثير) فذلكم ما وده كثير من أهل الكتاب، وهو المعروف عنهم كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِمَّنْ رَزَقَكُمْ ﴾ (البقرة: ١٠٥).

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (البقرة: ١١١).

المبهم في الآية القائلين: (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى):

قال الطبري - رحمه الله -: ((أي قالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان يهودياً، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصرانياً))^(١٢٢)، وقال البغوي - رحمه الله -: ((قيل: نزلت في وفد نجران، وكانوا نصارى، اجتمعوا في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اليهود، فكذب بعضهم بعضاً، قال الله تعالى: (تلك أمانيتهم)، أي: شهواتهم الباطلة التي تمنوها على الله بغير الحق، قل: يا محمد هاتوا، أصله: آتوا، برهانكم: حججتكم على ما زعمتم، إن كنتم صادقين))^(١٢٣)، وقال ابن عطية - رحمه الله -: ((ودل تفريق نوعيهم على تفرق قوليهم، وهذا هو الإيجاز واللف))^(١٢٤)، وقال البيضاوي - رحمه الله -: ((لف بين قولي الفريقين كما في قوله تعالى: (وقالوا كُتُوباً هُوداً أَوْ نَصْرَى) ثقة بفهم السامع))^(١٢٥)، وقال القاسمي - رحمه الله -: ((وقوله (تلك أمانيتهم) باعتبار صدورها عن الجميع))^(١٢٦).

لقد تمنى جميع أهل الكتاب تلك الأمنية، فهي أمنية ثابتة في قلوب جميعهم، ولما كانت هذه الأمنية سائدة في قلوبهم أبهمت أسماء القائلين بها، والحكمة الظاهرة من الإبهام هي التكثر، ليحذر الناس من شرهم.

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿البقرة: ٢٤٣﴾.

المبهم في الآية: (الذين خرجوا من ديارهم):

قال الطبري - رحمه الله -: ((كانوا أربعة آلاف، خرجوا فراراً من الطاعون، قالوا: نأتي أرضاً ليس فيها موت! حتى إذا كانوا بموضع كذا وكذا، قال لهم الله: موتوا، فمروا عليهم نبي من الأنبياء، فدعا ربه أن يحييهم، فأحياهم))^(١٢٧)، وقال الشيخ الجزائري - حفظه الله -: ((وهم أهل مدينة من مدن بني إسرائيل أصابها الله تعالى بمرض الطاعون ففروا هارين من الموت، فأماتهم الله عن آخرهم ثم أحياهم بدعوة نبيهم حزقيل عليه السلام^(١٢٨)))^(١٢٩)، وقال أبو الطيب صديق خان - رحمه الله -: ((كانوا زيادة على عشرة آلاف، لأن الألوفاً من جموع الكثرة وجمع القليل آلاف، (حذر الموت) أي مخافة الطاعون))^(١٣٠)، وقال القاسمي - رحمه الله -: ((روي عن ابن عباس: أن الآية عني بها قوم كثيرو العدد، خرجوا من ديارهم فراراً من الجهاد في سبيل الله فأماتهم الله ثم أحياهم وأمرهم أن يجاهدوا عدوهم))^(١٣١).

هذه آية عظيمة في التشجيع على الجهاد؛ لأنها تبين أن الفرار لا ينجي من الموت أو القتل، فقد خرجوا حذراً من الموت، ولم يتشجعوا بكثرتهم فالكثرة من شأنها التشجيع فلم ينتفعوا بها.

ويظهر أن الحكمة من إبهام (الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوفاً) هي التكثير، فإنهم على كثرتهم لم يعجزوا الله أن يميتهم.

النموذج الرابع: قوله تعالى: ﴿الَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ آتِنَا مِلْكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِينِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٦).

المبهم في الآية: (الملا):

قال الطبري - رحمه الله -: ((إلى الملا، يعني: إلى وجوه بني إسرائيل وأشرافهم ورؤسائهم "من بعد موسى" من بعد ما قبض موسى))^(١٣٢).

وقال البغوي - رحمه الله -: ((الملا من القوم: وجوههم وأشرافهم، وأصل الملا: الجماعة من الناس، ولا واحد له من لفظه، كالقوم والرهط))^(١٣٣)، وقال السعدي - رحمه الله -: ((الملا من بني إسرائيل وهم الأشراف والرؤساء، وخص الملا بالذكر، لأنهم في العادة هم الذين يبحثون عن مصالحهم ليتفقوا فيتبعهم غيرهم على ما يرونه))^(١٣٤).

وقال أبو حيان (ت ٥٧٤٥هـ) - رحمه الله -: ((سموا بذلك لأنهم يملأون العيون هيبة، أو المكان إذا حضروه، أو لأنهم مليئون بما يحتاج إليه، وقال الفراء: الملا الرجال في كل القرآن لا تكون فيهم امرأة، وكذلك: القوم، والنفر، والرهط))^(١٣٥).

وقال ابن عطية - رحمه الله -: ((الملا في هذه الآية جميع القوم، لأن المعنى يقتضيه، وهذا هو أصل اللفظة، ويسمى الأشراف الملا))^(١٣٦)، وقال عبد الكريم الخطيب (ت ١٣٩٠هـ) - رحمه الله -: ((هم سادة القوم وأشرافهم، وهم أبناء أولئك الذين أماتهم الله ثم أحياهم، بأن أدخلهم الأرض المقدسة، وجعل لهم مقاماً فيها، فلما ركبهم البغي والعدوان سلط الله عليهم من بدد شملهم، وخرّب ديارهم وأزال

ملكهم، ونبذهم بالعراء في تيه أشبه بالتيه الذي عاش فيه سلفهم، وإذ دبّ في القوم ديب الحياة، وتحركت فيهم أثارة من نخوة ورجولة قالوا لنبئهم: اختر لنا ملكاً نجمع إليه، ونقاتل تحت رايته، لنستعيد ملكنا، ونبئهم يعلم من أمرهم ما لا يعلمون، ويرى من أنفسهم ما لا يرون.. إنهم أكثر الناس أقوالاً وأقلهم أفعالاً^(١٣٧).

فلعل الحكمة من إبهام الملا هي التكثر، فإنهم على كثرتهم كانوا جنباء، مع أن الكثرة داعية إلى الشجاعة، ولكنهم ملكوا قلوباً ملئت بالرعب، وإنهم لهم الكذبة نقضت العهد^(١٣٨).

المطلب الثامن: ما أبهم لأجل التشيع:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ

بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ۗ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (البقرة: ١٥٩).

المبهم في الآية: (اللاعنون):

قال الطبري - رحمه الله -: ((قيل: دوابّ الأرض وهوامها، وقيل: البهائم، وقيل: الملائكة والمؤمنون، وأولى هذه الأقوال بالصحة عندنا قول من قال: اللاعنون، الملائكة والمؤمنون، وقد وصف الله تعالى الكفار بأنّ اللعنة التي تحلّ بهم إنّما هي من الله والملائكة والناس أجمعين، فقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ ۗ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)، فكذاك اللعنة التي أخبر الله تعالى ذكره أنّها حالّة بالفريق الآخر: (الذين يكتُمون ما أنزل الله من البينات والهدى) هي لعنة الله، ولعنة الذين أخبر أنّ لعنتهم حالّة بالذين كفروا وماتوا وهم كفار، وهم اللاعنون، لأنّ الفريقين جميعاً أهل كفر، وأما قول من قال إنّ اللاعنين هم الخنافس والعقارب وما أشبه ذلك من ديب الأرض وهوامها، فإنّه قول لا تدرك حقيقته إلا بخبر عن الله^(١٣٩).

وقال ابن عطية - رحمه الله -: ((اختلف في اللاعنين، فقال قتادة والربيع: الملائكة والمؤمنون، وهذا ظاهر واضح جار على مقتضى الكلام، وقال مجاهد وعكرمة: هم الحشرات والبهائم يصيبهم الجذب بذنوب علماء السوء الكاتمين فيلعنونهم))^(١٤٠)، وقال السعدي - رحمه الله -: ((هم جميع الخليقة، فتقع عليهم اللعنة من جميع الخليقة، لسعيهم في غش الخلق وفساد أديانهم، وإبعادهم من رحمة الله، فجوزوا من جنس عملهم، كما أن معلّم الناس الخير، يصلي الله عليه وملائكته، حتى الحوت في جوف الماء، لسعيه في مصلحة الخلق، وإصلاح أديانهم، وقربهم من رحمة الله، فجوزي من جنس عمله، فالكاتم لما أنزل الله، مصاد لأمر الله، مشاق لله، يبين الله الآيات للناس ويوضحها، وهذا يطمسها فهذا عليه هذا الوعيد الشديد))^(١٤١)، وقال السمعاني - رحمه الله -: ((نزلت الآية في اليهود، {أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون} قال ابن عباس: اللاعنون: هم كل الخلائق سوى الجن والإنس))^(١٤٢)، وقال الزمخشري - رحمه الله -: (({أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون} الذين يتأتى منهم اللعن عليهم وهم الملائكة والمؤمنون من الثقلين))^(١٤٣).

وبعد هذا أقول: إن كانت الخلائق كلها تسبح بحمد ربها وتعبده، والطيور صافات - كل قد علم صلاته وتسبيحه - إن كانت هذه الطاعات تتأتي منهم جميعاً فلا تستبعد منهم اللعنة.

ولعل الحكمة من إبهام اللاعنين هي التشنيع والتشهير بالملعونين، فجميع من يلعن - على اختلافهم وتنوعهم - يوقعون بهم اللعن، وفي ذلك التشنيع الشديد لهم.

المطلب التاسع: ما أبهم لأجل عدم الفائدة من التعيين:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: ١٨٩).

المبهم في الآية: (السائلين عن الأهلة):

قال ابن أبي حاتم - رحمه الله -: ((عن ابن عباس، قال: سأل الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن الأهلة، فنزلت هذه الآية؛ يعلمون بها حلّ دينهم، وعدة نسائهم، ووقت حجهم))^(١٤٤)، وقال الثعلبي - رحمه الله -: ((نزلت في معاذ بن جبل وثعلبة بن غنمة الأنصاريين قالوا: يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيماً مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حالة واحدة فنزلت الآية))^(١٤٥)، وقال السمين الحلبي (ت ٥٧٥٦هـ) - رحمه الله -: ((الضمير في «يسألونك» ضمير جماعة، وفي القصة أن السائل اثنان، فيحتمل ذلك وجهين، أحدهما: أن ذلك لكون الاثنین جمعاً، والثاني: من نسبة الشيء إلى جمع وإن لم يصدر إلا من واحدٍ منهم أو اثنين، وهو كثيرٌ في كلامهم))^(١٤٦)، وقال السيوطي - رحمه الله -: ((نزلت في معاذ بن جبل وثعلبة بن غنمة، وهما رجلان من الأنصار))^(١٤٧).

وقال القرطبي - رحمه الله -: ((قيل: إن سبب نزولها سؤال معاذ بن جبل، وقيل: سؤال قوم من المسلمين عن الهلال ومحاقه وكماله ومخالفته للشمس))^(١٤٨).

وهكذا وقع الخلاف بين المفسرين في تعيين السائلين، ولعل الحكمة من عدم تعيين السائلين هي عدم وجود كبير فائدة في تعيين أسمائهم، فالحكمة في الإجابة عن السؤال لا في ذكر اسم من سأل.

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩).

المبهم في الآية: (السائلين عن الخمر):

قال البغوي - رحمه الله -: ((نزلت في عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل ونفر من الأنصار))^(١٤٩)، وقال ابن جزري (ت ٧٤١هـ) - رحمه الله -: ((نزلت في عبد الله بن جحش وأصحابه، وقيل: السائل عنها حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه))^(١٥٠)، وقال ابن عطية - رحمه الله -: ((السائلون هم المؤمنون))^(١٥١).

وقال ابن الجوزي - رحمه الله -: ((في سبب نزولها قولان: أحدهما: أن عمر بن الخطاب قال: اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً، فنزلت هذه الآية، والثاني: أن جماعة من الأنصار جاءوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وفيهم عمر، ومعاذ، فقالوا: أفتنا في الخمر))^(١٥٢).

وقال ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) - رحمه الله -: ((نزلت في عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل ونفر من الأنصار))^(١٥٣).

وهكذا تتعدد الروايات في بيان أسماء السائلين، ولعل السؤال كان يشغل أكثر الصحابة رضي الله عنهم، ولعل الحكمة في إبهام السائلين هي عدم وجود كبير فائدة في تعيين أسمائهم، إذ الفائدة في بيان الحكم لا في بيان من سأل عنه، وكذلك القول في السائلين عن الإنفاق في ذات الآية^(١٥٤).

المطلب العاشر: ما أبهم لأجل الاشتهار:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

المهيم في الآية: (النبي المبشر بطالوت):

قال ابن أبي حاتم - رحمه الله -: ((وهو الشمول بن حنة بن العاقر))^(١٥٥)، وقال الواحدي - رحمه الله -: ((سألوا نبيهم أشمويل عليه السلام ملكاً تنتظم به كلمتهم

ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم))^(١٥٦)، وقال السمرقندي -رحمه الله-: ((يقال له: أشمويل بن هلقانا- عليه السلام- بلغة العبرانية وبالعربية إسماعيل بن هلقان، إذ قالوا لني لهم، يعني أشمويل: ابعث لنا ملكاً، يعني ادع لنا الله تعالى أن يجعل لنا ملكاً، يعني رجلاً يتنظم به أمرنا، نقاتل في سبيل الله))^(١٥٧)، وقال السمعاني -رحمه الله-: ((قيل: ذلك النبي كان اشمويل، وقيل: كان يوشع بن النون، وقيل: هو شمعون))^(١٥٨)، وقال أبو حيان -رحمه الله-: ((وقد طوّل المفسرون في هذه ونحن نلخصها فنقول: لما مات موسى عليه السلام، خلفه يوشع يقيم فيهم التوراة، ثم قبض فخلف حزقييل، ثم قبض ففشت فيهم الأحداث، حتى عبدوا الأوثان فبعث إليهم إلياس، ثم من بعده اليسع، ثم قبض، فعظمت فيهم الأحداث، وظهر لهم عدوهم العمالقة قوم جالوت، كانوا سكان ساحل بحر الروم، بين مصر وفلسطين، وظهروا عليهم وغلبوا على كثير من بلادهم، وأسروا من أبناء ملوكهم كثيراً، وضربوا عليهم الجزية، وأخذوا توراتهم، ولم يكن لهم من يدبر أمرهم، وسألوا الله أن يبعث لهم نبياً يقاتلون معه، وكان سبط النبوة هلكوا إلا امرأة حبلى دعت الله أن يرزقها غلاماً، فرزقها شمويل، فتعلم التوراة في بيت المقدس، وكفله شيخ من علمائهم وتبناه فلما بلغ النبوة، كذبه، وقالوا: إن كنت صادقاً فابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله آية من نبوتك))^(١٥٩)، وقال القرطبي -رحمه الله-: ((قيل: هو شمويل بن بال بن علقمة ويعرف بابن العجوز، ويقال فيه: شمعون، قال السدي: وإئما قيل: ابن العجوز لأن أمه كانت عجوزاً فسألت الله الولد وقد كبرت وعقمت فوهبه الله تعالى لها، ويقال له: سمعون لأنها دعت الله أن يرزقها الولد فسمع دعاءها، والسين تصير شيئاً بلغة العبرانية، وقال قتادة: هو يوشع بن نون، قال ابن عطية: وهذا ضعيف لأن مدة داود هي من بعد موسى بقرون))^(١٦٠).

وقال ابن كثير -رحمه الله-: ((عن قتادة: هذا النبي هو يوشع بن نون، قال ابن جرير: يعني ابن أفراثيم بن يوسف بن يعقوب، وهذا القول بعيد؛ لأنّ هذا كان بعد موسى بدهر طويل، وكان ذلك في زمان داود عليه السلام، كما هو مصرح به في القصة وقد كان بين داود وموسى ما ينيف عن ألف سنة والله أعلم))^(١٦١)، وقال الشوكاني -رحمه الله-: ((قيل: هو شمويل بن يار بن علقمة ويعرف بابن العجوز، ويقال فيه: شمعون، وهو من ولد يعقوب))^(١٦٢).

وهكذا يظهر اختلاف المفسرين في اسم ذلكم النبي، ولعل الحكمة من إبهامه هي اشتهاؤه عندهم، فالله تعالى يقول: ((نبيهم))، أي: المعروف المشهور عندهم، وفي الآية التنبيه على عناد اليهود ونقضهم العهود، وهامهم يعاندون نبيهم، فلا غرابة أن يعاندوا ويعرضوا عن نبيكم يا أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

هذا ما تيسر لي إيرادُه بعد النظر والتأمل في كتب السابقين، وأقوال المفسرين، وأرجو الله أن أكون قد وفقت إلى الصواب، وإن كان من خطأً وتقصير فأرجو الله أن يعذرنِي وأن يغفر لي ويرحمني، والله أعلم وصلى الله وسلم وبارك وأكرم وأنعم على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.

الخاتمة

الحمد لله في البدء والختام، ثم الصلاة والسلام على سيد الأنام، نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه البررة الكرام، وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فقد توصل الباحث بعد رحلة طويلة ممتعة إلى نتائج أحسب أنها طيبة، وهي تمثل خلاصة البحث التي نبعت من صميمه وعصارتها، وقد جاءت على النحو الآتي:

(١) نتائج البحث:

- ١- إنَّ المبهم في القرآن هو ما لم ينص الله تعالى على ذكره باسمه العَلَم، أو عدده، أو زمنه، أو مكانه.
- ٢- إنَّ علم المبهات علمٌ قديم نشأ منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وقد نال اهتمام العلماء عبر القرون.
- ٣- إنَّ معرفة المبهم تكون بالنقل الصحيح، ولا مجال للرأي فيه، ومصدره كتب التفسير بالمأثور، وكتب السنن الصحاح.
- ٤- إنَّ أول من أَلَّف في مبهات القرآن هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي السهيلي -رحمه الله- (ت ٥٨١هـ)، في كتابه "التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام"، وذلك حسب ما وصل إلينا من مؤلفات.
- ٥- إنَّ المبهم ينقسم إلى قسمين: مبهم يجوز البحث عنه، ومبهم لا يجوز البحث عنه، ولا يمكن معرفته.
- ٦- إنَّ لوقوع الإبهام في القرآن الكريم حكمٌ عظيمة، فقد يبهم الأمر لاشتهاره، أو للستر عليه واستعطافه، أو لعدم الفائدة من تعيينه، أو لقصد العموم، أو لتعظيمه أو لتحقيقه، وغير ذلك.

٧- من خلال القراءة والتتبع لما ورد من مبهمات في سورة البقرة توصل الباحث إلى عشرة أنواع من حِكَم المبهم التي اشتملت عليها هذه السورة العظيمة، وهي تتمثل في الآتي: الإبهام من أجل التحقير، أو التعظيم، أو التنبيه على العموم، أو التقليل، أو التيسير، أو الستر، أو التكثير، أو التشنيع، أو عدم وجود فائدة للتعين، أو الاشتهار.

أما توصيات البحث فقد جاءت على النحو الآتي:

(ب) توصيات البحث:

من خلال النتائج السابقة يوصي الباحث بما يلي:

١/ إعداد مشروع بحثي لطلاب الدراسات العليا لتناول جميع مبهمات القرآن الكريم وإبراز حكمة الإبهام منها.

٢/ الاستفادة من علم المبهم في مجال التربية والتعليم؛ وذلك في اتخاذ التربية بالستر والاستعطاف، والتيسير، والتنبيه على العموم، وتعليم الأبناء اللباقة في الكلام، والاهتمام في التعليم بتحقير أهل الباطل وتشنيعهم، وتعظيم أهل الحق وتأييدهم.

٣/ دراسة مبهمات السنة، فإنها صنو القرآن الكريم ومصدر للتشريع.

٤/ الاهتمام بعلم المبهمات والكشف عن حِكَمها ضمن برامج إذاعات القرآن الكريم.

٥/ لفت نظر العلماء والباحثين إلى الاهتمام بمبهم القرآن الكريم وإبرازه للناس بوسائل متنوعة.

الهوامش والتعليقات:

- (١) انظر: الأعلام للزركلي ٣/٣١٣، ن/ دار العلم للملايين، ط ١٥ (١٤٢٢هـ)، وكتاب التكميل والإتمام للتعريف والإعلام لأبي عبد الله الغساني ص ١٧، ن/ دار الفكر، بيروت، ط ١ (١٤١٨هـ)، ت/ حسن مرة، وكتاب نفحات من علوم القرآن لمحمد أحمد معبد ص ١٠، ن/ دار السلام، القاهرة ط ٢ (١٤٢٦هـ)، والمدخل إلى علوم القرآن لمحمد فاروق النبهان ص ٥٢، ن/ دار عالم القرآن، حلب، ط ١ (١٤٢٦هـ).
- (٢) الأعلام للزركلي ٥/٣٢٠.
- (٣) بحث عن هذا الكتاب في مظانه فلم أجده.
- (٤) انظر: كتابه التكميل والإتمام تحت عنوان: منهج ابن عسكر في تصنيف الكتاب ص ٢١.
- (٥) كشف الظنون لحاجي خليفة ١/٣٤١، وذكره الزركلي باسم (غرر التبيان لمن لم يسم في القرآن) ٥/٢٩٨.
- (٦) ذكر ذلك الزركلي في الأعلام ٦/٢٨٦.
- (٧) انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة ١/١، وهدية العارفين لإسماعيل أمين البغدادي ١/١٢٨، ن/ وكالة المعارف، استانبول (١٩٥١م)، وشذرات الذهب لعبد الحي ابن العماد الحنبلي ٩/٣٩٨، ن/ دار ابن كثير، دمشق، ط ١ (١٤٠٦هـ)، والأعلام للزركلي ١/١٧٨، ولعل في كتاب الزركلي تصحيف إذ سماه: الأحكام لبيان ما في القرآن من الأحكام، وجميع الكتب المذكورة ذكرت اسمه الصحيح: الأحكام لبيان ما في القرآن من الإبهام.
- (٨) انظر: لسان العرب لابن منظور ٥/٥٧، ن/ دار صادر، بيروت، ط ٣ (١٤١٤هـ).
- (٩) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي ١/٦٤، ن/ المكتبة العلمية، بيروت.

- (١٠) المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، إشراف إبراهيم مصطفى ١/٧٤، ن/ دار الدعوة، القاهرة.
- (١١) التعريفات للجرجاني ص ١١، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤٠٣هـ).
- (١٢) الكلبيات للكفوي ١/١٥، ن/ مؤسسة الرسالة، بيروت، ت/ عدنان درويش.
- (١٣) التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام للسهيلي ص ٥٠، ت/ عبد الله محمد النقراط.
- (١٤) غرر التبيان لمبهمات القرآن لابن جماعة ص ٣٨، ن/ دار ابن قتيبة.
- (١٥) مفحومات الأقران في مبهمات القرآن للسيوطي ص ٨، ن/ مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط ١ (١٤٠٣هـ)، وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٣/٣٤٤، ن/ مجمع الملك فهد للمصحف، (١٤١٦هـ)، ت/ عبد الرحمن بن قاسم.
- (١٦) الإتيان في علوم القرآن للسيوطي ٤/٩٥، ن/ الهيئة المصرية للكتاب، (١٣٩٤هـ)، ت/ محمد أبو الفضل.
- (١٧) معالم التنزيل للبغوي ٢/١٨٩، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤٢٠هـ) ت/ عبد الرزاق المهدي.
- (١٨) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص ٢٨٧، ن/ مؤسسة الرسالة، ط ١ (١٤٢٠هـ) ت: اللويحق.
- (١٩) جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ١٧/٤٤٦، ن/ مؤسسة الرسالة، ط ١ (١٤٢٠هـ)، ت/ أحمد شاكر.
- (٢٠) أخرجه الطبراني في الكبير ٢/١٦٣، بالرقم [١٦٧٢]، ن/ مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ت/ حمدي السلفي والترمذي في سننه ٥/٤٩، رقم [٢٩٥١]، باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن

- برأيه، وقال حديث حسن، ن/ شركة مصطفى البابي (١٣٩٥هـ) وضعفه الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة ٤/ ٢٦٥، رقم الحديث [١٧٨٣]، ن/ دار المعارف، الرياض.
- (٢١) صحيح البخاري ٦/ ١٥٨، كتاب: التفسير، باب: {وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً} رقم الحديث [٤٩١٤].
- (٢٢) صحيح البخاري ٣/ ١٣٣، كتاب: المظالم والغصب، باب: الغرفة والعلية المشرفة، رقم الحديث [٢٤٦٨].
- (٢٣) قال السيوطي هو عكرمة مولى ابن عباس، انظر مفتحات الأقران في مبهمات القرآن ص ٨، وترجم له الإمام النووي فقال: هو أبو عبد الله عكرمة مولى ابن عباس الهاشمي المدني، أصله بربري من أهل المغرب، وهو من كبار التابعين، سمع الحسن بن علي، وابن عباس، وغيرهم، روى عنه جماعات من التابعين، منهم أبو الشعثاء، والشعبي، والنخعي، وابن سيرين، وغيرهم، قال ابن معين: عكرمة ثقة، كان كثير العلم، مجرماً من البحور، توفي سنة ١٠٤هـ، انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي ١/ ٣٤١، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٢٤) المعجم الكبير للطبراني ١١/ ٢٧٢، حديث رقم [١١٧٠٩].
- (٢٥) انظر: كتاب التكميل والإتمام لابن عسكر ص ١٥، ن/ دار الفكر المعاصر، ط ١ (١٤١٨هـ)، ت/ حسن مرة، وكتاب الزيادة والإحسان لابن عقيلة المالكي ٧/ ١٠٥، ن/ مركز البحوث والدراسات بجامعة الشارقة ط ١ (١٤٢٧هـ)، وذكر ابن حجر: عن عكرمة قال: سمعت ابن عباس يقول: طلبت اسم رجل في القرآن وهو الذي خرج مهاجراً إلى الله ورسوله وهو ضمرة بن أبي العيص، انظر: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٣/ ٣٩٩، ن/ دار الكتب العلمية بيروت، ط ١ (١٤١٥هـ)، ت/ عادل عبد الموجود، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ١٥٩، ن/ دار إحياء التراث العربي ط ١ (١٣٧٦هـ)، ت/ محمد أبو الفضل، وفي أسد الغابة ضمرة بن عمرو وقيل: ابن جندب، انظر: أسد الغابة لأبي الحسن ابن الأثير ٢/ ٤٤٤، ن/ دار الفكر (١٤٠٩هـ).

- (٢٦) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٣/٣٤٤، وكتاب قواعد التفسير للدكتور خالد السبت ص ٢٥، ن/ دار ابن القيم.
- (٢٧) بحر العلوم للسمرقندي ٢/٣٥٨، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، وانظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/٢١١.
- (٢٨) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ١/٢١٩، ن/ دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١ (١٤٢٠هـ).
- (٢٩) تفسير القرآن للسمعاني ٤/٣٧٢، ن/ دار الوطن، الرياض، ط ١ (١٤١٨هـ)، ت/ ياسر إبراهيم.
- (٣٠) جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ١٩/٤٣.
- (٣١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ٣/٢٩٠، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤١٨هـ).
- (٣٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٣/٣٤٤-٣٤٥، وانظر: مفاتيح التعامل مع القرآن للدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي ص ٩٤-٩٦، ن/ دار القلم، دمشق، ط ٣ (١٤٢٤هـ).
- (٣٣) قال ابن أبي حاتم -رحمه الله-: ((هؤلاء المنافقون لا يعلم ما في قلوبهم إلا الله)) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ٥/١٧٢٤، ن/ مكتبة نزار الباز، ط ٢ (١٤١٩هـ) ت/ أسعد الطيب، (ولعله يقصد أن المعنى لا تعلمون أعيانهم).
- (٣٤) ذكر ذلك الزركشي في البرهان ١/١٥٦-١٦٠، ن/ دار إحياء التراث العربي، وواقفه السيوطي في مفحمت الأقران في مبهمات القرآن ص ٩، وفي كتابه الإتقان في علوم القرآن ٤/٩٤، ن/ الهيئة المصرية للكتب (١٣٩٤هـ).
- (٣٥) صحيح مسلم ١/٥٥٣، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، رقمه [٨٠٤].

- (٣٦) صحيح مسلم ١/٥٣٩، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: استحباب صلاة النافلة في البيت رقمه [٧٨٠].
- (٣٧) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ١/٢٦٨.
- (٣٨) بحر العلوم للسمرقندي ١/٢٦.
- (٣٩) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ١/٩٠، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤٢٠هـ).
- (٤٠) بحر العلوم للسمرقندي ١/٨٨.
- (٤١) تفسير القرآن للسمعاني ١/١٣١، ن/ دار الوطن، الرياض، ط ١ (١٤١٨هـ)، ت/ ياسر إبراهيم.
- (٤٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزخشري ١/١٨٢، ن/ دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣ (١٤٠٧هـ).
- (٤٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ١/٢٠٢.
- (٤٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١/١٠٣، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤١٨هـ).
- (٤٥) وكذلك مما أبهم للتحقير إبهام أماني أهل الكتاب وذلك لأنها أماني باطلة لاقيمة لها فحقرها القرآن فقال الله: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (البقرة: ٧٨)، ومما أبهم للتحقير الأيام المعدودات في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا الْتَكَاؤُ إِلَّا أَسْكَامًا مَعْدُودَةً﴾ (البقرة: ٨٠)، وهو أيضاً قول باطل لاقيمة له.
- (٤٦) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ١/٧٦، ن/ مكتبة نزار الباز، ط ٢ (١٤١٩هـ) ت/ أسعد الطيب.

(٤٧) تفسير القرآن للعز بن عبد السلام ١/ ١١٤، ن/ دار ابن حزم، بيروت، ط ١ (١٤١٦هـ)،
ت/ عبد الله الوهبي.

(٤٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٢٦٣، ن/ دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢ (١٣٨٤هـ)،
ت/ أحمد البردوني.

(٤٩) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحد ص ٩٨، ن/ دار القلم، دمشق، ط ١ (١٤١٥هـ)،
والدار الشامية، بيروت، ت/ صفوان داوودي.

(٥٠) تفسير القرآن للسمعاني ١/ ٦٤.

(٥١) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ٢/ ٣٢٠.

(٥٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص ٥٨.

(٥٣) وما أبهم للتعظيم في سورة البقرة أسباط بني إسرائيل فجميعهم كانوا أنبياء قال تعالى: ﴿قُولُوا
ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّهِمْ لَأُفْرِقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦)، وكذلك إبهام
صهيب الرومي رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ
اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (البقرة: ٢٠٧)، وإبهام من كلم الله من الرسل، ومن رفعه درجات
وهو نبينا محمد ﷺ في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ
دَرَجَاتٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣).

(٥٤) التفسير القيم لابن القيم ص ١٣٦، ن/ دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١ (١٤١٠هـ)، ت/
إبراهيم رمضان.

(٥٥) جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ١/ ٥٣٥.

(٥٦) أنوار التنزيل وأسرار التأويل لليضاوي ١/ ٧٣.

