المملكة العربية السعودية
وزارة التعليـــم
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمـــادة البحـث العلمـــي

رؤيـــة VISION 2030
المملكة العربية السعودية
KINGDOM OF SAUDI ARABIA

مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية دوريّة محكّمة

العدد الثالث والثمانون ربيع الآخر 1448هـ أكتوبر 2026م

الجـــزء الخامـــس

مصطلح "آية أو من آيات الله" عند الإمام الدارقطني
دراسة استقرائية تحليلية مقارنة
أ. د. ناصر بن محمد بن إبراهيم الهويمل

مراجعات ابن أبي حاتم الرازي لأبيه ولأبي زرعة في علل الأحاديث
دراسة استقرائية وصفية
د. عبد العزيز بن إبراهيم بن علي اللاحم

مقتضى العقل
دراسة تطبيقية في بعض أبواب الاعتقاد
د. جوزاء بنت مساعد بن سعدون أبو غازي

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من النسبية ومجالات توظيفها
دراسة ثقافية
د. منال بنت محمد الخميس

المسائل الأصولية المستدل لها بقوله تعالى:
﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾
أ. د. دسوقي يوسف دسوقي نصر

عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research

www.imamu.edu.sa
islamicjournal@imamu.edu.sa

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة العلوم الشرعية

المملكة العربية السعودية- الرياض-

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- عمادة البحث العلمي -

منصة المجلات العلمية https://journals.imamu.edu.sa

البريد الالكتروني islamicjournal@imamu.edu.sa

موقع الجامعة: www. imamu.edu.sa

هاتف المجلة:

00966112582051

النسخة الورقية: رقم الإيداع (1429/3564 بتاريخ 1429/6/19)
رقم المجلة المعياري الدولي (ردمد 4201 - 1658 ISSN)

النسخة الالكترونية: رقم الإيداع (1446/17979 بتاريخ 1446/11/13)
رقم المجلة المعياري الدولي (ردمد 4260 - 2961 ISSN)

الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن قناعة الباحث، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

المجلة حاصلة على معايير اعتماد معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية
(أرسيف ARCIF) في تقريرها السنوي الحادي عشر لعام 2026م
وصنفت ضمن الفئة (Q2) وهي الفئة الوسطى المرتفعة.

المشرف العام:

الأستاذ الدكتور / أحمد بن سالم العامري

معالي رئيس الجامعة

نائب المشرف العام:

الأستاذ الدكتور / نايف بن محمد العتيبي

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير:

الأستاذ الدكتور / محمد بن حسن آل الشيخ

الأستاذ في قسم الفقه بكلية الشريعة

مدير التحرير:

الدكتور / محمد بن عبد الله المديميغ

الأستاذ المساعد في قسم الفقه بكلية الشريعة

أمين التحرير:

الدكتور / حسام بن محمد الرثيع

عمادة البحث العلمي

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. عادل بن مبارك المطيرات

الأستاذ في قسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة الكويت

أ. د. علي ساموه

أستاذ الحديث - كلية العلوم الإسلامية

جامعة الأمير سونكلا - فطاني- تايلاند

أ. د. بكر زكي عوض

الأستاذ في قسم الدعوة - جامعة الأزهر- القاهرة

أ. د. عبد العزيز بن ناصر التميمي

الأستاذ في قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أ. د. حسين عبد العال حسين محمد

أستاذ التفسير وعلوم القرآن - جامعة الأزهر- أسيوط

د. عبد الحميد عشاق

الأستاذ في قسم الفقه - جامعة القرويين - المغرب

أ. د. أحمد بن عبد العزيز السيد

أستاذ أصول الفقه - جامعة البحرين

أ. د. كنعان موستيش

الأستاذ في كلية الدراسات الإسلامية- جامعة سراييفو

التعريف بالمجلة:

مجلة علمية فصلية محكّمة متخصصة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أربع مرات في السنة، وتعنى بنشر الدراسات والبحوث الأصيلة والرصينة التي تتوافر فيها مقومات البحث العلمي من حيث أصالة الفكر وجدَّته، ووضوح المنهجية وسلامتها، ودقة التوثيق والإحالات، المتعلقة بمجالات العلوم الشرعية من عقيدة وتفسير وحديث وفقه وأصول فقه وقواعد فقهية ودعوة وثقافة إسلامية وسياسة شرعية وما إلى ذلك مما يندرج تحت العلوم الشرعية.

الرؤيـــــــة:

مجلة علمية رائدة تُعنى بنشر النتاج العلمي للباحثين والدارسين في شتى مجالات العلوم الشرعية.

الرســـــــالة:

تسعى المجلة لتصبح مرجعاً علمياً للباحثين والدارسين في العلوم الشرعية، من خلال تحكيم البحوث العلمية ونشرها، ذات الأصالة والتميز والجِدَّة، وفق معايير مهنية عالية متميزة، وتحقيق التواصل العلمي لأعضاء هيئة التدريس والباحثين في علوم الشريعة.

الأهـــــــداف:

تتبنى مجلة العلوم الشرعية هدفاً عاماً هو: نشر البحوث الجيدة والمتميزة، والتي تعمل على إثراء علوم الشريعة والإسهام في النهوض بالبحث في العلوم الشرعية، وتحديداً فإن المجلة تهدف إلى تحقيق ما يلي:

1. الإسهام في إثراء العلوم الشرعية والمكتبة الشرعية من خلال نشر البحوث والدراسات في شتى تخصصات علوم الشريعة.
2. إتاحة الفرصة للدارسين والباحثين والمفكرين في مجالات العلوم الشرعية بنشر نتاجهم العلمي والبحثي.
3. تبادل الإنتاج العلمي والمعرفي على المستوى الإقليمي والعالمي.
4. تسليط الضوء على النتاج العلمي المتميز وإبراز الاتجاهات البحثية الجديدة في مجالات العلوم الشرعية.
5. إدراج المجلة ضمن التصنيفات العالمية للمجلات.

قـــواعد النـــشر:

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم الشرعية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة، وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة:

- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية، والمنهجية، والسلامة من الاتجاهات والأفكار المنحرفة.
- أن لا يكون قد سَبَقَ نشرُه، وأن لا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء كان ذلك للباحث نفسه، أو لغيره .
- أن لا يقل متوسط درجة تحكيمه عن 80% وأن لا تقل درجة المحكم الواحد عن75% .

أن يتم تعديل الملحوظات الواردة من المحكمين في مدة لا تتجاوز (20) يوماً.

- أن يكون في تخصص المجلة.

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث:

- تعبئة نموذج طلب النشر المتضمن لإقرار الباحث بامتلاكه لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزامه بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير، أو مضي خمس سنوات على نشره.

ألا تزيد صفحات البحث عن (50) صفحة مقاس (A4) .

- أن يكون بنط المتن (17) Traditional Arabic، والهوامش بنط (13) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد).
- يقدم الباحث نسخاً إلكترونية، مع ملخصين باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة، على أن يتضمن: عنوان البحث، واسم الباحث، والجامعة، والكلية، والقسم العلمي.
- أن تكون المراجع مرومنة.
- أن تكون الآيات القرآنية مكتوبة بخط المصحف النبوي الشريف من مصحف مجمع الملك فهد بالمدينة.
- تقديم البحث يتم عن طريق منصة المجلات العلمية على الرابط (https://imamjournals.org)

ثالثاً: التوثيق:

- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة.
- يُلحَق بآخر البحث فهرس المصادر والمراجع باللغة العربية، ونسخة منها بالأحرف اللاتينية (الرّومنة).
- توضع نماذج من صور المخطوط المحقق في مكانها المناسب.
- ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .

رابعاً: عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .

خامساً: تُحكَّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.

سادساً: التحكيم في المجلة خاضع للسرية التامة

سابعاً: الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن قناعة الباحث، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

سياسة النشر في مجلة العلوم الشرعية:

1. تَستقبِلُ المجلةُ البحوثَ في التخصُّصات التي تنتمي إليها، على مدار العام، من خلال منصة المجلات العلمية imamjournals.org ما عدا إجازة الصيف.
2. يجبُ على الباحث الإقرارُ بأن العمل العلميَّ المقدَّم أصيلٌ، ولم يتقدم به إلى أي وعاء نشرٍ آخر؛ إذ يُعَدّ تقديم البحث إلى أكثر من وعاء نشر في وقت واحد سلوكاً منافياً لأخلاقيات البحث العلمي.
3. يخضع البحثُ للفحص الأوّلي من خلال لجنةٍ من هيئة التحرير للتأكد من استيفائه للمتطلبات، والتزامه بأخلاقيات البحث العلمي، وأهليته للتحكيم، وقد تَرى اللجنةُ صلاحيته للتحكيم وقد ترى رفضه، دون التزام بإبداء مسوغات لذلك.
4. يُبلَّغ الباحثُ بصلاحية بحثه للتحكيم أو عدم صلاحيته في مدة لا تزيد عن أسبوع غالباً منذ وصول بحثه.
5. يحال البحث لمحكمَيْن اثنين من ذوي الاختصاص العلمي والمهارة البحثية، فإن قبلا البحث أجيز، وإن اختلفا في الحكم؛ يرسل البحث إلى محكم ثالث مرجِّح، أو تَفصِلُ فيه الهيئة بما تراه مناسباً.
6. تحكيم البحوث خاضع للسرية التامة، بعدم الإفصاح عن أسماء الباحثين أو المحكمين.
7. يُطلب من المحكم إبداء رأيه في البحث كتابةً وفق عناصر محددة، منها: وضوح أهداف البحث، مطابقة العنوان للمضمون، استيفاء المادة العلمية، العمق العلمي للبحث، الإضافة العلمية في مجال التخصص، الأمانة العلمية.
8. يلتزم المحكم بالاعتذار عن التحكيم إذا رأى أن البحث لا يناسب تخصصه الدقيق، أو أن وقته لا يتسع للتحكيم.
9. يستغرق تحكيم البحث من تاريخ وروده مدة لا تزيد غالباً عن شهر.
10. يلتزم المحكم بأن تكون ملاحظاته موجهة إلى البحث لا إلى شخصية الباحث، وأن يذكر فيها نقاط قوة البحث ونقاط ضعفه، والملحوظات التفصيلية، وفق نموذج التحكيم المعتمد.
11. تحتفظ هيئة التحرير بأسباب الرفض أحياناً في حال تم رفض البحث.
12. لا يحق لصاحب البحث المرفوض أن يتقدم به مرة أخرى إلى المجلة ولو أَجرَى عليه تعديلات.
13. الأولية في النشر للبحوث وفق تاريخ قبولها في المجلة، ولهيئة التحرير الحق في الاستثناء من ذلك.
14. يحق لهيئة التحرير إجراء تعديلات شكلية على البحث بما يتناسب مع نمط النشر في المجلة.
15. البحوث المنشورة في المجلة تمثل رأي الباحث ولا تمثل رأي الجامعة، ولا هيئة التحرير، ولا يتحملان أي مسؤولية قانونية ترد على هذه البحوث.
16. تؤول كل حقوق النشر للمجلة لمدة خمس سنوات من تاريخ قبول البحث، ولا يجوز للباحث نشر البحث قبل مضي هذه المدة في أيّ منفذِ نشرٍ آخر ورقيّاً أو إلكترونيّاً دون موافقة رئيس هيئة التحرير.
17. تَنشُرُ المجلةُ رقميّاً عبر منصة المجلات العلمية لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
18. تلتزم المجلة باحترام حقوق الملكية الفكرية للباحثين، وبما يمنع الاعتداء على أفكار الآخرين بأي شكل من الأشكال.
19. لهيئة تحرير المجلة الحق في حذف البحث أو جزء منه بعد نشره، إذا وجدت فيه ما يستدعي ذلك.
20. تتيح المجلةُ الوصولَ المجاني لكافة البحوث المقبولة لديها بعد نشرها على منصة المجلات العلمية، مساهمة منها في نشر العلم وتعزيز التواصل البحثي مع المهتمين.



المحتويـــــات

مصطلح "آية أو من آيات الله" عند الإمام الدارقطني دراسة استقرائية تحليلية مقارنة أ. د. ناصر بن محمد بن إبراهيم الهويمل	1269
مراجعات ابن أبي حاتم الرازي لأبيه ولأبي زرعة في علل الأحاديث دراسة استقرائية وصفية د. عبد العزيز بن إبراهيم بن علي اللاحم	1309
مقتضى العقل دراسة تطبيقية في بعض أبواب الاعتقاد د. جوزاء بنت مساعد بن سعدون أبو غازي	1349
موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من النسبية ومجالات توظيفها دراسة ثقافية د. منال بنت محمد الخميس	1437
المسائل الأصولية المستدل لها بقوله تعالى: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) أ. د. دسوقي يوسف دسوقي نصر	1491

مصطلح "آية أو من آيات الله" عند الإمام الدارقطني
دراسة استقرائية تحليلية مقارنة

إعداد:
أ. د. ناصر بن محمد بن إبراهيم الهويمل
الأستاذ بقسم السّنة وعلومها في كلية أصول الدين والدعوة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض، المملكة العربية السعودية

The Semantic Implications of the Term Ayah or "One of the Signs of Allah in the Works of Imām al-Daequan:
An Inductive, Analytical, and Comparative Study

Prepared by:
Dr. Nāṣir bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Howel
Professor, Department of Sunnah and Hadith Studies
College of Fundamentals of Religion
Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University
Riyadh- Kingdom of Saudi Arabia
nmhewaml@imamu.edu.sa

تاريخ ورود البحث
٤/٤/١٤٤٧هـ - ٢٦/٩/٢٠٢٥م

تاريخ قبول البحث
١٥/٥/١٤٤٧هـ - ٦/١١/٢٠٢٥م


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث دراسة لفظ "آية" أو "من آيات الله " عند الإمام أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، بوصفه من المصطلحات النقدية التي تحتاج إلى تحرير دلالته، وبيان المراد منه.

اعتمدت المنهج الاستقرائي في جمع جميع المواضع التي ورد فيها هذا اللفظ في مؤلفات الإمام الدارقطني، ثم التحليلي في بيان دلالته وسياقه اللغوي والنقدي، والمقارن في موازنة استعمال الإمام الدارقطني له مع مناهج أئمة النقد المتقدمين.

ويُسهم هذا البحث في إيضاح جانب من مصطلحات النقاد ممن يعتمد قولهم في الجرح والتعديل.

الكلمات المفتاحية: الجرح والتعديل، آية، من آيات الله، الدارقطني، النقد الحديثي.

Abstract

This study examines the term “Ayah” or “One of the Signs of Allah” as used by Imām Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn ʿUmar al-Dāraquṭnī, considering it one of the critical terms that requires clarification of its semantic significance and intended meaning.

The study adopts an inductive approach to identify all instances in which this term occurs in the works of Imām al-Dāraquṭnī. It then employs an analytical approach to examine its meaning and linguistic and critical context, followed by a comparative approach to compare al-Dāraquṭnī’s use of the term with the methodologies of the early scholars of hadith criticism.

This study contributes to clarifying an aspect of the terminology used by hadith critics whose statements are relied upon in the sciences of al-Jarḥ wa al-Taʿdīl.