- (٥٧) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحد ص ١٠٠.
- (٥٨) مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ١/ ٨٢، ن/ دار الكلم الطيب، بيروت، ط ١ (١٤١٩هـ)، ت/ يوسف بدوي.
- (٥٩) تفسير الجلالين ص ٩، ن/ دار الحديث القاهرة، ط (١٤١٦هـ).
- (٦٠) تفسير الشعراوي ١/ ٢٦٩، ن/ مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م.
- (٦١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٣٢٠، الحديث في سنن الترمذي ٤/ ٦٠٥، باب: ما جاء في حفظ اللسان، رقم الحديث [٢٤٠٨]، ن/ مكتبة مصطفى البابي، ط (١٣٩٥هـ)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزياداته ١/ ١٢٤، ورقمه [٣٥١]، ن/ المكتب الإسلامي.
- (٦٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ١/ ٤٣، ن/ دار الفكر، بيروت، (١٤١٥هـ).
- (٦٣) مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ١/ ١٢٢.
- (٦٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/ ٧٦.
- (٦٥) انظر: بحر العلوم للسمرقندي ١/ ٨٦.
- (٦٦) انظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ١/ ٢٦٤.
- (٦٧) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي ٢/ ١١٨، ن/ دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- (٦٨) محاسن التأويل للقاسمي ١/ ٣٧٩، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤١٨هـ)، ت/ محمد باسل.
- (٦٩) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص ٦٣.
- (٧٠) بحر العلوم للسمرقندي ١/ ١٠٨.
- (٧١) معالم التنزيل للبغوي ١/ ١٩٤.

(٧٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ١/١٤٦، وانظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١/١١٦.

(٧٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/٤٧٢، ن/ درا طيبة للنشر، ط ٢ (١٤٢٠هـ)، ت/ سامي سلامة.

(٧٤) غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري ١/٤٤٧، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤١٦هـ)، ت/ زكريا عميرات.

(٧٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ١/٣٩٠.

(٧٦) الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ٢/١٨٤.

(٧٧) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص ٧٧.

(٧٨) ومن التنبيه على العموم إبهام الذين لا يعلمون والذين من قبلهم في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَهتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (البقرة: ١١٨)، وإبهام السفهاء في الآية: ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتُمْ آلَهُمْ أَلَمْ يَكُونُوا عَلَيْهَا قُلُوبًا لَمَّسَتْ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (البقرة: ١٤٢)، ليشمل ذلك كل من قال قالت السوء، وكذلك إبهام السائلين في قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢١٥).

(٧٩) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ١/١٠٧.

(٨٠) الكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعلبي ١/١٩٤، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤٢٢هـ).

(٨١) فتح القدير للشوكاني ١/١٠٠، ن/ دار ابن كثير، دمشق، ط ١ (١٤١٤هـ).

- (٨٢) معالم التنزيل للبعوي ١/١١٦.
- (٨٣) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ١/٦٤.
- (٨٤) لطائف الإشارات للقشيري ١/٩٠، ن/ الهيئة المصرية العامة للكتب، ط٣.
- (٨٥) جامع البيان في تفسير آي القرآن للطبري ٤/٢٠٨.
- (٨٦) تفسير ابن أبي حاتم ٢/٣٦١.
- (٨٧) بحر العلوم للسمرقندي ١/١٣٥.
- (٨٨) تفسير العز بن عبد السلام ١/٢٠٢.
- (٨٩) معالم التنزيل للبعوي ١/٢٦١.
- (٩٠) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ٢/٤٧٥.
- (٩١) تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ١/٢٥٣.
- (٩٢) إيجاز البيان عن معاني القرآن للنيسابوري ١/١٦٣، ن/ دار الغرب الإسلامي، بيروت، ت/ د. حنيف القاسمي.
- (٩٣) معالم التنزيل للبعوي ١/٣٣٦.
- (٩٤) صحيح البخاري ٥/٧٣، كتاب: المغازي، باب: عدة أصحاب بدر، رقم الحديث [٣٩٥٨].
- (٩٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ١/١٩٤.
- (٩٦) المقصود عجب الذنب، وهو (العصعص) بالضم وهو عظمه، يقال: إنه أول ما يخلق وآخر ما يبلى، وقيل: هو أصل الذنب، وقيل: هو لحم في باطن ألية الشاة، انظر: مختار الصحاح ١/٢١٠، باب: ع ص ع ص، ن/ المكتبة العصرية، بيروت، ط ٥ (١٤٢٠هـ)، ولسان العرب ٧/٥٤، فصل العين المهملة.

- (٩٧) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود ١/١١٤، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٩٨) التفسير الوسيط لسيد طنطاوي ١/١٧١، ن/ دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط ١ (١٩٩٧م).
- (٩٩) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ٢/٢٥٠.
- (١٠٠) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ١/١٦٨.
- (١٠١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ١/١٠٣.
- (١٠٢) محاسن التأويل للقاسمي ١/٣٣٦.
- (١٠٣) تفسير القرآن للسمعاني ١/١٦٤.
- (١٠٤) التفسير القيم لابن القيم ص ١٤٢.
- (١٠٥) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي ٢/٣٠١.
- (١٠٦) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود ١/١٨٥.
- (١٠٧) فتح البيان في مقاصد القرآن للقنوجي ١/٣٣١، ن/ المكتبة العصرية، صيدا (١٤١٢هـ).
- (١٠٨) معالم التنزيل للبغوي ١/١٩٦.
- (١٠٩) عن البراء - رضي الله عنه -: «لَمَّا نَزَلَ صَوْمُ رَمَضَانَ كَانُوا لَا يَقْرُبُونَ النِّسَاءَ رَمَضَانَ كُلَّهُ، وَكَانَ رَجَالٌ يَحُونُونَ أَنْفُسَهُمْ»، فَأَنْزَلَ اللَّهُ {عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ} [البقرة: ١٨٧]، صحيح البخاري ٦/٢٥، كتاب: تفسير القرآن، باب: أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم، رقم الحديث [٤٥٠٨].
- (١١٠) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ١/٣١٦.
- (١١١) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ١/١٤٨.

(١١٢) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحد ص ١٥٢.

(١١٣) فتح القدير للشوكاني ٢١٥/١.

(١١٤) وكذلك من الإبهام لحكمة الستر ما نزل في الأخنس بن شريق في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ

النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾

(البقرة: ٢٠٤)، وسُئِرَ لقصد الترغيب والاستعطاف لعله يتوب.

(١١٥) من ذلك ما رواه أنس بن مالك قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا بَالُ أَقْوَامٍ

يَرْفَعُونَ أَبْصَارَهُمْ إِلَى السَّمَاءِ فِي صَلَاتِهِمْ»، فَأَشْتَدَّ قَوْلُهُ فِي ذَلِكَ، حَتَّى قَالَ: «لَيْتَهُنَّ عَنْ ذَلِكَ

أَوْ لَتُحْطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ» صحيح البخاري ١٥٠/١ كتاب: الأذان، باب: رفع البصر إلى السماء في

الصلاة، رقم الحديث [٧٥٠]، وروى عائشة رضي الله عنها - قوله صلى الله عليه وسلم: «مَا

بَالُ أَقْوَامٍ يَنْتَزِعُونَ عَنِ الشَّيْءِ أَصْنَعُهُ، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُهُم بِاللَّهِ، وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْيَةً» صحيح

البخاري ٢٦/٨، كتاب: الأدب، باب: من لم يواجه الناس بالعتاب، رقم الحديث [٦١٠١].

(١١٦) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ٢٠٥/١.

(١١٧) جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ٥٠٠/٢.

(١١٨) تفسير القرآن للسمعاني ١٢٦/١.

(١١٩) معالم التنزيل للبخاري ١٥٥/١.

(١٢٠) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري ١٧٦/١.

(١٢١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (١/ ١٩٦).

(١٢٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ٥٠٧/٢.

(١٢٣) معالم التنزيل للبخاري ١٥٦/١.

(١٢٤) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ١٩٧/١.

- (١٢٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١/ ١٠١.
- (١٢٦) انظر: محاسن التأويل للقاسمي ١/ ٣٧٥.
- (١٢٧) جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ٥/ ٢٦٧.
- (١٢٨) إذا وقع الطاعون بأرضٍ فالسنة عدم الخروج منها، والدليل على ذلك أن عُمَرَ -رضي الله عنه- خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ، فَلَمَّا كَانَ يَسْرِعُ بَلَعَهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ -فَأَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ)) صحيح البخاري ٧/ ١٣٠، كتاب: الطب، باب: ما يذكر في الطاعون، رقم الحديث [٥٧٣٠].
- (١٢٩) أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير لأبي بكر الجزائري ١/ ٢٣١، ن/ مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ط ٥ (١٤٢٤هـ).
- (١٣٠) فتح البيان في مقاصد القرآن لأبي الطيب صديق خان ٢/ ٦٣.
- (١٣١) محاسن التأويل للقاسمي ٢/ ١٧٤.
- (١٣٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ٥/ ٢٩١.
- (١٣٣) معالم التنزيل للبغوي ١/ ٣٣١.
- (١٣٤) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص ١٠٧.
- (١٣٥) البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٢/ ٥٥٩، ن/ دار الفكر، بيروت، ت/ صديقي جميل.
- (١٣٦) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ١/ ٣٣٠.
- (١٣٧) التفسير القرآني للقرآن لعبد الكريم الخطيب ١/ ٣٠٥، ن/ دار الفكر العربي، بيروت.
- (١٣٨) وكذلك الحكمة لأجل التكثير من إبهام الرسل في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الْأَرْسُلُ قَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٥)، فهم على كثرتهم لم يكونوا في منزلة واحدة في الفضل بل بعضهم

أفضل من بعض، ونبينا أفضلهم صلى الله عليهم وسلم، وللتكثير أبهم اليهود والنصارى في الآية: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ

يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ (البقرة: ١١٣)، فذلك القول المفتري ورد عن أكثرهم.

(١٣٩) جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ٣/٢٥٧-٢٥٨.

(١٤٠) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ١/٢٣١.

(١٤١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص ٧٧.

(١٤٢) تفسير القرآن للسمعاني ١/١٦٠.

(١٤٣) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل للزخشري ١/٢٠٩.

(١٤٤) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ١/٣٢٢.

(١٤٥) الكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعلبي ٢/٨٥.

(١٤٦) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للحلي ٢/٣٠٢، ن/ دار القلم، دمشق، ت/ د. أحمد الخراط.

(١٤٧) الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ١/٤٩٠.

(١٤٨) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/٣٤١.

(١٤٩) معالم التنزيل للبغوي ١/٢٧٦.

(١٥٠) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ١/١٢٠، ن/ شركة دار الأرقم، بيروت، ط ١ (١٤١٦هـ)، ت/ د. عبد الله الخالدي.

(١٥١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ١/٢٩٢.

(١٥٢) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ١/١٨٣.

(١٥٣) التحرير والتنوير لابن عاشور ٢/٣٣٨، ن/ الدار التونسية للنشر (١٩٨٤م).

- (١٥٤) انظر: الوحيز في تفسير الكتاب العزيز للواحد ص ١٦٤، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ١/١٨٥، أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١/١٣٨، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود ١/٢١٩.
- (١٥٥) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ٢/٤٦٢.
- (١٥٦) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحد ص ١٧٨.
- (١٥٧) بحر العلوم للسمرقندي ١/١٦٢.
- (١٥٨) تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ١/٢٤٨.
- (١٥٩) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ٢/٥٦٩-٥٧٠.
- (١٦٠) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٢٤٣.
- (١٦١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/٦٤٤-٦٥٥.
- (١٦٢) فتح القدير للشوكاني ١/٣٠٢.

قائمة المصادر والمراجع

- (١) القرآن الكريم.
- (٢) الإتيقان في علوم القرآن - السيوطي، ن/ الهيئة المصرية للكتاب، (١٣٩٤هـ)، ت/ محمد أبو الفضل.
- (٣) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - أبو السعود، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٤) أسد الغابة لأبي الحسن ابن الأثير، ن/ دار الفكر (١٤٠٩هـ).
- (٥) الإصابة في تمييز الصحابة - ابن حجر، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤١٥هـ)، ت/ عادل عبد الموجود.
- (٦) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن - الشنقيطي، ن/ دار الفكر، بيروت، (١٤١٥هـ).
- (٧) الأعلام - الزركلي، ن/ دار العلم للملايين، ط ١٥ (١٤٢٢هـ).
- (٨) أنوار التنزيل وأسرار التأويل - البيضاوي، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤١٨هـ).
- (٩) إيجاز البيان عن معاني القرآن - النيسابوري، ن/ دار الغرب الإسلامي، بيروت، ت/ د. حنيف القاسمي.
- (١٠) أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير - الجزائري، ن/ مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ط ٥ (١٤٢٤هـ).
- (١١) بحر العلوم - السمرقندي، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت.
- (١٢) البحر المحيط - أبو حيان الأندلسي، ن/ دار الفكر، بيروت، ت/ صديقي جميل.
- (١٣) البرهان في علوم القرآن - الزركشي، ن/ دار إحياء التراث العربي ط ١ (١٣٧٦هـ)، ت/ محمد أبو الفضل.
- (١٤) التحرير والتنوير - ابن عاشور، ن/ الدار التونسية للنشر (١٩٨٤م).

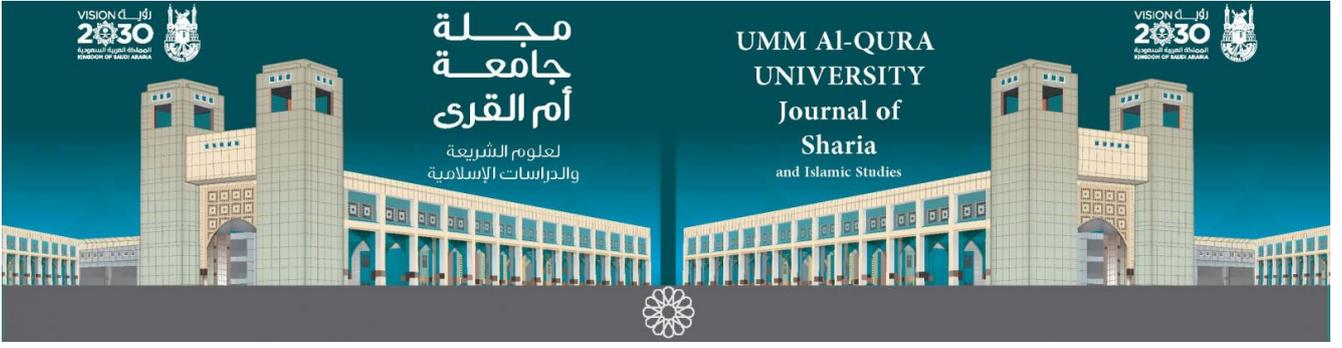
- (١٥) التسهيل لعلوم التنزيل - ابن جزري، ن/ شركة دار الأرقم، بيروت، ط١ (١٤١٦هـ)، ت/ د. عبد الله الخالدي.
- (١٦) التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام - السهيلي، ت/ عبد الله النقراط.
- (١٧) التعريفات - الجرجاني، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤٠٣هـ).
- (١٨) تفسير الجلالين - جلال الدين السيوطي والمحلي، ن/ دار الحديث القاهرة، ط١ (١٤١٦هـ).
- (١٩) تفسير القرآن - السمعاني، ن/ دار الوطن، الرياض، ط١ (١٤١٨هـ)، ت/ ياسر إبراهيم.
- (٢٠) تفسير القرآن - العز بن عبد السلام، ن/ دار ابن حزم، بيروت، ط١ (١٤١٦هـ)، ت/ عبد الله الوهبي.
- (٢١) تفسير القرآن العظيم - ابن أبي حاتم، ن/ مكتبة نزار الباز، ط٢ (١٤١٩هـ) ت/ أسعد الطيب.
- (٢٢) تفسير القرآن العظيم - ابن كثير، ن/ درا طيبة للنشر، ط٢ (١٤٢٠هـ)، ت/ سامي سلامة، ودار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١٩هـ)، ت/ محمد حسين شمس الدين.
- (٢٣) التفسير القرآني للقرآن - عبد الكريم الخطيب، ن/ دار الفكر العربي، بيروت.
- (٢٤) التفسير القيم - ابن القيم، ن/ دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١ (١٤١٠هـ)، ت/ إبراهيم رمضان.
- (٢٥) التفسير الوسيط - سيد طنطاوي، ن/ دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط١ (١٩٩٧م).
- (٢٦) التكميل والإتمام لكتاب التعريف والأعلام - الغساني، ن/ دار الفكر، بيروت، ط١ (١٤١٨هـ)، ت/ حسن مرة.
- (٢٧) تهذيب الأسماء واللغات - النووي، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٢٨) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان - السعدي، ن/ مؤسسة الرسالة، ط١ (١٤٢٠هـ)، ت/ عبد الرحمن اللويحي.

- (٢٩) جامع البيان في تأويل آي القرآن - الطبري، ن/ مؤسسة الرسالة، ط ١ (١٤٢٠هـ)، ت/ أحمد شاكر.
- (٣٠) الجامع لأحكام القرآن - القرطبي، ن/ دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢ (١٣٨٤هـ)، ت/ أحمد البردوني.
- (٣١) خواطر الشعراوي في التفسير - الشعراوي، ن/ مطابع أخبار اليوم، (١٩٩٧م).
- (٣٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون - الحلبي، ن/ دار القلم، دمشق، ت/ د. أحمد الخراط.
- (٣٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور - السيوطي، ن/ دارا لفكر، بيروت.
- (٣٤) زاد المسير في علم التفسير - ابن الجوزي، ن/ دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١ (١٤٢٠هـ).
- (٣٥) الزيادة والإحسان - ابن عقيلة المالكي، ن/ مركز البحوث والدراسات بجامعة الشارقة ط ١ (١٤٢٧هـ).
- (٣٦) السلسلة الضعيفة للألباني، ن/ دار المعارف، الرياض، ط ١ (١٤١٢هـ).
- (٣٧) سنن الترمذي - الترمذي، ن/ مكتبة مصطفى البابي، ط ٢، (١٣٩٥هـ)، ت/ أحمد شاكر ومحمد فؤاد.
- (٣٨) شذرات الذهب - عبد الحي الحنبلي، ن/ دار ابن كثير، دمشق، ط ١ (١٤٠٦هـ).
- (٣٩) صحيح البخاري - البخاري، ن/ دار طوق النجاة، ط ١ (١٤٢٢هـ)، ت/ محمد زهير الناصر.
- (٤٠) صحيح الجامع الصغير - الألباني، ن/ المكتب الإسلامي.
- (٤١) صحيح مسلم - مسلم، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي.
- (٤٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان - نظام الدين النيسابوري، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤١٦هـ)، ت/ زكريا عميرات.
- (٤٣) غرر التبيان لمبهمات القرآن - ابن جماعة، ن/ دار ابن قتيبة.

- (٤٤) فتح البيان في مقاصد القرآن - صديق خان القنوجي، ن/ المكتبة العصرية، صيدا (١٤١٢هـ).
- (٤٥) فتح القدير - الشوكاني، ن/ دار ابن كثير، دمشق، ط١ (١٤١٤هـ).
- (٤٦) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل - الزمخشري، ن/ دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣ (١٤٠٧هـ).
- (٤٧) كشف الظنون - حاجي خليفة، ن/ مكتبة المثنى، بغداد، (١٩٤١م).
- (٤٨) الكشف والبيان عن تفسير القرآن- الثعلبي، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١ (١٤٢٢هـ).
- (٤٩) الكليات - الكفوي، ن/ مؤسسة الرسالة، بيروت، ت/ عدنان درويش.
- (٥٠) لسان العرب - ابن منظور، ن/ دار صادر، بيروت، ط٣ (١٤١٤هـ).
- (٥١) لطائف الإشارات - القشيري، ن/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣.
- (٥٢) مجموع الفتاوي - ابن تيمية، ن/ مجمع الملك فهد للمصحف، (١٤١٦هـ)، ت/ عبد الرحمن بن قاسم.
- (٥٣) محاسن التأويل - القاسمي، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١٨هـ)، ت/ محمد باسل.
- (٥٤) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - ابن عطية، ن/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤٢٠هـ)، ت/ عبد السلام عبد الشافي.
- (٥٥) مختار الصحاح - الرازي، ن/ المكتبة العصرية، بيروت، ط٥ (١٤٢٠هـ).
- (٥٦) مختصر في قواعد التفسير - خالد السبت، ن/ دار ابن القيم، ط١ (١٤٢٦هـ).
- (٥٧) مدارك التنزيل وحقائق التأويل - النسفي، ن/ دار الكلم الطيب، بيروت، ط١ (١٤١٩هـ)، ت/ يوسف بديوي.
- (٥٨) المدخل إلى علوم القرآن - محمد النبهان، ن/ دار عالم القرآن، حلب، ط١ (١٤٢٦هـ).

- ٥٩) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير - الفيومي، ن/ المكتبة العلمية، بيروت.
- ٦٠) معالم التنزيل - البغوي، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤٢٠هـ) ت/ عبد الرزاق المهدي، ودار طيبة، ط ٤ (١٤١٤هـ)، ت/ محمد عبد الله النمر وآخرون.
- ٦١) المعجم الكبير - الطبراني، ن/ مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ت/ حمدي السلفي.
- ٦٢) المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية، القاهرة، ن/ دار الدعوة، ت/ إبراهيم مصطفى وآخرون.
- ٦٣) مفاتيح التعامل مع القرآن - صلاح الخالدي، ن/ دار القلم، دمشق، ط ٣ (١٤٢٤هـ).
- ٦٤) مفاتيح الغيب - الفخر الرازي، ن/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣ (١٤٢٠هـ).
- ٦٥) مفحومات الأقران في مبهمات القرآن - السيوطي، ن/ مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط ١ (١٤٠٣هـ).
- ٦٦) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور - البقاعي، ن/ دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- ٦٧) نفحات من علوم القرآن - محمد معبد، ن/ دار السلام، القاهرة ط ٢ (١٤٢٦هـ).
- ٦٨) هدية العارفين - إسماعيل البغدادي، ن/ وكالة المعارف، استانبول (١٩٥١م).
- ٦٩) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - الواحدي، ن/ دار القلم، دمشق، ط ١ (١٤١٥هـ)، والدار الشامية، بيروت، ت/ صفوان داوودي.

رابعاً: التاريخ والحضارة الإسلامية



أوضاع الأقلية الأرمنية في الدولة العثمانية خلال القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي

د. تركية بنت حمد ناصر الجار الله

أوضاع الأقلية الأرمينية في الدولة العثمانية

خلال القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي

د. تركية بنت حمد ناصر الجار الله

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

عاش الأمن في ظل حكم الدولة العثمانية ابتداءً من أوائل القرن العاشر الهجري، السادس عشر الميلادي، واستفاد الأرمن من الحرية الدينية التي كفلتها لهم الدولة العثمانية فانخرط كثير منهم في الأعمال الحكومية المختلفة والأعمال الخاصة، وعلى الرغم من أهمية الأعمال التي مارسها الأرمن في الدولة العثمانية منذ فترة مبكرة من تواجدهم داخل نطاق جغرافية الدولة العثمانية إلا أن القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر الميلادي تجلّت فيه طبيعة أوضاع الأقليات الأرمن في الدولة العثمانية بصورة أكثر دقة ووضوح.

الأمر الذي جعل هذه الدراسة معنية بتلك الأوضاع خلال القرن المشار إليه، كما سيظهر في ثنايا هذه الدراسة.

تقع أرمينيا الحالية في جنوب القوقاز الغربي، وتحدها تركيا غرباً وجمهورية إيران الإسلامية جنوباً وأذربيجان شرقاً، وجورجيا شمالاً. وهي منطقة جبلية وتمتاز بوفرة الأنهار الكبيرة التي تجري إلى جهات مختلفة^(١).

دخلت أرمينيا تحت الحكم العثماني منذ عهد السلطان بايزيد الأول (٧٧٩-٨٠٥هـ / ١٣٨٨-١٤٠٣م) ومن أهم مدنها في العهد العثماني: سيواس، أرض روم، أذربيجان، تبليس، خربوت، موش، وبايزيد. وبعد فتح كامل أرمينيا في عهد السلطان سليم الأول (٩١٨-٩٢٦هـ / ١٥١٢-١٥٢٠م) قررت الحكومة العثمانية إقامة مركز الأرمن الديني في اسطنبول حيث تمتع بطريركهم بنفس حقوق بطريرك الكنيسة الأوردوكسية، وكان يؤدي ضريبة سنوية للدولة العثمانية مقدارها ألف دوكا^(٢).

كانت الدولة العثمانية حسب رؤية أغلب المؤرخين الغربيين تتعامل مع الأرمن بنظرة دونية مقارنة بغيرهم^(٣)، ولكن الواقع الذي عاشه الأرمن في ظل الدولة خلال القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر الميلادي يحكي غير ذلك، فقد كانوا يمثلون خمس فئات اجتماعية، وتألقت الفئة الأولى من ذوي النفوذ والأثرياء سواء من كان منهم في مناصب الدولة أو الخدمات العامة، وكان لهذه الفئة الدور الفاعل في الدولة خلال القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي. أما الفئة الثانية من الأرمن فكانوا من فئة التجار وذوي المال والصناعة وانتشر معظمهم في العاصمة اسطنبول وبقية المدن في الأناضول^(٤).

وتألقت الفئة الثالثة وهي أكبر الفئات عدداً من الفلاحين الموزعين في جميع أنحاء الدولة العثمانية. أما الفئة الرابعة فهم سكان الجبال الذين كانوا يعيشون بعيداً عن سلطة الدولة وهم رجال أشداء وشبه مستقلين في تحصينات الجبال البعيدة عن

سلطة الدولة، والفئة الخامسة فهم من فئة رجال الدين المسيحي وأكثر الأقليات الناجحة والمؤثرة في الدولة. فضلاً عن استثنائهم من الخدمة العسكرية والمعارك الحربية وهذا ما أسهم في زيادة ثرواتهم وأعدادهم ووصولهم إلى المواقع الوظيفية المتميزة، وكان ذلك بسبب العمل الجاد وحسن التصرف والحس الوطني والمستوى الفكري الذي تميّز به أفراد هذه المجموعة^(٥).

والفئتان الأولى والثانية كانا يمثلان الطبقتان المميزتان من فئات المجتمع الأرمني فقد وُصفوا بالأمراء الذين يتمتعون بمكانة خاصة. وكلمة الأمير هنا تعني القائد^(٦)، وقد استخدم الأرمن هذا اللقب في وصف القادة الأثرياء في المجتمع والذين كانوا يجدون حظوة لدى سلاطين الدولة العثمانية^(٧). ومصطلح أمير استخدمه اليونانيون منذ فترة قديمة في التاريخ، ومن الأمراء المبكرين عند اليونان كان الإسكندر في عام ٩٦٦هـ / ١٥٥٩م حيث وجد اسمه في المصادر الأرمنية يحمل لقب أمير، ثم بعد ذلك اختفى لقب الأمير لمدة طويلة واستبدل بلقب الحاج أو الشلبي^(٨).

وفي سنة ٩٧٥هـ / ١٥٦٧م أسس الأرمن دار طباعة في اسطانبول وفي عام ١١٨٤هـ / ١٧٧٠م جلبوا إلى تركيا مطابع أخرى، كما أنشأوا إلى جانبها معملاً للورق، وأخذوا بطبع كتبهم وآثارهم القديمة والحديثة، وهذا ما أفاد السكان الأرمن وخاصة طبقة الأمراء^(٩)، حيث كونوا ثروات صغيرة في البداية ورأوا بضرورة استثمار هذه الثروات في اسطانبول حسب أفضل الطرق المتاحة. وقد عمل معظم هؤلاء في الصرافة وتجارة الذهب والوكالات التجارية، واستخدموا أموالهم لشراء المناصب في الدولة سواء في داخل الأقلية الأرمنية أو الحكومة العثمانية، وقد صنع هؤلاء الأمراء لأنفسهم حضوراً ملموساً في القطاع المالي والصناعي باعتبارهم أصحاب رؤوس أموال أو أصحاب بنوك أو من ضمن الجهات التي تقدم القروض، ومن حقق عوائد

مالية من جراء التجارة حتى بلغت أموال أحد التجار حوالي المليون جنيه
إسترليني^(١٠).

وكان بعض تجار الذهب والمجوهرات من الأمراء الأرمن يخدمون في قصور
السلطين ويقدمون لبعض أفراد أسر السلطان هدايا من المجوهرات والمشغولات
الذهبية. وغالباً ما يكون رئيس تجار الذهب ومعظم التجار في صناعة الذهب من
العناصر الأرمنية. ووصل معظمهم إلى مناصب عليا في الإدارة العثمانية، فعلى سبيل
المثال كان الأرمني Hoca Ruhican يعمل رئيساً لعسكر السلطان مراد الرابع بينما تم
تعيين Hoca Astucature رئيساً للمهندسين المعماريين في الدولة العثمانية.

وفي سنة ١٠٥٤هـ / ١٦٤٤م كان أبرو شلبي Abru Celebi مسئولاً عن
إمدادات الغذاء للجيش العثماني، وعمل سر كيس شلبي Serkis Celebi ك مترجم
في وزارة الخارجية العثمانية. وخلال الربع الأول من القرن الثامن عشر الميلادي
شغل الأمير سلبوس Selbos Amira رئاسة عمال المنسوجات^(١١) الخاصة
بالصدر الأعظم^(١٢).

وحتى سك العملة العثمانية كان الأرمن هم المسؤولون عنها فمنذ عام
١١٧١هـ / ١٧٥٧م كان أحد أعضاء أسرة الدوزيان Duzian من الأرمن هو المسؤول
والناظر المباشر لسك العملة في الدولة العثمانية^(١٣). وهناك أسماء أخرى من أسرة
الدوزيان أسهمت في تأسيس مصانع سكّ العملة العثمانية الحديثة، وكان لهم السيطرة
الفعلية على هذه المؤسسة النقدية وكأنها امتيازاً خاصاً بهم دون غيرهم من رعايا
الدولة العثمانية^(١٤).

وخلال العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر الميلادي تولى أحد الأرمن
زمام قيادة الأسطول العثماني التجاري الموصل بين اسطانبول والموانئ الروسية مما

ساعده على تكوين ثروات كبيرة لنفسه. وفي الخمسينات من القرن ١٢هـ/ ١٨م كون التاجر يوسف شلي ثروة كبيرة من خلال استيراد الساعات من إيطاليا وتوزيع بيعها في جميع أنحاء الدولة العثمانية^(١٥). أما عائلة الباليانس Balians فقد كان منهم أشهر المهندسين المعماريين وكان المهندس المعماري للسلطان أحمد الثالث هو ميلدن العربي Meldon Arabian ثم انتقلت هذه الوظيفة إلى أرمني آخر اسمه سر كيس خلفا Sarkis Kalfa، واستمرت عائلة الباليانس تمسك بزمام هذا العمل منذ عام ١١٦٤هـ/ ١٧٥٠م حتى الربع الأخير من القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي. وكان لهذه الأسرة الدور الأبرز في الأعمال الإنشائية في الدولة حيث تم إنشاء العديد من القصور والمباني العامة وعدد كبير من المصانع والمساجد والقلاع، وكانت مشهورة في أرمينيا لما تقوم به من أنشطة في السياسة والتجارة والأعمال الخيرية^(١٦).

ومنذ سنة ١٢٠٣هـ/ ١٧٨٩م تحكم أعضاء من أسرة التاتين Tateen في توجيه أعمال صناعة البارود في الإدارة العثمانية لمدة تزيد عن خمسة وسبعين عاماً، وهناك أعضاء من أسرة Cezayirlian كانوا مسئولين عن أعمال الجمارك، وأعضاء من أسرة Noradoughian كانوا مسئولين عن إمدادات الخبز للجيش العثماني، وأفراد من أسرة Arpiarian كان اهتمامهم التنقيب في مناجم الفضة^(١٧).

أما رجال الأعمال من ذوي رؤوس الأموال الكبيرة فقد كان لهم المكانة الأولى في الأعمال البنكية والاستثمار، وكانت أموالهم ضرورية لتحسين أداء المؤسسات المالية العثمانية. وقد كان لهذه الفئة دور ظاهر في أنظمة الضرائب كصرافين وأصحاب بنوك وفي الوقت نفسه لديهم الأموال كتجار وبائعين للسلع وأسهم هؤلاء في المحافظة على وظائف النظم المالية العثمانية على الرغم من فرضهم أسعار تعود عليهم بفوائد كبيرة^(١٨)، وقد امتد تأثيرهم إلى درجة أنهم كانوا يستطيعون التحكم في بعض

السلطين العثمانيين ويجبرونهم على تقديم خدمات خاصة بهم واعتمدت أهميتهم وسلطتهم على المال والمهارة الاقتصادية^(١٩). كما امتد تأثير الأرمن إلى الأعمال المسرحية في الدولة العثمانية حيث ساد في بعض الولايات العثمانية شكل من المسرح البدائي إذ قام المهرجون بأداء الأدوار فيه لمدة طويلة من الزمن وكان حاجي ناعوم الأرمني أول من أقام مسرحاً عثمانياً في اسطنبول^(٢٠).

وفي المجال الديني كانت حياة الأرمن تعتمد على ارتباطهم بالبطيركية في اسطنبول، وكان البطيرك الأرمني يحمل الوسام العثماني المرصع والمجيدي من الدرجة الأولى^(٢١)، وكان البطيرك هو الأب الروحي والمادي لكل الأرمن في جميع أراضي الدولة العثمانية. وقبل صعود طبقة الأمراء الأرمن إلى الواجهة كان البطيرك هو صاحب السلطة على مجموعات الأرمن، وأصدر البطيرك أحكاماً على المخالفين من الأرمن في قضايا مختلفة، وقام بتنفيذ تلك الأحكام وكلاء البطيرك ممن كان لهم مناصب رفيعة في الكنيسة. ومنهم من كان يشكل مصدراً للربح لدى الأرمن، ففي إحدى المرات جاء وكيل مأمور تنفيذ الأحكام لاستدعاء واحد من المواطنين الذين لم يوفوا بالتزاماتهم المالية للبطيرك، وقال له: إن البطيرك يريد أن يراه فجف حلقه من الخوف، وعندها قام وكيل مأمور بتنفيذ الأحكام بوضع سلسلة حول عنقه وسحبه في الشوارع مثل الكلب حتى أوصله تحت أقدام البابا المقدس حيث بادره البطيرك بالجلد على ظهره. وفي حالة استمرار هذا المخالف في عدم سداد التزاماته المالية يُحكم عليه بالحرمان من المتاجرة والأعمال الوظيفية، وقد يُنقى من الأرض إذا رأى البطيرك ذلك. وترجع هذه السلطات الدينية إلى سنة ١١٧٧هـ / ١٧٦٤م عندما أصدر السلطان مصطفى الثالث مرسوماً خاصة بتفويض البطيرك جريجور باسكان Grigor Pasmacean في الشؤون الدينية الخاصة بالأرمن^(٢٢).

وبعد ذلك قام الأمراء الأرمن بأدوار فعّالة في السيطرة على البطارقة، وكانت أولى الأحداث التي سجلت تدخلاً في شؤون البطيركية في عام ١٠٢١هـ/ ١٦١٢م عندما جاء بعض العامة بناءً على أوامر الأمراء وبإيعاز من Hoca Astuactuar ليثوروا ضد طغيان البطيرك Grigor Kesaraci وطلبوا منه الاستقالة والرحيل، فتم تحقق مطالبهم وعُين مكانه Zakaria Veneci. وفي سنة ١٠٦٣هـ/ ١٦٥٥م تم عزل البطيرك Yovhannes وأدار أربعة وعشرون من الوكلاء ونواب الأساقفة شؤون البطيركية لمدة أربع سنوات. وابتداءً من سنة ١١٠٠هـ/ ١٦٨٩م حتى ١١٠٣هـ/ ١٦٩٢م أُعيدت هيئة البطيرك حتى أن البطيرك Kolot عقد اجتماعاً لاختيار رؤساء الكنسية الكاثوليكية الجدد وقادة الحرف والصناعات في اسطنبول، وتم انتخاب رئيساً لكل الكنائس الأرمنية. وهذا ما أدى إلى أن بعض ذوي النفوذ من الأمراء بدأوا في زرع مرشحيهم وابتاعهم وتعيينهم في التاج البطيركي ليتصرف البطارقة حسب رغباتهم. وقد استغل الأمراء من سيطرتهم على البطيركية وسمعتهم وصلتهم مع القيادة العثمانية للحصول على أحقيتهم في تطوير الكثير من المؤسسات العثمانية والتعامل بجدية مع من كانوا يمثلون تحديات لسלטتهم في المجال الديني، الأمر الذي جعلهم يقومون بدور فاعل في إنعاش الحركة الثقافية عند السكان الأرمن. ومع ذلك لم يكن هناك رضا من قبل الكثير من الدائنين، وعلى سبيل المثال حدث في نهاية عام ١١٩٤هـ/ ١٧٨٠م أن كتب السفير البريطاني السير روبرت إنيسلي Robert Ainslie رسالة إلى المسؤولين في الدولة بأن هناك بعض الدائنين اليهود والأرمن يتظلمون لدى الباب العالي من عدم سداد مديونيتهم ومبرراتهم في ذلك غير دقيقة الأمر الذي يحتاج إلى مناقشة ومعالجة لمشاكلهم^(٢٣).

ومرة أخرى سيطر الأرمن على الأوضاع الاقتصادية في المدن وإلى حد كبير في الأرياف وهذا ما لم يحدث لغيرهم من العناصر السكانية الأخرى مثل اليهود والإغريق. ومن أهم الأعمال التي مارسها الأرمنيون في القرى والمدن شرق الأناضول الزراعة وصناعة الأكواخ والأعمال التجارية البسيطة، بينما عمل الأرمنيون الذين عاشوا في المدن الكبيرة في محلات البيع والشراء وجمع الضرائب والمقاولات والسمسرة وصناعة الذهب والآلات، والأشغال العامة والبنوك والطباعة. وكان منهم الأطباء ورجال الصناعة وبعض التجار الذين عملوا في مجال التصدير والاستيراد^(٢٤).

وقد أسهم نفور الأتراك عن ممارسة التجارة في تحسين أوضاع استقرار الأجانب في مواني الدولة العثمانية، الأمر الذي زاد من أعداد الأرمن والإغريق واليهود، ووصلوا إلى أراضي الدولة كتجار أو دبلوماسيين، ومع بداية القرن الثامن عشر وصلوا كعسكريين وضباط بحريين. ومن كان يُجيد اللغة العربية من هؤلاء لم يجدوا صعوبة في التبادل الثقافي وتيسرت لهم فرص الزواج من الأتراك، وأصبح لرجال المال من الأرمن تأثير كبير في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية، ونظر الكثير من الغربيين إليهم الأكثر ذكاءً وثراءً، وقد استفادت الدولة العثمانية منهم كمفكرين ومخترعين ومعلمين وتجار وحرفيين^(٢٥). وفضل التجار الغربيون التعامل مع المسيحيين الأرمن واليونانيين لسهولة التواصل معهم وحتى لو اختلفت المذاهب المسيحية فيما بينهم كما كان سائداً في الغرب، فهم يتحدثون نفس اللغة ويعرفون كيف يحلون المشاكل التي قد تؤثر على أعمالهم، أما التعامل مع الأتراك ففيه بعض الصعوبة لاختلاف اللغة والدين والحضارة وعدم ارتياح الأقليات من بقاء دورهم ثانوياً وليس أساسياً^(٢٦).

ومنذ بداية القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي تكاثرت عدد الأرمن في اسطانبول بشكل ملحوظ، وتزامن ذلك مع الوقت الذي بدأ الأرمن فيه بالقيام بأدوار مهمة في التجارة في الشرق وفي البحر المتوسط، وخاصة عندما بدأوا في الحصول على الحماية من السفارات وأصبح لهم وضعية قوية وتمتعوا بنفوذ كبير نتيجة علاقتهم الجيدة مع بريطانيا وروسيا^(٢٧)، فضلاً عن دورهم السابق في التواصل التجاري مع الفرس وأرضروم شرق الأناضول، حيث كان لهم تواجد في سيواس وتوكاد مركز الإنتاج الزراعي، وفي أنقرة مركز تجارة الأغنام والأصواف، وفي بورصة مركز تجارة التبغ والحريير. أما عن العاصمة اسطانبول فقد أصبح الأرمن خلال القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر الميلادي الأقلية الأوفر حظاً في المسك بزمام التجارة^(٢٨).

وعندما حاول الغرب إيجاد طرق للبحر الأسود من أجل الحصول على القمح من أوكرانيا والخشب من الأناضول ومنتجات شرق الأناضول وفارس، رفض الأتراك والفرس والأرمن الخطط الغربية لكي لا يصلوا إلى نقل الحريير من بلاد فارس والكتان الهندي من الهند وبعض السلع الأخرى التي كانت تأتي في قوافل كبيرة تصل إلى ألفين من الجمال والبغال. ولذلك اعتمد التجار الغربيون على الأرمنيين كوسطاء في نقل التجارة حتى القرن التاسع عشر الميلادي^(٢٩).

وعلى الرغم من تفوق الأقلية الأرمنية في الحياة الاقتصادية إلا أنهم عانوا من كثير من الخلافات والانشقاقات الداخلية. فمن وقت لآخر ظهرت الصراعات الدينية خاصة عند انتخاب البطريرك. وفي بعض الأحيان يتم تعيين بطريرك من غير الطبقة الدينية مما أدى إلى ظهور الفساد وسوء الإدارة داخل الأقلية، وبالتالي نشبت معارك دامية بين الأطراف المتحاربة، الأمر الذي أدى إلى تدخل الحكومة العثمانية لمنع الأرمن من قتل بعضهم البعض. وكان لهذه النزاعات الداخلية علاوة على انهيار

المبادئ الدينية العامة عند غالبية المجتمع المسيحي أثر كبير في تقبل الأرمن تعاليم الإرساليات التنصيرية الكاثوليكية والبروتستانتية التي أرسلتها روما إلى الدولة العثمانية. وطوال قرون من الزمن كانت هناك محاولات من كنيسة روما لإخضاع الكنيسة الأرمنية للبابوية في روما. وقد بادرت كنيسة روما بإرسال المعلمين الشطاء للتنصير في المجتمع الأرمني، ويرجع الفضل في تأسيس مجلس للمنصرين في الخارج إلى البابا جريجوري الخامس عشر Gregory XV في سنة ١٠٣١هـ / ١٦٢٢م. وكانت هذه المؤسسة تهدف إلى نشر المذهب الكاثوليكي في كل أنحاء العالم وجذب الكثير من المسيحيين للمذهب الكاثوليكي تحت سلطة البابا. وبعد خمس سنين تم افتتاح كلية البورباجندا College of Prpaganda برعاية البابا أوربان الثامن Urban VII في روما، والتحق بهذه الكلية طلاب كثر لدراسة بعض العلوم اللاهوتية والمذاهب الدينية وأعمال التنصير، وبعد التخرج يُصبح هؤلاء قسيسين وعليهم الالتحاق بالبعثات التنصيرية في أنحاء مختلفة. وبالرجوع إلى الوراء نلاحظ أنه في عام ١٠٧٥هـ / ١٦٦٢م تم إرسال الراهب كلمنت جالانوا Clement Galano للتنصير بين الأرمن في الدولة العثمانية وتحت حماية قوية من الحكومة الفرنسية، وفي ظل هذه الحماية حققت الإرساليات الكاثوليكية نجاحات في اسطنبول، وبالتدريج انتشرت هذه البعثات التنصيرية في الأناضول وتأثر كثير من الأرمن بتعاليم الإرساليات وقبلوا الدخول في المسيحية الكاثوليكية^(٣٠).

وتحت تهديد المذاهب المسيحية الأخرى اتجه القادة الأرمن تحت قيادة البطريرك إلى السلطات العثمانية وطلبوا منهم منع مثل هذه الإرساليات، ولكن الحكومة لم تعتبر مثل هذه الطلبات ذات أهمية سياسية وكانت ترى بعدم التدخل في شؤون الأقليات التي تقع تحت سيطرتها. وكانت النتيجة حدوث صدامات دموية بين قطاعات مختلفة، واستخدم البطريرك أشكالا مختلفة من الضغوط ضد أولئك الأرمن

الذين دخلوا في المسيحية بتأثير التنصير ومستخدمًا علاقته القوية مع السلطان العثماني لحمايته في وقوفه ضد الإرساليات الكاثوليكية^(٣١).

في عام ١١١٤هـ/ ١٧٠٢م أنقذ البطريرك Avedik المجتمع الأرمني من انتشار المذهب الكاثوليكي في الدولة العثمانية حتى شرق الأناضول، وتمكن من إغلاق مدارس التنصير اليسوعية في اسطنبول، وكان مثل هذا العمل لا يروق للدول الغربية فبادرت فرنسا بالانتقام منه فتم اختطافه ووضع في إحدى السفن الفرنسية وأُخذ إلى فرنسا حيث مات بعد خمس سنوات هناك. وفي مراحل تالية في عهد السلطان محمود الأول (١١٤٢ - ١١٦٨هـ / ١٧٣٠ - ١٧٥٤م) قام السفير الفرنسي باسترضاء المسيحيين الأرمن في الدولة العثمانية فبقوا طوال تلك الفترة مع بعضهم تحت السلطة الروحية للبابوية في اسطنبول^(٣٢).

وكان رئيس الأرمن الكاثوليك يُسمى بطريرك الكاثوليك الأرمن. وأما الرهبان الأرمن فكانوا يُعرفون بأنهم أتباع St Gergory النوراني وهو الذي وضع قواعد العمل في الكنائس الأرمنية تحت رعاية الدومنيكان^(٣٣)، وبالعودة إلى الوراء فإن سنة ٧٣٥هـ / ١١٣٥م شهدت أولى جلسات الكنيسة الأرمنية مع كنيسة روما، ولكن التاريخ الحقيقي لميلاد الكنيسة الأرمنية الكاثوليكية يرجع إلى عام ١١٥٣هـ / ١٧٤٠م عندما تم انتخاب الراهب الكاثوليكي Abraham Artizvian بطريرك للكنيسة الأرمنية، ثم ذهب بعد ذلك إلى روما وقدم هناك فروض الطاعة والولاء للبابا بيندكت الرابع عشر الذي اعترف وأيد تأسيس بطريركية أرمنية كاثوليكية دائمة، ثم بعد ذلك توسط الأرمن الكاثوليك بالحكومة الفرنسية لدى الباب العالي كي يصدر مرسوماً يعترف فيه بالوضع الديني والقانوني للأرمن الكاثوليك فنجحت وساطة فرنسا وأصدر السلطان محمود الثاني في سنة ١٢٤٥هـ / ١٨٣٠م فرماناً بقيام ملّة كاثوليكية أرمنية في الدولة العثمانية. وهذا ما انطبق كذلك على اعتراف الدولة

العثمانية بالكنيسة البروتستانتية عندما تدخلت بريطانيا سنة ١٢٦٦هـ / ١٨٥٠م لدى الباب العالي الذي أقر للأرمن كياناً دينياً وقانونياً مما أدى إلى قيام ملّة أرمنية بروتستانتية^(٣٤).

أما النزاعات بين البابوية والكاثوليك الأرمن فغالباً ما كانت تُشكّل مسائل نقاش بين السفراء في اسطنبول وحكوماتهم، ومثال ذلك أن السفير البريطاني في اسطنبول روبرت إنسلي Robert Ansile أرسل من اسطنبول رسالة في أول أبريل عام ١١٩٤هـ / ١٧٨١م إلى الإيرل هولسبروف Earl of Hillsborough بين له فيها أهمية مواجهة النزاعات المستمرة التي انفجرت بسبب موجات عنف كبيرة بين الفرقاء وكلفت الأطراف المتنازعة تكاليف باهظة وأفسدت الحياة الدينية، ونتج عنها فوضى كبيرة، وذكر السفير في رسالته كذلك إنه يصعب معرفة الطرف المخطئ ورأى بأن بطريك الكنيسة الأرمنية هو المسؤول الذي يستحق المحاسبة وتوجيه اللوم إليه. وكان قبل سنتين وبمساعدة الصدر الأعظم في الحكومة العثمانية اضطر البطريك المواطنين الأرمن وأصدر ضدهم أحكاماً شديدة القسوة مججج واهية، وحدّر السلطان العثماني منهم، وقدم له أربعمئة كيس من الدراهم من أجل تأمين نجاحه. وقد عانى اللاتين من جراء أعمال البطريك واتجه بعضهم إلى أعمال الملاحاة تحت الحماية السويدية. ولم يفلح سفير فرنسا بالوساطة في حل النزاعات مع روسيا مما اضطر اللاتين أن يدفعون مائتين كيس من الدراهم إلى السلحدار^(٣٥) لإزالة ضغوط البطريك ولكن دون فائدة. وفي منتصف شهر مارس عام ١٧٨١م / ١١٩٤هـ، أرسل البطريك عشرة من الأرمن الكاثوليك وعدد من الشخصيات الأرمنية البارزة إلى السجن، وكثير منهم تم إعدامهم. وطالب إنسلي في نهاية رسالته بضرورة توقف هذه الفضيحة بين الأرمن الكاثوليك، ويجب دفع الأموال لإطلاق سراح الفقراء، خاصة وأن الأتراك أكثر الناس تسامحاً في الدين على وجه الأرض^(٣٦).

وفي هذه الفترة بذل الأرمن الكاثوليك أقصى ما في وسعهم لإسقاط البطريرك، ولكن الأثرياء من الأرمن دفعوا رشاوى إلى السلطات العثمانية من أجل المحافظة عليه. وكان موقف السفير الفرنسي إلى جانب الأرمن الكاثوليك ولكن في الأخير تم خلع البطريرك وحل محله أسقف بورصة وذلك في أول شهر يناير عام ١٧٨١م / ١١٩٤هـ، ولكنه كان أسوأ من سابقه مما جعل الناس تندم على ترشيحه للبطريركية، وكان من ضمن أعماله السيئة رفض تزويج أو تعميد أولاد من يتبع الطقوس اللاتينية، ورفض كل طقوس الجنازة الخاصة بهم، والأكثر من ذلك أنه أصدر أحكاماً بالسجن والنفي لكل من يرفض تعليماته. فما كان من الفقراء المضطهدين إلا القبول بتعليماته، أما الأغنياء فقد حموا أنفسهم من الاضطهاد بشراء الحماية القانونية في المحاكم، بينما كثير من الأرمن اتجهوا إلى الكنيسة اليونانية وحصلوا على حماية البطريرك الإغريقي وكانت السلطات العثمانية قد أعطتهم الموافقة على ذلك^(٣٧).

وحسب رسالة السفير البريطاني فإن هذا الوضع الديني المتردي لا يمكن تصحيحه إلا بعد أن يتخلى البطريرك الأرمني عن منصبه لأن الناس ابتعدوا عنه واتجهوا إلى حماية البطريرك اليوناني^(٣٨).

وفي منتصف شهر يوليو ساءت الأوضاع حيث قام البطريرك الأرمني الجديد بالتحريض على اضطهاد كل من يتبع المذاهب اللاتينية، ومارس ضدهم أشنع أنواع التعذيب. ولم تكن السلطات العثمانية راضية عما يحل بالأرمن من عدوانية واضطهاد لأن ذلك العمل لا يتفق مع قواعد التسامح والصداقة والمبادئ التي عمل عليها سفير فرنسا بهدف إسقاط البطريرك السابق الذي مارس العنف ضد الكاثوليك الأرمن، ومن ثم لم يكن هناك بديل سوى الوقوف مع البطريرك الجديد، وهذا ما أغضب السفارة البريطانية وكان الموقف فيه تأييد لاضطهاد الكاثوليك الأرمن، وقد أصدر

الباب العالي مرسوماً إلى البطريرك اليوناني يطلب منه عدم قبول أولئك الذين تخلّوا عن المذهب الأرمني من دخول الكنيسة^(٣٩).

تدخل مفتي اسطانبول وأعلن نفسه عدواً للاضطهاد الديني، ولكن لم يحدث تطور إيجابي في الوضع، وكما يروي السفير البريطاني فإن النزاعات المذهبية بين الأرمن أخذت شكلاً آخر بين وزراء من القوى المسيحية لتتدخل مباشرة في هذه النزاعات الدينية، ثم تطورت الأوضاع إلى مظاهرات أرمنية شعبية تأثر منها بعض الأوربيين المقيمين في أرمينيا، وقتل فيها أحد قادة المذاهب اللاتينية وهو من أصل فرنسي، فتقدم السفير الفرنسي في اسطانبول إلى الباب العالي بطلب شفوي لمخاطبة البطريرك الأرمني لكي يتم دفن المقتول وفقاً للطقوس المعتادة باعتباره فرنسي، ولكن مجلس الإكليروس الأرمني رفض هذا الطلب بقوة، وذلك بحجة أن مثل هذه الطقوس ستكون في صالح اللاتينيين وضد مذهبهم ورأى المجلس أن تدفن الجثة طبقاً للطقوس الدينية غير اللاتينية، الأمر الذي رفضه أسرة المتوفى ولم يتم التوصل إلى حل لهذا الخلاف. وأخيراً أمر السفير الفرنسي بعد موافقة الباب العالي بأن يقوم بدفن الجثة رجال من البندقية وسلوفينيا ومعهم ثلاثة من الحراس الفرنسيين وأربعة من الخدم الأتراك في الزيّ التركي تحت إشراف السفير الفرنسي. وعند المقبرة حدث خلاف بين الحراس والمسؤولين عن الدفن مما أدى إلى تأجيل دفن الجثة مرةً أخرى^(٤٠).

هذه الخلافات أدت إلى مشاحنة كبيرة واشتباك بالأيدي وتم إجبار ثلاثة من البوستانجية Bostancis على الخضوع ولكن حشداً من ثلاثين شخصاً تجمعوا بعد أن سمعوا بضرب الفرنسيين لرفقائهم، فساروا في مسيرة شعبية وكان ذلك أشبه بالجنّازة، حيث كان كل واحد منهم يرتدي زياً جنائزياً بينما كان هناك بعض الفرنسيين يمشون في الشوارع ويتحدثون مع بعضهم البعض في الهواء الطلق^(٤١).

هذه الاضطرابات لم يقتصر أثرها على الثلاثة البوستانجيين الذين ضربهم الفرنسيون بل امتد أثر العنف إلى الأرمن بصفة عامة، ثم تقدم الضباط الكبار في بيرا وجالاتا Pera and Galata بأعداد كبيرة لقمع هذه الفوضى والحركات. وقد تجمع في هذه اللحظة عدد من السلوفانيين المسلحين بهدف الهجوم على البوستانجيين ولكن الحراس ردوهم وعادوا إلى منازلهم. وفي اليوم التالي بذل الجيش العثماني جهداً كبيراً لمنع الاضطرابات، ومع ذلك شعر الفرنسيون بالإهانة وهاجم الأرمن السفير الفرنسي، ولم ينقذه سوى الفرار^(٤٢).

وفي السابع عشر قدم السفير الفرنسي شكوى للباب العالي، وادعى أنه تغاضى تماماً عن الاعتداءات التي حدثت أثناء الجنازة، وعبر عن قلقه على ما حدث من مخاطر، وكانت الإجابة أن أمر الباب العالي بمنع الاعتداءات في وقت سابق، وفي اليوم التالي تقدم بنفس الشكوى ومعه سفير البندقية، ولم تختلف إجابة الباب العالي عن السابق^(٤٣).

وفي العشرين من نفس الشهر ذهب رئيس الحرس إلى السفارة الفرنسية وأشعر السفير الفرنسي أن عشرة من البوستانجيين الذين أدينوا في تهديد التجار المسالمين تم القبض عليهم في القلعة وصدر بحقهم حكم الإعدام. وهنا توسط السفير في إنقاذ حياتهم، كما توسط لعدد من الفرنسيين وطلب رضا البطريك عنهم وكذلك المعتدين الأرمن^(٤٤).

وفي بداية شهر سبتمبر استقرت الأوضاع نسبياً، وقلت الاحتجاجات بعد وساطة بوستانجي باشي، وتم التوصل إلى اتفاق بين الأطراف المتنازعة، ولكن الجمهور لم يكن راضياً، لأنه بعد عدة شكاوى متكررة وصلت إلى الباب العالي، ومع حدوث تهديدات السفير الفرنسي بتعليق أعماله، وإغلاق السفارة وبقائه داخل السفارة مع مواطنيه انتظاراً لصدور أوامر من دولته وحتى صدور أحكام تحقق لهم الرضا

ويأخذون حقهم من جراء الاعتداءات التي وقعت عليهم، لم تجد كل محاولات السفير الفرنسي آذاناً صاغية من الباب العالي. فالسفير الفرنسي كان يكافح من أجل انتزاع حق من حقوق الدولة العثمانية، حتى أنه مجرد ما أدرك فشل كل محاولاته في اختراق قوانين الدولة العثمانية المنظمة لدفن من كانوا في حياتهم تحت حماية الدولة في داخل أراضيها بادر بالاعتراف بالخطأ^(٤٥).

وكان الطلب المقدم من بوستانجي باشي إلى الباب العالي مختص بمعاقبة بعض حرسه ممن هم ضد القوانين وضد الامتيازات الأجنبية الممنوحة من الدولة العثمانية للغربيين، وما قاموا به من أعمال قتل وتعذيب ضد التجار الفرنسيين الأبرياء والضابط السلوفيني والذين كانوا يمشون على المقبرة. أما كون السفير الفرنسي يطلب إنقاذ حياتهم فهو يدخل في الوضع السياسي والإنساني فقط. وتذكر بعض الروايات بأن المجرم الحقيقي في هذه المذبحة هو حاجي فارتارس Haji Vartares وهو أرمني من أصحاب رؤوس الأموال، وهو الذي خدع البوستانجيين بارتكاب المذبحة بعد أن دفع لهم أموالاً، ثم أن الباب العالي أراد التخلص من هذه المشكلة فنفاه إلى Lemon ل يبقى بعيداً عدة أشهر. أما سفير البندقية فقد حضر تأييد القتلى في أول سبتمبر في الساعة العاشرة مساءً في منزلة في Buyukdere حيث عُومل معاملة طيبة وقُدّم له هدية^(٤٦).

أما النزاعات الدينية بين الأرمن الكاثوليك والبابوية والتي تسببت في كثير من المشاكل فقد هدأت في عام ١١٩٥هـ / ١٧٨٢م وذلك بسبب الشعور الطيب والوساطة الناجحة التي قام بها البطريرك الأرمني، ولكن هذا الإجراء من رئيسهم لم يجد قبولاً لدى العوام من الأرمن والذين رفضوا مسامحته وتنازلاته وتفريطه في حقوقهم المذهبية وطقوسهم الدينية. وقد حاول الغوغائيون قتله أثناء وجوده في الكنيسة وحسن الحظ فقد نجا هذا العجوز الطيب عندما اختبأ في قبو تحت الأرض. ومع ذلك لم يسلم من هذه الفوضى بعض النساء والأطفال الذين فقدوا حياتهم قبل

مجيء الجيش الإنكشاري الذي تم إرساله للقضاء على هذه الاحتجاجات وتهدة الأوضاع، فتم القبض على خمس وثلاثين من المشاغبين الذين أخلوا بالأمن ومعظمهم من العمال والميكانيكيين، وقد تمت محاكمتهم وثبتت إدانتهم وأدخلوا السجون، بينما ثبت على خمسة منهم جرائم فادحة أدخلوا بموجبها القبو الحديدي المخصص للعتاة من المجرمين، أما البقية فأودعوا السجن العادي^(٤٧).

وفي تلك الآونة تم توجيه الاتهام إلى البطريك لإهماله في أداء واجبه وكذلك حصوله على رشاوى من المرتدين وأصحاب الملة اللاتينية وباستغلاله للأموال وإهدار مبالغ كبيرة من المال العام. وحدد المطالبون رغبتهم من الباب العالي بأن يقوم بفصله وتعيين البطريك السابق الذي تم نفيه في شهر يناير عام ١٧٨١م / ١١٩٤هـ. وبما أن بعض الجمهور يؤمنون ببراءة البطريك والأغلبية من الأمة كانت تكرهه وطلبوا استقالته، فقد اعتقد الجميع بأن الباب العالي سيقبل توجه الطرفين ويصدر مرسوم بتعيين الراهب الأرمني فيلوبوبوليس Phlippopolis في البطريكية^(٤٨).

وفي أبريل ١٧٨٢م / ١١٩٥هـ وبدافع من مشاعر الحقد والكراهية، وبمزيد من الإصرار وبالمال استطاع الكاثوليك الأرمن الذين حاولوا اغتيال البطريك في الكنيسة في اسطنبول الضغط على الصدر الأعظم بإقالته من منصبه ومعاقبته بالنفي إلى قرية في خليج نيقوميديا. وفي مؤامرة أخرى أُديرت بإحكام تم إقناع الباب العالي باستدعاء البطريك السابق زكريا Zacharia وهو أكبر المشهورين باضطهاد اللاتينيين، وكان آنذاك في طريق عودته من بورصة Bursa ليجلس على كرسي البطريكية ويسترد مكانته السابقة. وعندما وصل إلى اسطنبول في الحادي عشر من شهر أبريل ١١٩٥هـ / ١٧٨٢م حمله الناس وقادة الأمة في موكب مهيب إلى الباب العالي. وقد اعتقد الناس آنذاك بأن الاضطهاد الديني سيتلاشى، وأن الأرمن الذين سجنوا في

الأقبية الحديدية سوف يُفرج عنهم^(٤٩)، وهذا ما حدث فعلاً حيث تم إطلاق سراح كل من في السجون من الأرمن وانتهى الحدث عند تلك النقطة، وعلى الجانب الآخر فقد كان الأساقفة الأرمن من الطبقة الثانية كسالى ومادين، وكانوا بمثابة أدوات خادمة وطبّعة لأصحاب الجاه والمال^(٥٠).

ويجب أن نعرف أنه خلال النصف الأول من القرن السابع عشر الميلادي هرب كثير من الأرمن من جراء اضطهاد الشاه عباس حاكم الفرس، واستقروا في الأقاليم العثمانية لدرجة أن مدينة أزمير وحدها استقبلت سنة ١٠١٦هـ / ١٦٠٧م حوالي ألف أسرة، وأثناء تدهور الأوضاع في الدولة العثمانية تحول الأرمن مثلهم مثل اليونانيين إلى المذهب الأرثوذكسي في الكنيسة الروسية وذلك لإنقاذ حياتهم. وفي سنة ١٠٨٧هـ / ١٦٧٦م أعطى القيصر الروسي Aleksie Mikhailovich للأرمن نصيباً في تجارة الحرير الروسي، وبعد ست سنوات جاء عدد من تجار الكاثوليك الأرمن معهم الكاثوليكى هاغوب الرابع Hagob IV إلى القيصر الروسي وتوسلوا إليه بطلب الحماية عسكرياً وسياسياً من الفرس. كما ذهب هاغوب الرابع إلى الخبر الأعظم (البابا) في روما من أجل إثارة الطوائف المسيحية وعد البابا بوضع الكنيسة الأرمنية تحت سلطة الكنيسة الرومانية ولكن لسوء حظه توفي في القسطنطينية قبل أن يحقق هدفه^(٥١).