Keywords: al-Jarḥ wa al-Taʿdīl, Ayah, One of the Signs of Allah, al-Dāraquṭnī, Hadith Criticism.

مُقَدِّمَة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد.

فإن أولى ما صرفت فيه نفائس الأيام، وأعلى ما خصّ بمزيد الاهتمام، الاشتغال بالعلوم الشرعية المتلقاة عن خير البرية[١]، ولما كان علم السنة المطهرة من أشرف العلوم وأعظمها بعد كتاب الله، حيث شهد الله بذلك فقال في كتابه العزيز ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[٢]، وقال تعالى ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[٣]، وقال تعالى ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[٤].

وقال ﷺ: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه"[٥]، وقال ﷺ: "خلفت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب الله، وسنتي"[٦]، لأجل ذلك عظم حرص النبي

(١) هدى الساري مقدمة فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني ص (٣).

(٢) سورة النجم الآيتان (٣، ٤).

(٣) سور التوبة آية (١٢٨).

(٤) سور الحشر آية (٧).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب السنة –باب لزوم السنة – (١٠/٥). واللفظ له. والدارقطني (٢٨٧/٤). من حديث المقدام بن معد يكرب. ولفظ الدارقطني: " إني قد أوتيت الكتاب وما يعدله " والحديث حسَّنه الترمذي (٢٦٦٣)، و(٢٦٦٤)، وصححه ابن حبان (١٢)، والحاكم (٣٧١)، وله شواهدٌ عدَّة.

(٦) أخرجه الدارقطني واللفظ له في الأحكام (٢٤٥/٤). والحاكم في العلم (٩٣/١). وصححه الألباني (ح ١٧٦١).

ﷺ على تبليغ سنته للأمة فقال ﷺ: "بلغوا عني ولو آية"[(١)]، ودعا لحامل هذا العلم فقال: "نضر الله امرأً سمع منّا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه ليس بفقيه"[(٢)].

هذا وإنّ دراسة مصطلحات النقاد في علم الجرح والتعديل من أهم ما يحتاجه الباحث لفهم مناهج المحدثين، إذ إن الألفاظ النقدية تتفاوت في دلالاتها، وقد تتباين مراتبها بين إمام وآخر. ومن هذه المصطلحات لفظ "آية" أو "من آيات الله" التي وردت عند الإمام الدارقطني.

ويُعَدّ الإمام أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، من النقاد المتقدمين، الذين اعتمدت الأمة أقوالهم في شأن الرواة جرحاً وتعديلاً، ويتميز منهجه -رحمه الله- بدقته واعتداله، وعدم تشدده أو تساهله وقد تكرر هذا اللفظ في سياق كلامه في سبعة من الرواة، مما يقتضي دراسة استقرائية دقيقة له.

تأتي هذه الدراسة بعنوان مصطلح" "آية" أو "من آيات الله" عند الإمام الدارقطني، دراسة استقرائية تحليلية مقارنة، محاولةً الكشف عن مراد الإمام أبي الحسن الدارقطني من هذا اللفظ ومقارنته بأحكام أئمة النقد المتقدمين على الرواة الموصوفين بهذا الوصف، وأشير إلى أن عملي عقد "المقارنة" التي في أمرين؛ الأمر الأول: مقارنة استعمال الدارقطني للمصطلح باصطلاح غيره، والأمر الثاني: مقارنة

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء – باب ما ذكر عن بني إسرائيل – (٤٩٣/٢). من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٢) أخرجه أبو داود في العلم –باب فضل نشر العلم – (٦٨/٤-٦٩). والترمذي في العلم – باب ما جاء في الحث على تبليغ السامع – (٣٣/٥-٣٤). وابن ماجه في المقدمة – باب من بلغ علماً – (٨٤/١-٨٥)، وأحمد (١٨٣/٥). وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٧٠)، من حديث زيد بن ثابت ﷺ. وقال الترمذي: حديث حسن، وصححه الألباني في الصحيحة (ح ٤٠٤).

نقد الدارقطني للرواة الذي قال فيهم آية، بنقد غيره لهم.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تنبع أهمية البحث في جملة من الجوانب العلمية والمنهجية، من أهمها:

١- مكانة الإمام الدارقطني بين النقاد المعتمدة أقوالهم في الجرح والتعديل.

٢- خدمة علم الجرح والتعديل: إذ يسهم في توضيح أحد المصطلحات النقدية ذات الوجهين.

٣- بيان دقة منهج الإمام الدارقطني في النقد.

٤- إثراء الدراسات المقارنة.

٥- تأكيد أهمية الاستقراء في فهم الألفاظ النقدية.

وأسباب اختيار البحث:

١- الإسهام في ضبط دلالات المصطلحات النقدية.

٢- تجلية المنهج الدقيق للأئمة في العبارات غير الصريحة.

٣- خدمة الدراسات المقارنة في علم الجرح والتعديل.

٤- تحقيق الفهم الدقيق لمرتبة الرواة الذين وُصفوا بهذا اللفظ.

مشكلة البحث:

تتجلى مشكلة البحث في بيان دلالة مصطلح "آية" أو "من آيات الله " عند الإمام الدارقطني، وهل هي من ألفاظ الجرح أو التعديل؟

أسئلة البحث:

١- ما المقصود بمصطلح "آية" أو "من آيات الله" عند الإمام الدارقطني؟

٢- هل استخدم الإمام الدارقطني هذا اللفظ على وجه الجرح أو التوثيق؟ وما

القرائن التي تحدد اتجاه الدلالة في استعمالاته؟

٣- ما السياقات الحديثية أو النقدية التي ورد فيها هذا اللفظ في كلام الإمام الدارقطني؟

٤- ما أثر معرفة دلالة هذا المصطلح في الحكم على الرواة الذين وصفهم الإمام الدارقطني بهذا اللفظ؟

٥- كيف يسهم تحليل هذا المصطلح في تجلية منهج الإمام الدارقطني العام في الجرح والتعديل؟

٦- ما الضوابط والمعايير المنهجية التي ينبغي اعتمادها في فهم الألفاظ النقدية غير الصريحة عند الأئمة؟

٧- إلى أي مدى يمكن اعتماد لفظ "آية أو من آيات الله" قرينة على التضعيف الشديد أو الاتهام بالكذب في ميزان الجرح؟

أهداف البحث:

١- استقراء موارد المصطلح عند الإمام أبي الحسن الدارقطني رحمه الله.

٢- تحليل دلالته النقدية ومقارنته بأقوال النقاد المتقدمين.

الدراسات السابقة:

١- الإمام الدارقطني، وكتابه: السنن، رسالة علمية لفضيلة الدكتور عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، من نشر دار الأندلس بجدة.

٢- معجم ألفاظ الجرح والتعديل لمؤلفه: سيد عبد الماجد الغوري.

منهج البحث:

اعتمد الباحث على ثلاثة مناهج علمية متكاملة، تم توظيفها بما يحقق أهداف الدراسة، وهي كما يلي:

أ- المنهج الاستقرائي:

حيث قمت باستقراء جميع المواضع التي ورد فيها لفظ "آية" أو "من آيات الله" في مؤلفات الإمام الدارقطني، وتتبع استعمالاتها في سياقاتها المختلفة، وجمع النصوص من مصادرها الأصلية.

ب- المنهج التحليلي:

تم تحليل النصوص التي جمعها البحث، من حيث الألفاظ والسياقات، وبيان المراد النقدي من المصطلح عند الإمام الدارقطني، ومدى دلالتها على الجرح أو التعديل، مع دراسة القرائن التي تحدد اتجاه المعنى في كل موضع.

ج- المنهج المقارن:

وُظِّف للموازنة بين استعمال الإمام الدارقطني "آية" أو "من آيات الله " واستعمال غيره من الأئمة النقاد لعبارات قريبة المعنى أو الدلالة، للكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف في المنهج والدلالة.

حدود البحث:

- يقتصر البحث على دراسة مصطلح "آية" أو "من آيات الله" كما ورد في كلام الإمام أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، دون غيره من مصطلحات الجرح والتعديل أو العبارات النقدية المشابهة.
- يعتمد البحث على الاستقراء والتحليل ومقارنة حكم الإمام الدارقطني مع غيره ليتبن المقصود من دلالة المصطلح.

إجراءات البحث:

١- حصر موارد المصطلح: قمت بجمع واستقراء جميع المواضع التي وردت فيها لفظ "آية" أو "من آيات الله في مؤلفات الإمام الدارقطني.

٢- توثيق النصوص: تم الرجوع إلى الطبعات المحققة، ومقارنة النصوص عند

الحاجة بين أكثر من طبعة؛ للتأكد من سلامة النقل ودقة اللفظ النقدي كما ورد عن الإمام الدارقطني.

٣- جمع أقوال النقاد الآخرين في الرواة الموصوفين بهذا الوصف.

٤- تحليل دلالة المصطلح: تمت دراسة اللفظ في ضوء السياق الذي وردت فيه.

٥- الموازنة بين الاستعمالات: أُجريت مقارنة دقيقة بين استعمال الإمام الدارقطني لهذا المصطلح واستعمال غيره من الأئمة لمصطلحات قريبة المعنى أو اللفظ، لتحديد مدى اتفاقه أو تفرّده في الدلالة والمنهج.

٦- تصنيف النتائج: بعد تحليل جميع الموارد، صُنِّفت النتائج وفق مراتب الجرح والتعديل، مع إبراز الدرجة التي يمثلها لفظ "آية" أو "من آيات الله " في ميزان الجرح، وإظهار منهج الإمام الدارقطني فيه.

٧- عرض النتائج والتوصيات: خُتمت البحث ببيان أهم النتائج التي توصلت إليها، وما تُسهم به في فهم منهج النقاد، مع تقديم توصيات بحثية تخدم دراسات المصطلحات النقدية الأخرى.

خطة البحث:

انتظم البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وتشتمل على تمهيدٍ يبيّن أهمية علم الجرح والتعديل، وترجمة للإمام الدارقطني فيه، مع التعريف بمشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، ومنهجه، وحدوده، وخطته.

المبحث الأول: التعريف بلفظ (آية)

المبحث الثاني: الرواة الذين قال عنهم الإمام الدارقطني: "آية" أو "من آيات الله" ودراسة الدلالة النقدية.

ويشتمل على:

١- حصر الرواة الذين وُصِفوا بهذا الوصف في كتب الإمام الدارقطني.

٢- تحليل سياقات استعمال المصطلح في كل موضع.

٣- بيان دلالة اللفظ، هل هي للتعديل أم الجرح، مع مناقشة القرائن السياقية.

٤- المقارنة بين استعمال الإمام الدارقطني لهذا اللفظ واستعمال غيره من النقاد.

المبحث الثالث: مقارنةٌ اصطلاحية بين الإمام الدارقطني وغيرِه في استعمال "آية، من آيات الله"

الخاتمة: وتتضمن أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، والتوصيات المقترحة.

التمهيد

ترجمة مختصرة للإمام أبي الحسن الدارقطني

هو الإمام الحافظ، الناقد، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، نُسب إلى محلة الدارقطنيين ببغداد. وُلد سنة ٣٠٦هـ — وقيل: ٣٠٥هـ — وقد رجّح الخطيب البغدادي والرواة عنه القول الأول، وهو ما نصّ عليه الإمام الدارقطني نفسه في سؤالات السلمي.

نشأ في بيت علمٍ وديانة؛ فكان والده من أهل الحديث، وبدأ طلب العلم صغيرًا، وصرّح أنه كتب الحديث سنة ٣١٥هـ وهو في التاسعة من عمره، وكان حسن الصوت جميل التلاوة، حتى عُرف بالإقراء والحديث معًا. وقد نبغ في علم القراءات، وألف كتابًا في الأصول والفروش عدّه العلماء من أبدع ما أُلّف في بابه.

تلقى العلم عن شيوخ بغداد أولًا، ثم رحل في طلبه إلى البصرة والكوفة وواسط والمباركة والأبلة، ثم إلى الأهواز وخوزستان والحجاز والشام ومصر وتنيس، وسمع من كبار المحدثين في هذه الأقاليم، حتى قُدّر عدد شيوخه بأكثر من ألف شيخ.

ومن أبرز تلاميذه: الحاكم النيسابوري، وعبد الغني بن سعيد المصري، وأبو نعيم الأصبهاني، وأبو بكر البرقاني، وحمزة السهمي، وأبو عبد الرحمن السلمي، وتمام الرازي وغيرهم.

كان سلفيَّ المعتقد، شديد التمسك بالسنة، يكره علم الكلام، قال السلمي: سمعته يقول: ما في الدنيا شيء أبغض إليّ من علم الكلام، وقال الذهبي: كان سنّيًّا محضًا، لم يخض في الجدل، بل كان سلفيًّا خالصًا.

وقد أثنى عليه الأئمة ثناءً عاطرًا، فقال الخطيب البغدادي كان فريد عصره في الصدق والأمانة، والفقه، والعدالة، وصحة الاعتقاد، وقال الذهبي: إمام الحفّاظ،

وآية من آيات الله في الحفظ والفهم.

ومن أشهر مؤلفاته: السنن، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، الضعفاء والمتروكون، الأفراد والغرائب، المؤتلف والمختلف، الالزامات والتتبع.

توفي – رحمه الله – ببغداد في ذي القعدة سنة ٣٨٥هـ، وصُلّي عليه أبو حامد الإسفراييني، ودُفن بالقرب من معروف الكرخي، رحمه الله رحمة واسعة[١].

(١) ينظر: «تاريخ بغداد» (١٢/٣٩–٤٠)، و«تاريخ دمشق» (٤٣/٩٦)، و«سير أعلام النبلاء» (١٦/٤٥٥)، و«تذكرة الحفاظ» (٣/٩٩١)، و«طبقات ابن عبد الهادي» (٣/١٨٦)، و«وفيات الأعيان» (٣/٢٩٧)، و«طبقات الشافعية الكبرى» (٣/٤٦٢)، و«الدليل المغني لشيوخ الإمام أبي الحسن الدارقطني» (ص٥١).

المبحث الأول
التعريف بلفظ (آية)

أولًا: المعنى اللغوي:

آية لفظ مفرد، جمعها: آيات، وهي في اللغة كلمة مشتقة إما من أَيّ؛ فإنها التي تبين أيًّا من أيٍّ – أي: شيئًا من شيء – وإما أن يكون اشتقاقها من التأيي، الذي هو التثبت والإقامة، أو من أوى إليه الذي يدل على التجمع، فمن جعلها من (أيي) فموضع العين عنده ياء، ومن جعلها من (أوى) فموضع العين عنده واو [(١)].

وهي تُطلق في اللغة على عدة معانٍ:

أولها: المعجزة؛ ومنه قوله تعالى: ﴿سَلۡ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ كَمۡ ءَاتَيۡنَٰهُم مِّنۡ ءَايَةم بَيِّنَةٖۗ﴾ [البقرة: ٢١١]؛ أي: من معجزة واضحة.

العلامة؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمۡ نَبِيُّهُمۡ إِنَّ ءَايَةَ مُلۡكِهِۦٓ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

العِبرة؛ ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗۖ وَمَا كَانَ أَكۡثَرُهُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٨]؛ أي: عِبرة لمن بعدهم.