أما أهداف روسيا التوسعية فقد تحققت في عهد بطرس الأكبر^(٥٢) الذي رأى بأن التحالف مع الأرمن سيفيده في حملته ضدّ الدولة العثمانية وفي خططه التوسعية باتجاه البلاد الفارسية ووسط آسيا والهند، وقد وجد بطرس فكرة الحرب ضد الأتراك مدروسة عند أحد أبناء ملوك كاراباغ الخمسة وهو أسرايل أوري الذي قضى سنوات في الغرب الأوروبي وزار روسيا وأخبر بطرس بخطته التي تهدف إلى استقلال أرمينيا ووضعها تحت الحماية الروسية. وعلى الرغم من

موافقة القيصر على فكرة أوري ووعدته بأنه سيشن حملة ضد الأتراك والفرس من قلب أرمينيا إلا أنه لسوء الحظ لم ينفذ وعده لأن روسيا كانت في حالة حرب مع السويد في تلك الفترة^(٥٣).

وفي سنة ١١٣٤هـ / ١٧٢٢م غزا بطرس الأكبر شمال فارس وهذا ما شجع الأرمن والجورجيين على المطالبة باستقلال دوليتهما، ولكن نظراً لتزايد التهديدات العسكرية لروسيا من قبل الفرس مدعومة بالتهديد العسكري والسياسي التركي فقد تركت حلفاءها وأنصارها من المسيحيين تحت تهديدات الاضطهاد وفي موقف ضعيف، ولكن بطرس لم ينس الأرمن نهائياً حيث أصدر في عام ١١٣٧هـ / ١٧٢٤م مرسوماً منح بموجبه الأرمن الحماية وامتيازات خاصة في الأراضي الروسية، إلا أن نتيجة وعوده لم تتحقق على أرض الواقع ما عدا القليل منها^(٥٤).

بعد ذلك بدأت قيصرية روسيا كاترين الثانية توسعاً جديداً في وسط آسيا واتجهت بجنودها لحدود الصين والمحيط الهادي، وفي نفس الوقت كانت تتوق إلى الوصول إلى المناطق الدافئة حول البحر الأبيض المتوسط، ولتحقيق هذه الأهداف التوسعية فقد سعت إلى إثارة المسيحيين الموجودين في الأقاليم التي تحكمها الدولة العثمانية وعلى وجه الخصوص في أماكن الذين يشتركون مع روسيا في الديانة المسيحية الأرثوذكسية مثل اليونان والبلقان والأرمن في الأناضول^(٥٥).

في سنة ١١٨١هـ / ١٧٦٨م عندما قررت روسيا اتخاذ قرارات ضد تركيا قامت الإمبراطورة كاترين الثانية^(٥٦) بإحياء أمل الأرمنيين في إنشاء مملكة لهم في أارات Ararat تحت الحماية الروسية. وكان الكاثوليك Argoution قد طلب أن تكون ولاية أارات مقراً للأرمن بين تركيا وفارس، ولكنه لم ينجح في ذلك حيث كانت الإمبراطورة الروسية مشغولة بإيجاد دولة إغريقية كبيرة تحت حكم حفيدها Grand

Duke Constantine وتشمل اليونان ومقدونيا وبلغاريا واسطانبول، في حين أن قائد الإمبراطورة الروسية بوتمكين Potemkin كان يحلم بمملكة أرمنية تحت الحكم الروسي^(٥٧).

وعندما غزا الجنرال سواروف Suvorov جزيرة القرم^(٥٨) سنة ١١٩١هـ/ ١٧٧٧م بأوامر الإمبراطورة كاترين الثانية عمل على تشتيت أكبر عدد من الأرمن يقدر بـ (١٢.٦٠٠) أرمني ونقل سكانهم إلى أجزاء من جنوب روسيا. وبعد سنتين أسس سواروف مدينة ناهشيغان الجديدة New Nahcivan على بعد ستة أميال من روستوف أون دن Rostov – on- Don وجلب إليها الأرمن من القرم، ونظراً لانتقال الأرمن إلى هذه المنطقة في شتاء قارص وبدون مؤن كافية فقد هلك منهم الكثير من جراء البرد والجوع، ومع ذلك لم يتراجعوا عن تقديم شكواهم من وضعهم السيئ إلى كاترين حتى وافاها الأجل في سنة ١٢٠٦هـ/ ١٧٩١م، وهذا يعني أنها في آخر المطاف تخلت عن الأرمن كما تخلت عن اليونانيين^(٥٩).

وهكذا تحدثت في ما تقدم عن أوضاع الأرمن في الدولة العثمانية خلال القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي حيث عاشوا جنباً إلى جنب مع العثمانيين ولكنهم تميزوا بأمتهانهم كثير من الأعمال في التجارة والزراعة والصناعة والعمارة والصيرفة وغيرها من الأمور التي أسهمت في جوانب عدة من الحضارة العثمانية، فضلاً عن ما كان يعيشه الأرمن من أوضاع دينية خاصة بهم وذات علاقة بالبابوية في روما. ولا يفوتني الإشارة إلى مدى التسامح العثماني الذي وفر لكثير من الأقليات ومنها الأقلية الأرمنية حرية الاعتقاد وممارسة العادات والتقاليد الخاصة بكل طائفة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين

محمد بن عبدالله عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

الهوامش والتعليقات:

- (١) علي حسون، قفقاسيا بين العثمانيين والروس. دمشق: دار الرؤية، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص١٥٥/١٥٦.
- (٢) المرجع السابق، ص١٥٦.
- (3) Barsoumian, Hagop. The Dual Role of the Armenia Amira class with in the ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850) in Braude and Lewis, IP. 17.
- (٤) علي حسون، قفقاسيا بين العثمانيين والروس، ص١٥٧.
- (٥) المرجع السابق، ص١٥٧.
- (6) Acarean, H. Dictionary of Armenian proper Names Beirut 1972. vol. I.P. 120.
- (7) Kecean, Brwzand: History of the St. Sauior Armenian Hospital in Istanbul, Istanbul. 1887, p. 49.
- (٨) علي حسون، قفقاسيا بين العثمانيين والروس، ص١٥٧ / مروان المدور، الأرمن عبر التاريخ. بيروت: دار مكتبة الحياة، ط١ ١٩٨٢م، ص٥٠٣.
- (9) Urquhart, David. Turkey and its Resources, London, Voi,11833,p.109.
- (10) Artinian, Vartan. The Armenian Constitutional System in The Ottoman Empire, 1839- 1863 PHD. Dissertation, Brandeis University, 1970, p.21 .
- (١١) خليل أنالجك، دار الحرب، الإنسكلو بيديا الإسلامية، مجلد (٢)، ب.ت، ص١١٨.
- (١٢) هو لقب رئيس الوزراء في الدولة العثمانية منذ عهد السلطان سليمان القانوني ويُسمى أيضاً الصور العالي، وكان يرأس الديوان ويعقد الاجتماعات الشهرية، ويستقبل كبار الموظفين مرتين كل أسبوع ومهمته الرئيسة الطاعة وتنفيذ قرارات السلطان والإشراف على دواوين الدولة جميعها، ويسلمه السلطان عند تعيينه خاتماً من الذهب يحمل ختم السلطان وإذا صدر الأمر بعزله يُسلم الخاتم إلى السلطان في حفل عام، وكان آخر صدر أعظم وهو داماد فريد باشا حتى عام ١٩٢٢م عندما أُلغي هذا اللقب مع لقب السلطان وشيخ الإسلام. [الموسوعة

العربية الميسرة، بيروت: دار الشعب، ط٢، ١٩٧٢م، ص ص ١١٢٠، ١١٢١، مفيد الزبيدي، موسوعة التاريخ الإسلامي (العصر العثماني)، الأردن، عمّان، دار أسامة للنشر، ٢٠٠٣م، ص١٠٨].

(١٣) خليل أنالجك، المصدر السابق، ص ١١٨

(14) Pakalin Mehmet zeki. Dictionary of ohoman historical phrase and termw Istanbul, 19711, p. 396.

(15) Mrmrean, y. G. History of the Armenian Magna tes, Istanbul, 1910.p.71.

(16) Ibid.p.71.

(17) Ibid.p.71.

(18) Pakalin I, P. 793.

(19) Urquhart, David. Turkey and Its Resources. London, 1833, P. 108.

(٢٠) علي حسون، تاريخ الدولة العثمانية، بيروت، ط٣، المكتب الإسلامي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص٣٨٦.

(٢١) يلماز أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سليمان ج٢، اسطانبول: ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص٤٧٠.

(21) Artinian, Vartan. The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire, 1839 – 1863. PH. D., Brandeis University, 1970, P.P 16, 27.

(22) F.O.78/1 Turkey: Political files 1 to 2, 1789.

(٢٤) عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج٣، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٥٣٨.

(24) Mantran Robert, foreign Merchants and Minorities In Istanbul During the 16th and 17th centuries, I, PP. 130-.

(26) Ingram, Edward. National and International Politics in the Middle East, London: 1985, p. 22.

(26) Gibb, Hamilton and Bowen, Harold. Islamic Society and the West, Astudy of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, Part I and 2, London: 1930, and 1757. P. 309.

(27) Ibid.p.71 .

(28) Mantran, pp. 133-4.

(29) Ibid.p.71 .

(30) Cevdet, Ahmet. Cevdet History Vol.II, Istanbul, 1308, A.H,p.93 .

(31) Gibb and Brown, Op. Cit, p.246-7.

(٣٣) هي جماعة من رهبان الكاثوليك أسسها القديس دومينيك ١٢١٦م، واسمها الرسمي "جماعة الوعظ" بدأ الوعظ للناس في جنوب فرنسا ثم انتشرت حتى أصبح لها ثمانية فروع وذلك قبل وفاة مؤسسها القديس دومينيك عام ١٢٢١م، ولهذا الجماعة معاهد علمية لتعليم الرهبان وتتميز بطابعها الديمقراطي، وهم منتشرون في العصر الحديث في جميع أنحاء العالم وبخاصة الأوساط الجماعية، وفي القاهرة معهد دومينيك للدراسات الشرقية يديره راهب عربي. [الموسوعة العربية الميسرة، ص ٨٢٢].

(٣٤) عبدالعزيز الشناوي، مرجع سابق، ص ص ١٥٤٠ / ١٥٤١.

(٣٥) السلحدار: هو المسؤول والمحافظ على الأسلحة [محمد علي الأنسي، قاموس اللغة العثمانية، الدراري اللامعات في منتخبات اللغات، ط ب. ط ١٣٢٠هـ، ص ٢٩٩].

(36) F.O 371/1738 4/w 532.

(37) Ibid, 78/2: Ansilie to Hillsborough, Istanbul desp, 1.4 1981

(38) Ibid, 16.6.1781

(39) Ibid, 26.6.1781.

(40) Ibid, 26.6.1781.

(41). Ibid, 26.6.1781

(42) Ibid, 26.6.1781.

(43). Ibid 78/3 Ansilie to Hillsborough, 10.1.1782

(44) Ibid, Anslie to Hillsborough, 25.8.1781.

(45). Ibid, Anslie to Hillsborough 12.4.1782

(46). Ibid, Anslie to Hillsborough, 11.9.1781

(47) Ibid.

(48). Ibid, 1813 Ainslie to Hillsborough, 10.1.1781

(49) Ibid, Ansilieto ttillsborouqh, 12.4.1782.

(50) Artinian, Vartan, Op. Cit, p.17.

- (٥١) بول آميل. تاريخ أرمينيا، ترجمة شكري علاوي، بيروت: مكتبة الحياة، بدون تاريخ، ص٣٦.
- (٥٢) تولى الحكم عام ١٦٨٢، وله إصلاحات داخلية كبيرة، سافر إلى الغرب الأوربي للاستفادة من تطور أنظمتها وعاد بعد سنة وكوّن جيشه وفق التنظيم الغربي، وأسس مدينة بطرسبورغ ونقل إليها عاصمة أملاكه وحارب السويد والفرس والدولة العثمانية وكانت وفاته عام ١٧٢٥ م. [محمد فريد بك، الدولة العلية العثمانية، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٧هـ، ص١٤٠].
- (٥٣) بول آميل، تاريخ أرمينيا، ص٣٧.

(54) Eliot Charles.N.Turkey in Europe, London: 1900, P. 394.

- (٥٥) سعيد أحمد برجواوي، الإمبراطورية العثمانية، بيروت: المطابع الأهلية ١٩٩٣م، ص١٩٥.
- (٥٦) ولدت عام ١١٤١هـ في بولندا وأصبحت إمبراطورة روسيا على الرغم من كونها ألمانية المولد، وقادت روسيا إلى دخول حلبة الصراع السياسي والثقافي الأوربي، انفصلت عن زوجها الدوق، الألماني كارل أورليخ، وفي عام ١١٧٥هـ أعلنت عن نفسها إمبراطورة بمساعدة عشيقها الجنرال غريغوري أورلوف ثم تمكنت من اغتيال زوجها. ألحقت في عهدها بلاد القرم التابعة للدولة العثمانية بالإمبراطورية الروسية بدعم وتنسيق من رئيس وزرائها غريغوري بوتكن عام ١١٨٦هـ. [علي حسون العثمانيون والروس، المكتب الإسلامي، ١٤٠١هـ، ص٧٣].

(56).Anderson, M.S. The Estern Question, London:1978.p.11

- (٥٨) شبه جزيرة جنوب روسيا الأوربية على الساحل الشمالي للبحر الأسود من مدنها سفاستبول، كرتش، فيدوسيا وبوباتوريا، يُوزع فيه القمح والقطن، سقطت بيد التتار عام ١٤٧٥م وأصبح خاناتهم تابعين للدولة العثمانية، وكانت القرم ميداناً للمعارك بين الروس والدول العثمانية خلال الحربين العالميتين منذ عام ١٨٥٤م حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. [الموسوعة العربية الميسرة، ص١٣٧٧].

(58) Lang, David Marshall.the Armenian People in Exil, London, 1981, p. 101 .

المصادر والمراجع

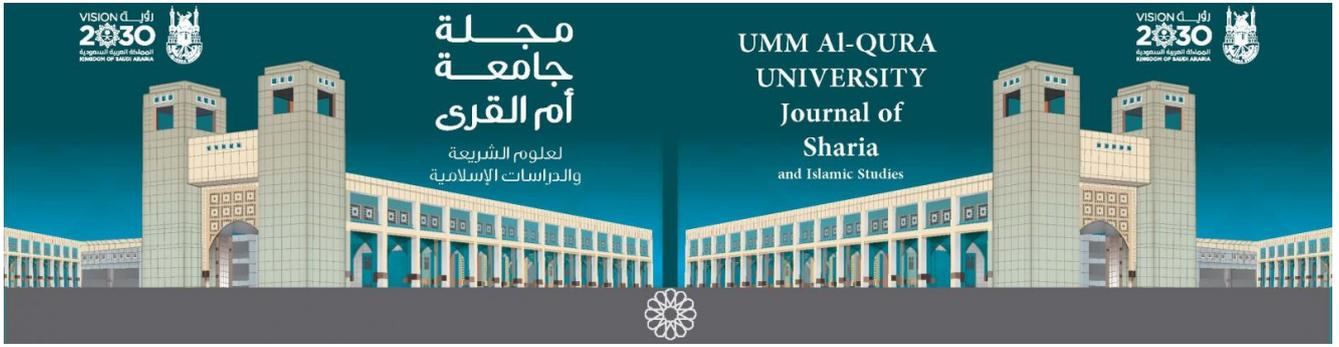
المصادر العربية:

- بول أميل. تاريخ أرمينيا، ترجمة شكري علاوي، بيروت: مكتبة الحياة، بدون تاريخ.
- خليل أنالوك، دار الحرب، الإنسكلوبيد الإسامية، مجلد ٢، ب.ت.
- سعيد أحمد برجواي، الإمبراطورية العثمانية. بيروت: المطابع الأهلية، ١٩٩٣ م.
- عبدالعزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج٣، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٣ م.
- علي حسون، قفقاسيا بين العثمانيين والروس، دمشق، دار الرؤية، ط١، ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧ م.
- محمد علي الأنسي، الدراري اللامعات في منتخبات اللغات (قاموس اللغة العثمانية) ط ب، ط، عام ١٣٢٠ هـ.
- محمد فريد بك، الدولة العلية العثمانية، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٧ هـ.
- مروان المدور، الأرمن عبر التاريخ، بيروت: دار مكتبة الحياة، ط١، ١٩٨٢ م.
- مفيد الزيدي، موسوعة التاريخ العثماني (العصر العثماني) عمان: دار أسامة للنشر، ٢٠٠٣ م.
- الموسوعة العربية الميسرة، بيروت: دار الشعب، ط٢، ١٩٧٢ م.
- يلماز أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سليمان، ج٢، اسطنبول، ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م.

المصادر الانجليزية:

- Acarean, H. Dictionary of Armenian proper Names. Beirut: vol I. 1972.
- Anderson, M.S. The Eastern Question, London: 1978.
- Artinian, Vartan. The Armenian Constitutional System In the Ottoman Empire 1839 – 1863 PHD, Brandeis University, 1970.
- Barsoumian, Hagop, The Duel Role of the Armenian Amire Class within the Ottoman Government and The Armenian Millet (1750 – 1850) in Braude and Lewis.

- Cevdet, Ahmed. Cevdet History vd. II, Istanbul, 1308 A.H.
- Eliot Charles. N. Turkey in Europe, London: 1900.
- F.O 78 Turkey Political Files. I.R. 1781.
- 371/1738 4/w. 532
- 16.7.1781
- 16.5.1781
- 25.8.1781
- 26.6.1781
- 11.9.1781
- 11.7.1781
- Gibb, Hamilton And Browen Harold. Islamic Society and The West, A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, Part I,R. London: 1930, 1957.
- Ingram, Edward. National and International Politic in the Middle East, London: 1985.
- Kazem Zadah Firaz, the Struggle For Transcaucasia. Oxford, 1951.
- Kecean, Brwzand History of the St. Saviour Armenian Hospital in Istanbul, Istanbul: 1887.
- Mantran, Robert. Foreign Merchants and Minorities In Istanbul During the 16th and 17th Centuries, I.
- Mrmerean, Y.G. History of the Armenean Magnates Istanbul: 1910.
- Long, Daxid Marshall. The Armenean People in Exil, London: 1981.
- Pakalin Mehmet Zeki. Dictionary of Ottoman Historical Phrase and Terms, Istanbul: 1971.
- Urquhart, David. Turkey and Its Resources, Vol. I London: 1833.



الأوضاع السياسية والحضارية في الحجاز من خلال كتاب تاريخ الموصل للأزدي

د. بدرية بنت عبد العزيز البصيري

قسم التاريخ - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

الأوضاع السياسية والحضارية في الحجاز من خلال كتاب تاريخ الموصل للأزدي د. بدرية بنت عبد العزيز البصري

المقدمة:

قام المؤرخون العرب بدور كبير في تدوين ما وقع في البلاد الإسلامية من أحداث، وكان لكل منهم منهجه في التأليف والتصنيف، فمنهم من أرخ للأمم والملوك، ومنهم من تحدث عن الفرق والملل والنحل، ومنهم من ترجم للمحدثين أو الفقهاء، ومنهم أيضاً من عني بخطط الحواضر والبلاد، وأفردوا المصنفات لكل صقع من البلاد. ويأتي كتاب الأزدي "تاريخ الموصل" من أبرز الكتب في هذا الجانب، ويعتبر مصنفه متميزاً بمادته العلمية المتنوعة، فأصبح مرجعاً لكثير من المؤرخين والباحثين، وهذا التميز الذي حظي به الأزدي في كتابه، قد دفعنا لإمعان النظر في محتوياته لمعرفة ما حفل به من معلومات تاريخية غير ذات الصلة بتاريخ الموصل، وقد ألفينا فيه معلومات ثرةً وجديدة عن تاريخ بلاد الحجاز لم يلتفت لها الكثير من المهتمين بتاريخ المنطقة من الباحثين المحدثين، ومن هذا المنطلق رأينا أن نلقي الضوء على الأوضاع السياسية والحضارية في الحجاز من خلال كتاب تاريخ الموصل للأزدي، وجمعها في قالب واحد ثم صياغتها بما يتناسب مع المادة العلمية.

وقد حظي هذا الكتاب باهتمام كبير حيث حقق أكثر من مرة، فطبع الجزء الثاني بتحقيق الدكتور علي حبيبة من سنة (١٠١ - ٢٢٤هـ / ٧١٩ - ٨٣٨م)، وطبع مرة أخرى بتحقيق الدكتور أحمد عبدالله محمود في جزأين، وحاول هذا المحقق استكمال السنوات الناقصة من مخطوطتين بدار الكتب المصرية^(١)، فدون الأحداث من سنة (١٦ - ٣٣٤هـ / ٦٣٧ - ٩٤٥م)، عدا السنوات التي لم تدون لدى المحقق

السابق، بالإضافة إلى السنوات من (٢٢٥ - ٢٢٧هـ / ٨٣٩ - ٨٤١م)، التي لم تدون أحداثها، واعتمدت في هذا البحث على الطبعة الأخرى لتاريخ الأزدي للمحقق أحمد عبدالله محمود.

ووفقاً لما أملته المادة العلمية المتوافرة واقتضته طبيعة البحث فقد تم تقسيمه لقسمين، جاء الأول منهما بعد المقدمة ليلقي الضوء على حياة الأزدي وكتابه تاريخ الموصل، فشمّل حياته ومؤلفاته، ثم أهمية كتابه، ومنهجه في تأليفه، ومصادره. أما القسم الثاني - وهو مرتكز البحث - فكان عن الأوضاع السياسية والحضارية في الحجاز كما تناولها الأزدي في كتابه، فضم هذا المحور الناحية السياسية والحضارية في الاقتصادية، ثم الناحية الإدارية التي شملت عنصرين: ولاية الحجاز وولاية الحج، وبعد ذلك تناولنا الناحية العمرانية، وعقب ذلك تحدثنا عما أمدنا به الأزدي من معلومات عن أثر المشكلات الطبيعية على حجاج بيت الله الحرام، ثم جاءت بعد ذلك الخاتمة وفيها حاولنا تتبع أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

وأود أن أنوه هنا بالمنهج الذي اتبعته في هذا البحث، فقد وضعت ترجمة للأعلام والبلدان التي ورد ذكرها في ثنايا البحث للتعريف بها، بالإضافة إلى شرح المفردات التي تحتاج إلى ذلك.

أما ترتيب المصادر والمراجع في الهوامش فقد كان على النحو الآتي: عند ورود المصدر أو المراجع لأول مرة، ذكرت لقب المؤلف (اسم الشهرة له)، ثم اتبعته بذكر اسمه الأول ثم تاريخ وفاته، ثم اسم الكتاب ثم مكان النشر، وداره، وزمانه، ثم الجزء والصفحة. وعند الاستخدام الثاني للمصدر أو المراجع ذكرت اسم المؤلف، ثم مختصر لاسم كتابه، ثم الجزء والصفحة، في كل مرة، وعند ذكر صاحب الكتاب في المتن ففي الهامش اكتفي بذكر مختصر الكتاب، والجزء، والصفحة، كما استخدمت بعض الرموز منها (د.ت) بدون تاريخ طباعة، و (ج) للجزء، و (ص) للصفحة.

أولاً: الأزدي، حياته ومؤلفه تاريخ الموصل:

١. حياة الأزدي:

هو الشيخ الحافظ الإمام أبو زكريا يزيد بن محمد بن إياس " أو إلیاس " بن القاسم الأزدي الموصلی^(٢)، لا يعرف تاريخ ميلاده، وكانت وفاته سنة (٣٣٤هـ / ٩٤٥م)، وهي سنة دخول البويهيين بغداد^(٣)، وربما ولد أيام قتل المتوكل على يد الجنود الأتراك عام (٢٤٧هـ / ٨٦١م)، أو بعد ذلك بقليل^(٤)، والأزدي مؤرخ أهل الموصل، تولى منصب القضاء للعباسيين فيها، إلا أنه لا يعرف تاريخ توليه له، ولا شيء من سيرته في القضاء^(٥).

ومن الألقاب التي وصف بها الأزدي لقب الحافظ، فكان حافظاً من رجال الحديث وألف كتاباً عن المحدثين، وهو إمام من أئمة المسلمين ومن ذوي الرأي وحاملي الثقافة^(٦).

٢. مؤلفاته:

للأزدي ثلاثة مؤلفات مهمة، أولهما كتاب " القبائل والخطط "، وهو مفقود، وقد أشار إليه في كتابه تاريخ الموصل^(٧) بقوله: " في كتاب ترجمته: القبائل والخطط "، وثانيهما كتاب " طبقات المحدثين "، وقد أشار إليه أيضاً في تاريخ الموصل^(٨) بقوله: " وقد ذكرنا أخبار المعافى في كتاب طبقات المحدثين "، ولهذا الكتاب شهرة كبيرة في كتب المتأخرين^(٩). أما ثالث مؤلفاته فهو " تاريخ الموصل "، وسوف نتحدث عنه بشيء من التفصيل كونه محور حديثنا في هذا البحث.

٣. كتاب تاريخ الموصل: أهميته، منهجه، ومصادره:

أ. أهميته:

يتألف من ثلاثة أجزاء، ولم يسلم منه من عوادي الزمن سوى الجزء الثاني، الذي يتناول أحداث السنوات من (١٠١ - ٢٢٤هـ / ٧١٩ - ٨٣٨م)، بيد أن الكتاب يخلو من ذكر أحداث سنة (١٢٤هـ / ٧٤١م) وسنة (١٥٢هـ / ٧٦٩م)، ربما أغفلها الناسخ أو لم يتحدث عنها المؤلف نفسه^(١٠).

يشير عنوان الكتاب إلى أنه يؤرخ لمدينة الموصل، وتدلنا قراءة الكتاب على أن الأزدي لم يرد أن ينشئ تاريخاً خاصاً لمدينة الموصل يقتصر فيه على ذكر أخبارها، بل اتضح أنه أشار إلى التاريخ العام للدولة الإسلامية، رغم ما شابه من أوجه النقص والقصور في ذكر بعض القضايا التاريخية المهمة ومعالجتها^(١١).

ويعد كتاب الأزدي أول مصنف في تاريخ الموصل، والرائد الأول في ذلك، وأصبح كتابه مصدراً أساسياً نقل عنه من جاء بعده من المؤرخين ممن دونوا في تاريخ الموصل^(١٢).

وما يهمنا هنا أن نذكر ما أورده المؤلف عن تاريخ الحجاز من أحداث، وبعد الاطلاع واستقصاء المعلومات اتضح أن الأزدي قد تناول تاريخ الحجاز حيث كان يذكر بعض الحوادث غير ذات الصلة بتاريخ الموصل، ولكنها مرتبطة بمجرى التاريخ الإسلامي العام، ونستشف ذلك مما ذكره عن الأوضاع السياسية والحضارية للحجاز في الصفحات التالية من هذا البحث.

ب. منهجه:

مما يلاحظ في منهج الأزدي أنه رتب كتابه تاريخ الموصل على السنين، وهي الطريقة الحولية المعروفة التي ألفها أكثر المؤرخين المسلمين، كما يلاحظ على المؤلف أنه وضع في بعض الأحيان عناوين الحوادث التاريخية التي يتحدث عنها، ويدون

أحداثها التاريخية، ثم يتركها فجأة، ويتحدث عن قضية أخرى لا صلة لها بالعنوان الذي دوّنه.

وقد أثر اهتمامه بعلم الحديث - كما أشرنا - في كتابته التاريخية فنراه يسلك مسلك المحدثين في إيراد الرواية التاريخية الشفهية، ويورد سلسلة إسنادها، ويكتفي بذكر الرواية دون أن ينقدها أو يجللها، ويلاحظ أيضاً أنه كان حريصاً على تدوين الأخبار الخاصة بحياة العلماء المسلمين وسيرهم، وخاصة علماء الموصل^(١٣).

ج. مصادر:

حظيت الموصل بالنصيب الأوفر من المعلومات في كتاب تاريخ الموصل، وذلك لأن الأزدي من أهلها وعلى معرفة بتاريخها وقبائلها، ويمكن أن نحصر مصادر الأزدي التي اعتمد عليها أو موارده في ذكر مادته التاريخية في مصدرين هما:

١- مؤلفات من سبقوه أو عاصروه: وهو يشير في كتابه بقوله^(١٤): " ولم أعمل هذا التاريخ من كتاب معمول مؤلف اعتمدت فيه على أمر الموصل خاصة، وإنما هذا التاريخ من كتب شتى، وقد ذكرت ما وجدت ولم أعدل عن الصدق، وهذا يوضح أنه استقى مادته من كتب عدة، إلا أنه لم يذكر عناوين الكتب التي اعتمد عليها، واكتفى بذكر أصحابها، كقوله^(١٥): "أخبرت عن خليفة بن خياط قال:....."

٢- الرواية الشفهية: تمثل المادة التاريخية المجموعة من هذا المصدر الجزء الأكبر من كتابه، والمنهج الذي اتبعه في ذلك هو منهج من سبقوه أو عاصروه، ولاسيما أنه كان محدثاً، فهو يبدأ بالإشارة إلى الراوي الذي نقل له الحديث ثم يتدرج في ذكر الرواة حتى يصل إلى الراوي الأول للخبر، وقد تطول سلسلة الرواة إلى ستة أو خمسة وقد تقتصر إلى اثنين، ولم يكتف بروايات أهالي الموصل، وإنما اعتمد على روايات مكية^(١٦).

ثانياً: الأوضاع السياسية والحضارية في الحجاز كما تناولها الأزدي في كتابه.

حظيت بلاد الحجاز موضوع البحث بنصيب لا بأس به في كتاب تاريخ الموصل، واستقى المؤلف معظم معلوماته عنها من الرواة^(١٧)، حيث إنه لم يُقَمَّ في مكة أو المدينة، إلا أن ذلك لم يمنعه من الوقوف على بعض الجوانب في ذلك الإقليم في ثنايا حديثه عن الموصل، فأمدنا بمعلومات قيمة عن الأحوال السياسية والاقتصادية والإدارية والعمرانية، سنلقي عليها الضوء في العرض التالي:

١ - الناحية السياسية:

أمدنا الأزدي في كتابه بمعلومات متنوعة عن بعض الأحداث السياسية التي حدثت في الحجاز عامةً وفي مكة المكرمة والمدينة المنورة خاصةً، والتي ذكرتها المصادر التاريخية المتخصصة^(١٨) والعامّة^(١٩).

فقد تكلم عن أحداث عام (٦٣٣هـ / ٦٨٢م)^(٢٠)، وذكر موقعة الحرة، كما ذكر حادثة خلع الخليفة الأموي يزيد بن معاوية في المدينة. ونلاحظ أن الأزدي يذكر الراوي الذي نقل منه الرواية، وقد ذكرت الحادثة المصادر الأخرى بشيء من التفصيل^(٢١). ثم استكمل الأزدي ذكر الموقعة في حوادث عام (٦٤٤هـ / ٦٨٣م) فأشار لقتال أهل المدينة للجيش الشامي^(٢٢)، وخروج الجيش بعد ذلك إلى مكة لمقابلة عبدالله بن الزبير، وقد ذكر ابن الأثير هذه الحادثة نصاً^(٢٣)، كما ذكرها الأزدي^(٢٤)، وقد يكون ابن الأثير اعتمد عليه، ولم يصرح بذلك.

وتوقف الأزدي بعد ذلك عن ذكر الأحداث السياسية في الحجاز حتى عام (٧٢هـ / ٦٩١م) عندما ذكر إرسال الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان الحجاج بن يوسف إلى مكة لقتال ابن الزبير^(٢٥)، ويتفق الأزدي في ذلك مع الطبري^(٢٦)، بينما ذكر ابن الأثير توجيه الحجاج للحجاز في حوادث عام (٧٣هـ / ٦٩٢م)^(٢٧).

وفي عام (٩٤هـ / ٧١٢م) أشار إلى أن والي المدينة^(٢٨) أخذ جماعة من الخوارج وقتلهم وبعث برؤوسهم إلى الحجاج، ونادى: " برئت الذمة ممن آوى عراقياً"^(٢٩) واكتفى الأزدي في هذه الحادثة بالإشارة إليها دون تفصيل^(٣٠)، وفي عام (١٢٥هـ / ٧٤٢م) أشار إلى قدوم بعض نقباء بني هاشم من خراسان إلى مكة^(٣١)، فقابلهم محمد بن علي^(٣٢)، يجبرونه بأبي مسلم وما رأوا منه^(٣٣).

كما أشار الأزدي إلى الأحداث التي تقع في مواسم الحج، ومن ذلك ما حدث عام (١٢٩هـ / ٧٤٦م) من ظهور الخوارج، حيث وجه ابن يحيى^(٣٤) إلى مكة بلج بن عقبة^(٣٥). في سبعمائة، ووجه بعده أبا حمزة^(٣٦) في عشرة آلاف، وأمره أن يقيم بمكة^(٣٧)، وكان الناس في عرفة وحدثت مراسلات بينهم وبين والي مكة والمدينة^(٣٨)، وانتهت بدخولهم مكة بعد أن نفرأوا منها^(٣٩).

ومن الحوادث التي جرت في موسم الحج وأشار إليها الأزدي ما كان يتعلق بالدعوة العباسية، حيث إنه في عام (١٣١هـ / ٧٤٨م) حج فيها إبراهيم بن محمد بن علي^(٤٠)، ومعه إخوته وأولاده وذاع صيته في الحرمين واجتمع حوله الناس^(٤١).

ويستمر الأزدي بذكر بعض الأحداث التي تقع في موسم الحج، ومن ذلك ما أشار إليه في عام (١٤٤هـ / ٧٦١م) أن أبا جعفر المنصور كان حاجاً وعندما كان يقيم بالريذة^(٤٢) استدعى شخصين من أهل المدينة المنورة وهما عبدالله بن حسن بن حسن^(٤٣) ومحمد بن عبدالله بن عمرو^(٤٤)، وسألهما عن محمد بن عبدالله^(٤٥)، ولم يجيباه لسؤاله فقام بضرب محمد بن عبدالله بن عمرو ضرباً شديداً، وحمل عبدالله بن حسن وأهل بيته إلى العراق وماتوا في حبسه^(٤٦).

وفي عام (١٤٥هـ / ٧٦٢م) أشار إلى خروج محمد بن عبدالله بالمدينة المنورة، وتسمى بالمهدي^(٤٧)، وقد أورد المراسلات التي تمت بين الخليفة أبو جعفر ومحمد بن عبدالله^(٤٨)، كما أشار إلى إرسال أبي جعفر المنصور جماعة إلى المدينة للقضاء على محمد بن عبدالله في السنة نفسها، وحدث القتال بين الطرفين، وانتهى بقتل الأخير^(٤٩).

ومن الحوادث التي أوردتها الأزدي أنه في عام (١٦٩هـ / ٧٨٥م) خرج والي مكة وهو سليمان بن منصور^(٥٠)، ومعه بعض أتباعه وتقابلوا مع الحسين بن علي بفخ^(٥١)، وحدثت معركة بين الطرفين، وذلك يوم التروية، وقتل فيها الحسين بن علي^(٥٢).

ويستمر الأزدي في ذكر ما يقوم به الخلفاء العباسيون في منطقة الحجاز في ثانيا حديثه عن الموصل في أمور السياسة والإدارة والعمران، فيذكر أنه في عام (١٨٦هـ / ٨٠٢م) جدد هارون الرشيد البيعة لابنه محمد الأمين المخلوع، ولعبدالله (المأمون) من بعده، وذلك في مكة المكرمة، وكتب بينهما شروطاً أشهد عليها القضاة والفقهاء وعلقها على الكعبة^(٥٣).

ومن الحوادث السياسية التي أشار إليها الأزدي حادثة الحسين بن حسن الأفتس في مكة^(٥٤) سنة (١٩٩هـ / ٨١٤م) وقد خرج واليها^(٥٥)، وصلى الناس في عرفة بدون خطبة وبلا إمام، ودخل مكة ليلاً وأتى عرفة ثم مزدلفة^(٥٦).

ونرى أن الأزدي بعد ذلك التاريخ ينصرف عن أي ذكر للحوادث السياسية التي حدثت في الحجاز، وربما انشغل بتدوين أحداث الموصل خلال تلك الفترة، ويعود بعد ذلك في عام (٢٣٠هـ / ٨٤٤م)، حيث يشير إلى ما حدث من بني سليم^(٥٧) وقتالهم مع أهل المدينة وهزيمتهم، مما أدى إلى أن يوجه إليهم الخليفة العباسي الواثق قائده بغا الكبير^(٥٨)، فاستطاع أن يأسر منهم عدداً كبيراً، ويجبسهم في المدينة^(٥٩)، وفي العام التالي (٢٣١هـ / ٨٤٥م) ذكر ما كان من فعل أهل المدينة بقتالهم من كان بالحبس من بني سليم، كما أن بغا الكبير توجه إلى فدك^(٦٠) لمحاربة من تغلب عليها من بني فزارة^(٦١)، واستطاع أن يأسر بعضهم، وطلب بعضهم الأمان، وهرب بعضهم، وذهب بمن معه إلى المدينة، كما اتصل ببعض القبائل الأخرى^(٦٢) ودعاهم إلى التحالف معه^(٦٣).

ومن الحوادث البارزة التي حدثت في الحجاز وذكرها الأزدي أنه في عام (٢٥١هـ / ٨٦٥م) ظهر إسماعيل بن يوسف في مكة^(٦٤)، مما دعا عاملها إلى الهروب، فدخل إسماعيل مكة ونهب الأموال وسرق كسوة الكعبة، ثم اتجه بعد ذلك إلى المدينة فهرب عاملها أيضاً، ثم عاد إسماعيل مرة أخرى إلى مكة، ثم اتجه إلى جدة، وأخذ الأموال من التجار، وبعدها توجه إلى عرفة وقتل من الحجاج نحو ١١٠٠ حاج، وسلب الناس؛ مما أدى إلى هروبهم إلى مكة ولم يقفوا بعرفة، وبعد ذلك عاد إلى جدة^(٦٥).

ولم تقتصر الأحداث التي يذكرها الأزدي من الناحية السياسية على القيادات الموجودة في المنطقة، وإنما يذكر بعض الحوادث والمشكلات التي تحدث بين فئات المجتمع، من ذلك ما حدث بين فئتي الخياطين والجزارين من قتال بمكة يوم التروية من عام (٢٦٢هـ / ٨٧٥م)، مما أدى إلى قتل أعداد منهم^(٦٦).

أيضاً في عام (٢٦٦هـ / ٨٧٩م) حدثت فتنة بالمدينة المنورة بين العلويين والجعفرية، كما تعرض الأعراب في السنة نفسها لكسوة الكعبة ونهبها^(٦٧)، والأزدي بذلك يكشف لنا أثر فئات المجتمع الموجودة في المنطقة في سير الأحداث فيها.

ويستمر الأزدي بذكر الحوادث السياسية في منطقة الحجاز، ففي عام (٢٧٠هـ / ٨٨٣م) يورد ذكراً للحادثة التي وقعت بين جيش أحمد بن طولون^(٦٨) وعسكر الموفق، إذ سير ابن طولون قائدين له وجمعوا لهم أتباعاً وأعطوهم الأموال، مما أدى إلى فرار عامل مكة^(٦٩). وفي عام (٢٧١هـ / ٨٨٤م) دخل محمد بن الحسين بن جعفر مع أخيه^(٧٠) المدينة، وقتلوا وأخذوا الأموال، وعطلت الجمعة والجماعة في المسجد النبوي شهراً^(٧١).

كذلك لم يغفل الأزدي عن ذكر ما تتعرض له قوافل الحجاج من السلب والنهب، ففي عام (٢٩٤هـ / ٨١٩م) اعترض القرامطة قافلة الحاج في طريق مكة بالعقبة، وقتلوه وسبوا من النساء ما أرادوا واستولوا على ما في القافلة^(٧٢). أيضاً في

عام (٣٠٢هـ / ٩١٤م) هاجم رجل علوي ومعه بنو صالح بن مدرك الطائي^(٧٣) الحجاج وقطعوا الطريق عليهم، وتوفي منهم خلق كثير بالقتل والعطش. كما خرج بعض الأعراب على الحجاج المنصرفين من مكة، وأخذوا ما معهم من أموال^(٧٤).

ويستمر الأزدي في ذكر الأحداث التي تواجه الحجاج، ففي عام (٣١٧هـ / ٩٢٩م) يذكر خروج أبي طاهر الهجري^(٧٥) في مكة يوم التروية وقتله الحجاج في المسجد الحرام، كما أشار إلى اقتلاعه الحجر الأسود وقبة بئر زمزم، وتعريته الكعبة وقلعه بابها، وقتله أمير مكة وأخذه الأموال وطرحه القتلى في بئر زمزم، ثم عودته إلى بلده ومعه الحجر الأسود^(٧٦).

ويلحظ في معلومات الأزدي أنفة الذكر اجتهاده في ذكر بعض الأحداث التاريخية العامة غير ذات الصلة بتاريخ الموصل، والتي ذكرها مؤلفو المصادر التاريخية الأخرى، ولا نستبعد أن يكون بعضهم كابن الأثير قد اعتمد عليه في نقل بعض الأحداث، خاصة أننا نرى بعض الأحداث ترد لدى ابن الأثير نصاً كما هي عند الأزدي، بينما كان اليعقوبي والطبري يفصلان في ذكرها.

٢. الناحية الاقتصادية:

أتحفنا الأزدي بمعلومات دقيقة عن الناحية الاقتصادية، رغم قلتها إلا أننا نستشفها عند حديثه عن بعض الأحداث التاريخية التي حصلت في المنطقة، من ارتفاع الأسعار في بعض السنوات التي ارتبطت ببعض الوقائع المهمة فيها، بالإضافة إلى بعض الإشارات عن الأعطيات التي كان الخلفاء يصرفونها لأهالي الحجاز.

ففيما يتعلق بارتفاع الأسعار، الذي يؤثر في الناحية الاقتصادية في البلاد، أشار الأزدي إلى أنه في عامي (٢٠٧-٢٠٨هـ / ٨٢٢ - ٨٢٣م) ارتفعت الأسعار في الموصل وسائر بلاد الجزيرة العربية^(٧٧)، وعندما أشار إلى بلاد الجزيرة العربية قصد بذلك الحجاز من ضمن بلاد الجزيرة.

كما أشار إلى ارتفاع الأسعار بمكة عام (٢١٢هـ / ٨٢٧م)، فبلغ مد^(٧٨) الدقيق دينارين^(٧٩). أيضاً في عام (٢٢٨هـ / ٨٤٢م) كان هناك غلاء في الأسعار في طريق مكة والمدينة، ويبدو أن قوافل الحجاج القادمة من العراق قد تضررت من هذا الارتفاع، فبلغ الخبز كل رطل بدرهم، وراوية الماء بأربعين درهماً^(٨٠).

وفي أحداث عام (٢٥١هـ / ٨٦٥م) هاجم الأعراب القرى، وهي السنة التي ظهر فيها إسماعيل بن يوسف، وقد أثر ذلك في الناحية الاقتصادية في البلاد، وارتفعت الأسعار في كل الحجاز عموماً، ومكة خصوصاً^(٨١).

ومن السنوات التي اشتد فيها الغلاء عام (٢٦٠هـ / ٨٧٣م)، حيث اشتد في معظم البلاد، وفي مكة خرج من كان مجاوراً بها من شدة الغلاء إلى المدينة، حتى إن العامل الذي كان بها خرج منها^(٨٢).

كما أشار الأزدي إلى أن الحرب التي كانت بين العلويين والجعفرين، والتي حدثت عام (٢٦٦هـ / ٨٧٩م) أثرت في الأسعار في المدينة وعم الغلاء^(٨٣).

إن ما سبق ذكره هو مجمل لإشارات ذكرها الأزدي فيما يتعلق بارتفاع الأسعار، وقد وافق في ذلك المصادر المتخصصة التي ذكرت تلك الإشارات، وأغفل القليل منها ففي عام ٢٤٥هـ / ٨٥٩م ارتفع سعر الماء بمكة، ويبدو أن المشكلة ظلت قائمة في السنة التي تلتها حيث يلحظ أنه في سنة ٢٤٦هـ / ٨٦٠م تبرعت أم المتوكل بمبلغ مئة ألف دينار لإجراء المياه من عرفة إلى مكة^(٨٤)، أيضاً في عام ٢٦١هـ / ٨٧٤م ارتفعت الأسعار في مكة حنةً أُجلي عنها من كان مجاوراً بها، بل رحل عنها العامل الذي كان فيها بسبب ذلك^(٨٥).

وقد ذكرنا في بداية حديثنا أن الأزدي أتخفنا ببعض الإشارات عن أعطيات الأهالي التي كان الخلفاء يأمرون بصرفها، حيث كانت هذه الأعطيات تؤثر في الأحوال المعيشية للأهالي، ومن ثم فهي تؤثر في الناحية الاقتصادية، ومن ذلك أنه في

عام (٦٢هـ / ٦٨١م) قدم وفد من أهل المدينة، أرسلهم والي المدينة^(٨٦)، إلى يزيد بن أبي سفيان وقد أكرمهم وأعظم جوائزهم^(٨٧)، وقد حاول يزيد أن يكسبهم لصفه بعد أن بايعوه، إلا أنهم بعد أن عادوا إلى المدينة خرجوا عليه^(٨٨).

وذكر الأزدي أنه في عام (٧٠هـ / ٦٨٩م) قدم مصعب بن الزبير إلى مكة^(٨٩)، بأموال عظيمة وقسمها في قومه، كما قدم بدواب كثيرة^(٩٠)، كما أشار الأزدي إلى زيادة الوليد بن يزيد سنة (١٢٥هـ / ٧٤٢م) لأعطيات أهل المدينة، فأعطى كل رجل منهم عشرة دنانير^(٩١).

وأيضاً في عام (١٢٩هـ / ٧٤٦م) وهو العام الذي خرج فيه أبو حمزة الخارجي^(٩٢) في مكة، خرج أميرها عبد الواحد بن سليمان إلى المدينة وزاد في أعطيات الأهالي عشرة دنانير^(٩٣).

كما أورد لنا الأزدي إشارة تكشف لنا عن رواتب الولاة في مكة والمدينة، حيث ذكر أن راتب والي مكة والمدينة زياد بن عبيدالله^(٩٤) من قبل أبي العباس، ألفان وخمسمائة دينار^(٩٥).

أما عن الصلات التجارية فقد كانت للدولة الإسلامية صلات تجارية خارجية، سواء في العصر الأموي أو العباسي، وهناك إشارة أوضحها لنا الأزدي عن قطع هذه الصلات، حيث إنه في عام (١٤٥هـ / ٧٦٢م) لما قتل محمد^(٩٦) أمر أبو جعفر المنصور أن تقطع الصلات التجارية لأهل المدينة من ناحية البحر، ولم يحمل إليهم من ناحية البحر شيء، حتى جاء المهدي فأمر بأن يفتح البحر، وأذن بأن تعود الصلات التجارية في تلك الجهة^(٩٧).

نلاحظ مما سبق ذكره أن الأزدي أمدنا ببعض الإشارات عن الناحية الاقتصادية لبلاد الحجاز والتي أثرت بطبيعة الحال في الوضع الاقتصادي للبلاد،

بالإضافة إلى الأثر الذي كان يلحق بحجاج بيت الله الحرام، ولكن هذا ما لا يسعنا الحديث عنه هنا.

٣. الناحية الإدارية:

تناول الأزدي الجوانب الإدارية في الحجاز من خلال حديثه عن جانبين، أحدهما ولاية الحجاز، والآخر ولاية الحج الذين كانوا يتولون موسم الحج^(٩٨)، وسناقش كل جانب منهما على حدة في السياق التالي:

أ. ولاية الحجاز:

لم يترك الأزدي وهو يتحدث عن أحداث كل عام في كتابه أن يشير إلى ولاية الحجاز في نهاية تدوينه للأحداث عامة، أو في ثنايا حديثه عن الأحداث التي جرت في منطقة الحجاز والتي استعرضناها في حديث سابق، ولنكشف جهد الأزدي في ذكر ولاية الحجاز فقد تم رصد الولاية في جدول يتضمن اسم الوالي وسنة توليه الولاية والمنطقة التي تولاهها^(٩٩)، حتى يتسنى لنا المقارنة مع غيره من المؤرخين^(١٠٠)، وقد اتضح لنا أن الوالي قد يتولى مكة والمدينة والطائف^(١٠١)، أو يتولى مكة والمدينة كليهما أو يكون على مكة وال، وعلى المدينة وال آخر، وأحياناً تضاف ولاية الطائف إلى مكة، وفي بعض السنوات لا يرد ذكر الوالي في الحجاز، وبعد الرجوع إلى غيره من المصادر^(١٠٢)، رأينا أنهم يتفقون مع الأزدي في ذكر الولاية، وقد ذكروا بعض الولاية الذين أغفلهم الأزدي، وبعضهم الآخر لم يُذكر، وقد وضع هؤلاء الولاية في جدول آخر حتى يتسنى للقارئ ملاحظة ذلك بشكل جلي^(١٠٣)، ونكتفي هنا بذكر الاختلاف بين الأزدي وغيره في تسمية الولاية في بعض السنوات.

ففي عام (٩١هـ / ٧٠٩م) ذكر الأزدي أن والي مكة هو عمر بن عبد العزيز، ويذكر اليعقوبي والطبري أن والي مكة هو خالد بن عبدالله القسري^(١٠٤)، كما ذكر أنه

في عام (١٣٥هـ / ٧٥٢م) كان والي مكة والمدينة والطائف زياد بن عبيدالله^(١٠٥)، بينما يذكر الطبري^(١٠٦) أن على مكة العباس بن عبدالله^(١٠٧)، وعلى المدينة زياد بن عبيدالله^(١٠٨)، كما ذكر أنه في عام (١٣٦هـ / ٧٥٣م) كان على مكة والمدينة العباس بن عبدالله بينما يذكر الطبري أن المدينتين لم تكونا لوال واحد، بل لكل منهما وال، هما من ذكرهما في السنة التي قبلها^(١٠٩)، أيضاً يظهر الاختلاف في عام (١٤٢هـ / ٧٥٩م) حيث يذكر الأزدي أن محمد بن إبراهيم^(١١٠) تولى مكة، والمدينة الحسن بن زيد^(١١١) بينما يذكر الطبري أنه كان على المدينة محمد بن خالد القسري^(١١٢)، ومكة والطائف الهيثم بن معاوية^(١١٣). وفي عام (١٤٥هـ / ٧٦٢م) ذكر الأزدي أنه كان على المدينة جعفر بن سليمان^(١١٤)، بينما يذكر الطبري أنه كان عليها عبدالله بن الربيع^(١١٥)، وعلى مكة السري بن عبدالله بن الحارث^(١١٦)، وأخيراً في عام (١٦٩هـ / ٧٨٥م) ذكر الأزدي أنه كان على مكة سليمان بن منصور، بينما يذكر الطبري أنه كان على المدينة عمر بن عبد العزيز العمري، وعلى مكة والطائف عبيدالله بن قثم^(١١٧).

ونود الإشارة هنا إلى أنه ربما كان أمير الحج هو الوالي على المنطقة في بعض السنوات التي لم يذكر فيها الوالي في المنطقة واتفق معه غيره، إذ تسند إمارة الحج في بعض المرات إلى والي الحجاز^(١١٨).

ب. ولاية الحج:

من جانب آخر فقد أمدنا الأزدي بمعلومات عن ولاية الحج، ومن المعروف أنه عند قرب موسم الحج يكلف الخليفة رجلاً ليكون والياً أو أميراً للحج يقوده ذلك العام يقيم لهم الحج ويذل لهم الصعوبات التي تواجههم في الطريق أو أثناء الموسم، هذا إذا لم يكن الخليفة نفسه حاجاً، وأحياناً أخرى يكون الوالي على الحجاز، سواء مكة أو المدينة أو كليهما هو من يتولى إمارة الحج.

وقد اتبعنا في رصد ولاية الحج الطريقة ذاتها في رصد ولاية الحجاز، حيث أرفقنا جدولاً توضيحياً لولاية الحج والأعوام التي تولوا فيها من خلال ما ذكره الأزدي^(١١٩)، ونلاحظ من الجدول أنه قد أغفل في بعض السنوات ذكر والي الحج، وحاولنا أن نتدارك ذلك برصد تلك السنوات لدى غيره من المؤرخين^(١٢٠)، وقد ذكر اسم الوالي في أغلب السنوات التي لم تذكر لدى المؤلف، وقد وضعنا ذلك في جدول توضيحي يتضمن الولاية في السنوات التي لم يرد ذكرها لديه، وقد اتفق الأزدي مع غيره من المؤرخين في الولاية الذين ذكروا، وأيضاً في بعض السنوات التي لم يذكر فيها أمراء الحج، وظهر الاختلاف في تسمية أمراء الحج في بعض السنوات، وستقتصر هنا على إيراد ذلك الاختلاف بين ما ذكره الأزدي وغيره.

ففي عام (٧٨هـ / ٦٩٧م) ذكر الأزدي أن والي الحج هو أبان بن عثمان^(١٢١)، حيث كان والي المدينة^(١٢٢)، أما الطبري فذكر أنه الوليد بن عبد الملك^(١٢٣). أيضاً في عام (٩١هـ / ٧٠٩م) يذكر الأزدي أن والي الحج هو عمر بن عبد العزيز، وهو أمير المدينة ومكة والطائف آنذاك، أما اليعقوبي والطبري فيذكران أن والي الحج هو الوليد بن عبد الملك^(١٢٤). وفي عام (١٢٠هـ / ٧١٧م) ذكر الأزدي أن والي الحج كان محمد بن هشام^(١٢٥)، بينما يذكر الطبري أن والي الحج هو سليمان بن هشام^(١٢٦). وفي عام (١٢٣هـ / ٧٢٠م) ذكر المؤلف أن الوالي هو محمد بن هشام بينما يذكر اليعقوبي والطبري أن يزيد بن هشام كان هو الوالي^(١٢٧). وفي عام (١٦٦هـ / ٧٨٢م) ذكر المؤلف أنه محمد بن إبراهيم بينما^(١٢٨) يذكر الطبري أنه إبراهيم بن يحيى^(١٢٩). وفي عام (١٦٨هـ / ٨٧٤م) ذكر المؤلف أن والي الحج محمد بن إبراهيم^(١٣٠)، بينما تذكر المصادر الأخرى أنه علي بن محمد^(١٣١). وفي عام (٢٠١هـ / ٨١٦م) ذكر المؤلف أن والي الحج هو داود بن عيسى^(١٣٢)، بينما تذكر المصادر الأخرى أنه كان إسحاق بن موسى^(١٣٣)، وفي هذه السنة لم يذكر والي الحجاز^(١٣٤)، أيضاً في عام (٢٢٣هـ / ٨٣٧م)

ذكر الأزدي أن متولي الحج هو علي بن داود^(١٣٥). بينما تذكر المصادر الأخرى أنه محمد بن داود^(١٣٦)، وفي عام (٢٦٠هـ / ٨٧٣م) ذكر الأزدي أن متولي الحج هو محمد بن إسماعيل^(١٣٧)، بينما يذكر الطبري أن متولي الحج هو إبراهيم بن محمد^(١٣٨).

ونلاحظ أنه في الأعوام (٣٠٩ - ٣٣٤هـ / ٩٢١ - ٩٣٥م) لم تذكر المصادر المتقدمة ولاية الحج في هذه السنوات^(١٣٩)، ومن المعروف أن القرامطة قد ظهر خطرهم في هذه الفترة، وهددوا مسالك الحج والحجاج، بل ووصلوا إلى مكة واستباحوها، بالإضافة إلى أن سلطة بني بويه قد بدأت في تلك الفترة، وقد أثرت في أوضاع المنطقة، حتى إنه في بعض السنوات لم يحج فيها أحد، مثل سنة (٣١٢هـ / ٩٢٤م).

٤. الناحية العمرانية:

تتجلى الناحية العمرانية عند الأزدي في عمارة المسجد الحرام والمسجد النبوي، وما أحدثه الخلفاء فيهما من عمارة، وقد أمدنا ببعض المعلومات الدقيقة عن ذلك، وجاءت أغلب المعلومات مركزة على جوانب عمرانية وإنشائية، وقد حاولنا أن نلقي عليها الضوء كما وردت لدى المؤلف.

فأول إشارة ذكرها عن ذلك عام (١٧هـ / ٦٣٨م) عندما اعتمر الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، فعمل على توسعة المسجد الحرام، واشترى الدور وأدخلها في المسجد، كما جدد أنصاب الحرم^(١٤٠)، كما أشار إلى توسعة الخليفة نفسه للمسجد النبوي سنة (٢٩هـ / ٦٤٩م)، حيث زاد فيه وبين الطريقة التي اتبعت في بنائه والأدوات المستخدمة، وذكر أن طوله ستين ومائة ذراع (١٦٠)، وعرضه خمسين ومائة ذراع (١٥٠)، وذكر أن أبوابه بقيت على ما كان في عهد الخليفة عمر رضي الله عنه، ستة أبواب، وقد اقتصر الأزدي على ذكر عدد أبواب المسجد دون ذكر أسمائها أو مواقعها في جهات المسجد^(١٤١)، وفي عام (٤٤هـ / ٦٦٤م) عمل مروان بن الحكم

المقصورة^(١٤٢) بالمسجد النبوي عندما كان والياً على المدينة، وأول من عملها معاوية بالشام^(١٤٣).

كما أشار المؤلف إلى هدم ابن الزبير للكعبة سنة (٦٤هـ / ٦٨٣م)، حيث مالت حيطانها نتيجة تعرضها للمنجنيق^(١٤٤)، فهدمها حتى سواها بالأرض، وحفر أساسها وأدخل الحجر فيها، وجعل الركن الأسود في تابوت عنده، وجعل ما كان من حلي البيت وما وجد فيه من ثياب أو طيب عند الحجة في خزانة البيت، وأعادها بعد أن أعيد بناء الكعبة^(١٤٥)، وفي عام (٧٤هـ / ٦٩٣م) قام الحجاج بن يوسف بهدم بناء الكعبة الذي كان ابن الزبير بناه وأعادته إلى البناء الأول، وأخرج الحجر منها^(١٤٦)، وفي عام (٨٠هـ / ٦٩٩م) أمر الوليد بن عبد الملك - الذي عرف باهتمامه بالنواحي العمرانية - بهدم مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهدم بيوت أزواجه وإدخالها في المسجد^(١٤٧). ويتوقف الأزدي بعد ذلك عن الإشارة إلى أي عمل عمراني حتى عهد أبي جعفر المنصور سنة (١٣٩هـ / ٧٥٦م)، حيث أشار بقوله: "فيها وسع أبو جعفر المسجد الحرام"^(١٤٨)، دون أن يفصل في كيفية التوسعة، وهل اشترى الدور للاستفادة منها في التوسعة؟ وهل تعرض للبناء الداخلي أم لا؟

ثم يتوقف بعد ذلك أيضاً عن ذكر أي عمل معماري في الحرمين الشريفين حتى عام (١٦٠هـ / ٧٧٦م) عندما حج المهدي ووسع المسجد الحرام، كما أنه خفف كسوة الكعبة، لأن حجة البيت شكوا كثرتها فنزعها، وكساها ثياباً جدداً^(١٤٩).

ونستنتج مما سبق أن الأزدي في هذا الجانب اقتصر على ذكر ما يتعلق بعمارة الحرمين الشريفين، دون أن يفصل فيها من ناحية طريقة البناء أو الأدوات المستخدمة وهل زيد في أبواب الحرم وأنصابه أم لا؟ فاكتمى بذكر التوسعة، إلا ما ذكره عما تم في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه كما ذكرنا آنفاً.

٥. أثر المشكلات الطبيعية على حجاج بيت الله الحرام:

تردحم مكة المكرمة كل عام بالحجاج القادمين لأداء فريضة الحج، ويعمل الخليفة أو أمير الحج على توفير سبل الراحة لهم، والاهتمام بطريق الحج من ناحية توفير المياه وبناء الآبار والبرك، من أجل أن يؤدوا الفريضة بيسر وسهولة^(١٥٠)، ولكن في بعض الأحيان تكون هناك بعض العقبات التي قد تعوق تأديتهم هذه الفريضة، وقد تكون هذه العقبات طبيعية أو بشرية، كالحوادث السياسية في موسم الحج والتي تحدثنا عنها قبل ذلك، وقد أمدنا الأزدي في كتابه ببعض العقبات الطبيعية التي أثرت في حجاج بيت الله الحرام.

من ذلك ما كان عام (٨٠هـ / ٦٩٩م)، إذ حدث سيل بمكة المكرمة وذهب بالحجاج، وغرقت بيوت مكة، وبلغ السيل الركن، وعرف ذلك السيل بسيل الجحاف^(١٥١). أيضاً ما حدث سنة (٨٨هـ / ٧٠٦م) فقد حج بالناس عمر بن العزيز^(١٥٢)، ولما كانوا بالتنعيم^(١٥٣) أخبر بأن الماء في مكة قليل، ويخافون على حجاج بيت الله الحرام من العطش، فدعا عمر ومن معه الله تعالى ولم يصلوا البيت الحرام إلا وقد سال الوادي، وخاف أهل مكة من شدته ومطرت عرفة^(١٥٤).

ثم يتوقف الأزدي بعد ذلك عن ذكر الأحداث التي حدثت للحجاج، على الرغم من أن المصادر الأخرى ذكرتها^(١٥٥)، حتى عام (٢١٦هـ / ٧٣١م)، حيث يذكر أنه أصاب الجزيرة العربية والعراق برّد شديد أضر بالناس^(١٥٦)، وقد يكون أضر بحجاج بيت الله الحرام.

أيضاً يذكر الأزدي أنه في عام (٢٢٨هـ / ٨٤٢م) أصاب الناس في الحج حر شديد ثم أصابهم مطر فيه برّد، واشتد عليهم حتى سقطت قطعة من الجبل عند جمرة العقبة، وقتلت عدداً من الحجاج^(١٥٧).

لقد قد ذكرنا سابقاً أن الخلفاء وأمراء الحج لابد أن يعملوا على توفير سبل الراحة لحجاج بيت الله الحرام، ومن ذلك توفير المياه لهم، لأنها إذا ما قلت ستؤدي إلى هلاكهم، وقد أشار الأزدي إلى نقص المياه في عام (٢٣٢هـ / ٨٤٦م)، حيث أصاب الحجاج في الطريق عطش شديد وبلغت شربة الماء عدة دنانير، مما أدى إلى وفاة بعضهم^(١٥٨).