الأمر العجيب؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةٗ وَءَاوَيۡنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبۡوَةٖ ذَاتِ قَرَارٖ وَمَعِينٖ﴾ [المؤمنون: ٥٠].

الجماعة، ومنه قولهم: خرج القوم بآيتهم؛ أي: بجماعتهم.

---

(١) ينظر: «المفردات في غريب القرآن» (٦٣/٢)، و«لسان العرب» (١٨٥/١-١٨٧).

البرهان والدليل؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾[الروم: ٢٠].

وحقيقة الآية أنها: كل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدركٌ الظاهرَ منهما، علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته، إذ كان حكمهما سواءً، وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات، فمن علِم بملازمة العَلَم للطريق المنهج، ثم وجد العلَم – علم أنه وجد الطريق، وكذا إذا علم شيئًا مصنوعًا علم أنه لا بد له من صانع (١).

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي:

هي طائفة من كلمات القرآن الكريم مستقلة بنفسها، نزلت بوحي من الله تعالى على نبيه ﷺ، وجُعلت علامة على تمام معنى في القرآن. فهي جزء توقيفي من السورة يُفصل عنده القارئ. (٢)

ثالثًا: استعمال النقاد للفظ (آية):

استعمل المحدثون هذا اللفظ على وجهين متقابلين:

١- **في التوثيق:** للدلالة على بلوغ الغاية في الكمال، كقولهم: فلان آية في الحفظ أو العلم.

قال الإمام الذهبي، شمس الدين، في ترجمة الحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي قال: كان آية في الحفظ، رأسًا في معرفة الحديث والرجال"(٣)، وفي ترجمة الحافظ

(١) ينظر: بصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي (٦٣/٢).
(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (١٨٥/١)، الإتقان في علوم القرآن (٧٣/١)، مناهل العرفان في علوم القرآن (١٣١/١).
(٣) ينظر: سير أعلام النبلاء (٢٧٠/١٢).

أبي نعيم الأصبهاني قال: كان آية في الحفظ والإتقان"[١].

يدلّ هذا على أن المحدثين استعملوا لفظ «آية» للتعبير عن بلوغ الراوي الغاية في الإتقان والحفظ.

٢- **في الجرح**: للمبالغة في الذمّ، كقولهم: آية في الكذب أو الوهم أو الغفلة، أي بلغ أقصى درجات الضعف أو الخطأ[٢].

(١) ينظر: تذكرة الحفاظ (٣/٨٦٦).

(٢) ينظر: تراجم هذ البحث وكذا ميزان الاعتدال (٣/٦٤٠).

المبحث الثاني
الرواة الذين قال عنهم الإمام الدارقطني: آية، أو آية من آيات الله

١- الحسين بن عبد الغفار بن عمرو أبي علي الأزدي، وقيل اسمه الحسن بن غُفَير:

قال: حمزة بن يوسف السهمي وسألته عن الحسين بن عبد الغفار بن عمرو أبي علي الأزدي بمصر فقال: هذا آية متروك كان بلية»[(١)].

ترجمة الراوي وأقوال النقاد فيه:

الحسين بن عبد الغفار الأزدي أبو علي.

روى عن: سعيد بن عفير، وعبد العزيز بن مقلاص.

وعنه: ابن عدي، والطبراني، والحسن بن رشيق، وغيرهم.

توفي سنة: (بضع وثلاثمائة).

قال ابن عَدِي: "كتبتُ عنه بمصرَ في الرحلتين جميعًا إلى مصر، حدثنا عن سعيد بن عُفير، وعبد العزيز بن مِقْلاص، وغيرِهما من كبار شيوخ مصر، ولم يكن سِنُّه يحتمل لقاءَهم، وقد حدث بأحاديثَ مناكيرَ "، وقال ابن يونس: "كذابٌ، يضع الحديث"، وقال عبد الغني الأَزْدي: "ما كان ثقة ولا مأمونًا، تَرك حمزةُ بن محمد الروايةَ عنه"، وقال الذهبي: "كذاب"

(١) ينظر «سؤالات حمزة للدارقطني» (ص٢٠٥).

وقال ابن عدي: حدث بأحاديث مناكير[1].

الباعث والله أعلم، الذي دعا الإمام الدارقطني لوصف الحسين بن عبد الغفار الأزدي بـ«آية» هو اجتماعُ قرائنِ الجرح المغلَّظ فيه، لا سيما:

تهمة الوضع والكذب: نُقل عن النقّاد -وخاصة ابن يونس- الحكمُ عليه بالكذب ووضع الحديث. وهذا يفسّر تجريح الدارقطني بلفظ «آية» مقرونًا بـ«متروك» و«كان بلية».

روايةُ المناكير والباطل: نصَّ ابن عدي على أنّه يحدّث بمناكير كثيرة.

الادّعاءُ السَّماعيُّ عمّن لا يحتمل سنُّه لقاءَهم: روى عن كبار شيوخ مصر-مثل سعيد بن عُفير وعبد العزيز بن مِقلاص-مما استنكروه؛ لأن عمره لا يسعف بلقاء هؤلاء.

تَرْكُ الأئمّة الحديثَ عنه: ذُكر أن حمزة بن محمد ترك الرواية عنه، ووُصف بأنه غير مأمون.

٢- عاصم بن سليمان الكوزي:

قال حمزة بن يوسف السهمي، وسئل عن حديث الزهري، عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَجَدَ سجدتي السهو قبل التسليم، فقال: يرويه عاصم بن سليمان الكوزي، وكان ضعيفا، آية من الآيات عن إسماعيل بن أمية، عن الزهري، عن أنس، وهو وهم؛ وإنما روى الزهري هذا الحديث، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمُزَ الْأَعْرَجِ، عَنْ عبد الله ابن بحينة، وهو الصواب.» [2]

(١) ينظر الكامل لابن عدي: (٣٦٧/٢)، سؤالات السهمي: (ص٢٠٥)، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي: (٢١٤/١)، ديوان الضعفاء: (٢٠٢/١)، المغني في الضعفاء: (١٧٣/١)، لسان الميزان: (٢٩٥/٢).

(٢) ينظر «سؤالات حمزة للدارقطني» (ص٩٧)، «العلل الواردة في الأحاديث النبوية» (١٧٩/١٢).

ترجمة الراوي وأقوال النقاد فيه:

عاصم بن سليمان التميمي أبو شعيب العَبْدني البصري، المعروف بالكُوزي.

روى عن: أبي عروبة الحرَّاني، وعُبيد الله بن عمر، وهشام بن عروة.. وغيرهم.

روى عنه: الحسن بن عرفة، والحسن بن محبوب الهاشمي، ومحمد بن عيسى ابن الطباع.. وغيرهم.

قال الفلاس: "إن عاصمًا الكوزي كان كذابًا، يحدث بأحاديث ليس لها أصول، كَذِبٌ عن رسول الله ﷺ، وأصحابه"، وفي رواية: "كَانَ يضع الحديث، ما رأيت مثله قط، يحدث بأحاديث ليس لها أصول".

وقال أبو حاتم، والنسائي: "متروك الحديث"، وزاد أبو حاتم: "ضعيف الحديث".

وقال الساجي: "متروك، يضع الحديث".

وقال العقيلي: "غلب على حديثه الوهم".

وذكره ابن حبان في (المجروحين)، وقال: "كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات، لا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب".

وقال ابن عدي: "عامة أحاديثه وما يروي مناكير، إما متنًا، أو إسنادًا، والضَّعْف بيِّن عَلَى أخباره".

وقال الإمام الدارقطني: "بصري كذاب، عن هشام بن عروة، وغيره"، وقال في (العلل): "كان ضعيفًا، آية من الآيات".

وقال ابن القيسراني: "يروي الموضوعات، لا يحل كتْب حديثه".

وقال ابن الجوزي: "قال الأزدي: منكر الحديث، لا يحتج بحديثه. قلت: وعاصم بن سليمان في الحديث أربعة، ليس فيهم مجروح سواه".

وقال الذهبي في (تاريخ الإسلام): "شيخ بصري ضعيف".

وتوفي قبل المائتين.

الخلاصة: عاصم بن سليمان الكوزي ضعيف الحديث، تُنكر عليه رواياته، وقد أجمع النقاد على ترك الاحتجاج به، ووصفوه بأنه منكر الحديث [(١)].

الباعث والله أعلم، الذي دعا الإمام الدارقطني لوصف عاصم بن سليمان الكُوزي بعبارته "آية من الآيات" هو شدة ضعفه في الرواية وبلوغه الغاية في التخليط، على نحوٍ جعل الدارقطني يتعجب من جرأته على الحديث، لا من حفظه أو علمه.

وفيما يلي بيان الأسباب المفصَّلة:

أولًا: تهمة الوضع والكذب:

أجمع كبار النقاد – كالفلاس، وأبي حاتم، والنسائي، والساجي، والعقيلي، وابن حبان، وابن عدي – على أنه يضع الحديث عمدًا.

قال الفلاس كان كذابًا، يحدث بأحاديث ليس لها أصول، كذبٌ عن رسول الله ﷺ وأصحابه.

وقال الساجي: متروك، يضع الحديث.

---

(١) ينظر: «الضعفاء والمتروكون للنسائي» (ص٤٣٩/٧٨)، و«الجرح والتعديل» (١٩٠١/٣٤٤/٦)، و«الضعفاء الكبير» (١٣٦٢/٣٣٧/٣)، و«الكامل في ضعفاء الرجال» (١٣٨٦/٤١٣/٦)، و«العلل للدارقطني» (٢٥٨٧/١٧٩/١٢)، و«الضعفاء والمتروكون للدارقطني» (٤٠٩/١٦٦/٢)، و«المتفق والمفترق» (١٠٩٩/١٧٢٤/٣)، و«معرفة التذكرة» (ص٤٩١/١٦٠)، و«الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي» (١٧٥٢/٦٨/٢)، و«تاريخ الإسلام» (١٤٢/١١٣٢/٤)، و«ميزان الاعتدال» (٤٠٤٧/٣٥٠/٢)، و«لسان الميزان» (٤٠٣١/٣٦٨/٤).

وقال ابن حبان: كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات، لا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب.

فهذه النصوص كافية لتبيين أن حاله عند النقاد بلغ حدّ الوضع المتعمد.

ثانيًا: كثرة المناكير والأوهام:

قال ابن عدي: "عامة أحاديثه وما يروي مناكير، إما متنًا أو إسنادًا، والضعف بيّن على أخباره" أي أنه لم يكن يخطئ عرضًا، بل كان التخليط غالبًا على حديثه، مما يجعل حاله «آية» في كثرة الباطل.

فالباعث إذن هو الدهشة من فرط وهمه وتهاونه بالحديث؛ فهو يروي ما ليس له أصل، وينسبه إلى الثقات، حتى غدا مثارًا للعجب بين النقاد.

٣- محمد بن عبده بن حرب القاضي.

قال حمزة بن يوسف السهمي: سألت الدارقطني عن محمد بن عبده بن حرب القاضي فقال لا شيء كان آية [١]، ورماه ابن عدي بالكذب، قال ابن عدي: كان يحدث من كتب الناس عن قوم لم يرهم.. وقوله: (كتبت عن بكر بن عيسى) كذب عظيم.. والضعف على حديثه بيّن. وقال الإمام الدارقطني سمعت السبيعي يقول كان يظهر جزءا من سماعه ويحدث به يعني محمد بن عبده بن حرب ثم بعد ذاك أخذ كتب الناس وحدث بها ولم يكن له سماع ثم انكشف أمره»[٢].

ترجمة الراوي وأقوال النقاد فيه:

أبو عبيد الله، العبّاداني القاضي المِصْري.. مات سنة ٣١٣هـ.

(١) ذكر الذهبي في ميزان الاعتدال (٦٣٤/٣) أن الإمام الدارقطني قال في محمد بن حرب (آفة).
(٢) ينظر «سؤالات حمزة للدارقطني» (ص١٠١).

روى عن: علي بن المديني، وهدبة

وعنه: أبو حفص الزيات، وعلي بن عمر الحربي، وطائفة.

قال البرقاني وغيره: هو من المتروكين، وقال ابن عدي: كذاب، حدَّث عمن لم يرهم.

توفي سنة ثلاث عشرة وثلاث مئة ببغداد(١).

الباعث والله أعلم، الذي دعا الإمام الدارقطني لوصف محمد بن عبده بن حرب القاضي بعبارته: "لا شيء، كان آية"، هو أن هذا الراوي جمع بين جناية الكذب، والتلاعب بالسماع، وانتهاك أصول الرواية الموثقة، وهي من أعظم أنواع الفساد في النقل عند النقاد، حتى صار مثالًا يُتعجب من جرأته وفساده في الرواية.

ومنها قرينة الدارقطني في لفظه: قوله «لا شيء» يدل على إسقاطٍ تامٍّ للاعتبار، أي أنه لا يساوي شيئًا في ميزان الرواية.

ثم قوله «كان آية» جاء للتعجب من عِظَم حاله في التزييف، كأنما بلغ الغاية التي يُضرب بها المثل في الانتحال والكذب.

٤- محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي.

قال حمزة بن يوسف السهمي: وسألت أبا الحسن الدارقطني عن محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي فقال آية من آيات الله ذلك الكتاب هو وضعه أعني

(١) ينظر: «سؤالات السلمي» (٢٩٩)، و«الكامل في ضعفاء الرجال» (٦:٣٠١)، و«تاريخ بغداد» (٢:٣٧٩)، و«ميزان الاعتدال» (٣:٦٣٤)، و«السير» (١٤:٤٠٨)، و«تاريخ الإسلام» (٤٦٧ سنة ٣١٣)، و«الوافي بالوفيات» (٣:٢٠٣)، و«المقفى الكبير» (٦:٧)، و«المغني في الضعفاء» (٢:٦١٠)، و«الديوان» (٣٦٤)، و«ضعفاء ابن الجوزي» (٣: ٨٢). و«لسان الميزان» (٧/٣٣٢٦ ترجمة ٧٧١٢٩)، و«حسن المحاضرة» (٢/١٤٥).

العلويات(١).

ترجمة الراوي وأقوال النقاد فيه:

أبو الحسن الكوفي ثم المصري، نزيل مصر، روى عن جده، عن آبائه(٢)، قال ابن عدي: "حمله شدة ميله إلى التشيع أن أخرج لنا نسخته، قريبًا من ألف حديث عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر بن مُحَمد، عن أبيه، عَن جَدِّهِ، إلى أن ينتهي إلى علي والنبي ﷺ، كتاب يخرجه إلينا بخط طري على كاغد جديد، فيها مقاطيع وعامتها مسندة، مناكير كلها، أو عامتها، فذكرنا روايته هذه الأحاديث عن موسى هذا لأبي عَبد الله الحسين بن علي بن الحسن بن علي بن عُمَر بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وكان شيخا من أهل البيت بمصر، وَهو أخ الناصر وكان أكبر منه، فقال لنا : كان موسى هذا جاري بالمدينة أربعين سنة، ما ذكر قط أن عنده شيئا من الرواية لا عن أبيه، ولاَ عن غيره"(٣).