وكما كانت قلة الأمطار سبباً في وفاة كثير من الحجاج فقد كانت كثرة الأمطار سبباً في موت كثير منهم كذلك، فيشير الأزدي إلى أنه في عام (٢٨١هـ / ٨٩٤م) أصاب حجاج بيت الله الحرام بالأجفر^(١٥٩) مطر عظيم، فكان سبباً في وفاة كثير منهم، حتى إن الرجل يغرق في الرمل ولا يستطيع أحد إخراجه^(١٦٠).

اتضح لنا مما سبق ذكره أن الأزدي لم يغفل ذكر بعض العقبات التي واجهت حجاج بيت الله الحرام. ومن يطلع على تاريخ الحجاز خلال هذه الفترة يدرك أن هناك عقبات اعترضت حجاج بيت الله الحرام غير العوائق الطبيعية، ولكن بعد الاطلاع على الإشارات التي أوردها المؤلف استطعنا أن نصنفها تحت هذا العنوان.

الخاتمة

بعد هذا العرض المفصل لما ورد عند الأزدي في كتابه تاريخ الموصل عن الحجاز، انتهى بنا المطاف إلى استخلاص عدد من النتائج، سواء من حيث أهمية كتابه ومنهجه ومصادر معلوماته، أو من حيث أصالة معلومات الكتاب وقيمتها العلمية والتاريخية، ومن أبرز ما توصلنا إليه الآتي:

- الاهتداء إلى مكانة كتاب الأزدي، وقيمته العلمية بين المصنفات ذات الصلة، وتنوع مصادر معلوماته.
- أن كتاب الأزدي، بما حفل به من معلومات عن الحجاز، قد يسرّ الاطلاع على الجوانب الحضارية لبلاد الحجاز، لاسيما أنه يعتمد على الرواية الشفهية ويدونها.
- يلاحظ على معظم روايات الأزدي أنه في الغالب اتفق مع غيره من المؤرخين في إيراد الروايات، ولعلها في المصادر المتخصصة كانت أكثر تفصيلاً.
- أوقفنا الأزدي على الناحية السياسية في بلاد الحجاز، وأهم الأحداث التي شهدتها في تلك الفترة الزمنية، سواء في العصر الأموي أو العصر العباسي.
- أوضح الأزدي أهم الأحداث السياسية التي تعرض لها الحجاج في مواسم الحج، والتي كانت تعوق تأديتهم للفريضة في بعض الأحيان.
- أفادنا الأزدي عبر إشارات وإيماءات عن الناحية الاقتصادية، من خلال ما ذكره عن ارتفاع الأسعار التي ارتبطت ببعض الأحداث، بالإضافة إلى الأعطيات التي كان يحصل عليها أهل الحجاز.
- في إشارة للأزدي عن راتب أحد الولاة، ألمح لنا عن مقدار رواتب العمال والولاة في المناطق.

- أوقفنا الأزدي على الصلات التجارية مع البلاد الأخرى، وأنها قد تتوقف نتيجة لبعض الأحداث في المنطقة.
 - أتحفنا الأزدي بمعرفة ولاية الحجاز، سواء مكة أو المدينة أو الطائف، والتي اتفق فيها مع غيره من المؤرخين، إلا أنه أغفل ذكر بعضهم في بعض السنوات.
 - كما أوضح لنا ولاية الحج وأمراءه الذين تولوا موسم الحج في معظم السنوات.
 - لم يسهب الأزدي في وصف النواحي العمرانية في المسجد الحرام والمسجد النبوي، ولم يستفد من كتابات المؤرخين المكيين الذين سبقوه كالأزرقي والفاكهي، رغم أهميتها في بعض الجوانب.
 - عرفنا الأزدي ببعض المشكلات التي تعرض لها الحجاج، والتي تجلت في السيول التي صادفت حجاج بيت الله الحرام، وأعاقت تأديتهم فريضة الحج، ومقابل ذلك في أحيان أخرى تكون قلة المياه والأمطار سبباً في انصرافهم عن الحج.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،،

(١)

جدول يوضح ولاية الحجاز من خلال ما ذكره الأزدي

الصفحة	المنطقة	السنة	اسم الوالي
	-	١٦هـ / ٦٣٧م	لم يذكر
ج ١، ص ٤٩	مكة المكرمة	١٧هـ / ٦٣٨م	عتاب بن أسيد
	-	١٨-٢٢هـ / ٦٣٩م - ٦٤٢م	لم يذكر
ج ١، ص ٥٤، ص ٥٦، ص ٥٧	مكة المكرمة	٢٣- ٢٤هـ / ٦٤٣ / ٦٤٤م	نافع بن عبد الحارث الخزاعي
ج ١، ص ٥٤، ص ٥٦، ص ٥٧	الطائف	٢٣-٢٤هـ / ٦٤٣ / ٦٤٤م	سفيان بن عبدالله الثقفي
ج ١، ص ٦٥	مكة	٣٥هـ / ٦٥٥م	عبدالله الحضرمي
ج ١، ص ٦٥	الطائف	٣٥هـ / ٦٥٥م	القاسم بن ربيعة الثقفي
		٣٦هـ / ٦٥٦م	لم يذكر
ج ١، ص ٧٣	مكة والطائف	٣٧هـ / ٦٥٧م	قثم بن العباس
ج ١، ص ٧٣	المدينة	٣٧هـ / ٦٥٧م	سهل بن حنيف
ج ١، ص ٧٥	مكة	٣٨هـ / ٦٥٨م	قثم بن العباس
		٣٩هـ / ٦٥٩م	لم يذكر
ج ١، ص ٧٨	مكة والطائف وما يتصل بهما	٤٠هـ / ٦٦٠م	قثم بن العباس
	المدينة	٤٠هـ / ٦٦٠م	أبو أيوب الأنصاري
		٤١هـ / ٦٦١م	لم يذكر
ج ١، ص ٨٠، ص ٨٢، ص ٨٤، ص ٨٥	المدينة	٤٢-٤٩هـ / ٦٦٢- ٦٦٩م	مروان بن الحكم

الصفحة	المنطقة	السنة	اسم الوالي
ج ١، ص ٨٠، ص ٨٢	مكة	٤٢-٤٣هـ / ٦٦٢م	خالد بن العاص بن هشام
ج ١، ص ٨٥	المدينة بعد عزل مروان بن الحكم	٤٩هـ / ٦٦٩م	سعد بن العاص
ج ١، ص ٨٨-٨٩	المدينة	٥٠-٥٣هـ / ٦٧٢م	سعيد بن العاص
ج ١، ص ٩٠، ص ٩٢	المدينة	٥٤-٥٦هـ / ٦٧٣م	مروان بن الحكم
ج ١، ص ٩٢-٩٣	المدينة	٥٧-٦٠هـ / ٦٧٦م	الوليد بن عتبة
ج ١، ص ٩٧	مكة والمدينة تولاها بعد عزل الوليد بن عتبة	٦٠هـ / ٦٧٩م	عمرو بن سعيد بن العاص
ج ١، ص ٩٩	المدينة	٦١هـ / ٦٨٠م	عتبة بن أبي سفيان
	-	٦٢-٦٣هـ / ٦٨١م	لم يذكر
ج ١، ص ١٠٧	المدينة	٦٤هـ / ٦٨٣م	عبدة بن الزبير
ج ١، ص ١٠٨	المدينة	٦٥-٦٦هـ / ٦٨٤م	مصعب بن الزبير
ج ١، ص ١١٥	-	٦٧هـ / ٦٨٦م	لم يذكر
ج ١، ص ١١٦، ص ١٢٥	المدينة	٦٨-٧١هـ / ٦٨٧م	جابر بن الأسود بن عوف
ج ١، ص ١٢٥	المدينة (بعد عزل جابر بن الأسود)	٧١هـ / ٦٩٠م	طلحة بن عبيدالله بن عوف

اسم الوالي	السنة	المنطقة	الصفحة
طارق مولى عثمان	٧٢-٧٣هـ / ٦٩١-٦٩٢م	المدينة	ج ١، ص ١٣٠
الحجاج بن يوسف	٧٣هـ / ٦٩٢م	مكة المكرمة	ج ١، ص ١٣٠
الحجاج بن سوف	٧٤هـ / ٦٩٣م	مكة والمدينة	ج ١، ص ١٣٠
لم يذكر	٧٥هـ / ٦٩٤م	-	
أبان بن عثمان	٧٦-٨١هـ / ٦٩٥-٧٠٠م	المدينة	ج ١، ص ١٣٨، ص ١٤٢، ص ١٤٣، ص ١٤٥
هشام بن إسماعيل المخزومي	٨٢-٨٦هـ / ٧٠١-٧٠٥م	المدينة	ج ١، ص ١٤٧، ص ١٤٩، ص ١٥٢
عمر بن عبد العزيز	٨٧-٨٩هـ / ٧٠٦-٧٠٧م	المدينة	ج ١، ص ١٥٢، ص ١٥٣
عمر بن عبد العزيز	٩٠-٩٣هـ / ٧٠٨-٧١١م	المدينة- مكة - الطائف	ج ١، ص ١٥٥، ص ١٥٧
خالد بن عبدالله	٩٣-٩٥هـ / ٧١١-٧١٣م	مكة	ج ١، ص ١٥٧
عثمان بن حيان	٩٣-٩٥هـ / ٧١١-٧١٣م	المدينة	ج ١، ص ١٥٧
أبو بكر بن محمد بن حزم	٩٦-١٠١هـ / ٧١٤-٧١٩م	المدينة	ج ١، ص ١٥٩-١٦٩
عبد العزيز بن عبدالله بن خالد بن أسيد	٩٦-١٠٠هـ / ٧١٤-٧١٨م	مكة	ج ١، ص ١٥٩- ص ١٦٩

الصفحة	المنطقة	السنة	اسم الوالي
ج ١، ص ١٦٧	المدينة	١٠١- ١٠٣هـ/٧١٩- م ٧٢١	عبد الرحمن بن الضحاك
ج ١، ص	المدينة	١٠٤هـ/٧٢٢م	عبد الواحد بن عبدالله
	"أي بعد تولي هشام بن عبد الملك عام ١٠٥هـ"	١٠٥- ١١٢هـ/٧٢٣- م ٧٣٠	لم يذكر
ج ١، ص ٢٠١	مكة والطائف	١١٣/٧٣١م	محمد بن هشام
ج ١، ص ٢٠٣	المدينة ومكة	١١٤هـ/٧٣٢م	خالد بن عبد الملك بن أبي العاص
ج ١، ص ٢٠٣	مكة والطائف	١١٥هـ/٧٣٣م	محمد بن هشام
		١١٦- ١٢٥هـ/٧٣٤- م ٧٤٢	لم يذكر وقد يكون هو محمد بن هشام
ج ١، ص ٢٣	المدينة ومكة الطائف	١٢٥هـ/٧٤٢م	يوسف بن محمد الثقفي
		١٢٦- ١٢٨هـ/٧٤٣- م ٧٤٥	لم يذكر
ج ١، ص ٢٨٧	مكة والمدينة	١٢٩هـ/٧٤٦م	عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك
	-	١٣٠- ١٣١هـ/٧٤٧- م ٧٤٨	لم يذكر

اسم الوالي	السنة	المنطقة	الصفحة
داود بن علي	١٣٢هـ / ٧٤٩م	مكة والمدينة واليمن	ج ١، ص ٣٣٥
زياد بن عبيدالله	١٣٣- ١٣٦هـ / ٧٥٠م ٧٥٣م	مكة والمدينة والطائف	ج ١، ص ٣٣٨، ص ٣٣٩، ص ٣٥٩
العباس بن عبدالله	١٣٦هـ / ٧٥٣م	مكة والمدينة	ج ١، ص ٣٥٤
لم يذكر	١٣٧- ١٤١هـ / ٧٥٤م ٧٥٨م	-	
محمد بن إبراهيم (ابن أخ الخليفة أبو جعفر)	١٤٢هـ / ٧٥٩م	مكة	ج ١، ص ٣٧٦
الحسن بن زيد العلوي	١٤٢هـ / ٧٥٩م	المدينة	ج ١، ص ٣٧٦
لم يذكر	١٤٣-١٤٤هـ / ٧٦٠م ٧٦١م	-	
جعفر بن سليمان	١٤٥هـ / ٧٦٢م	المدينة	ج ١، ص ٣٩٩
لم يذكر	١٤٦-١٤٩هـ / ٧٦٣-٧٦٦م	-	
الحسن بن زيد بن الحسن	١٥٠هـ / ٧٦٧م	المدينة	ج ١، ص ٤٢٤
لم يذكر	١٥١- ١٦٧هـ / ٧٦٨م ٧٨٣م	ولكن لما ذكر في عام ١٦٨هـ توليه أحمد بن اسماعيل قال: "وعزل عن مكة عبدالله بن قثم"	ج ١، ص ٤٧٢

اسم الوالي	السنة	المنطقة	الصفحة
أحمد بن إسماعيل	١٦٨هـ / ٧٨٤م	مكة	ج ١، ص ٤٧٢
سليمان بن منصور	١٦٩هـ / ٧٨٥م	مكة	ج ١، ص ٤٨١
عبدالله بن قثم	١٦٩هـ / ٧٨٥م	المدينة	ج ١، ص ٤٨١
لم يذكر	١٧٠- ٢٢٨هـ / ٧٨٦م ١٨٤٢م	-	
محمد بن صالح بن العباس	٢٢٩هـ / ٨٤٣م	المدينة	ج ٢، ص ٦
لم يذكر	٢٣٠- ٢٣٢هـ / ٨٤٤م ١٨٤٦م	-	
المنتصر بن المتوكل	٢٣٣هـ / ٨٤٧م	مكة والمدينة والطائف واليمن	ج ٢، ص ١٨
إيتاخ	٢٣٤هـ / ٨٤٨م	مكة والمدينة	ج ٢، ص ٢٠
المنتصر بن المتوكل	٢٣٥هـ / ٨٤٩م	مكة والمدينة ومناطق أخرى	ج ٢، ص ٢٢
لم يذكر	٢٣٦هـ / ٨٥٠م		ج ٢، ص ٢٤-٢٧
عيسى بن جعفر	٢٣٧هـ / ٨٥١م	مكة	ج ٢، ص ٢٩
لم يذكر	٢٣٨هـ / ٨٥٢م	-	ج ٢، ص ٣٠-٣١
عبدالله بن محمد بن داود	٢٣٩هـ / ٨٥٣م	مكة	ج ٢، ص ٣٢
لم يذكر	٢٤٠- ٢٤١هـ / ٨٥٤م ١٨٥٥م	-	ج ٢، ص ٣٥-٣٧

الصفحة	المنطقة	السنة	اسم الوالي
ج ٢، ص ٣٨	مكة	١٨٥٦م / ٢٤٢هـ	عبد الصمد بن موسى
ج ٢، ص ٣٩-٤٣	لم يذكر	٢٤٣- ١٨٥٧هـ / ١٨٥٨م	
ج ٢، ص ٤٣	مكة	١٨٥٩م / ٢٤٥هـ	محمد بن سليمان
ج ٢، ص ٤٥-٥٢	هو متولى الحج وقد يكون هو الوالي	٢٤٦-٢٤٨هـ / ١٨٦٠-١٨٦٢م	محمد بن سليمان
ج ٢، ص ٥٥	مكة	١٨٦٣م / ٢٤٩هـ	عبد الصمد بن موسى
ج ٢، ص ٥٧، ص ٥٩	مكة	٢٥٠- ١٨٦٤هـ / ١٨٦٥م	جعفر بن الفضل
ج ٢، ص ٦٠-٧٦		٢٥٢- ١٨٦٦هـ / ١٨٦٩م	لم يذكر
ج ٢، ص ٧٧	مكة والمدينة	١٨٧٠م / ٢٥٧هـ	الموفق بن أحمد
ج ٢، ص ٨٠-٨٣	-	٢٥٨- ١٨٧١هـ / ١٨٧٢م	لم يذكر
ج ٢، ص ٨٥	مكة	١٨٧٣م / ٢٦٠هـ	إبراهيم بن محمد بن إسماعيل
ج ٢، ص ٨٧	مكة والمدينة	١٨٧٤م / ٢٦١هـ	الناصر لدين الله

الصفحة	المنطقة	السنة	اسم الوالي
	-	٢٦٢-٢٦٩هـ/ ٨٧٥-٨٨٢م	لم يذكر
ج ٢، ص ١١٤	مكة	٢٧٠هـ / ٨٨٣م	هارون بن محمد
ج ٢، ص ١١٥ وما بعدها		٢٧١-٣٣٤هـ/ ٨٨٤-٩٤٥م	لم يذكر

(٢)

جدول يوضح ولاية الحجاز في السنوات التي لم تذكر عند الأزدي

المصدر	المنطقة	اسم الوالي	السنوات التي لم تذكر عند الأزدي
الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٦٧٨	مكة	عتاب بن أسيد	١٦هـ / ٦٣٧م
الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٦٧٨	الطائف	عثمان بن أبي العاص	١٦هـ / ٦٣٧م
الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٧٠٢-٧٢٩	مكة	عتاب بن أسيد	١٨-٢٢هـ / ٦٣٩-٦٤٢م
	الطائف	عثمان بن أبي العاص	
الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٧٥٨-٧٩٠	-	لم يذكر ولاية	٢٥-٣٤هـ / ٦٤٥-٦٥٤م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ٨٣١-٨٨١	-	لم يذكر	٣٦هـ / ٦٥٦م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ٩٣٢-٩٣٣	-	نفس العمال في السنوات التي قبلها أي كما ورد لدى الأزدي	٣٩هـ / ٦٥٩م

المصدر	المنطقة	اسم الوالي	السنوات التي لم تذكر عند الأزدى
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ٩٤٢-٩٤٦	-	لم يذكر	٤١هـ / ٦٦١م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ١٠٦٢	المدينة	عثمان بن محمد	٦٢هـ / ٦٨١م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ١٠٦٧	المدينة	ذكر أن أهل المدينة أخرجوا عامل يزيد بن معاوية وقد يكون عثمان بن محمد	٦٣هـ / ٦٨٢م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ١٠٩٠	-	لم يذكر	٦٧هـ / ٦٨٦م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ١١٩٥	المدينة	يحيى بن الحكم بن أي العاص	٧٥هـ / ٦٩٤م
الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٣٤٣	مكة	عبد العزيز بن عبدالله	١٠١هـ / ٧١٩م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ١٣٦١	أضاف الطائف	عبد الواحد بن عبدالله	١٠٣هـ / ٧٢١م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ١٣٦١	أضاف مكة والطائف	عبد الواحد بن عبدالله	١٠٤هـ / ٧٢٢م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ١٣٦٤	مكة والمدينة والطائف	عبد الواحد بن عبدالله	١٠٥هـ / ٧٢٣م
الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ١٣٦٩-١٣٨٨	مكة والمدينة والطائف	إبراهيم بن هشام	١٠٦-١١٢هـ / ٧٢٤-٧٣٠م

المصدر	المنطقة	اسم الوالي	السنوات التي لم تذكر عند الأزدي
		لم يذكر وقد يكون هو محمد بن هشام الذي تولى عام ١١٥هـ / ٧٣٤م	١١٦- ١٢٥هـ / ٧٣٤- ٧٤٢م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٤٧٣	مكة والمدينة والطائف	عمر بن عبدالله بن عبد الملك	١٢٦هـ / ٧٤٣م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٤٨٥	مكة والمدينة والطائف	عبد العزيز بن عمر	١٢٧-١٢٨ / ٧٤٤- ٧٤٥م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥١٦	مكة والمدينة والطائف	محمد بن عبد الملك	١٣٠هـ / ٧٤٧م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥١٩	مكة والمدينة والطائف	الوليد بن عروة السعدي	١٣١هـ / ٧٤٨م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥٥٤	مكة	العباس بن عبدالله	١٣٧هـ / ٧٥٤م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥٥٤	المدينة	زياد بن عبدالله	
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥٥٥	-	لم يذكر	١٣٨هـ / ٧٥٥م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥٥٦	مكة والمدينة والطائف	العباس بن محمد	١٣٩هـ / ٧٥٦م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥٥٨	-	لم يذكر	١٤٠هـ / ٧٥٧م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥٦٠	المدينة	محمد بن خالد القسري	١٤١هـ / ٧٥٨م
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥٦٠	مكة والطائف	الهثيم بن معاوية	
الطبري: تاريخ، ج٤، ص ١٥٦١	مكة	السري بن عبدالله بن الحارث	١٤٣هـ / ٧٦٠م

المصدر	المنطقة	اسم الوالي	السنوات التي لم تذكر عند الأزدى
الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٥٦٢	المدينة	خالد بن عبدالله القسري	
الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٥٦٢	المدينة	رياح بن عثمان المري	١٤٤هـ / ٧٦١م
الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦١٨-١٦٢٥	مكة والطائف	عبد الصمد بن علي	١٤٦هـ-١٤٩هـ /
الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦٢٥-١٦١٨	المدينة	جعفر بن سليمان	٧٦٣-٧٦٦م
الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦٣٢-١٦٣١	مكة والطائف	محمد بن إبراهيم	١٥١-١٥٤هـ /
الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦٣٢-١٦٣١	المدينة	الحسن بن زيد	٧٦٨-٧٧٠م
الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦٣٣-١٦٣٤	مكة والطائف	محمد بن إبراهيم	١٥٥-١٥٧هـ /
الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦٣٣-١٦٣٤	المدينة	عبد الصمد بن علي	٧٧١-٧٧٣م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٦٥٩	مكة والطائف	إبراهيم بن يحيى	١٥٨هـ / ٧٧٤م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٦٥٩	المدينة	عبد الصمد بن علي	
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٦٦٥	المدينة	عبيدالله بن صفوان الجمحي	١٥٩هـ / ٧٧٥م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٦٦٧	-	لم يذكر	١٦٠هـ / ٧٧٦م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٦٦٩	مكة والطائف	جعفر بن سليمان	١٦١هـ / ٧٧٧م

السنوات التي لم تذكر عند الأزدي	اسم الوالي	المنطقة	المصدر
١٦٦٢هـ-١٦٦٥هـ / ٧٧٨-٧٨١م	جعفر بن سليمان	مكة والطائف وأضيف له المدينة	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٦٧٠-١٦٧٤
١٦٦٦هـ-٧٦٧م	إبراهيم بن يحيى	المدينة	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٦٧٧
	عبدالله بن قثم	مكة والطائف	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٦٧٧
١٦٦٨هـ / ٧٦٩م	إسحاق بن عيسى	المدينة	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٦٧٨
١٧٠هـ / ٧٧١م	عبدالله بن قثم	مكة والطائف	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٠٦
	إسحاق بن سليمان	المدينة	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٠٦
١٧١-١٧٧هـ / ٧٨٢-٧٩٣م	لم يذكر	-	-
١٧٨هـ / ٧٩٤م	محمد بن إبراهيم	مكة	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧١٦
١٧٩-١٨٣هـ / ٧٩٥-٧٩٩م	لم يذكر	-	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧١٦
١٨٤هـ / ٨٠٠م	حماد البربري	مكة والمدينة	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٢٠
١٨٩-١٩٠هـ / ٨٠١-٨٠٥م	لم يذكر	-	-
١٩١هـ / ٨٠٦م	الفضل بن العباس	مكة والمدينة	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٤٥
١٩٢-١٩٣هـ / ٨٠٧-٨٠٨م	لم يذكر	-	ذكر الطبري في نهاية حديثه عن هارون الرشيد ولاته على الأمصار وذكر ولاته على مكة والمدينة ولكن لم يحدد سنواتهم وقد يكون بعضهم تولى في السنوات التي لم تذكر

المصدر	المنطقة	اسم الوالي	السنوات التي لم تذكر عند الأزدي
-	-	لم يذكر	١٩٤هـ / ٨٠٩م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٧٨-١٨٠٢	مكة والمدينة	داود بن عيسى	١٩٥-١٩٧هـ / ٨١٠-٨١٢م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٢٦	مكة والمدينة	الحسن بن سهل	٨١٣هـ / ٨١٣م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٢٧	مكة والمدينة	داود بن عيسى	٨١٤هـ / ٨١٤م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٧٨-١٨٣١	المدينة	هارون بن المسيب	٢٠٠هـ / ٨١٥هـ
-	-	لم يذكر	٢٠١-٢٠٤هـ / ٨١٦-٨١٩م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٤٧-١٧٧٨	مكة والمدينة	عبيدالله بن الحسن	٢٠٥هـ / ٨٢٠م
-	-	لم يذكر	٢٠٧-٢٠٩هـ / ٨٢٢-٨٢٤م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٥٤	مكة	صالح بن العباس	٢١٠-٢١١هـ / ٨٢٥-٨٢٦م
-	-	لم يذكر	٢١٢-٢٢٠هـ / ٨٢٧-٨٣٥م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٨٨	مكة	محمد بن داود	٢٢١هـ / ٨٣٦م
-	-	لم يذكر	٢٢٢هـ-٢٢٨هـ / ٨٣٧-٨٤٢م
-	-	لم يذكر	٢٣٠-٢٣٢هـ / ٨٤٤-٨٤٦م

المصدر	المنطقة	اسم الوالي	السنوات التي لم تذكر عند الأزدي
-	-	لم يذكر	٢٣٦هـ / ٨٥٠م
-	-	لم يذكر	٢٣٨هـ / ٨٥٢م
-	-	لم يذكر	٢٤٠-٢٤١هـ / ٨٥٤-٨٥٥م
-	-	لم يذكر	٢٤٣-٢٤٤هـ / ٨٥٦-٨٥٧م
-	-	لم يذكر	٢٥٢-٢٥٦هـ / ٨٦٦-٨٦٩م
-	-	لم يذكر	٢٥٨-٢٥٩هـ / ٨٧١-٨٧٢م
-	-	لم يذكر	٢٦٢-٢٦٩هـ / ٨٧٥-٨٨٢م
الطبري: تاريخ، ج٦، ص ٢١٣٨	مكة والمدينة	أحمد بن محمد الطائي	٢٧١هـ / ٨٨٤م
-	-	لم يذكر	٢٧٢-٢٧٥هـ / ٨٨٥-٨٨٨م
الطبري: تاريخ، ج٦، ص ٢١٤٢	مكة والمدينة والطائف	هارون محمد	٢٧٦هـ / ٨٨٩م
يبدو أنه كان الوالي هارون بن محمد إذ حج ست عشرة حجة ومن سنة ٢٦٤هـ / ٨٧٧م	-	لم يذكر	٢٧٧-٢٧٩هـ / ٨٩٠-٨٩٢م
-	-	لم يذكر	٢٨٠-٢٣٤هـ / ٨٩٣-٩٤٥م

(٣)

جدول يوضح ولاية الحج من خلال ما ذكره الأزدي

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ١، ص ٩٣	٦٧٨/هـ ٥٩ م	عثمان بن محمد	ج ١، ص ٤٦-٥٠-٥١-٥٢-٥٣	١٦-٢٣هـ/٦٣٧-٦٤٣ م	عمر بن الخطاب
ج ١، ص ٩٧	٦٧٩ م / ٦٠هـ	عمرو بن سعيد بن العاص	ج ١، ص ٥٧	٢٤هـ/ ٦٤٤ م	عبد الرحمن بن عوف
ج ١، ص ٩٩-١٠١	٦٦٢هـ/ ٦٨٠ م - ٦٨١ م	الوليد بن عتبة	ج ١، ص ٥٨-٦٠	٢٥-٣١هـ/ ٦٥١-٦٤٥ م	عثمان بن عفان
ج ١، ص ١٠٤-١٢٦	٦٧١هـ/ ٦٨٢ م - ٦٩٠ م	عبدالله بن الزبير		٣٢هـ/ ٦٥٢ م	لم يذكر
	٦٧٢هـ/ ٦٩١ م	لم يذكر	ج ١، ص ٦٤-٦٥	٣٣-٣٤هـ/ ٦٥٣-٦٥٤ م	عثمان بن عفان
ج ١، ص ١٣٠-١٣١	٦٧٤هـ/ ٦٩٢ م - ٦٩٣ م	الحجاج بن يوسف		٣٥هـ/ ٦٥٥ م	لم يذكر
ج ١، ص ١٣٢	٧٥هـ/ ٦٩٤ م	عبد الملك بن مروان	ج ١، ص ٦٩	٣٦-٣٧هـ/ ٦٥٦-٦٥٧ م	عبيدالله بن عباس

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ١، ص ١٣٨، ص ١٤١، ص ١٤٣	٧٦- ٦٩٥هـ/٨٠هـ -٦٩٩م	أبان بن عثمان	ج ١، ص ٧٥.	٦٥٨هـ/٣٨م	قثم بن العباس
ج ١، ص ١٤٥	٨١هـ/ ٧٠٠م	سليمان بن عبد الملك	ج ١، ص ٧٧.	٣٩هـ/ ٦٥٩م	عبيدالله بن عباس
ج ١، ص ١٤٧	٨٢هـ/ ٧٠١م	أبان بن عثمان	ج ١، ص ٧٨.	٤٠هـ/ ٦٦٠م	المغيرة بن شعبة
ج ١، ص ١٥٠ -١٥٢	٨٣- ٧٠٢هـ/٨٦هـ -٧٠٥م	هشام بن إسماعيل	ج ١، ص ٧٩.	٤١هـ/ ٦٦١م	عتبة بن أبي سفيان
ج ١، ص ١٥٢ ، ص ١٥٧	٨٧- ٧٠٦هـ/٩٢هـ -٧١٠م	عمر بن عبد العزيز	ج ١، ص ٨١.	٤٢هـ/ ٦٦٢م	عنيسة بن أبي سفيان
ج ١، ص ١٥٧	٩٣هـ/٧١١ م	عبد العزيز بن الوليد	ج ١، ص ٨٢.	٤٣هـ/ ٦٦٣م	مروان بن الحكم
	٩٤هـ/٧٢١ م	لم يذكر	ج ١، ص ٨٢.	٤٤هـ/ ٦٦٤م	معاوية بن أبي سفيان
ج ١، ص ١٥٩	٩٥هـ/ ٧١٣م	بشر بن الوليد	ج ١، ص ٨٣.	٤٥هـ/ ٦٦٥م	مروان بن الحكم
ج ١، ص ١٥٩	٩٦هـ/ ٧١٤م	أبو بكر بن محمد	ج ١، ص ٨٤.	٤٦- ٤٧هـ/٦٦٦- ٦٦٧م	عتبة بن أبي سفيان وقيل

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ١، ص ١٦٠	٧١٥/هـ ٩٧ م	سليمان بن عبد الملك			عنيسة بن أبي سفيان
ج ١، ص ١٦٢	/هـ ٩٨ م ٧١٦	عبد العزيز بن عبدالله	ج ١، ص ٨٤.	/هـ ٤٨ م ٦٦٨	مروان بن الحكم
ج ١، ص ١٦٢ ص ١٦٤،	-٩٩ /هـ ١٠٠ م ٧١٨-٧١٧	أبو بكر محمد بن عمرو بن جزم	ج ١، ص ٨٥.	/هـ ٤٩ م ٦٦٩	سعيد بن العاص
ج ١، ص ١٧٠	-١٠١ /هـ ١٠٣ م ٧٢١-٧١٩	عبد الرحمن بن الضحاك	ج ١، ص ٨٦.	/هـ ٥٠ م ٦٧٠	معاوية بن أبي سفيان وقيل
ج ١، ص ١٨٥	/هـ ١٠٤ م ٧٢٢	عبد الواحد بن عبدالله			يزيد بن معاوية
ج ١، ص ١٨٥	/هـ ١٠٥ م ٧٢٣	إبراهيم بن هشام	ج ١، ص ٨٨.	/هـ ٥١ م ٦٧١	يزيد بن معاوية
ج ١، ص ١٨٨	/هـ ١٠٦ م ٧٢٤	هشام بن عبد الملك	ج ١، ص ٨٨، ص ٨٩.	-٥٢ /هـ ٥٣-٦٧٢ م ٦٧٣	سعيد بن العاص
ج ١، ص ١٩١ ص ٢٠٠-	-١٠٧ /هـ ١١٢ م ٧٣٠-٧٢٥	إبراهيم بن هشام	ج ١، ص ٩٠.	-٥٤ /هـ ٥٥-٦٧٤ م ٦٧٥	مروان بن الحكم
ج ١، ص ٢٠١	/هـ ١١٣ م ٧٣١	سليمان بن هشام		/هـ ٥٦ م ٦٧٦	لم يذكر

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ١، ص ٢٠٣	١١٤هـ / ٧٣٢م	خالد بن عبد الملك بن أبي العاص	ج ١، ص ٩٢.	٥٧- ٦٧٧هـ / ٦٧٨م	الوليد بن عتبة
ج ١، ص ٣٧٥	١٤١هـ / ٧٥٨م	صالح بن علي	ج ١، ص ٢٠٣	١١٥هـ / ٧٣٣م	محمد بن هشام
ج ١، ص ٣٧٨	١٤٢هـ / ٧٥٩م	إسماعيل بن علي	ج ١، ص ٢٠٥	١١٦هـ / ٧٣٤م	الوليد بن يزيد ويقال عنسي بن مقسم
ج ١، ص ٣٨٠	١٤٣هـ / ٧٦٠م	عيسى بن موسى			
ج ١، ص ٣٨٣	١٤٤هـ / ٧٦١م	أبو جعفر المنصور	ج ١، ص ٢٠٩	١١٧هـ / ٧٣٥م	خالد بن عبد الملك
ج ١، ص ٤٠٢	١٤٥هـ / ٧٦٢م	السري بن الحارث	ج ١، ص ٢١٠	١١٨هـ / ٧٣٦م	محمد بن هشام
ج ١، ص ٤٠٦	١٤٦هـ / ٧٦٣م	عبد الوهاب بن إبراهيم	ج ١، ص ٢١٤	١١٩هـ / ٧٣٧م	مسلمة بن هشام
ج ١، ص ٤٠٦ - ٤١٤	١٤٧هـ / ٧٦٤م	لم يذكر	ج ١، ص ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٨	١٢٠- ١٢٣هـ / ٧٣٨- ٧٤٠م	محمد بن هشام
ج ١، ص ٤٢٣	١٤٨هـ / ٧٦٥م	أبو جعفر المنصور			

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ١، ص ٤٢٤	١٤٩هـ/ ٧٦٦م	محمد بن إبراهيم		١٢٤هـ/٧٤١م	لم تدون أحداثها
ج ١، ص ٤٢٥	١٥٠هـ/ ٧٦٧م	عبد الصمد بن علي	ج ١، ص ٢٣٣	١٢٥هـ/٧٤٢م	يوسف بن عمر
ج ١، ص ٤٢٦ - ٤٣٠	١٥١هـ/ ٧٦٨م	لم يذكر	ج ١، ص ٢٤٤	١٢٦هـ/٧٤٣م	عمر بن عبدالله بن عبد الملك
ج ١، ص ٤٣٠	١٥٢هـ/ ٧٦٩م	لم تدون أحداثها	ج ١، ص ٢٥٣ ص ٢٦٢	١٢٧- ١٢٨هـ/ ٧٤٤-٧٤٥م	عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز
ج ١، ص ٤٣٢	١٥٣هـ/ ٧٧٠م	محمد المهدي			
ج ١، ص ٤٣٦	١٥٤هـ/ ٧٧٠م	محمد بن إبراهيم	ج ١، ص ٢٩٦	١٢٩هـ/٧٤٦م	عبد الواحد بن سليمان
ج ١، ص ٤٣٨	١٥٥هـ/ ٧٧١م	عبد الصمد بن علي	ج ١، ص ٣٠٥	١٣٠هـ/٧٤٧م	محمد بن عبد الملك بن محمد
ج ١، ص ٤٣٨	١٥٦هـ/ ٧٧٢م	العباس بن محمد	ج ١، ص ٣٠٨	١٣١هـ/٧٤٨م	أبو الوليد بن عروة
ج ١، ص ٤٤١ - ٤٤٩	١٥٧- ١٥٨هـ/ ٧٧٣-٧٧٤م	إبراهيم بن يحيى	ج ١، ص ٣٣٦	١٣٢هـ/ ٧٤٩م	داود بن علي
			ج ١، ص ٣٤٩	١٣٣هـ/ ٧٥٠م	زياد بن عبدالله

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ١، ص ٤٥٥	١٥٩هـ / ٧٧٥م	يزيد بن منصور	ج ١، ص ٣٥١	١٣٤هـ / ٧٥١م	عيسى بن موسى
ج ١، ص ٤٥٨	١٦٠هـ / ٧٧٦م	المهدي	ج ١، ص ٣٥١	١٣٥هـ / ٧٥٢م	لم يذكر
ج ١، ص ٤٦٢	١٦١هـ / ٧٧٧م	المهادي			
ج ١، ص ٤٦٤	١٦٢هـ / ٧٧٨م	إبراهيم بن جعفر	ج ١، ص ٣٥٤	١٣٦هـ / ٧٥٣م	أبو جعفر
ج ١، ص ٤٦٦	١٦٣هـ / ٧٧٩م	علي بن المهدي	ج ١، ص ٣٦٦	١٣٧هـ / ٧٥٤م	أبو صالح بن علي
ج ١، ص ٤٦٧	١٦٤هـ / ٧٨٠م	صالح بن عبدالله	ج ١، ص ٣٧١	١٣٨هـ / ٧٥٥م	الفضل بن صالح
			ج ١، ص ٣٧١	١٣٩هـ / ٧٥٦م	العباس بن محمد
			ج ١، ص ٣٧٣	١٤٠هـ / ٧٥٧م	أبو جعفر المنصور
ج ١، ص ٥٦٣	١٩٥هـ / ٨٢٠م	داود بن عيسى	ج ١، ص ٤٦٨	١٦٥هـ / ٧٨١م	صالح بن أبي جعفر
ج ١، ص ٥٦٥	١٩٦هـ / ٨٢١م	العباس بن موسى	ج ١، ص ٤٦٩	١٦٦هـ / ٧٨٢م	محمد بن إبراهيم
ج ١، ص ٥٧١ ص ٥٧٧	١٩٧- ١٩٨هـ / ٨٢٢-٨٢٣م	العباس بن موسى	ج ١، ص ٧٤٢	١٦٧هـ / ٧٨٣م	إبراهيم بن يحيى

٤١٢ مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (٦٥) ج ١ ربيع الثاني ١٤٣٦هـ

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ١، ص ٥٧٧ ٥٨٣-	/١٩٩هـ ٨٢٤م	لم يذكر	ج ١، ص ٤٧٣	١٦٨هـ/٧٨٤م	محمد بن إبراهيم بن محمد
ج ١، ص ٥٨٥	/٢٠٠هـ ٨٢٥م	أبو إسحاق بن الرشيد	ج ١، ص ٤٨٤	١٦٩هـ/٧٨٥م	سليمان بن منصور
ج ١، ص ٥٨٧	/٢٠١هـ ٨٢٦م	داود بن عيسى	ج ١، ص ٤٩٧	١٧٠هـ/٧٨٦م	هارون الرشيد
ج ١، ص ٥٩٥	/٢٠٢هـ ٨٢٧م	إبراهيم بن موسى	ج ١، ص ٤٩٨	١٧١هـ/ ٧٨٧م	عبد الصمد بن علي
ج ١، ص ٥٩٨	/٢٠٣هـ ٨٢٨م	سليمان بن عبدالله	ج ١، ص ٥٠٠	١٧٢هـ/ ٧٨٨م	يعقوب بن أبي جعفر
ج ١، ص ٦٠١ ، ص ٦٠٤ ص ٦٠٦	-٢٠٤ /٢٠٦هـ ٨٢٩-٨٣١م	عبيدالله بن الحسن -	ج ١، ص ٥٠٢ ٥٠٤، ٥٠٦	-١٧٣ ١٧٥م/٧٨٩ -٧٩١م	هارون الرشيد
ج ١، ص ٦٠٩	/٢٠٧هـ ٨٣٢م	أبو عيسى بن الرشيد	ج ١، ص ٥١٠	١٧٦هـ/٧٩٢م	سليمان بن أبي جعفر
ج ١، ص ٦٠٩ ، ص ٦١٣	-٢٠٨ /٢٠٩هـ ٨٣٣-٨٣٤م	لم يذكر	ج ١، ص ٥١١	١٧٧هـ/٧٩٣م	لم يذكر
			ج ١، ص ٥١٢	١٧٨هـ/٧٩٤م	محمد بن إبراهيم

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ١، ص ٦١٧، ص ٦٢٢	٢١٠- /٢١١هـ/ /١٣٥/ م ٨٣٦	صالح بن العباس	ج ١، ص ٥١٤	١٧٩هـ/ ٧٩٥م	هارون الرشيد
ج ١، ص ٦٢٨	٢١٢هـ- /٢١٣هـ/ م ٨٣٨-٨٣٧	عبدالله بن عبيدالله	ج ١، ص ٥٢٠- ٥٢٣	١٨٠هـ/ ٧٩٦م	موسى بن عيسى
ج ١، ص ٦٣٩	/٢١٤هـ/ م ٨٣٩	لم يذكر	ج ١، ص ٥٢١	١٨١هـ/ ٧٩٧م	هارون الرشيد
ج ١، ص ٦٤٩	/٢١٥هـ/ م ٨٤٠	عبدالله بن عبيدالله	ج ١، ص ٥٢٣	١٨٢هـ/ ٧٩٨م	موسى بن عيسى
ج ١، ص ٦٥١، ص ٦٥٥	٢١٦- /٢١٧هـ/ -٨٤١ م ٨٤٢	سليمان بن عبدالله	ج ١، ص ٥٢٤	١٨٣هـ/ ٧٩٩م	العباس بن موسى
ج ١، ص ٦٥٦- ٦٧٩	٢١٨- /٢٢٠هـ/ م ٨٤٦-٨٤٣	لم يذكر	ج ١، ص ٥٢٨	١٨٤هـ/ ٨٠٠م	إبراهيم بن المهدي
ج ١، ص ٦٨٣	/٢٢١هـ/ م ٨٤٧	محمد بن داود	ج ١، ص ٥٣٠	١٨٦هـ/ ٨٠٢م	هارون الرشيد

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ١، ص ٦٨٣- ٦٨٩	٢٢٢هـ/ ٨٤٨م	لم يذكر	ج ١، ص ٥٣٢- ٥٣٧	١٨٧- ١٨٩هـ/٨٠٣ -٨٠٤م	لم يذكر
ج ١، ص ٦٩٧	٢٢٣هـ/ ٨٤٩م	علي بن داود الهاشمي			
ج ١، ص ٦٩٨ -٦٩٩	٢٢٤هـ/ ٨٥٠م	لم يذكر	ج ١، ص ٥٤٠	١٩٠هـ/٨٠٥م	عيسى بن موسى
ج ٢، ص ٣	٢٢٥- ٢٢٧هـ/ ٨٥١-٨٥٣م	لم تدون أحداثها	ج ١، ص ٥٤٣	١٩١هـ/٨٠٦م	الفضل بن العباس
ج ٢، ص ٥- ٤	٢٢٨هـ/ ٨٥٤م	لم يذكر			
ج ٢، ص ٦، ٩	٢٢٩هـ- ٢٣٠هـ/ ٨٥٥-٨٥٦م	محمد بن داود	ج ١، ص ٥٤٤	١٩٢هـ/٨٠٧م	لم يذكر
			ج ١، ص ٥٥٦	١٩٣هـ/ ٨٠٨م	داود بن عيسى
ج ٢، ص ١١	٢٣١هـ/ ٨٥٧م	الوائق		١٩٤هـ/٨١٩م	علي بن هارون الرشيد
ج ٢، ص ١٥٩	٢٨٧هـ/ ٩٠٨م	محمد بن عبدالله بن داود	ج ٢، ص ١٣- ١٦	٢٣٢هـ/٨٥٨م	لم يذكر

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ٢، ص ١٦١	٢٨٨هـ - ٩٠٩م	أبو بكر محمد بن هارون	ج ٢، ص ١٨، ص ٢٠، ص ٢٢	٢٣٣-٢٣٥هـ / ٨٥٩-٨٦١م	محمد بن داود
ج ٢، ص ١٦٢ - ١٦٣	٢٨٩هـ / ٩١٠م	لم يذكر			
ج ٢، ص ١٦٥، ص ١٦٨، ص ١٧١، ص ١٧٤، ص ١٧٦، ص ١٨٣، ص ١٨٤، ص ١٨٦، ص ١٨٨، ص ١٩٠، ص ١٩٢، ص ١٩٤، ص ١٩٧، ص ٢٠٠، ص ٢٠٣	٢٩٠ - ٣٠٦هـ / ٩١١ - ٩٢٨م	الفضل بن عبد الملك	ج ٢، ص ٢٥	٢٣٦هـ / ٨٦٢م	محمد المتصر
ج ٢، ص ٢٠٥، ص ٢٠٦	٣٠٧ - ٣٠٨هـ / ٩٢٩ - ٩٣٠م	أحمد بن العباس	ج ٢، ص ٢٩	٢٣٧هـ / ٨٦٣م	عيسى بن جعفر
			ج ٢، ص ٣٠	٢٣٨هـ / ٨٦٤م	علي بن عيسى بن جعفر
ج ٢، ص ٢٠٦	٣٠٩هـ / ٩٣١م	لم يذكر	ج ٢، ص ٣٢، ص ٣٣	٢٣٩ - ٢٤١هـ / ٨٦٥ - ٨٦٧م	عبدالله بن محمد

٤١٦ مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (٦٥) ح ١ ربيع الثاني ١٤٣٦هـ

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
ج ٢، ص ٢١٠	٣١٠هـ/ م ٩٣٢	إسحاق بن عبد الملك			
ج ٢، ص ٢١١- ص ٢١٤.	٣١١- ٣١٢هـ/ ٩٣٣- م ٩٣٤	لم يذكر	ج ٢، ص ٣٨، ص ٣٩، ص ٤١	٢٤٢- ٢٤٤هـ/ م ٨٦٨-٨٧٠	عبد الصمد بن موسى
ج ٢، ص ٢١٥- ص ٢١٧	٣١٣- ٣١٤هـ/ ٩٣٥- م ٩٣٦	لم يذكر لأنه لم يكن به حج	ج ٢، ص ٤٣، ص ٤٥، ص ٤٨، ص ٥٢	٢٤٥- ٢٤٨هـ/ م ٨٧٤-٨٧١	محمد بن سليمان
ج ٢، ص ٢١٨- ص ٢٢١	٣١٥- ٣١٦هـ/ م ٩٣٧-٩٣٨	- لم يذكر			
ج ٢، ص ٢٢٤	٣١٧هـ/ م ٩٣٩	منصور الديلمي	ج ١، ص ٥٥	٢٤٩هـ/ م ٨٧٥	عبد الصمد بن موسى
ج ٢، ص ٢٢٧	٣١٨هـ/ م ٩٤٠	عبد السميع بن أيوب	ج ١، ص ٥٧	٢٥٠هـ/م ٨٧٦	جعفر بن الفضل
ج ٢، ص ٢٢٨- ص ٢٢٩- ص ٢٣٤	٣١٩- ٣٢٠هـ/ ٩٤١- م ٩٤٢	لم يذكر	ج ١، ص ٥٨- ص ٦٤	٢٥١- ٢٥٢هـ/ م ٨٧٧-٨٧٨	لم يذكر
ج ٢، ص ٢٣٨	٣٢١هـ/ م ٩٤٣	مؤنس الوراقاني	ج ٢، ص ٦٧	٢٥٣هـ/ م ٨٧٩	عبدالله بن محمد

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
			ج ٢، ص ٦٨	٢٥٤هـ / ٨٨٠م	علي بن الحسين
			ج ٢، ص ٦٩ - ٧٣	٢٥٥هـ / ٨٨١م	لم يذكر
ج ٢، ص ٢٤٤ - ٢٦٩	٣٢٢ - ٣٣٠هـ، ٩٤٤ - ٩٥٢م	لم يذكر	ج ٢، ص ٧٦	٢٥٦هـ / ٨٨٢م	محمد بن أحمد
ج ٢، ص ٢٧١	٣٣١هـ / ٩٥٣م	القرمطي	ج ٢، ص ٧٩، ص ٨٠	٢٥٧ - ٢٥٨هـ / ٨٨٤ - ٨٨٣م	الفضل بن إسحاق
ج ٢، ص ٢٧٤	٣٣٢هـ / ٩٥٤م	لم يجج فيها أحد			-
			ج ٢، ص ٨٢	٢٥٩هـ / ٨٨٥م	إبراهيم بن محمد
ج ٢، ص ٢٧٥ - ٢٨٠	٣٣٣ - ٣٣٤هـ / ٩٥٥ - ٩٥٦م	لم يذكر	ج ٢، ص ٨٥	٢٦٠هـ / ٨٨٦م	محمد بن إسماعيل
			ج ٢، ص ٨٥، ص ٩١، ص ٩٣	٢٦١ - ٢٦٣هـ / ٨٨٧ - ٨٨٩م	الفضل بن إسحاق
			ج ٢، ص ٩٤، ص ٩٧، ص ١٠١، ص ١٠٥، ١٠٩	٢٦٤ - ٢٧٩هـ /	هارون بن محمد - -

٤١٨ مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (٦٥) ح ١ ربيع الثاني ١٤٣٦هـ

الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج	الصفحة	السنة التي تولى فيها	اسم والي الحج
			ص ١١١، ص ١١٤، ص ١١٧، ص ١١٩، ص ١٢١، ص ١٢٢، ص ١٢٥، ص ١٢٧، ص ١٢٩، ص ١٣٤، ص ١٣٦	٨٩٠-٩٠١م	-
			ج ٢، ص ١٣٨، ص ١٤٠، ص ١٤٤	٢٨٠- ٢٨٢هـ/ ٩٠٢-٩٠٣م	أبو بكر محمد بن هارون
			ج ٢، ص ١٤٦- ص ١٤٨	٢٨٣هـ/ ٩٠٤م	لم يذكر

(٤)

جدول يوضح ولاية الحج في السنوات التي لم يذكرها الأزدي

المصدر	اسم الوالي	السنة	المصدر	اسم الوالي	السنة
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٩١٧	محمد بن داود	٢٢٨هـ/٨٤٢م	اليعقوبي: تاريخ، ج ١، ص ١٧٦؛ الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٤٢١	عثمان بن عفان	٣٢هـ/ ٦٥٢م
الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٩٣٧	محمد بن داود	٢٣٢هـ/٨٤٦م	الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٨١٩	ابن العباس	٣٥هـ/ ٦٥٥م
أبن الأثير: الكامل، ج ٦، ص ٢٣٢.	محمد بن أحمد بن عيسى	٢٥١هـ/٨٦٥م	الطبري: تاريخ، ج ٣، ص ١٣٠٧	بشر بن الوليد	٩٤هـ/ ٧١٢م

السنة	اسم الوالي	المصدر	السنة	اسم الوالي	المصدر
١٢٤هـ /	عبد العزيز	الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٤٣٢٢	٢٥٢هـ / ٨٦٦م	محمد بن أحمد	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ٢٠٢١
٧٤١م	بن الحجاج	الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦٥٢	٢٥٥هـ / ٨٦٩م	علي بن الحسن	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ٢٠٤٧
١٣٥هـ /	سليمان بن علي			٧٥٢م	
١٤٧هـ /	أبو جعفر المنصور	الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦٥٢	٢٨٣هـ / ٨٩٦م	محمد بن عبدالله بن داود	الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥٠٢
٧٦٤م					
١٥١هـ /	محمد بن إبراهيم	الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦٣٠	٢٨٦هـ / ٨٩٩م	محمد بن عبدالله بن داود	الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥٠٢
٧٦٨م					
١٥٢هـ /	أبو جعفر المنصور	الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦٣٠	٢٨٩هـ / ٩٠١م	الفضل بن عبد الملك	الطبري: تاريخ، ج ٦، ص ٢١٧٣
٨٦٩م					
١٧٧هـ /	هارون الرشيد	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧١٤	٣٠٩هـ / ٩٢١م	إسحاق بن عبدالله	الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥٠٢
٧٩٣م					
١٨٥هـ /	منصور بن محمد	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٢١	٣١١هـ - ٩٢٣م	إسحاق بن عبد الملك العباسي	الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥٠٥
٨٠١م					
١٨٧هـ /	عبيدالله بن العباس	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٣٦	٣١٢هـ / ٩٢٤م	الحسن بن عبد العزيز	الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥٠٦
٨٠٢م					

المصدر	اسم الوالي	السنة	المصدر	اسم الوالي	السنة
الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص	الحسن بن عبد العزيز حج بأهل مكة لم يحج أحد من خراسان والعراق	٣١٥- ٩٢٧هـ/٣١٦هـ- ٩٢٨م	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٣٦	هارون الرشيد	١٨٨هـ/ ٨٠٣م
الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥٠٨	حج بأهل مكة عبدالله بن عبيدالله ولم يحج فيها أحد من أهل خراسان والعراق	٩٢٨م / ٣١٦هـ			
الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥١٦	جعفر بن علي	٣١٩ - ٩٣١م	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٣٧	العباس بن موسى	١٨٩هـ/ ٨٠٤م
الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥١٦	عبدالله بن عبيدالله العباسي	٩٣٢م / ٣٢٠هـ	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٧٤٦	العباس بن عبيدالله	١٩٢هـ/ ٨٠٧م
-	-	-	-	لم يذكر	١٩٩هـ/ ٨١٤م
الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص	عمر بن الحسن بن	٣٢٢-٣٢٦هـ/	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٥٣	صالح بن الرشيد	٢٠٨هـ/ ٨٢٣م

المصدر	اسم الوالي	السنة	المصدر	اسم الوالي	السنة
ص ٥١٧ - ص ٥١٨	عبد العزيز	٩٣٣-٩٣٧ م	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٥٤	صالح بن العباس	٢٠٩ هـ / ٨٢٤ م
			الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٦٢	إسحاق بن العباس	٢١٤ هـ / ٧٢٩ م
الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥١٩	عمر بن يحيى أبو علي	٣٢٧-٣٢٨ هـ / ٩٣٨-٩٣٩ م	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٧٩- ١٨٨٥	صالح بن العباس	٢١٨- ٢٢٠ هـ / ٧٣٣- ٧٣٥ م
الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥١٩	عمر بن الحسن	٣٢٩- ٣٣٠ هـ /	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٨٩٧	محمد بن داود	٢٢٢ هـ / ٨٣٦ م
		٩٤٠-٩٤١ م	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٩١٧	محمد بن داود	٢٢٤ هـ / ٨٣٨ م
الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥١٩	عمر بن الحسن	٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٩٢٠	محمد بن داود	٢٢٥- ٢٢٦ هـ / ٨٣٩- ٨٤٠ م
الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥١٩	بطل الحج	٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م	الطبري: تاريخ، ج ٥، ص ١٩٢٥	جعفر بن المتصم	٢٢٧ هـ / ٨٤١ م

الهوامش والتعليقات:

- (١) الأزدي: تاريخ الموصل، تحقيق: أحمد محمود، لبنان- دار الكتب العلمية، ط ١ (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) ج ١، ص ٤٢.
- (٢) الذهبي: تذكرة الحفاظ، تصحيح: وزارة المعارف للحكومة الهندية، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ج ٣، ص ٨٩٤.
- (٣) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١ (١٤١٧هـ/١٩٩٧م) ج ٧، ص ١٥٧، ١٥٨؛ الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١ (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) ج ٧، ص ٣٣٢، ٣٣٣.
- (٤) الأزدي: تاريخ الموصل، تحقيق: علي حبيبة، القاهرة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، مقدمة المحقق، ص ١٥.
- (٥) الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ٣٧.
- (٦) الأزدي، تاريخ الموصل، تحقيق: علي حبيبة، ص ١٤.
- (٧) الأزدي: تاريخ الموصل، تحقيق: أحمد محمود، ج ١، ص ٢٨١.
- (٨) ج ١، ص ٥٢٩، وقد كان كتاباً ضخماً حيث قال الذهبي في ترجمة المعافى بن عمران الموصلي: إن أبا زكريا الأزدي ترجم له في تاريخ المحدثين فيما يزيد على عشرين صفحة. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١١ (١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ج ٧، ص ١٤٨.
- (٩) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت؛ السمعاني: الأنساب، تقديم: عبدالله البارودي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١ (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان: بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٩٩٥م؛ ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٣٧٧م)؛ الذهبي: سير.
- (١٠) أحداث هاتين السنتين أيضاً أشار إلى عدم تدوينها محققاً الكتاب، علي حبيبة وأحمد محمود.

- (١١) أشار المحقق لتاريخ الأزدي بأن المؤلف أهمل ذكر بعض القضايا المهمة للتاريخ الإسلامي، منها على سبيل المثال الدعوة العباسية وما اصطنعت من أنظمة ساهمت في سقوط الدولة الأموية، وقيام الخلافة العباسية. انظر: ج ١، ص ٣٩، ولكن بعد الإطلاع على كتاب الأزدي نستشف منه أنه ذكر بعض الأحداث المتعلقة بالدعوة العباسية وإن لم يفصل فيها. على سبيل المثال قدوم وفد من نقباء بني هاشم من خراسان إلى مكة. انظر الأزدي: تاريخ، ج ١، ص ٢٨٨.
- (١٢) ومن هؤلاء مثلاً: ابن الأثير: التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل؛ ابن ظافر الأزدي: أخبار الدولة الحمدانية بالموصل وحلب وديار بكر والثغور.
- (١٣) وهذا يتضح في معظم الروايات التي ذكرها الأزدي، على سبيل المثال انظر: ج ١، ص ٢٥٨، ٢٣٦-٢٦٤، ٣٠٤.
- (١٤) ج ١، ص ٤٧١.
- (١٥) على سبيل المثال انظر: ج ١، ص ٢٩٧، ٣٠٦.
- (١٦) ومن تلك الروايات قوله: "حدثنا عبد الرحمن بن يونس قال: سمعت ابن عينية يقول: مات الزهري... انظر: ج ١، ص ٢٢، وقوله "حدثت عن خليفة بن خياط قال: حدثني علي بن محمد عن إسحاق...، ج ١، ص ٢٩٧.
- (١٧) وهذا ما أشرنا إليه سابقاً.
- (١٨) نقصد بالمصادر المتخصصة الأزرقى: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، مكة المكرمة، مكتبة الأسد، ط ١ (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)؛ الفاكهي: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، بيروت، دار خضر، ط ٢ (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م)؛ ابن شبة: تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهم شلتوت، جدة، دار الأصفهاني، (١٣٩٣هـ).
- (١٩) ومن مصادر التاريخ العام مثلاً: اليعقوبي: (ت ٢٨٤هـ / ٨٩٧م) والطبري: (ت ٣٣٠هـ / ٩٤٠م) وابن الأثير (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م).
- (٢٠) ولم يشر الأزدي إلى أحداث سياسية وقعت في الحجاز قبل هذا التاريخ، لاسيما أنه أشار إلى ما يفيد عن الناحية الإدارية والعمرائية.

- (٢١) عن هذه الموقعة انظر ابن خياط، خليفة العصفري (ت ٢٤٠هـ / ٨٥٤م): تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، الرياض - دار طيبة، ط ٢، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ١٠٦؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت ٢٨٤هـ / ٨٩٧م): تاريخ اليعقوبي، بيروت - دار صادر، د.ت، ج ٢، ص ٢٥٠ - ٢٥١؛ الطبري: محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م): تاريخ الأمم والملوك، راجعه وقدم له: نواف الجراح، بيروت - دار صادر، ط ١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م، ج ٣، ص ١٠٤٦ - ١٠٦٦؛ ابن الأثير: الكامل، ج ٣، ص ٢١١-٢١٥.
- (٢٢) تاريخ الموصل، ج ١، ص ١٠٤، ونلاحظ أن الأزدي في ذكر أحداث عام (١٥٨هـ / ٧٧٤م) أورد ذكراً لهذه الحادثة ودخول مسلم بن عقبة المدينة، ضمن الأخبار التي ذكرها. انظر: تاريخ الموصل، ج ١، ص ٤٥١.
- (٢٣) الكامل، ج ٣، ص ٢٢١ - ٢٢٢.
- (٢٤) تاريخ الموصل، ج ١، ص ١٠٤ - ١٠٥.
- (٢٥) المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٦ - ١٢٧.
- (٢٦) تاريخ الموصل، ج ٣، ص ١١٨٤.
- (٢٧) الكامل، ج ٣، ص ٣٩٩، والتاريخ الأول هو الصحيح.
- (٢٨) وهو عثمان بن حيان. انظر تاريخ الموصل، ج ١، ص ١٥٨. كما جاءت هذه المعلومة في: اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٩٠؛ الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٣٠٤.
- (٢٩) وقصد بذلك من أهالي المدينة.
- (٣٠) تاريخ الموصل: ج ١، ص ١٥٨، وقد أشارت إليها المصادر الأخرى، انظر اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٩٠؛ الطبري: تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٣٠٤ - ١٣٠٥، ونلفت النظر هنا إلى أن ابن الأثير لم يشر إلى هذه الحادثة واكتفى بذكر والي المدينة ومن حج في هذا العام، انظر الكامل: ج ٤، ص ٥٦ - ٥٧.
- (٣١) وهؤلاء النقباء هم: سليمان بن كثير ومالك بن الهيثم ولاهز بن قرظ وقحطبة بن شبيب. انظر: الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ٢٣٢.

- (٣٢) محمد بن علي بن عبدالله بن عباس بن عبد المطلب، الهاشمي القرشي، أول من قام بالدعوة العباسية، وهو والد أبو جعفر المنصور، ولي إمارة الهاشميين سرّاً في أواخر الدولة الأموية، توفي سنة ١٢٥هـ / ٧٤٣م. عنه انظر ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤هـ): تهذيب البداية والنهاية، اعتنى به: يوسف الحاج وآخرون، الرياض - دار السلام (١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ج ٤) ص ١١ - ١٢؛ ابن الأثير: الكامل، ج ٤، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.
- (٣٣) لمزيد من التفاصيل عن هذه الحادثة، انظر: اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٣٢؛ ابن الأثير: الكامل، ج ٤، ص ٢٩٣.
- (٣٤) عبدالله بن يحيى بن عمر بن الأسود الكندي الجندي الحضرمي؛ الملقب بطالب الحق، من أهل اليمن خلع طاعة مروان بن محمد وبويع له بالخلافة، واستولى على صنعاء ومكة، قتل في اشتباك مع جيش مروان سنة ١٣٠هـ / ٧٤٨م. عنه انظر الذهبي: سير، ج ٧، ص ٢٩١؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١٧ (١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م) ج ٤، ص ١٤٤.
- (٣٥) بلج بن عقبة الأزدي الخارجي. انظر: ابن الأثير: الكامل، ج ٤، ص ٣٧١.
- (٣٦) أبو حمزة المختار بن عوف بن سليمان بن مالك الأزدي السلمي، توفي سنة ١٣٠هـ / ٧٤٧م. انظر ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت، ج ٣، ص ١٣٨٠؛ الزركلي: الأعلام، ج ٧، ص ١٩٢.
- (٣٧) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٢٨٧.
- (٣٨) ووالي المدينة هو عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك. انظر الجدول الخاص بالولاية.
- (٣٩) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٢٨٨، ولتفاصيل أكثر عن الحادثة انظر: الطبري: تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٥١٣ - ١٥١٥.
- (٤٠) إبراهيم بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس بن عبد المطلب، زعيم الدعوة العباسية قبل ظهورها، عرف باسم الإمام. انظر الطبري: تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٥١٨؛ ابن الأثير: الكامل، ج ٤، ص ٣٨٩؛ الزركلي: الأعلام، ج ١، ص ٥٩.