وقال الحافظ ابن حجر: محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي، أبو الحسن، نزيل مصر، قال ابن عدي: كتبت عنه بها، حَمَله شدةُ تشيُّعه، أن أخرج إلينا نسخةً قريبًا من ألف حديث، عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن آبائه بخطّ طريّ، عامتُها مناكير.

فذكرنا ذلك للحسين بن علي بن الحسين بن عمر بن علي بن الحسين بن

(١) ينظر: «الجامع في الجرح والتعديل» (٤٧/٣). لمجموعة من المؤلفين منهم السيد أبو المعاطي النوري.

(٢) وقد ذكر الإمام ابن عدي في كامله ٥٦٦/٧جملة من أحاديثه المنكرة ومنها: ومنها: ثلاث ذهبت منهم الرحمة: الصياد، والقصاب، وبائع الحيوان. ومنها: لا خيل أبقى من الدهم، ولا امرأة كابنة العم. ومنها: اشتد غضب الله على من أهراق دمي، وآذاني في عترتي. وساق له ابن عدي جملة موضوعات.

(٣) "الكامل في ضعفاء الرجال" (٥٦٥/٧)، "المغني في الضعفاء" (٦٢٩/٢).

علي العلوي، شيخِ أهلِ البيت بمصر، فقال: كان موسى هذا جاري بالمدينة أربعين سنة، ما ذَكَر قط أن عنده روايةً، لا عن أبيه ولا عن غيره[١].

الباعث والله أعلم، الذي دعا الإمام الدارقطني لوصف محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي بقوله: "آية من آيات الله، هو وضعُه- العلويّات» حيث وضع كتابًا كاملًا في الأحاديث المكذوبة على آل البيت، فجمع فيه ما لا أصل له، ونسبه إلى سلسلة نسبٍ علوية موضوعة، مما يُعدّ عند المحدثين من أشدّ أنواع الوضع المتعمَّد، ولذلك استعمل الدارقطني لفظ «آية» للدلالة على بلوغ الغاية في الكذب.

٥- محمد بن سليمان بن زبان (بفتح الزاي والباء، وآخره نون)

سألتُ أبا الحسن الدارقطني عن مُحَمَّدِ بنِ سُلَيْمَانَ بنِ زَبَانٍ -وكان بالبصرة- فقال: «مُدَبَّرٌ[٢] آيَةٌ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ». فقلتُ له: كان يضع الحديث؟ قال: «نَعَم»[٣].

ترجمة الراوي وأقوال النقاد فيه:

قال ابن عساكر: "هو أحمد بن سليمان بن زبان، تغيَّر اسمه وانقلب اسم أبيه"، وقال أبو الفتح بن مسرور: سألته عن مولده؟ فقال: سنة خمس وعشرين ومئتين. وقال ابن ماكولا: مات في جمادى الآخرة سنة سبع وثلاثين وثلاث مئة.

روى عن: هشام بن عمار، اتهم في اللقاء.

---

(١) لسان الميزان (٥/٣٢٥).

(٢) (المدبر) هو الرجل الضعيف الذي يروي أحاديث شيوخ بعد وفاتهم، حتى لا يُسألوا عن رواية الضعيف عنهم ويُثبَّت منهم عن صدق روايته، ينظر معجم الفظ وعبارات الجرح والتعديل للغوري ص (١٣٤).

(٣) سؤالات حمزة السهمي للدارقطني ص ٩٧ رقم ١٧٤.

سمع منه تمام، وعبد الرحمن بن أبي نصر، ثم تركا الرواية عنه.

وهّاه الكتاني. وقال عبد الغني بن سعيد المصري: ليس بثقة.

ذكره الإمام الدارقطني في المؤتلف والمختلف، وقال الحافظ ابن حجر شيخ لا يعرف (١).

الباعث والله أعلم، الذي دعا الإمام الدارقطني لوصف محمد بن سليمان بن زَبَان بقوله: "مُدَبَّر، آيةٌ من آياتِ الله" هو أن هذا الراوي بلغ الغاية في الكذب ووضع الحديث.

٦- خالد بن غسان بن مالك الدارمي

قال السهمي: "سألت أبا الحسن الدارقطني عن أبي عيسى خالد بن غسان بن مالك الدارمي بالبصرة فقال: متروك يحدث بما لم يسمع وكان آية" (٢)

ترجمة الراوي وأقوال النقاد فيه:

أبو عبس الدارمي.

سمع حماد بن سلمة، ومعاذ بن عيسى الضبي، وأبي عمر الضرير.

وعنه: الطبراني، وابن عدي.

قال ابن عدي: كتبت عنه بالبصرة وكان أهل البصرة يقولون: إنه يسرق حديث أبي خليفة فيحدث بها عن شيوخه، على أنهم لا ينكرون لأبي عبس لقاء

(١) ينظر: المؤتلف لعبد الغني ٦٠، الإكمال ٤: ١٢٠، مختصر تاريخ دمشق ٣: ٩٢، الميزان ١: ١٠٢، السير ١٥: ٣٧٨، المغني ١: ٤١، الديوان ٥، الوافي بالوفيات ٦: ٤٠٣، نُكت الهميان ٩٩.

(٢) ينظر: سؤالات حمزة بن يوسف السهمي لأبي الحسن الدارقطني (ص ١٠٢-١٠٣، رقم ١٦٧).

هؤلاء المشايخ الذين يحدث عنهم، وحدث عن أبيه بحديثين باطلين، وأبوه معروف ولا بأس به. (١)

الباعث والله أعلم، الذي دعا الإمام الدارقطني لوصف خالد بن غسّان بن مالك الدارمي بقوله: "مَتروك، يُحدِّثُ بما لم يسمع، وكان آية" هو أن هذا الراوي اشتهر بسرقة الحديث ونسبته إلى نفسه عن غير سماعٍ ولا إسنادٍ صحيح، حتى صار نموذجًا للعجب في سرقة الحديث.

٧- محمد بن عبد الله (أو عبيد الله) الخوارزمي، أبو جعفر السامري(٢).

قال السهمي: سألت الدَّارَقُطْنِيّ عن محمد بن عبيد الله الخوارزمي، أبي جعفر، ختن (٣) أبي الأذان، بسر من رأى؟ (٤) فقال: آية من الآيات، كان مخلطًا. (٥)

ترجمة الراوي وأقوال النقاد فيه:

محمد بن بكر بن إلياس بن بيان، أبو جعفر، السامري، الخوارزمي، المعروف بمحمد بن أبي علي، بن أخي كاجويه، ختن أبي الأذان عمر بن إبراهيم.

حدث عن: عثمان بن خرزاذ الأنطاكي، وأبي زرعة الدمشقي.

وعنه: أبو العباس بن عقدة، وعبد الله بن عدي الجرجاني.

---

(١) ينظر: الكامل في ضعفاء الرجال ٤٨٢/٣ ترجمة ٦٠٥.

(٢) ينظر: نسبة إلى بلدة على الدجلة فوق بغداد بثلاثين فرسخاً يقال لها: سرّ من رأى (الأنساب:١٤/٧).

(٣) ينظر: «الخَتَنُ: كُلُّ مَن كان من قِبَلِ المرأة من أَهلِها، ويدخل فيه زوجُ البنت وزوجُ الأُخت ونحوُهما، والجمع أَخْتانٌ وخُتونٌ» ينظر: لسان العرب جـ١٣، صـ١٤٣، مادة (خ ت ن).

(٤) بَسْرَىٰ مَنْ رَأَى – وتُعرف اليوم بـ سَامِرَّاء – هي مدينةٌ تقع في العراق، على الضفة الشرقية لنهر دجلة، شمال بغداد ينظر: معجم البلدان، جـ٣، صـ٢٤٥–٢٤٧، (مادة سر من رأى).

(٥) ينظر: «سؤالات حمزة للدارقطني» (ص١١٣). وفي «لسان الميزان» (٢٣٨/٥) قال عنه الدارقطني: آفة من الآفات.

قال ابن النجار: هكذا سماه ونسبه إبراهيم بن محمد بن حمزة الحافظ الأصبهاني في "معجم شيوخه"، وكذا نسبه أبو نعيم الحافظ في "تاريخ أصبهان"، وخالفهما في نسبه أبو عبد الله بن مندة، وأبو الشيخ الأصبهاني، فسمياه محمد بن إلياس بن بكر، وخالفهم كلهم أبو أحمد بن عدي الجرجاني، فسماه "محمد بن بكيل بن أحمد بن إلياس بن بيان"، وذكره الخطيب في "تاريخه" فسماه في "محمد بن عبيد الله"، والصحيح ما تقدم. أ.هـ[١].

قال المنصوري " الخطيب مسبوق في ذلك، فقد سماه كذلك ابن عدي في "كامله" (١٢١١/٣)، والدارقطني، وحمزة السهمي، كما في "سؤالاته" برقم (٧٦)، وذكره الذهبي في "الميزان" في موضعين في "محمد بن عبيد الله"، و"محمد بن عبد الله".

وأما الحافظ في "اللسان" فقد ذكره باسم: "محمد بن بكر بن إلياس"، ورمز له بـ (ز)، الدال على أنه من زياداته على الذهبي، وفاته ما سبق نقله من الخلاف في اسمه[٢].

وقال أبو الحسين بن المنادي: "أبو جعفر المعروف بختن أبي الآذان، ويعرف -أيضا- بأخي كاجويه، كان من المشهورين بالطلب، والحذق بالحديث، وقد كتب الناس عنه".

وقال أبو نعيم في "تاريخه": "أبو جعفر الحافظ، قدم أصبهان سنة تسع وتسعين ومائتين، صاحب غرائب، كثير الحديث، كتب عنه أبو إسحاق بن حمزة، وأبو محمد بن حيان، بأصبهان، وببغداد، أصله من عسكر سامرا"، وذكره الذهبي في "الميزان": ونقل كلام الدارقطني السابق فيه، ثم قال: "وقال غيره: كان حافظا"،

(١) ينظر: "الوافي بالوفيات" (٢٦٠/٢).
(٢) ينظر: بلوغ الأماني بتراجم شيوخ أبي الشيخ الأصبهاني (٨٨١/٢).

توفي بعد الثلاثمائة، مات بالقلزم.

الباعث والله أعلم، الذي دعا الإمام الدارقطني لوصف محمد الخوارزمي، بقوله: "آيةٌ من الآيات، كان مُخلِّطًا، هو أن هذا الراوي اشتهر بالتخليط الشديد، والاضطراب في حديثه، وكثرة الغرائب والمناكير التي لا تُحتمل من مثله.

المبحث الثالث

مقارنةٌ اصطلاحية بين الإمام الدارقطني وغيرِه في استعمال "آية، من آيات الله"

خلاصة الدلالة:

- الإمام الدارقطني: يستعمل «آية، من آيات الله» للجرح البالغ والتغليظ في الجرح، وغالبًا مع قرينةٍ سابقةٍ أو لاحقةٍ تُصرّح بالتُّهم (كالوضع، أو الترك، أو التخليط). هو استعمال نادر عنده (سبع مرّات)، يوضع حيث يشتدُّ الجرح.
- غيره من النقّاد: جاء اللفظ على وجهين متقابلين:

١- **للتوثيق:** «آية في الحفظ/ الإتقان...» (كالذهبي في تراجم الأئمة).

٢- **للجرح:** «آية في الكذب/ الغلط/الوهم...» عند ذكر من اشتهر بالجرأة على الحديث أو كثرة الوهم.

الفروق المنهجية:

الندرة والاقتصار عند الدارقطني: لا يكثر من المصطلح، ويجعله قرينةَ تغليظٍ بعد تعليلٍ صريح.

الاتساع عند غيره: قد يأتي اللفظ تعديلاً أو جرحاً بحسب السياق، ولذلك لا يُحمل على التوثيق لمجرّد لفظ «آية» إلا بقرائن السياق.

الخاتمة

بعد الاستقراء والتحليل الدقيق للفظ "آية" أو " من آيات الله" في نقد الإمام علي بن عمر الدارقطني، تبيَّن أن هذا اللفظ جاء في سياقات الجرح الشديد، وقد أسفر التحليل عن النتائج الآتية:

أولاً: من حيث الاستعمال والمضمون

١- اللفظ له دلالة نقدية في الجرح؛ فهو يستعمل بمعنى العجب من شدّة الجُرأة أو كثرة الخطأ أو الكذب في الحديث.

٢- الإمام الدارقطني استخدمها سبع مرات فقط في الرواة الذين ترجم لهم، مما يدل على ندرتها وخصوصيتها في منهجه النقدي.

٣- كل من وُصف بها كان ضعيفًا جدًا أو متروكًا أو متَّهَمًا بالوضع، وهو ما يجعلها من أدنى مراتب التجريح.

٤- يُلاحظ أن الإمام الدارقطني يستعملها بعد تعليل صريح بالضعف أو التهمة، فهي تأتي تأكيدًا وتغليظًا لا استقلالًا في الحكم.

ثانيًا: من حيث التطبيق على الرواة السبعة

جميع الرواة الذين أُطلق عليهم لفظ مثل: الحسين بن عبد الغفار الأزدي، وعاصم بن سليمان الكوزي، ومحمد بن عبده بن حرب القاضي، ومحمد بن محمد بن الأشعث الكوفي، ومحمد بن سليمان بن زبان، وخالد بن غسان الدارمي، ومحمد بن عبد الله الخوارزمي، اتفق النقاد الآخرون كذلك على ضعفهم أو تركهم، ولم يُعرف عن أحد منهم توثيق معتبر، مما يؤكد دقة منهج الإمام الدارقطني في الجرح والتعديل.

ثالثًا: من حيث الدلالة المنهجية

١- يكشف المصطلح عن دقة الإمام الدارقطني في اختيار الألفاظ، فهو لا يكرر ألفاظ غيره، بل يصوغ عباراته بما يناسب حال الراوي.

٢- يظهر من تتبع استعماله أنه يعبّر أحيانًا بأسلوب خاص، يحمل معنى الاستنكار، لا الوصف الواقعي، كقوله "آية" أو "من آيات الله " لمن اشتهر بالكذب أو التخليط.

٣- بذلك يتبوأ هذا المصطلح عند الإمام الدارقطني مرتبة قريبة من عبارات مثل المتروك ومنكر الحديث ونحوها.

رابعًا: النتائج الإجمالية

١- مصطلح "آية" أو "من آيات الله" عند الإمام الدارقطني صيغة تجريح بليغة تُفيد المبالغة في الذم، لا الإعجاب أو التعجب الحسن.

٢- جميع مواردها سبعة فقط، مما يدل على ندرتها وشدة خصوصها في منهجه النقدي.

٣- كل من أُطلق عليه هذا الوصف متروك أو كذاب أو متهم بالوضع، ولا يوجد استثناء في استعماله لها على وجه التوثيق.

٤- يعد هذا المصطلح عند الإمام الدارقطني من ألفاظ الجرح الشديدة، وتدل على ضعف الراوي.

٥- يتضح من تحليلها أن منهج الإمام الدارقطني متوازن بين التحفظ والدقة؛ فلا يطلق الأحكام إلا بعد تحقق وتروٍّ، لكنه إذا أطلق مثل هذا الفظ فهو في سياقٍ قاطعٍ بالتجريح.