- (٤١) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٣٠٨.
- (٤٢) الربذة: من قرى المدينة على ثلاثة أيام، وبها قبر أبي ذر الغفاري، تقع شرق المدينة المنورة وتبعد عنها ١٧٠ كم. وهي إحدى محطات قوافل الحج. انظر ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج ٣، ص ٢٤؛ ابن جنيد، سعد بن عبدالله: معجم الأمكنة الوارد ذكرها في صحيح البخاري، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية (١٤١٩هـ / ١٩٩٩م) ص ٢٥٧.
- (٤٣) عبدالله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، مات سجيناً. انظر: ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت، ج ٢، ص ٣٤٣؛ الزركلي: الأعلام، ج ٤، ص ٧٨.
- (٤٤) محمد بن عبدالله بن عمرو بن عثمان بن عفان، أخو عبدالله بن الحسن لأمه، يعرف بالديباج. انظر الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ٣٨٠.
- (٤٥) محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الملقب بالنفس الزكية. انظر الذهبي: سير، ج ٢٠، ص ١٧٨؛ ابن عنبه: عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت، ص ١٢٤؛ الصفدي: الوافي بالوفيات، اعتناء: س. ديدرينغ، بيروت، دار صادر، (١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م) ج ٣، ص ٢٩٧.
- (٤٦) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٣٨٠ - ٣٨١ وذكر الحادثة بشيء من التفصيل الطبري: تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٥٧٥؛ ابن الأثير: الكامل، ج ٥، ص ١٠٤ - ١٠٥.
- (٤٧) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٣٨٤.
- (٤٨) الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ٣٨٤ - ٣٩٧.
- (٤٩) والذين أرسلهم هم: عيسى بن موسى وحמיד بن قحطبة وأربعة آلاف، وضم معهم محمد بن أبي العباس. انظر تاريخ الموصل، ج ١، ص ٣٨٩.
- (٥٠) سليمان بن منصور (أبي جعفر)، تولى مكة سنة ١٦٩هـ / ٧٨٥م، بعد عزل أحمد بن إسماعيل، وهو عم الخليفة هارون الرشيد انظر اليعقوبي: تاريخ، ج ٢، ص ٤٠٦.
- (٥١) فخ: هو واد بمكة دفن فيه عبدالله بن عمر ونفر من الصحابة رضوان الله عليهم. انظر البكري: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق: مصطفى السقا، بيروت، عالم الكتب، ط ٣ (١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م) ج ٣، ص ١٠١٤؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج ٤، ص ٣٧.

- (٥٢) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٤٨١ - ٤٨٢.
- (٥٣) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٥٣٠.
- (٥٤) وذلك بأمر من محمد بن محمد الطالبي وأبو السرايا. انظر: الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ٥٧٩ - ٥٨١.
- (٥٥) واليهما هو داود بن عيسى. انظر جدول الولاية.
- (٥٦) تاريخ لموصل، ج ١، ص ٥٨١.
- (٥٧) بنو سليم: يرجع نسبها إلى سليم بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، ويتصل نسبهم إلى إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، ديارهم حرة بني سليم ووادي القرى وعالية نجد والسواريقة. انظر: القلقشندي: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ٢ (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م) ص ١٠٤؛ الأنصاري، عبد القدوس، بنو سليم، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٧١م، ص ٣٢-٣٣.
- (٥٨) بغا الكبير: أبو موسى التركي، قائد كبير له فتوحات ووقعات، عنه انظر الصفدي: الوافي بالوفيات، ج ٣، ص ٣٨٥.
- (٥٩) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٩.
- (٦٠) فدك: قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان، وتعد اليوم من قرى خيبر ويضاف لها الجزء الشرقي من الحرة فتعرف بحرة فدك. انظر البكري: معجم ما استعجم، ج ٣، ص ١٠١٣-١٠١٤؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج ٤، ص ٢٣٨؛ بن جنيد: معجم الأمكنة، ص ٣٤٦.
- (٦١) قبيلة فزارة تنسب لفزارة بن ذبيان بن بغيض بن ريث بن غطفان بن سعد بن قيس عيلان، تفرقوا وتعددت بطونهم. انظر القلقشندي: نهاية الأرب، ص ١٣٨.
- (٦٢) منهم: مرة، وأشجع، وثعلبة، وغطفان، وفزارة. انظر: تاريخ الموصل، ج ١، ص ١١.
- (٦٣) تاريخ الموصل، ج ١، ص ١١.

- (٦٤) إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. انظر ابن الأثير: الكامل، ج٦، ص٢٣١؛ الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، لبنان، دار الفكر، د.ت، ج٣، ص٢٥٥.
- (٦٥) تاريخ الموصل، ج١، ص٥٩.
- (٦٦) المصدر السابق، ج١، ص١٠٠.
- (٦٧) المصدر السابق، ج١، ص١٠٠.
- (٦٨) أحمد بن طولون، أبو العباس الأمير، صاحب مصر، تركي مستعرب. عنه انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، د.ت، ج١، ص٥٥؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، دار الكتب، ١٣٨٣هـ، ج٣، ص١.
- (٦٩) وهو هارون بن محمد انظر جدول الولاية.
- (٧٠) هو محمد بن الحسين بن جعفر بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، هاجم المدينة مع أخيه علي بن جعفر بن موسى. انظر ابن الأثير: الكامل، ج٦، ص٤٣٢.
- (٧١) تاريخ الموصل، ج١، ص١١٦.
- (٧٢) المصدر السابق، ج١، ص١٧٥.
- (٧٣) وقد خرجوا ومعهم جماعة من الأعراب. انظر ابن الأثير: الكامل، ج٦، ص٦٣٧.
- (٧٤) تاريخ الموصل، ج١، ص١٩٤.
- (٧٥) أبو طاهر: هو سليمان بن الحسن بن بهرام الجنابي الهجري القرمطي، زعيم القرامطة، استولى على البحرين. عنه انظر الذهبي: سير، ج٩، ص٣٣٩؛ ابن تغري بردي: النجوم، ج٣، ص٢٢٥؛ الزركلي: الأعلام، ج٣، ص١٢٣.
- (٧٦) تاريخ الموصل، ج٢، ص٢٢٣.
- (٧٧) تاريخ الموصل، ج١، ص٦٠٦.

- (٧٨) المد: مكيال وهو رطل وثلاث عند أهل الحجاز والشافعي، ورطلان عند أهل العراق وأبي حنيفة، والصاع أربعة أمداد. انظر ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد (ت ٧١١هـ/ ١٣١١هـ): لسان العرب، طبعه مراجعة ومصححة بمعرفة نخبة من السادة الأساتذة المتخصصين، القاهرة، دار الحديث، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م) ج ٨، ص ٢٣١.
- (٧٩) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٦٢٨.
- (٨٠) تاريخ الموصل، ج ٢، ص ٣.
- (٨١) الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ٥٩، وللإطلاع على تفاصيل الحادثة انظر الطبري: تاريخ الطبري، ج ٤، ص ٢٠١٠، ابن الأثير: الكامل، ج ٦، ص ٢٣١؛ ابن فهد: إتحاف الوري بأخبار أم القرى، تحقيق: فهم شلتوت، القاهرة، دن (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.
- (٨٢) وهو إبراهيم بن محمد بن إسماعيل انظر جدول الولاية.
- (٨٣) عمّ الغلاء في سائر البلاد ولكن لم يبلغ الشدة في المدينة. انظر الأزدي: تاريخ الموصل، ج ٢، ص ١٠١.
- (٨٤) ابن فهد: إتحاف الوري، ج ٢، ص ٣٢٦.
- (٨٥) الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد (ت ٨٣٢هـ/ ١٤٢٨م): شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق: عبد السلام تدمري، بيروت - دار الكتاب العربي، ط، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج ٢، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.
- (٨٦) وهو عثمان بن محمد بن أبي سفيان. انظر جدول الولاية.
- (٨٧) فأعطى يزيد بن معاوية عبدالله بن حنظلة مائة ألف درهم، وكان معه ثمانية بنين، وأعطى لكل ولد عشرة آلاف، والمنذر بن الزبير الذي لم يعد للمدينة أعطاه مائة ألف. انظر الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ١٠٠.
- (٨٨) تاريخ الموصل، ج ١، ص ١٠٠.
- (٨٩) مصعب بن الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي القرشي، أبو عبدالله، تولى عدداً من المناطق منها العراق. عنه انظر ابن عبدالبر: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٤٧٣؛ الزركلي: الأعلام، ج ٧، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

- (٩٠) الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ١١٧.
- (٩١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣١.
- (٩٢) مر معنا فيما سبق عند الحديث عن الناحية السياسية.
- (٩٣) الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ٢٨٨.
- (٩٤) زياد بن عبيدالله بن عبدالله بن عبد المدان الحارثي. عنه انظر ابن الأثير: الكامل، ج ٥، ص ٣٨، وقد كانت ولايته على مكة من سنة (١٣٣-١٣٦هـ / ٧٥٠-٧٥٣م). انظر جدول الولاية.
- (٩٥) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٣٣٩.
- (٩٦) وهو محمد بن عبدالله الملقب "النفوس الزكية".
- (٩٧) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٣٩٨.
- (٩٨) أول من لقب بأمر الحج هو أبو بكر الصديق سنة ٩هـ / ٦٣٠هـ، وفي أيام الخلفاء في العهد المتأخر كان يعهد بهذا التشريف إلى أمراء من البيت المالِك، إذا لم يحج الخليفة نفسه، وتلك كانت عادة وانقرضت، ولم تكن مهمة أمير الحج مقصورة على قيادة الحجيج، وإنما كان له أيضاً الإشراف على الحجاج وصيانة الأمن بينهم وتوفير سبل الراحة لهم. دائرة المعارف الإسلامية، بيروت، دار المعرفة، يصدرها باللغة العربية أحمد الشنشاوي وإبراهيم خورشيد، راجعها: محمد علام، د.ت، ج ٢، ص ٦٥٠.
- (٩٩) انظر جدول ولاية الحجاز من خلال ما ذكره الأزدي.
- (١٠٠) سنقتصر على مقارنته مع اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ / ٨٩٧م) والطبري (ت ٣٣٠هـ / ٩٤٠م) باعتبارهما مصادر تاريخية عامة، فقد توقف اليعقوبي إلى سنة (٢٥٩هـ / ٨٧٢م) والطبري في تاريخه إلى سنة ٣٠٢هـ / ٩١٤م، واستكملناها من ابن الأثير صاحب الكامل في التاريخ، حيث إنه اعتمد على الطبري والأزدي في إيراد تاريخه.
- (١٠١) وأحياناً تضاف اليمن إلى مكة.
- (١٠٢) منها الأزرقى: أخبار مكة؛ الفاكهي: أخبار مكة؛ اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي؛ الطبري، تاريخ الطبري؛ ابن الأثير: الكامل.

- (١٠٣) انظر الجدول الذي يوضح ولاية الحجاز في السنوات التي لم تذكر عند الأزدي.
- (١٠٤) خالد بن عبدالله بن يزيد بن أسد القسري، أحد خطباء العرب، ولي عدداً من المناطق. عنه انظر ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ١، ص ٢٩٨؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٢٩٣؛ الزركلي: الأعلام، ج ١، ص ٢٩٧.
- (١٠٥) سبق أن ذكرنا أن ولايته من سنة ١٣٣ - ١٣٦هـ / ٧٥٠ - ٧٥٣م.
- (١٠٦) لم يذكر اليعقوبي الولاية في هذه السنة. انظر: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٦٣، ٣٦٢.
- (١٠٧) العباس بن عبدالله بن سعيد بن عباس. انظر الطبري: تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٥٤٣.
- (١٠٨) الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٥٤٣.
- (١٠٩) الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٥٤٥، ولم يورد اليعقوبي ذكراً للولاية. انظر تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٦٤، ٣٦٨.
- (١١٠) محمد بن إبراهيم بن محمد بن علي عبدالله بن العباس، أمير عباسي هاشمي. عنه انظر الزركلي: الأعلام، ج ٥، ص ٢٩٣.
- (١١١) الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أبو محمد، شيخ بني هاشم. عنه انظر الذهبي: ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٤٩٢؛ ابن حجر: الإصابة، ج ١، ص ٣٢٨.
- (١١٢) محمد بن خالد القسري البجلي: من أعلام بجيلة والده هو خالد بن عبدالله القسري. عنه انظر الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٥٦١؛ ابن الأثير: الكامل، ج ٥، ص ٩٢-٩٣.
- (١١٣) الطبري: تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٥٦٠؛ ولم يورد اليعقوبي ذكر للوالي في هذه السنة. والهيثم بن معاوية العتكي، من ولاية الدولة العباسية، خراساني الأصل. عنه انظر الطبري: تاريخ الطبري، ج ٥، ص ١١١٦؛ الزركلي: الأعلام، ج ٨، ص ١٠٥.
- (١١٤) جعفر بن سليمان بن علي بن عبدالله بن العباس، ابن عم المنصور وعنه انظر الزركلي: الأعلام، ج ٢، ص ١٤٦.
- (١١٥) عبدالله بن الربيع الحارثي: توفي مقتولاً. عنه انظر الطبري: تاريخ اليعقوبي، ج ٤، ص ١٦١٥؛ الذهبي: سير، ج ٧، ص ٣٧٨.

- (١١٦) الطبري: تاريخ، ج ٤، ص ١٦١٥. والسري: هو السري بن عبدالله بن الحارث بن العباس بن عبد المطلب، ولي مكة واليمامة لأبي جعفر. عنه انظر ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، بيروت - دار الكتب العلمية، (١٩٨٣م) ج ١، ص ٢١٣.
- (١١٧) الطبري: تاريخ الطبري، ج ٥، ص ١٦٩٤.
- (١١٨) مثل ما حدث مع عدد من الولاة على سبيل المثال انظر جدول الولاة (هشام بن إسماعيل).
- (١١٩) انظر جدول ولاة الحج من خلال ما ذكره الأزدي.
- (١٢٠) اتبعنا المنهج نفسه عند الحديث عن ولاة الحجاز بأن اعتمدنا على اليعقوبي والطبري بالإضافة إلى البسوي (ت ٢٧٧هـ / ٨٩٠م) باعتباره مصدر متقدم في السنوات التي أوردها في كتابه المعرفة والتاريخ لأنه أورد ذكر لولاة الحج واستكملنا بقية السنوات من الكامل لابن الأثير.
- (١٢١) أبان بن عثمان بن عفان الأموي القرشي، ولد ونشأ في المدينة. عنه انظر ابن سعد: الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، (١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م)، ج ٣، ص ١٩٣.
- (١٢٢) انظر جدول ولاة الحج. واتفق اليعقوبي في ذلك مع الأزدي. انظر تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٨١.
- (١٢٣) الطبري: تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١٢٤١.
- (١٢٤) اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ٢٩١؛ الطبري: تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١٢٩٦.
- (١٢٥) واتفق اليعقوبي مع الأزدي في ذلك. انظر تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٢٨. ومحمد بن هشام بن إسماعيل المخزومي تولى عدة مناطق. عنه انظر ابن الأثير: الكامل، ج ٤، ص ١١٦، ص ١٢١؛ الزركلي: الأعلام، ج ٧، ص ١٣١.
- (١٢٦) سليمان بن هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي القرشي. عنه انظر اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٢٩.
- (١٢٧) اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٢٨؛ الطبري: تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٤٣١.
- (١٢٨) ووافق في ذلك ما ذكره صاحب كتاب المعرفة والتاريخ. انظر البسوي، أبي يوسف يعقوب بن سفيان (ت ٢٧٧هـ / ٨٩٠م): المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم العمري، بيروت - مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ج ١، ص ١٥٤.

- (١٢٩) ووافق اليعقوبي الأزدي. انظر تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٠٢. وإبراهيم بن يحيى بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، ابن أخي الخليفة أبي جعفر. عنه انظر ابن الأثير: الكامل، ج ٦، ص ١٢-١٥؛ ابن تغري بردي: النجوم، ج ٢، ص ٣١، ٤٥؛ الزركلي: الأعلام، ج ١، ص ٧٩.
- (١٣٠) ووافق اليعقوبي الأزدي. انظر تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٠٢.
- (١٣١) البسوي: المعرفة والتاريخ، ج ١، ص ١٥٦؛ الطبري: تاريخ الطبري، ج ٥، ص ١٦٧٩، وهو علي بن محمد المهدي.
- (١٣٢) انظر جدول ولاية الحج.
- (١٣٣) البسوي: المعرفة والتاريخ، ج ١، ص ١٩٢؛ اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٤٦؛ الطبري: تاريخ الطبري، ج ٥، ص ١٨٣٨.
- (١٣٤) انظر جدول ولاية الحجاز.
- (١٣٥) انظر جدول ولاية الحج.
- (١٣٦) البسوي: المعرفة والتاريخ، ج ١، ص ٢٠٦؛ اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٧٤؛ الطبري: تاريخ الطبري، ج ٥، ص ١٩٠٨.
- (١٣٧) انظر جدول ولاية الحج في السنوات التي لم يذكرها الأزدي.
- (١٣٨) الطبري: تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٢٠٧٦.
- (١٣٩) أورد أسماء ولاية الحج في تلك الأعوام مصدر متأخر. انظر الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٥٠٥ - ٥١٩.
- (١٤٠) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٤٩ وقد فصل في ذلك مؤرخي المدينة انظر ابن النجار، الحافظ (ت ٦٤٣هـ / ١٢٤٥م): الدرر الثمينة في تاريخ المدينة، تحقيق: محمد زينهم، بور سعيد- مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، ص ١٧٧؛ السمهودي، نور الدين علي بن أحمد (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م): وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٢٥٠.
- (١٤١) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٦٠.

(١٤٢) المقصورة: الدار الواسعة المحصنة، أو هي أصغر من الدار كالمقصورة لا يدخلها إلا صاحبها، والمقصورة مقام الإمام، وإذا كانت داراً واسعة محصنة الحيطان فكل ناحية منها على حياها مقصورة وجمعها مقاصير ومقاصيرُ انظر ابن منظور: لسان العرب، ج ٧، ص ٣٨٤.

(١٤٣) الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ٨٢.

(١٤٤) وذلك أن يزيد وجه جيشاً بقيادة مسلم بن عقبة والحسين بن نعيم لقتال ابن الزبير، وبعد وفاة عقبة تولى القيادة الحسين بن نعيم، فتوجه إلى مكة لقتال ابن الزبير الذي تحصن بالكعبة، فحاصر جيش يزيد الكعبة، واستخدموا المنجنيق بعد أن استعصى عليهم إخضاع ابن الزبير، واستمروا في الحصار عدة أشهر حتى وصلهم خبر وفاة يزيد. انظر الطبري: تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١٠٦٩؛ ابن الأثير: الكامل، ج ٣، ص ٢٢١.

(١٤٥) الأزدي: تاريخ الموصل، ج ١، ص ١٠٦ - ص ١٠٧.

(١٤٦) المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٠.

(١٤٧) المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٣.

(١٤٨) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧١.

(١٤٩) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٥٨.

(١٥٠) عن جهود الخلفاء في ذلك انظر البصري، بدرية عبد العزيز، منشآت ومرافق مصادر المياه في الحجاز من القرن الأول حتى نهاية القرن الثالث الهجري (دراسة تاريخية)، رسالة دكتوراه، الرياض، جامعة الأميرة نورة، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(١٥١) وقع هذا السيل في خلافة عبد الملك بن مروان، حيث كان يوم التروية، وقد نزل الحجاج وضربوا خيامهم، وكانت شدة المطر بأعلى الوادي فذهب بهم وبتاعهم، ودخل المسجد وأحاط بالكعبة، وهدم الدور. عنه انظر الأزرقى: تاريخ مكة، ج ١، ص ١٦٨؛ الفاكهي: تاريخ مكة، ج ٣، ص ١١٣؛ الفاسي: شفاء الغرام، ج ٢، ص ٤١٧؛ الجزيري: الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، أعده للنشر: حمد الجاسر، الرياض، دار اليمامة، ط ٢ (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م) ج ١، ص ٤٤٤.

- (١٥٢) وهو والي المدينة حينها. انظر جدول الولاية.
- (١٥٣) التنعيم: موضع بمكة في الحل، سمي بذلك لأن جبلاً عن يمينه يقال له نعيم، وآخر عن شماله يقال له ناعم، والوادي نعمان، ومنه يحرم المكيون بالعمرة. انظر البكري: معجم ما استعجم، ج ١، ص ١٠٣؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج ٢، ص ٤٩.
- (١٥٤) الطبري: تاريخ الطبري، ج ٤، ص ٢٢٨٦؛ الفاسي: شفاء الغرام، ج ٢، ص ٤٢٠؛ الجزيري: الدرر الفرائد، ج ١، ص ٤٤٦.
- (١٥٥) نقصد هنا أن الحجاز عامة ومكة والمدينة خاصة قد تعرض بعد ذلك التاريخ لأحداث طبيعية تمثلت في السيول، التي نتج عنها أضرار جسيمة. عن إحصائية السيول في تلك الحقبة انظر البصري: منشآت ومصادر المياه، ص ٣٨٦ - ٣٨٨.
- (١٥٦) تاريخ الموصل، ج ١، ص ٦٥٠.
- (١٥٧) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣.
- (١٥٨) تاريخ الموصل، ج ٢، ص ١٤.
- (١٥٩) الأجنفر: موضع بين فيد والخزيمة. انظر ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج ١، ص ١٠٢، وإن كانت هذه الإشارة خارج نطاق الحجاز ولكن أشرنا إليها لأن حجج بيت الله تعرضوا لهذا المطر.
- (١٦٠) تاريخ الموصل، ج ٢، ص ١٤٠.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن محمد (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م):
أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٣٧٧هـ).
الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١
(١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).
الأزدي، أبي زكريا يزيد بن محمد (ت ٣٣٤هـ / ٩٤٥م):
تاريخ الموصل، تحقيق: علي حبيبة، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،
(١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م).
تاريخ الموصل، تحقيق: أحمد محمود، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١ (١٤٢٧هـ /
٢٠٠٦م).
الأزرقى، محمد بن عبدالله (ت ٢٥٠هـ / ٨٦٤م):
أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، مكة المكرمة - مكتبة
الأسدي، ط ١ (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م).
البسوي، أبي يوسف يعقوب بن سفيان (ت ٢٧٧هـ / ٨٩٠م):
المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم العمري، بيروت - مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠١هـ /
١٩٨١م.
البكري، أبو عبيدالله عبدالله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م):
معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق: مصطفى السقا، بيروت، عالم
الكتب، ط ٣ (١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).
ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف (ت ٨٧٤هـ / ١٤٦٩م):
النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، دار الكتب، (١٣٨٣هـ).

- الجزيري، عبد القادر بن محمد (ت بعد عام ٩٧٦م / ١٥٦٨م):
الذُرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، أعدت للنشر: حمد الجاسر،
الرياض، دار اليمامة، ط ٢ (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م).
ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م):
الإصابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م):
جمهرة أنساب العرب، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٨٣م).
الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م):
تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م):
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، د.ت.
ابن خياط، خليفة العصفري (ت ٢٤٠هـ / ٨٥٤م):
تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، الرياض - دار طيبة، ط ٢،
١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
الذهبي، شمس الدين محمد (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م):
تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد، بيروت، دار الغرب
الإسلامي، ط ١ (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م).
تذكرة الحفاظ، تصحيح: وزارة المعارف للحكومة الهندية، بيروت، دار الكتب العلمية،
د.ت.
سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١ (١٤١٩هـ / ١٩٩٨م).
ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار الفكر، د.ت.

- ابن سعد، محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ / ٨٤٤م):
الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، (١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م).
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢هـ / ١١٦٦م):
الأنساب، تقديم: عبدالله البارودي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١ (١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م).
- السمهودي، نور الدين علي بن أحمد (ت ٩١١هـ / ١٥٠٩م):
وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- ابن شبة، أبو زيد عمر البصري (ت ٢٦٢هـ / ٨٧٥م):
تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهم شلتوت، جدة، دار الأصفهاني، (١٣٩٣هـ).
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ / ١٣٦٢م):
الوفاء بالوفيات، اعتناء: س. ديدر ينغ، بيروت، دار صادر، (١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م).
- الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م):
تاريخ الأمم والملوك، راجعه وقدم له: نواف الجراح، بيروت، دار صادر، ط ١ (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م).
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبدالله (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م):
الاستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
- ابن عنبه، جمال الدين أحمد بن علي (ت ٨٢٨هـ / ١٤٢٤م):
عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.
- الفاصي، تقي الدين محمد بن أحمد (ت ٨٣٢هـ / ١٤٢٨م):
شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق: عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١ (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

- الفاكهي، أبو عبدالله محمد بن إسحاق (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م):
أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبدالمملك بن دهيش، بيروت، دار خضر،
ط ٢ (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).
- ابن فهد، النجم عمر (ت ٨٨٥هـ / ١٤٨٠م):
إتحاف الوري بأخبار أم القرى، تحقيق: فهيم شلتوت، القاهرة، د.ن (١٤٠٤هـ /
١٩٨٣م). القلقشندي، أحمد بن علي (ت ٨٢١هـ / ١٤١٨م):
نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب
اللبناني، ط ٢ (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).
- ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء اسماعيل (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م):
تهذيب البداية والنهاية، أعتنى به: يوسف الحاج وآخرون، الرياض - دار السلام،
١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد (ت ٧١١هـ / ١٣١١م):
لسان العرب، طبعة مراجعة ومصححة بمعرفة نخبة من السادة الأساتذة المتخصصين،
القاهرة، دار الحديث، (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م).
- ابن النجار، الحافظ (ت ٦٤٣هـ / ١٢٤٥م):
الدرة الثمينة في تاريخ المدينة، تحقيق: محمد زينهم، بور سعيد- مكتبة الثقافة الدينية،
ط ١، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٨م):
معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ط ٢ (١٩٩٥م).
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت ٢٨٤هـ / ٨٩٧م):
تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، د.ت.

ثانياً: المراجع:

الأنصاري، عبد القدوس:

بنو سليم، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١ (١٩٧١م).

البصيري، بدرية عبد العزيز:

منشآت ومرافق مصادر المياه في الحجاز من القرن الأول وحتى نهاية القرن الثالث الهجري (دراسة تاريخية)، رسالة دكتوراه، الرياض، جامعة الأميرة نورة، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

بن جنيدل، سعد بن عبدالله:

معجم الأمكنة الوارد ذكرها في صحيح البخاري، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية (١٤١٩هـ / ١٩٩٩م).

دائرة المعارف الإسلامية، بيروت، دار المعرفة، يصدرها باللغة العربية: أحمد الشتاوي وإبراهيم خورشيد، راجعها: محمد علام، د. ت

الزركلي، خير الدين:

الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١ (١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م).

الملاحق

- ١- جدول يوضح ولاية الحجاز من خلال ما ذكره الأزدي.
- ٢- جدول يوضح ولاية الحجاز في السنوات التي لم تذكر عند الأزدي.
- ٣- جدول يوضح ولاية الحج من خلال ما ذكره الأزدي.
- ٤- جدول يوضح ولاية الحج في السنوات التي لم تذكر عند الأزدي.

Publication Guidelines and Regulations

Definitions

1. Umm Al-Qura University magazines are refereed scientific periodicals that aim at providing scholars in different fields of knowledge an opportunity to publish their products. The "Journal of Islamic Knowledge (Shari'a) and Islamic Studies" is one of them.
2. The journal is published three times a year, each four months.
3. The following can be published in the magazines:
 - a. Unpublished original scientific research. which has not been, submitted anywhere else for publication.
 - b. Translations of serious scientific research
 - c. Study and authentication (editing) of manuscripts of Islamic heritage.
 - d. Reviews and introductions of books.
 - e. Reports on conferences, forums and other related scientific activities.
- f. Final reports about the scientific research financed by the university or others.
- g. Summaries of outstanding university theses.
 4. Works related to items (1,2,3) should not exceed 50 pages and works mentioned in (4,5,6,7) should not be more than 10 pages.
5. Arrangement of the topics is subject to technical factors.
6. The materials published in the university publications represent the views of their authors.

Responsibilities of the researcher and his rights

1. A researcher should submit his research in 4 hard copies using IBM compatible computer technology (MS Word 4 or later). It had better be in conformity with the following: Printing area "12.5 cm 18.7 cm", point size 14 points for the text, 12 points for footnotes and references, and the titles should be 18-24 points. Double spaced lines should be used.

2. Appropriate Arabic and English summaries (not exceeding 200 words each) should be submitted.
3. A summary of CV to be submitted in a separate sheet.
4. Drawing originals drawn on paper using black Chinese.
5. For documentation purposes, only one of the acceptable reference styles with a single continuous reference number should be used throughout the paper
6. References should be registered at the end of the research. They should be arranged alphabetically with the researcher's family name followed by first names or their abbreviations, book title in brackets or in italics or underlined.
7. A researcher, a translator, an editor, an author of a discussion paper, a review, a report, or a university thesis summary will be provided with 20 copies of his work and one copy of the publication in which the work has appeared.

Distribution of the Journal and Correspondence

- a. The journal is sold for 20.00 Saudi Riyals or US\$40.00.
- b. Annual subscription fee is 120.00 Saudi Riyals or US\$60.0.
- c. Requests for exchange and gifts should be addressed to the Deanship of Library Affairs, Umm Al- Qura University, P.O. Box No. 715, Makkah, Saudi Arabia.
- d. All correspondence, subscription and purchasing applications should be addressed to the Chief Editor at: Umm al-Qura University Magazine (Journal of Islamic Knowledge (Shari'a) and the Arabic Language and Literature), Umm al-Qura University, P. O. Box No. 715, Makkah, Saudi Arabia.

E-mail : www.uqu.edu.sa.

Contact us at : www.sajournal@uqu.edu.sa



Supervisory and Editorial

General Supervisor

Dr. Bakry bin Matuq Assas

Rector, Umm Al-Qura University

Vice-General Supervisor

Prof. Thamir bin Hamdan Al-Harbi

Vice-Rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor in Chief

Prof. Yousef bin Ali Althagafi

Members

Prof. Mohamed bin Omar Bazmool

Prof. Taha Ahmed Abdeen

Prof. Lutf Allah bin Mullah Khojah

Prof. Ahmed bin Qosta, Makhlof

Dr. Saad bin Mousa Al-Mousa

Dr. Mahmoud bin Hamed Osman

Dr. Alaa El Din Hussein Rahal

Dr. Ahmed bin Mohammed Al-Yamani

Dr. Mohammed bin Ibrahim Al-Namlah

**In the Name of Allah
The Most Gracious The Most Beneficent**



Umm Al-Qura University
Journal of Islamic Knowledge (Shari'a)
and Islamic Studies

Volume No. 65

RABI'II 1436Ah. JANUARY 2015

Part 1