خامسًا: التوصيات

١- الدعوة إلى جمع ألفاظ النقاد المتفرّدة (كألفاظ الأئمة الدارقطني، والعقيلي، وابن عدي...) في معجمٍ تحليلي لألفاظ الجرح والتعديل يوضح مراتبها ومقاصدها.

٢- المقارنة بين استعمالات النقاد للألفاظ المشتركة (مثل "منكر الحديث"، "فيه نظر"، "آية") لإبراز التمييز الاصطلاحي لكل ناقد.

٣- الاستفادة من الدراسة التحليلية اللغوية لهذه الألفاظ في كشف المنهج البلاغي العالي للنقاد في التعبير عن الأحكام.

المصادر والمراجع

١- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ). "الضعفاء والمتروكون". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.

٢- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ). "الموضوعات". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

٣- ابن جميع الصيداوي، هبة الله بن أحمد (ت ٥٩٤هـ). "معجم الشيوخ". القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٨٥م.

٤- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ). "لسان الميزان". بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

٥- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ). "نزهة الألباب". بيروت، ١٩٩٨م.

٦- ابن حبان، محمد بن حبان (ت ٣٥٤هـ). "المجروحين من المحدثين". الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٠م.

٧- ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ). "وفيات الأعيان". بيروت: دار صادر، دون تاريخ.

٨- ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني (ت ٣٦٥هـ). "الكامل في ضعفاء الرجال". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

٩- ابن عرّاق الكناني، علي بن محمد (ت ٩٦٣هـ). "تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١م.

١٠- ابن عساكر، علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ). "تاريخ دمشق". بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م.

١١- ابن قطلوبغا، محمد بن أحمد (ت ٨٧٩هـ). "الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة". بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م.

١٢- ابن نقطة، عبد الغني بن سعيد (ت ٦٢٩هـ). "التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.

١٣- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (ت ١٠٨٩هـ). "شذرات الذهب في أخبار من ذهب". دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦م.

١٤- البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ). "المتفق والمفترق". دمشق: دار القادري، ١٩٩٧م.

١٥- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ). "تاريخ بغداد". تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م.

١٦- الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ). "العلل الواردة في الأحاديث النبوية". الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥م.

١٧- الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ). "الضعفاء والمتروكون". المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية (مقال).

١٨- الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ). "سؤالات السلمي وسؤالات البرقاني". بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦م.

١٩- الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). "ديوان الضعفاء والمتروكين". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧م.

٢٠- الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). "تذكرة الحفاظ". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

٢١- الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). "المغني في الضعفاء". قطر: دار إحياء التراث، ٢٠٠٩م.

٢٢- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). "ميزان الاعتدال في نقد الرجال". بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٣م.

٢٣- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). "سير أعلام النبلاء". بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

٢٤- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). "الموقظة في علم مصطلح الحديث". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.

٢٥- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). "المقدمة ذات النقاب". تحقيق. بيروت: دار عالم الكتب، ١٩٩٥م.

٢٦- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). "تلخيص الموضوعات". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

٢٧- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام". بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م.

٢٨- الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ). "الجرح والتعديل". حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢م.

٢٩- الرافعي، عبد الكريم القزويني (ت ٦٢٣هـ). "تاريخ قزوين". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.

٣٠- سبط ابن العجمي، إبراهيم بن محمد (ت ٨٤١هـ). "الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث". بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧م.

٣١- السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢هـ). "الأنساب". بيروت: دار الجنان، ١٩٨٨م.

٣٢- السهمي، حمزة بن يوسف (ت ٤٢٧هـ). "سؤالات حمزة بن يوسف

السهمي". الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٤م.

٣٣- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ). "حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة". بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧م.

٣٤- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ). "اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.

٣٥- الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ). "الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.

٣٦- العقيلي، محمد بن عمرو (ت ٣٢٢هـ). "الضعفاء الكبير". بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٩٨٤م.

٣٧- المعلمي اليماني، عبد الرحمن بن يحيى (ت ١٣٨٦هـ). "التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل". الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٧م.

٣٨- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ). "المقفى الكبير". بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١م.

٣٩- المنصوري، نايف بن صلاح. "الدليل المغني لشيوخ الإمام أبي الحسن الدارقطني". الرياض: دار الكيان، ٢٠٠٧م.

٤٠- المنصوري، نايف بن صلاح. "بلوغ الأماني بتراجم شيوخ أبي الشيخ الأصبهاني". الرياض: دار العاصمة، ٢٠١٢م.

٤١- النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ). "الضعفاء والمتروكون". حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ.

٤٢- النوري، إبراهيم محمد. "الجامع في الجرح والتعديل". بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٢م.

References

1- "Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī (d. 597 AH). "Al-Ḍuʿafāʾ wa-l-matrūkūn (Weak and Abandoned Narrators)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1406 AH.

2- "Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī (d. 597 AH). "Al-Mawḍūʿāt (Fabricated Ḥadīths)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995.

3- "Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, ʿAbd al-Ḥayy b. Aḥmad (d. 1089 AH). "Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab (Golden Nuggets in Biographical News)". Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1986.

4- "Ibn Jamīʿ al-Ṣaydāwī, Hibatallāh b. Aḥmad (d. 594 AH). "Muʿjam al-shuyūkh (Dictionary of Teachers)". Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1985.

5- "Ibn Ḥibbān, Muḥammad b. Ḥibbān (d. 354 AH). "Al-Majrūḥīn min al-muḥaddithīn (Weak Narrators among the Ḥadīth Scholars)". Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī, 2000.

6- " Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī (d. 852 AH). "Lisān al-Mīzān (The Tongue of al-Mīzān)". Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1996.

7- "Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī (d. 852 AH). "Nuzhat al-albāb (Promenade of Minds)". Ed. Marʿī al-Karmī. Beirut, 1998.

8- " Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad (d. 681 AH). "Wafayāt al-aʿyān (Obituaries of Eminent Men)". Beirut: Dār Ṣādir, n.d.

9- "Ibn ʿAdī, Abū Aḥmad al-Jurjānī (d. 365 AH). "Al-Kāmil fī ḍuʿafāʾ al-rijāl (The Complete Collection on Weak Narrators)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997.

10- "Ibn ʿArrāq al-Kinānī, ʿAlī b. Muḥammad (d. 963 AH). "Tanzīh al-sharīʿa al-marfuʿa ʿan al-akhbār al-shanīʿa al-mawḍūʿa (Purification

of the Sharīʿa from Fabricated Reports)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1981.

11- "Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. al-Ḥasan (d. 571 AH). "Tārīkh Dimashq (History of Damascus)". Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

12- "Ibn Quṭlūbughā, Muḥammad b. Aḥmad (d. 879 AH). "Al-Thiqāt mimman lam yaqaʿ fī al-kutub al-sitta (Reliable Narrators Not Included in the Six Books)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2011.

13- "Ibn Nuqṭa, ʿAbd al-Ghanī b. Saʿīd (d. 629 AH). "Al-Taqyīd li-maʿrifat ruwwāt al-sunan wa-l-masānīd (Register of the Narrators of Sunan and Musnads)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990.

14- "Al-Baghdādī, Aḥmad b. ʿAlī (d. 463 AH). "Al-Mutaffiq wa-l-muftariq (Similar and Dissimilar Names)". Damascus: Dār al-Qādirī, 1997.

15- "Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad b. ʿAlī (d. 463 AH). "Tārīkh Baghdād (History of Baghdad)". Ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001.

16- "Al-Dāraquṭnī, ʿAlī b. ʿUmar (d. 385 AH). "Al-ʿIlal al-wārida fī al-aḥādīth al-nabawiyya (Critical Defects in Prophetic Traditions)". Riyadh: Dār Ṭayba, 1985.

17- "Al-Dāraquṭnī, ʿAlī b. ʿUmar (d. 385 AH). "Al-Ḍuʿafāʾ wa-l-matrūkūn (Weak and Abandoned Narrators)". Published in: Journal of the Islamic University of Medina.

18- "Al-Dāraquṭnī, ʿAlī b. ʿUmar (d. 385 AH). "Suʾālāt al-Sulamī wa-suʾālāt al-Barqānī (Questions of al-Sulamī and al-Barqānī)". Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1986.

19- "Al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad (d. 748 AH). "Dīwān al-ḍuʿafāʾ wa-l-matrūkīn (Register of Weak and Abandoned Narrators)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1967.

20- "Al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad (d. 748 AH). "Tadhkirat al-ḥuffāẓ (Memoir of the Ḥadīth Masters)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1998.

21- "Al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad (d. 748 AH). "Al-Mughnī fī al-ḍuʿafāʾ (The Sufficient on Weak Narrators)". Qatar: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 2009.

22- "Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (d. 748 AH). "Mīzān al-iʿtidāl fī naqd al-rijāl (Balance of Criticism in Narrators)". Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1963.

23- "Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (d. 748 AH). "Siyar aʿlām al-nubalāʾ (Biographies of Eminent Nobles)". Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1985.

24- "Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (d. 748 AH). "Al-Mawqiẓa fī ʿilm muṣṭalaḥ al-ḥadīth (The Awakener in Ḥadīth Methodology)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990.

25- "Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (d. 748 AH). "Al-Muqaddima dhāt al-niqāb (Introductory Treatise)". Beirut: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1995.

26- "Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (d. 748 AH). "Talkhīṣ al-mawḍūʿāt (Summary of Fabricated Ḥadīths)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997.

27- "Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (d. 748 AH). "Tārīkh al-islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-aʿlām (History of Islam and Deaths of Notables)". Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1998.

28- "Al-Rāzī, ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Ḥātim (d. 327 AH). "Al-Jarḥ wa-l-taʿdīl (Criticism and Praise of Narrators)". Hyderabad: Maṭbaʿat Majlis Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1952.

29- "Al-Rāfiʿī, ʿAbd al-Karīm al-Qazwīnī (d. 623 AH). "Tārīkh Qazwīn (History of Qazwīn)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987.

30- "Sibt Ibn al-ʿAjmī, Ibrāhīm b. Muḥammad (d. 841 AH). "Al-Kashf al-ḥathīth ʿamman rumiya bi-waḍʿ al-ḥadīth (Critical Exposition of Fabricators of Ḥadīth)". Beirut: ʿĀlam al-Kutub, Maktabat al-Nahḍa al-ʿArabiyya, 1987.

31- "Al-Samʿānī, ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad (d. 562 AH). "Al-Ansāb (Book of Genealogies)". Beirut: Dār al-Jinān, 1988.

32- "Al-Sahmī, Ḥamza b. Yūsuf (d. 427 AH). "Suʾālāt Ḥamza b. Yūsuf al-Sahmī (Questions of al-Sahmī)". Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1984.

33- "Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr (d. 911 AH). "Ḥusn al-muḥāḍara fī tārīkh Miṣr wa-l-Qāhira (Excellent Lectures on the History of Egypt and Cairo)". Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya, 1967.

34- "Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr (d. 911 AH). "Al-Laʾālī al-maṣnūʿa fī al-aḥādīth al-mawḍūʿa (Fabricated Pearls in False Traditions)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1986.

35- "Al-Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī (d. 1250 AH). "Al-Fawāʾid al-majmūʿa fī al-aḥādīth al-mawḍūʿa (Collected Benefits on Fabricated Traditions)". Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987.

36- "Al-ʿUqaylī, Muḥammad b. ʿAmr (d. 322 AH). "Al-Ḍuʿafāʾ al-kabīr (The Great Book of Weak Narrators)". Beirut: Dār al-Maktaba al-ʿIlmiyya, 1984.

37- "Al-Muʿallimī al-Yamānī, ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā (d. 1386 AH). "Al-Tankīl bimā fī Taʾnīb al-Kawtharī min al-abāṭīl (Refutation of al-Kawtharī's Falsehoods)". Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1987.

38- "Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī (d. 845 AH). "Al-Muqaffā al-kabīr (The Great Biographical Dictionary)". Ed. Muḥammad al-Yaʿlāwī. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1991.

39- "Al-Manṣūrī, Nāyif b. Ṣalāḥ. "Al-Dalīl al-mughnī li-shuyūkh al-imām Abī al-Ḥasan al-Dāraquṭnī (Comprehensive Guide to the Teachers of al-Dāraquṭnī)". Riyadh: Dār al-Kiyān, 2007.

40- "Al-Manṣūrī, Nāyif b. Ṣalāḥ. "Bulūgh al-amānī bi-tarājim shuyūkh Abī al-Shaykh al-Iṣbahānī (Biographies of the Teachers of Abū al-Shaykh al-Iṣbahānī)". Riyadh: Dār al-ʿĀṣima, 2012.

41- "Al-Nasāʾī, Aḥmad b. Shuʿayb (d. 303 AH). "Al-Ḍuʿafāʾ wa-l-matrūkūn (Weak and Abandoned Narrators)". Aleppo: Dār al-Waʿy, 1396 AH.

42- "Al-Nūrī, Ibrāhīm Muḥammad. "Al-Jāmiʿ fī al-jarḥ wa-l-taʿdīl (Comprehensive Collection in Criticism and Praise of Narrators)". Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1992.

مراجعات ابن أبي حاتم الرازي لأبيه ولأبي زرعة في علل الأحاديث
دراسة استقرائية وصفية

إعداد:
د. عبد العزيز بن إبراهيم بن علي اللاحم
الأستاذ المساعد بقسم السنة وعلومها، كلية الشريعة، جامعة القصيم
المملكة العربية السعودية

Ibn Abi Hatim al-Razi's Reviews of His Father and Abu Zur'ah Concerning the Defects of Hadith
An Inductive and Descriptive Study

Prepared by:
Dr. Abdul Aziz bin Ibrahim bin Ali Al-Lahim
Assistant Professor, Department of Sunnah and Its Sciences,
College of Sharia, Qassim University
Kingdom of Saudi Arabia
Abd.allahim@qu.edu.sa

تاريخ ورود البحث
١٤٤٧/٣/١١هـ - ٢٠٢٥/٩/٣م

تاريخ قبول البحث
١٤٤٧/٤/٧هـ - ٢٠٢٥/٩/٢٩م


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث:

يسلط البحث الضوء على جانب مهم في مناقشات النقاد فيما بينهم في علل الأحاديث من خلال جمع مراجعات ابن أبي حاتم لأبيه ولأبي زرعة، مبينا ضروب تلك المراجعات وتنوعها بين ما هو متعلق بالرواة، وتحميل الخطأ، وما هو متعلق بالعلل وتوضيحها، وما هو خاص بنقد الروايات محل المراجعة، والتمثيل والتوضيح لكل هذه الأنواع، ويخلص البحث بوصف هذه المراجعات والتمثيل بها، وبيان علو كعب ابن أبي حاتم في مناقشاته لشيخيه.

الكلمات المفتاحية: مراجعات، ابن أبي حاتم، الرازي، العلل.

Abstract

This study sheds light on an important aspect of the discussions among hadith critics concerning the defects of hadith by collecting Ibn Abi Hatim's reviews of his father and Abu Zur'ah. It identifies the various forms of these reviews, which include those related to narrators and the attribution of errors, those concerning hadith defects and their clarification, and those specifically related to the criticism of the reports under review. The study provides examples and explanations of each of these types. It concludes by describing these reviews, illustrating them with examples, and demonstrating Ibn Abi Hatim's high level of expertise in his discussions with his two teachers (sheikhs).

Keywords: Reviews; Ibn Abi Hatim; al-Razi; hadith defects.

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد عليه أطيب الصلاة، وأزكى التسليم، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن طالب علم الحديث، والدارس لدقيق علله، وعميق نقد الأئمة المتقدمين، لا بد وأن يقف على كتاب ابن أبي حاتم الرازي في علل الحديث من خلال سؤالاته لأبيه ولأبي زرعة، فهو كتاب يُعد من أفضل كتب علل الحديث، إذ جمع عدداً من المزايا، فهو قائم على السؤالات؛ والمؤلفات المؤلّفَة على هذا النحو تسلّي القارئ والباحث ببيان موضع الإشكال في الحديث وجوابه، بخلاف ما يذكره بعض النقاد من العلل عقِب ذكر الحديث في مؤلفاتهم، كما يميز هذا الكتاب أن أجوبة سؤالاته جاءت من قامَتين علميّتين ضلِعتَين في باب نقد المرويات وهما: أبو حاتم، وأبو زرعة الرازيّين، إضافة إلى كوْن السائل أو الناقل للسؤالات هو ابن أبي حاتم، وهو ممن له باعه في النقد، وبيان علل الأحاديث.

وقد احتفت البحوث العلمية، والرسائل الأكاديمية بهذا الكتاب، وسُجّلت فيه العديد من الموضوعات مذ طبع، وانتشر، وتداولته الأوساط العلمية، وكانت هذه الحفاوة بصورٍ شتى؛ فمن جمعٍ للقرائن التي نُص عليها، ودراسةٍ لما أشير للاختلاف فيها، إلى موازنات لأحكام الرازيّين بغيرهما من النقاد.

وكان هذا الكتاب من مراتعي العلمية، لوضوحه النقدي، وأصالته التخصصية، فلحظتُ في الكتاب جانباً لم تطله أقلام المختصّين، ولم تَعِنّ له أفكارهم البحثية، وهو تلك المراجعات التي يراجع فيها ابن أبي حاتم أباه وأبا زرعة بشأن تعليلاتهم للأحاديث، وهذه المراجعة تكون بعد إجابتهم عن التساؤل عن صحة الحديث، أو بيان علته.

ولما طالعتُ هذه المراجعات ورأيتُ تنوعها، والفوائد التي تحمل في طياتها، والدقائق العلمية التي لا تقل قيمتها عن أصل السؤالات وجواباتها، خَصَصتُ بحثي هذا بدراسة هذه المراجعات من ابن أبي حاتم على جوابات والده، وجوابات أبي زرعة، وعنونته بـ: "**مراجعات ابن أبي حاتم الرازي لأبيه ولأبي زرعة في علل الأحاديث –دراسة استقرائية وصفية**"

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في الآتي:

١- ما مراجعات ابن أبي حاتم الرازي لأبيه ولأبي زرعة، وما أنواعها؟

٢- هل كانت المراجعات صدى لأصل السؤالات، أم سلكت مسالك أبعد من ظاهر السؤال؟

٣- هل ابن أبي حاتم هو صاحب المراجعات، أم ناقل عن غيره؟

٤- أكان ابن أبي حاتم يُراجع والده في أجوبة أبي زرعة، ويُراجع أبا زرعة في أجوبة والده؟

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث في كونه يدرس مبحثا من مباحث علل الأحاديث، وكتابا من أشهر كتب العلل، وهو كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم، ويسلّط الضوء على جانب قد أهمله بعض الباحثين، وهي تلك المراجعات العلمية النقدية لابن أبي حاتم لأبيه وأبي زرعة، ويحاول الكشف عن تلك المراجعات، وتبيين أنواعها وخصائصها، وكل ما يتصل بها.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الوصول إلى ما يلي:

١- بيان مراجعات ابن أبي حاتم الرازي لأبيه ولأبي زرعة، وبيان أنواعها.

٢- توضيح العلاقة بين المراجعات، وأصل السؤالات وأجوبتها.

٣- تحديد دور ابن أبي حاتم في المراجعات: أكانت من مقوله، أم ناقلًا لرأي غيره.

٤- كشف طبيعة الحوار العلمي الذي دار بين ابن أبي حاتم وشيخيه من خلال المراجعات.

حدود البحث:

ينحصر البحث في دراسة المراجعات العلمية التي وردت في كتاب "العلل" لابن أبي حاتم الرازي، والموجهة تحديدًا إلى أبيه وأبي زرعة الرازي، وذلك من حيث ماهيتها، وأنواعها، ودور ابن أبي حاتم فيها، دون التوسع في دراسة علل الأحاديث الأخرى خارج هذا الإطار.

منهجية البحث:

يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي في تتبع مواضع المراجعات، وتتبع ألفاظها وسياقاتها، مع الاستعانة بالمنهج الوصفي في عرض النماذج وتصنيفها، دون التطرق إلى تحقيق شامل للكتاب أو دراسة رواته وأسانيده.

إجراءات البحث:

لما كان كتاب العلل لابن أبي حاتم معروفا ومشهورا، ومحققا تحقيقا مميزا[(١)]، رأيت أن اقتصر في عرض النماذج بما يفي لغرض هذا البحث، وقد رتبتها في الخطوات التالية:

(١) لعل من أبرز وأفضل تحقيقات علل الحديث لابن أبي حاتم تحقيق الدكتور سعد الحميد، ومن معه، وهو عمدتي في النقل في هذا البحث.

١- جرد كتاب العلل لابن أبي حاتم واستخراج المراجعات التي راجع فيها شيخيه.

٢- تقسيم تلك المراجعات وفق التقسيم الذي وضعته في خطة البحث.

٣- أذكر -نصاً أو حكايةً بحسب ما يقتضيه المقام- سؤال ابن أبي حاتم وجوابه.

٤- بعد ذلك أذكر نص المراجعة ليتضح للقارئ طبيعة المراجعة.

٥- أُدرج المراجعة في موضعها من خطة البحث بعد تصنيفها.

٦- أعلق في مقدمة كل مطلب على طبيعة المراجعة وكيفية تصنيفها.

٧- أبرز الفائدة العلمية التي جاءت بها المراجعة، والغرض الذي لأجله تمت المراجعة.

٨- أكتفي لكل نوع من المراجعة بمثال واحد وأعزو للبقية في الحاشية.

٩- نظراً لكون كتاب العلل قد حُقق تحقيقا جيدا فلا غرض لي من خدمة النصوص التي أوردُها في هذا البحث من تخريج الطرق أو ترجمة الرواة أو غيرها.

الدراسات السابقة:

لقد بذلت وسعي في النظر فيما كتب حول هذا الموضوع فلم أجد إلا بحوثاً مكتوبة في أصل السؤالات العللية والأجوبة عليها، ولم أقف على من خصص المراجعات بالبحث.

خطة البحث:

فضّلت في عرض البحث أن يكون في مقدمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وفيها: مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، وحُدوده، ومَنهجيته، ودِراساته السابقة، وخُطته.

التمهيد: وفيه التعريف بالمراجعات، وأغراضها في زمن الرواية.

المبحث الأول: المراجعة بالاستفسار عن رواية راو للحديث، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الاستفسار عن رواية راوٍ لأحد الأوجه الواردة في الجواب.

المطلب الثاني: الاستفسار عن رواية راوٍ لوجه جديد لم يرد في الجواب.

المبحث الثاني: المراجعة في تحميل الخطأ والوهم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: السؤال عن خطأ أو وهم راو بعينه.

المطلب الثاني: السؤال العام عن المخطئ في الرواية.

المبحث الثالث: المراجعة لتوضيح العلة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: طلب توضيح العلة ممن أجاب عن السؤال.

المطلب الثاني: طلب توضيح العلة من ناقد آخر.

المطلب الثالث: توضيح العلة من ابن أبي حاتم نفسه.

المبحث الرابع: المراجعة بشأن الرواة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الاستفسار عن اسم راو ورد في الجواب.

المطلب الثاني: الاستفسار عن حال راو ورد في الجواب.

المبحث الخامس: المراجعة لمعرفة الراجح في الاختلاف، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: السؤال عما ترجح عند ابن أبي حاتم.

المطلب الثاني: السؤال عن الراجح في الاختلاف.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

التعريف بالمراجعات وأغراضها في زمن الرواية

تُعدّ مراجعات التلاميذ لشيوخهم مظهرًا من مظاهر النضج العلمي، ودليلًا على التفاعل النقدي الإيجابي في بيئة الرواية والدرس الحديثي، ولم تكن علاقة التلميذ بالشيخ علاقة تلقٍّ محض أو تقليد صرف، بل كانت في كثير من الأحيان علاقة حوار علمي، ومراجعة نقدية، تُسهم في ضبط الرواية، وتقويم المسار العلمي، وكشف الخلل إن وُجد، أو التثبّت من أوجه الخلاف والاحتمال، وقد سارت هذه المراجعات في إطار من الاحترام، غير أنها لم تخلُ من الحدة أحيانًا، خاصة إذا اقتضى المقام بيان الخطأ أو توضيح الإشكال.

وقد تميزت مدرسة الرازيين –أبي حاتم وأبي زرعة– بطابع علمي خاص، تجلّى في الحوارات والمناقشات التي دارت بينهما وبين تلميذهما ابن أبي حاتم، ولم تكن هذه المراجعات مجرّد استفسارات عابرة، بل كانت محفوفة بالتحقيق، والتتبع، والاعتراض أحيانًا، مما منحها قيمة نقدية بالغة.

وقبل الدخول في تلك المراجعات وأنواعها وتصنيفها، لابد وأن نبيّن معنى المراجعة، لغة، وفي اصطلاح المحدثين أو استخدامهم.

تطلق المراجعة في اللغة ويراد بها الرد والتكرار، قال ابن فارس: "الراء والجيم والعين أصل كبير مطرد منقاس، يدل على رد وتكرار"(١)، ومنه جاء وصف السماء في القرآن بأنها ذات الرجع، قال ابن فارس: "﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجۡعِ﴾ [الطارق:١١]، وذلك أنها تغيث وتصب ثم ترجع فتغيث"(٢).

(١) مقاييس اللغة (٢/٤٩٠)
(٢) مقاييس اللغة (٢/٤٩١)

ولم أقف على من عرف المراجعة على النحو الذي أقصده في هذا البحث، وممكن أن يقال بأن المراجعة عند المحدثين: ما يوجهه التلميذ لشيخه من سؤال أو استفسار أو اعتراض أو طلب توضيح، يتصل بكلامه، سواء كان ذلك الكلام تحديثاً بحديث، أو حكماً على راوٍ، أو تعليلاً لطريقٍ، أو تصويباً لوجهٍ.

وقد ورد في السنة ما يؤيد هذا المعنى في أمر النبي ﷺ عمر ﷺ أن يأمر ابنه أن يراجع امرأته حين طلقها وهي حائض فقال: "**مره فليراجعها**"(١)، أي يرد زوجته بعد أن طلقها أثناء الحيض.

ولعل أبرز شاهد من أقوال الصحابة ما ورد عن عائشة ﵂ في قولها: " لقد **راجعت** رسول الله ﷺ في ذلك، وما حملني على كثرة **مراجعته** إلا أنه لم يقع في قلبي: أن يحب الناس بعده رجلا قام مقامه أبدا"(٢)، أي عادت وكررت الاستفسار من النبي ﷺ، وهو ما شهد به ابن أبي مليكة بأن عائشة ﵂ زوج النبي ﷺ كانت لا تسمع شيئا لا تعرفه إلا **راجعت** فيه حتى تعرفه(٣).

ومن مظاهر المراجعة عند المحدثين؛ مراجعة التلاميذ لشيوخهم بأن يسندوا ما نقلوه عن رسول الله ﷺ وهي كثيرة في عصر الرواية، فمن ذلك ما روى حسن بن الربيع، ومحمد بن عبد الله بن نمير قالا: حدثنا عبد الله بن إدريس، عن الشيباني، عن الشعبي أن رسول الله ﷺ صلى على قبر بعد ما دفن فكبر عليه أربعا، قال الشيباني: فقلت -أي حسن بن الربيع- للشعبي: **من حدثك بهذا؟** قال: الثقة عبد الله بن عباس(٤).

(١) صحيح البخاري ح (٥٢٥١)
(٢) صحيح البخاري ح (٤٤٤٥)
(٣) ينظر: صحيح البخاري ح (١٠٣)
(٤) صحيح مسلم (٣/٥٥)

ومثله ما روى هلال بن العلاء، قال: سمعت عمرو بن عثمان يقول: ثنا عبيد الله بن عمرو بحديث، فقلنا: من حدثك بهذا؟ فقال: حدثني رجل إن كان الكبر ليمنعه من الكذب، نوفل بن فرات بن مسلم(١).

وكان الناقد إذا أعلّ حديث ولم يتبين للمتلقين موضع الخطأ أو الوهم راجعوا الناقد لتبيين من يتحمل عهدة هذا الخطأ، فمن ذلك ما روى الخلال قال: سألت أحمد، قلت: حدثنا عبد الرزاق، عن معمر، عن سهيل، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: "الإيمان بضع وستون بابا، أفضلها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناه إماطة الأذى عن الطريق"؟، فقال أحمد: إنما هو عن سهيل، عن عبد الله بن دينار، عن أبي صالح، عن أبي هريرة.

قلت: ممن الخطأ: من معمر أو من سهيل؟، قال: لا أدري(٢).

ولما أعلّ الدارقطني حديث عبد الله بن المختار، عن الجريري، عن أبي عبد الله الجسري، عن أبي ذر عن النبي ﷺ، قال: أحب الكلام إلى الله ما اصطفاه الملائكة: سبحان الله وبحمده، وبيّن الدارقطني أن الصواب هو ما رواه ابن علية ومن تابعه عن سعيد الجريري، عن أبي عبد الله الجسري جسر عنزة، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر ﷺ، **رُوجع** الدارقطني على وجه أشبه بالاستدراك فقيل له: فحديث حميد بن أبي زياد الصائغ، عن شعبة، عن عاصم الأحول، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر بذلك؟، قال: الخطأ من حميد بن أبي زياد، وحميد من أهل البصرة(٣).

ولم تكن المراجعة تقف عند حد السؤال عن المروي بل قد تطول الراوي

(١) ينظر: تاريخ الرقة (ص١٠٢)
(٢) المنتخب من علل الخلال (٢٤٥/١)
(٣) ينظر: علل الدارقطني = العلل الواردة في الأحاديث النبوية (٢٤٥/٦)

أيضا، فإذا شك التلاميذ بتدليس شيخهم سألوه وراجعوه مستفسرين عمن حدثه، فمن ذلك قال محمد بن أحمد بن البراء: بتّ عند علي -يعني ابن المديني- فذكر كلاما، قال ابن المديني: فحدثني حسين، فقلت لحسين: ممن سمعته؟ فقال: حدثنيه شعيب، عن أبي عبد الله، عن نوف، فقلت لشعيب: من حدثك بهذا؟ قال: أبو عبد الله الجصاص، قلت: عمن؟ قال: عن حماد القصار، فلقيت حمادا، فقلت: من حدثك بهذا؟ قال: بلغني عن فرقد، عن نوف، فإذا هو قد دلس عن ثلاثة(١).

وأدق من ذلك قد يُراجَع المحدث ويُسأل عن مكان تحديثه، أو زمن لقياه، فمن ذلك لما حدث أبو إسحاق، عن حبشي بن جنادة، راجع شريكٌ أبا إسحاق فقال: "أين سمعته منه؟ قال: وقف علينا على فرس له في مجلس في جبانة السبيع "(٢).

وفي أحوال الرجال كانت للمحدثين مراجعات، قال عبد الله ابن الإمام أحمد: "وسألته عن وهب بن إسماعيل الأسدي، قال: كتبنا عنه أحاديث، فقلت له: ترجو أن يكون صالح الحديث، قال: ما أدري، **فراجعته**، فقال: روى بعدنا أحاديث مناكير عن وقاء بن أياس"(٣).

ومثله مراجعة عباس بن محمد الدوري لابن معين قال: سمعت يحيى قال: زكريا بن منظور ليس بشيء، **فراجعته** فيه مرارا فزعم أنه ليس بشيء"(٤).

قال الخطيب البغدادي: "سألت أبا بكر البرقاني عن حبيب القزاز، فقال:

(١) تاريخ دمشق لابن عساكر (٣٠٧/٦٢)
(٢) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي (١٣٣/١)
(٣) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله (٥١٧/٢)
(٤) الضعفاء الكبير للعقيلي (٨٤/٢)

ضعيف، **فراجعته** في أمره فقال: ضعيف"(١).

وكانت للمحدثين في مجالس المذاكرة والتحديث مراجعات لبعضهم على بعض، قال عبد الرحمن بن مهدي: "ذاكرني أبو عوانة بحديث، فقلت: ليس هذا من حديثك، فقال: لا تفعل يا أبا سعيد، هو عندي مكتوب، قلت: فهاته، قال: يا سلامة هاتي الدرج، ففتش فلم يجد شيئا، فقال: من أين أتيت يا أبا سعيد؟ قال: هذا ذوكرت به وأنت شاب، فعلق بقلبك فظننت أنك قد سمعته"(٢).

ومن يتأمل بإنصاف وتروٍ في كتب النقد الحديثي، يجد أن مراجعات ابن أبي حاتم لأبيه ولأبي زرعة في علل الحديث واسعة، وعميقة، وتميّزها في المنهج والمضمون، يُعد من أبرز ما زخرت به تلك المصنفات، حتى يكاد لا يرى فيها ما هو أوسع نطاقًا، ولا أبعد شأوًا، من تلك المراجعات التي وجهها ابن أبي حاتم لوالده الإمام أبي حاتم، أو لأبي زرعة الرازي، سواء كانت على هيئة استفسارات مباشرة، أو أسئلة نقلها عن غيره ممن التمسوا العلم عند هذين الإمامين، ثم نقل إلينا أجوبتهما وتعقيباته عليها.

ولهذه القيمة العملية والنقدية الرفيعة لهذه المراجعات، فقد أفردتُ لها المباحث الآتية من هذا البحث، ساعيًا في ذلك إلى وصفها وصفًا دقيقًا، وتصنيفها تصنيفًا علميًا منهجيًا، وفق ما وقفت عليه من أنواعها المتعددة، وثمراتها العلمية المتميزة.

(١) تاريخ بغداد (٢٤٨/٨ ط العلمية)
(٢) المجروحين لابن حبان ت حمدي (٥١/١)

المبحث الأول

المراجعة بالاستفسار عن رواية راو للحديث

من أنماط المراجعات الدقيقة التي مارسها ابن أبي حاتم في حواره مع شيْخَيه: مراجعة تتعلق بالاستفسار عن رواية راوٍ قد روى ذلك الحديث المتكلم فيه، وفي هذا النوع، لا يكتفي ابن أبي حاتم بتلقّي الجواب كما ورد، بل يبادر بسؤال إضافي يستوضح فيه رواية راوٍ آخر للحديث محلّ البحث، وكأنّه يُكمل الصورة الناقصة أو يتثبت من الاحتمالات الخفية التي لم تُعرض، وقد جاءت هذه المراجعات على نوعين أبينها في المطلبَين التاليين:

المطلب الأول: الاستفسار عن رواية راو لوجه لم يرد في الجواب.

إن من أبرز ما يواجه الباحث الحديثي حين يدرس اختلافا على أحد الرواة أن يقف على عدة أوجه رُويت عن ذلك المدار، أو عدة طرق لحديث معين، وإذا ذهب ليرى ما رأي النقاد في هذا الاختلاف يجدهم تكلموا في وجهين أو ثلاثة ولم يتكلموا عن بقية الأوجه، أو تكلموا عن بعض الطرق وتركوا الطرق الأخرى، فلا يدري هل تكلموا عن أبرز ما وقفوا عليه؟ أم فاتتهم بعض الأوجه والطرق لم يطلعوا عليها أو لم تصلهم؟

هذا الاحتمال كان وارداً عند ابن أبي حاتم، فإذا سأل والده أو أبا زرعة عن حديث ما، وأجابوا ببيان الصواب فيه أورد عليهم طرقا أخرى لينظر في رأيهم فيها.

فقد يسألهم عن وجه آخر لم يذكروه في جوابهم فعلى سبيل المثال: سأل ابن أبي حاتم أباه وأبا زرعة عن حديث رواه صالح بن كيسان، وعبد الرحمن ابن اسحاق، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس، عن عمار، عن

النبي ﷺ؛ في التيمم؟ فقالا: "هذا خطأ؛ رواه مالك، وابن عيينة، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن أبيه، عن عمار، وهو الصحيح، وهما أحفظ"(١).

هذا سؤال ابن أبي حاتم وجواب شيخيه، ولكنه لم يكتفِ بذلك، بل طال نهمُه إلى السؤال عن وجه آخر لم يذكراه في جوابهما، فقال: "قد رواه يونس، وعقيل، وابن أبي ذيب، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن عمار، عن النبي ﷺ، وهم أصحاب الكتب! فقالا: مالك صاحب كتاب، وصاحب حفظ"(٢)، أورد هنا وجها جديدا لم يرد في السؤال ولا في الجواب، مبينا رواته، وملمِحاً لقوة هذا الوجه بأن رواته أصحاب كتب، غير أن جواب أبيه وأبي زرعة عن هذه المراجعة ثبتا فيه على ما أجابا به بأن الصواب رواية مالك فهو صاحب كتاب وصاحب حفظ.

وقد ينقُل ابن أبي حاتم السؤال عن غيره، ثم هو يراجع والده فيما أجاب، قال ابن أبي حاتم: "سُئل أبي عن حديث أبي إسحاق، عن عكرمة، عن ابن عباس؛ قال أبو بكر للنبي ﷺ: ما شيبك ؟ قال: شيبتني هود ...، الحديث، متصل أصح؛ كما رواه شيبان، أو مرسل؛ كما رواه أبو الأحوص مرسل؟، قال: مرسل أصح. قال أبو محمد: قلت لأبي: روى بقية، عن أبي الأحوص، عن أبي إسحاق، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن أبي بكر، عن النبي ﷺ، فقال: هذا خطأ؛ ليس فيه «ابن عباس»"(٣).

(١) العلل لابن أبي حاتم (٤٨٩/١ ت الحميد)
(٢) العلل لابن أبي حاتم (٤٨٩/١ ت الحميد)، وينظر: (٤٥/٣)، (٧٤/٣)، (٣٨٨/٣).
(٣) العلل لابن أبي حاتم (٨٩/٥ ت الحميد)

المطلب الثاني: الاستفسار عن رواية راو لأحد الأوجه الواردة في الجواب.

قد يراجع ابن أبي حاتم في ذيل إجابة شيخيه باستدراك ما يكدر جانب العلة التي أجاب بهما أبوه وأبو زرعة، فمن ذلك لما سَأَل ابنُ أبي حاتم أباه وأبا زرعة عن حديث ابن مسعود في الوضوء بالنبيذ؟ فقالا: "هذا حديث ليس بقوي؛ لأنه لم يروه غير أبي فزارة، عن ابي زيد -وحماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن أبي رافع- عن ابن مسعود. وعلي بن زيد ليس بقوي، وأبو زيد شيخ مجهول لا يعرف، وعلقمة يقول: لم يكن عبد الله مع النبي ﷺ ليلة الجن، فوددت أنه كان معه"، هكذا أعلّ الرازيّين الحديث بتفرد أبي فزارة راجعهما أبا محمد الرازي فقال لهما: "فإن معاوية بن سلام يحدث عن أخيه، عن جده، عن ابن غيلان، عن ابن مسعود ...؟ قالا: وهذا أيضا ليس بشيء؛ ابن غيلان مجهول، ولا يصح في هذا الباب شيء"(١).

وقد تكون مراجعة ابن أبي حاتم في بيان متابع لوجه ضعفوه فمن ذلك: لما سأل ابن أبي حاتم أباه وأبا زرعة عن حديث رواه الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن محمد بن إبراهيم، عن عيسى بن طلحة، عن عائشة، عن النبي ﷺ قال: لو يعلم المتخلفون عن هاتين الصلاتين ... ؟، قال أبوه: "رواه أبان وشيبان، عن يحيى، عن محمد بن إبراهيم، عن يحنس، عن عائشة، والصحيح عندي -والله أعلم-: محمد بن إبراهيم، عن عيسى، عن عائشة، عن النبي ﷺ، وقال أبو زرعة: أشبه عندي: عن يحنس، وأخاف أن: «عيسى» إنما صُحِّف فيه، وأراد: يحنس"(٢)، بعد هذا الجواب راجع ابن أبي حاتم أبا زرعة بقوله: "إن مسلم بن

(١) العلل لابن أبي حاتم (٥٥٠/١ ت الحميد)، وينظر مثال أخر (٢٢٤/٢)، (٣٦٣/٢)، (١٥٩/٦) (٢٧٥/٦)

(٢) العلل لابن أبي حاتم (٤٢٠/٢ ت الحميد)

إبراهيم روى عن أبان، عن يحيى، عن محمد بن إبراهيم، عن عيسى؟، قال -أي أبو زرعة-: أخاف أن يكون غلط مسلم؛ حدثنا أبو سلمة، عن أبان، عن يحيى، عن محمد ابن إبراهيم، عن يحنس؛ وهذا أصح من حديث مسلم"(١).

ولابن أبي حاتم مراجعات دقيقة يقف معه فيها شيخاه ويؤيدان ما ذكره فمن ذلك؛ قال ابن أبي حاتم: "سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه ربيعة، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ، قضى بشاهد ويمين؟، فقالا: هو صحيح، قلت: يعني أنه يروى عن ربيعة هكذا، قلت: فإن بعضهم يقول: عن سهيل، عن أبيه، عن زيد بن ثابت؟، قالا: وهذا أيضا صحيح، جميعا صحيحين"(٢).

ومن منهج ابن أبي حاتم في كتابه أن يكون هو السائل، وأحياناً ينقل أسئلة وجهها لغيرهم، وأحياناً ينقل أسئلة لغيره لأبيه ولأبي زرعة، وهذا أيضا ينسحب على المراجعة فعامة ما في الكتاب من مراجعات هي لابن أبي حاتم، ولكن في أحايين قليلة ينقل مراجعات عن غيره، وكذلك فإن المراجعات الأصل فيها أن توجه إما لأبي زرعة أو لأبي حاتم، ولكنه قد يراجع غيرهم في مسائل محدودة.

فمن المراجعات التي نقلها ابن أبي حاتم عن غيره مما يعنينا في هذا المطلب قول ابن أبي حاتم: "سألت أبي عن حديث رواه السمري صاحب الفراء، عن الفراء، عن قيس بن الربيع، عن عاصم، عن زر، عن عبد الله: أن النبي ﷺ قرأ: {طه *} مكسورة؟ قال أبي: هذا حديث لا أصل له"(٣)، هذا سؤال ابن أبي حاتم وجواب والده له، ثم نقل مراجعة ولم يسمّ صاحبها فقال: "**قيل له:** فإن

(١) العلل لابن أبي حاتم (٤٢١/٢ ت الحميد)، وينظر مثال آخر (٥١٥/٢)، (٥٥٧/٢)، (٦/٣)، (٣٨/٣).
(٢) العلل لابن أبي حاتم (٢٦١/٤ ت الحميد)، ومثله: (٥٢٣/٥)
(٣) العلل لابن أبي حاتم (٦٠٦/٤ ت الحميد)

إسحاق بن الحجاج روى عن عبد الرحمن بن أبي حماد، عن العرزمي، عن عاصم، عن زر، عن عبد الله، عن النبي ﷺ أنه قرأ: {طه *} بالكسر؟ فقال: هو محمد بن عبيد الله العرزمي"[1].

(١) المرجع السابق، ومثله (٦/٢٨٦)

المبحث الثاني
المراجعة في تحميل الخطأ والوهم

تحديد موضع الخطأ والوهم في السند والمتن، من أبرز مظاهر عناية المحدثين في نقد الأحاديث النبوية، وقد تجلّى هذا المنهج بوضوح في مصنفات العلل، التي تعكس جهودهم في تمييز الصحيح من السقيم.

لذا نجد الإمام أحمد لما سُئل عن حديث أبي هريرة ﷺ: "الإيمان بضع وستون بابا، أفضلها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناه إماطة الأذى عن الطريق"، قال الإمام أحمد: "إنما هو عن سهيل، عن عبد الله بن دينار، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قيل له: **ممن الخطأ**، من معمر أو من سهيل؟، قال: لا أدري"(١).

ولما سأل أبو عبيد الآجري أبا داود عن حديث يونس، عن أبي معشر، عن إبراهيم، عن علقمة. قال: دخلنا على عثمان. فقال: خرج رسول الله ﷺ على فتية عزاب. . ." الحديث قال -أبو داود-: هذا خطأ، الحديث حديث الأعمش وإبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله"، راجعه الآجري مباشرة بسؤاله **ممن الخطأ؟** فقال: من أبي معشر"(٢).

هذه القضية لم تكن غائبة عن ذهن ابن أبي حاتم لما كان يسأل والده وأبا زرعة، فلم يكن مجرد ناقل لأقوالهم، بل مارس دور الطالب المحقّق، حيث راجع أباه وأبا زرعة، فكان يعرض عليهما الروايات المختلفة، ويسأل بتدقيق: ممن الخطأ؟ أو ممن الوهم؟ وهذه المراجعات تمثل صورة حيّة من المدرسة النقدية الميدانية، وتُبرز كذلك أصول المنهج النقدي في تحديد مواضع الخطأ، ومحاسبة الرواة بدقة،

(١) المنتخب من علل الخلال (١/٢٤٥)
(٢) سؤالات الآجري لأبي داود ص٢٢٠

ومقارنة الروايات، مما يجعل كتاب ابن أبي حاتم شاهدًا حيًا على عمق المدرسة الحديثية النقدية، وقد كانت مراجعات ابن أبي حاتم على نوعين أوضحهما في المطلبين التاليين.

المطلب الأول: السؤال عن خطأ أو وهم راو بعينه.

يُعدّ تعيين الراوي المخطئ في الرواية من مظاهر علو كعب ابن أبي حاتم في النقد إذ كان يجرب نقده بتحسس المخطئ في الرواية ويعرض ذلك على شيخيه بسؤال مباشر يُحدِّد فيه الراوي المشكوك بخطئه أو وهمه، مستفهمًا عن صحة ما نُسب إليه من رواية، أو مدى دقّته في النقل.

فقد يسأل ابن أبي حاتم محددا المخطئ في سؤاله ويسأل والده أو أبا زرعة ليتأكد من ذلك، فمن ذلك لما سأل ابن أبي حاتم أبا زرعة عن حديث رواه أبو بكر بن أبي شيبة، عن أبي داود، عن محمد بن الجعد، عن قتادة، عن ابن سيرين وصالح أبي الخليل؛ أنهما قالا في التيمم: الوجه والكفين؟ قال أبو زرعة: هكذا قال! وإنما هو: حماد بن الجعد، قلت -أي ابن أبي حاتم-: **فالوهم من ابن أبي شيبة؟**، قال أبو زرعة: حدثنا بحديث في "كتاب الفرائض" عن أبي داود، فقال: «حماد بن الجعد»، وقال في "كتاب الوضوء": «محمد بن الجعد»؛ فيحتمل أن يكون اسمه: «محمد» و «حماد» جميعا(١).

وأحيانا تكون مراجعة ابن أبي حاتم بالشك حين لا يترجح عنده من المخطئ، فمن ذلك لما أعلّ أبو حاتم حديث رواه أبو بكر بن أبي شيبة، عن أبي نعيم، عن إبراهيم بن إسماعيل بن مجمع، عن هرير بن عبد الرحمن، عن جده، عن النبي ﷺ، بادر ابن أبي حاتم بقوله: "**الخطأ من أبي نعيم، أو من أبي بكر بن أبي**

(١) العلل لابن أبي حاتم (٣٩٦/١ ت الحميد)، وينظر أمثلة أخرى في المسائل رقم: (٣١٩، ٥٣٢، ٤٩٩، ٥٠٩، ١٧٧)

شيبة؟"[1].

المطلب الثاني: السؤال العام عن المخطئ في الرواية.

قد تأخذ المراجعة بُعدًا آخر حين تُطرح بصيغةٍ عامة لا تستهدف راويًا معينًا، إذ كان ابن أبي حاتم يُحيل الأمر إلى شيخيه ليُحدّدا موضع الخلل ويُسمّيا مَن وقع فيه، وهذا من أرقى مراتب التحري العلمي؛ إذ يجمع بين الورع في الاتهام، والحرص على سلامة الرواية، وفي هذا المطلب نستعرض نماذج من مراجعات ابن أبي حاتم لأبيه وأبي زرعة، التي جاءت على هذا النحو العام.

فمن أمثلة سؤال ابن أبي حاتم عن المخطئ لما أعلّ أبو حاتم وأبو زرعة حديثا رواه مصعب بن المقدام، عن الثوري، عن أبي الزبير، عن جابر؛ قال: نهى النبي ﷺ أن يمس الرجل ذكره بيمينه؟، سأل ابن أبي حاتم: "**الوهم ممن هو؟**، قالا: من مصعب بن المقدام"[2].

وفي بعض الأجوبة لا يجزم أبو حاتم وأبو زرعة بتحديد المخطئ، فمن ذلك حديث عثمان بن أبي شيبة، عن شريك، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر، عن رسول الله ﷺ؛ أنه قال: إذا قام أحدكم من الليل، فليستاك ... الحديث، أعله أبو حاتم، وأبو زرعة فسألهما ابن أبي حاتم فقال: "**فالوهم ممن هو؟**، قالا: يحتمل أن يكون من أحدهما، قلت: يعنيان: إما من عثمان، وإما من

(١) العلل لابن أبي حاتم (٣٢٠/٢ ت الحميد)، وينظر مثال آخر في مسألة ٥٦٧

(٢) العلل لابن أبي حاتم (٤٤١/١ ت الحميد)، وهذا النوع أمثلته كثيرة جدا في الكتاب، انظر المسائل ذات الأرقام (٤٣، ١٠٨، ٢٠٩، ٢٥٧، ٢٦٢، ٤٩٩، ٥٩٥، ٦٥٥، ٦٩٦، ٧٤٢، ٨٠٧، ٩٠٧، ٩١٦، ٩٢٩، ٩٣٠، ١٣٠١، ١٣٤٤، ١٤٨١، ١٤٩٤، ١٤٩٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٦٢١، ١٦٧٥، ١٨٠٥، ١٨٩٧، ١٩٣٧، ١٩٩١، ٢٠٠١، ٢٠٢٢، ٢١١٤، ٢١٢٩، ٢١٥٦، ٢٢٨٥، ٢٢٩٧، ٢٣١٩)

شريك"[١].

ومما يجدر الإشارة إليه في هذا المقام اختلاف الإمامين الرازيين في تحديد الخطأ والوهم، وهي قضية ظاهرة عند النقاد، جديرة بالبحث والدراسة، فلما أعلّ الرازيّان حديث محمد بن عباد، عن حاتم بن إسماعيل، عن ابن عجلان، عن سعيد، عن أبي هريرة: أن أعرابياً سأل النبي ﷺ وهو على المنبر فقال: متى الساعة؟ فقال: ما أعددت لها؟، قال: حب الله ورسوله؛ قال: فإنك مع من أحببت؟، قال ابن أبي حاتم: "قلت لأبي زرعة: الوهم ممن هو؟، قال: من ابن عجلان، وقلت لأبي: الوهم ممن هو؟، قال: من محمد بن عباد، أو حاتم"[٢]، هذا في حال جزم كل واحد منهما بتحديد المخطئ، وقد يجزم أحدهما بتحديد المخطئ، ويتردد الآخر[٣].

وقد يتوقف الرازيّان أو أحدهما عن تحديد المخطئ، فمن ذلك لما أعلّ أبو حاتم حديث زهير، عن حميد الطويل، عن أبي رجاء، عن عمه أبي إدريس، عن بلال، عن النبي ﷺ؛ في المسح على الخفين والخمار؟، قال ابن أبي حاتم لأبيه: "الخطأ ممن هو؟، قال: لا يدرى"[٤].

وقد يقف الناقد في منزلة بين منزلتين، فلا يجزم بتحديد المخطئ، ولا يتوقف بقوله لا أدري، بل يتوقف ثم يتبع كلامه بما يشير إلى شكّه بأحد الرواة فلما خطّأ أبو حاتم رواية أبي داود الطيالسي، عن شعبة، عن يونس الجرمي، عن علي بن ربيعة؛ قال: شهدتُ علياً ونازعت إليه امرأة في ولدها، وعم، معها ابنان لها، أحدهما أكبر من الآخر، فخيّر علي الأكبر منهما، وقال للأصغر: هذا إذا بلغ

(١) العلل لابن أبي حاتم (٤٤٦/١ ت الحميد) ومثله مسألة رقم ٣٣١
(٢) العلل لابن أبي حاتم (٧٩/٥ ت الحميد)
(٣) ينظر أمثلة أخرى مسائل: ١٩٣١، ٢٠٠٥، ٢٦١٤، ١٣٧٣
(٤) العلل لابن أبي حاتم (٤٧٥/١ ت الحميد)، ومثله مسألة: ١٨٨، ٣٧٢، ٨٠٩، ١٣٢٦

مثل هذا خير، سأل ابن أبي حاتم أباه فقال: "الخطأ ممن هو: من شعبة، أو من أبي داود؟، قال: لا أدري! وكان أكثر خطأ شعبة في أسماء الرواة"(١)، فحكم هنا ابتداءً بأنه لا يدري، ثم أشار بأنه شعبة معروف بأخطائه بأسماء الرواة.

ومن جماليات الرازيّان في هذا الباب ما يتبعه الناقد لنقده بتسبيب تحميل الخطأ، فعلى سبيل المثال لما حكم أبو حاتم ببطلان حديث قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله؛ قال: قال النبي ﷺ: من يتزود في الدنيا ينفعه في الآخرة ؟، راجعه ابنه بقوله: "ممن هو؟، قال: من هشام بن عمار؛ كان هشام -بأخرة- كانوا يلقنونه أشياء، فتلقن؛ فأرى هذا منه"(٢)، فلم يكتفِ أبو حاتم بتحميل هشام بن عمار عهدة الخطأ بل بيّن ووضّح سبب تحميله الخطأ.

(١) العلل لابن أبي حاتم (٣/٧٠١ ت الحميد)، ومثله مسألة: ٦١٦، ٦٥١، ٦٧٨
(٢) العلل لابن أبي حاتم (٥/١٧٧ ت الحميد)، ومثله مسألة: ٥٨٠، ٢٤٤٦، ٢٦٣٧

المبحث الثالث
المراجعة لتوضيح العلة

إنّ من دقائق النقد الحديثي، ألا يكتفي تلاميذ الناقد بإثبات وجود العلة في الرواية، بل يجتهد بتلمس وجه التعليل، والكشف عن موطن الخلل فيها، ومَن تأمّل سؤالات ابن أبي حاتم لأبيه ولأبي زرعة، تبيّن له حرصه الشديد على **تفهّم العلة لا مجرد معرفتها**، واستجلائه للمعاني الدقيقة التي توجب ردّ الرواية أو التوقف فيها.

وقد برزت هذه السمة بوضوح في مراجعاته التي يُعيد فيها النظر، ويسأل فيها عن معنى العلة ومآلها، أو يطلب مزيد إيضاح من شيخه، أو يعرض العلة على ناقد آخر، أو حتى يُبدي اجتهاده هو في استنباط وجه العلة.

وهذه المراجعات تدلّ على تدرّج علمي ناضج، وفهم نقدي متماسك، ورغبة صادقة في الوصول إلى أصول العلل وعللها، ومن هنا، جاء هذا المبحث ليسلّط الضوء على هذا اللون من المراجعات، وقد قُسّم إلى ثلاثة مطالب: الأول في طلب توضيح العلة ممن أجاب ابتداءً، والثاني في مراجعة ناقد آخر لذات الغرض، والثالث في محاولات ابن أبي حاتم نفسه لتفسير العلة واستنباطها من خلال النص والسند معًا.

المطلب الأول: طلب توضيح العلة ممن أجاب عن السؤال.

لما حكم أبو حاتم على خطأ حديث رواه زهير بن عباد، عن حفص بن ميسرة، عن ابن عجلان، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: إن الذي يرفع رأسه ويخفضه قبل الإمام، كأنما ناصيته بيد شيطان؟، وبيّن أنه غريب، وبانت له علته بعد ذلك، بادر ابن أبي حاتم بمراجعة أبيه بقوله: "**وما علته؟**، قال -أي أبو

حاتم-: حدثنا العباس بن يزيد العبدي وإياك، عن ابن عيينة، عن ابن عجلان؛ قال: حدثنا محمد بن عمرو، عن مليح بن عبد الله، عن أبي هريرة، موقوف، قال ابن عيينة: فقدم علينا محمد بن عمرو، فأتيته فسألته، فحدثني عن مليح بن عبد الله، عن أبي هريرة، موقوف، وقال أبو زرعة: هذا خطأ؛ إنما هو: عن ابن عجلان، عن محمد بن عمرو، عن مليح، عن أبي هريرة، موقوف، قال أبي: فلو كان عند ابن عجلان، عن أبيه، عن أبي هريرة؛ لم يحدث عن محمد بن عمرو، عن مليح، عن أبي هريرة"(١).

ولما ذكر أبو حاتم خطأ راوية محمد بن سليمان بن الأصبهاني، عن سهيل ابن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ؛ قال: من صلى في يوم وليلة اثني عشر ركعة، بنى الله له بيتا في الجنة؟، وأوضح أن سبب ذلك بأن حماد بن سلمة روى عن عاصم، عن أبي صالح، عن أم حبيبة، عن النبي ﷺ، والحديث بأم حبيبة أشبه، ويدخلون بين أبي صالح وأم حبيبة رجلا، بادر ابنُ أبي حاتم ليستوضح العلة بقوله: "من الذي يدخل بين أبي صالح وأم حبيبة؟، قال -أي أبو حاتم-: يدخل بينهم عنبسة بن أبي سفيان، ومنهم من يدخل بينهم: أبو صالح، عن عمرو بن أوس، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي ﷺ، وأم حبيبة هي أخت عنبسة"(٢).

وقد تكون المراجعة في بيان قرينة توضح صواب الوجه المرجوح، فمن ذلك: لما سأل ابن أبي حاتم أباه عن حديث يحيى بن حمزة، عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، عن ابن موهب، عن قبيصة بن ذؤيب، عن تميم الداري، عن النبي

(١) العلل لابن أبي حاتم (٢/٧١ ت الحميد)
(٢) العلل لابن أبي حاتم (٢/٣٢٣ ت الحميد) وينظر أمثلة مسائل: ٣٥٤، ٦٨٢، ٨٢٤، ١٤٧٧، ١٦٣٢، ١٦٩٤

ﷺ؛ في الرجل يسلم على يدي الرجل؟، قال أبو حاتم: "حدثنا أبو نعيم، عن عبد العزيز، عن ابن موهب؛ قال: سمعت تميم الداري، عن النبي ﷺ، أبو نعيم أحفظ وأتقن"(١)، ثم راجع ابن أبي حاتم والده بقرينة رواية يحي بقوله: "يحي بن حمزة أفهم بأهل بلده؟! قال -أي أبو حاتم-: أبو نعيم في كل شيء أحفظ وأتقن"(٢).

وقد تكون مراجعة ابن أبي حاتم فيما إذا حكم الناقد بما يخالف السائد المعروف، فمن ذلك لما بيّن أبو حاتم علة حديث رواه النعمان بن المنذر، عن مكحول، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي ﷺ قال: من حافظ على ثنتي عشرة ركعة في يوم وليلة، بني له بيت في الجنة؟، وأن علته بأنه من رواية ابن لهيعة، عن سليمان بن موسى، عن مكحول، عن مولى لعنبسة بن أبي سفيان، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي ﷺ، ودلل على ذلك بأن مكحول لم يلقَ عنبسة، وقد أفسده رواية ابن لهيعة، قال ابن أبي حاتم لأبيه: "لم حكمْت برواية ابن لهيعة، وقد عرفت ابن لهيعة وكثرة أوهامه؟، قال أبي -أي أبو حاتم-: في رواية ابن لهيعة زيادة رجل، ولو كان نقصان رجل، كان أسهل على ابن لهيعة حفظه"(٣).

المطلب الثاني: طلب توضيح العلة من ناقد آخر.

من طرائق ابن أبي حاتم في مراجعاته أن يُتبع بعض مراجعاته أجوبة لنقاد آخرين راجعهم في ذات الحديث، فعلى سبيل المثال: لما بيّن أبو حاتم خطأ رواية حميد بن هانئ الخولاني، عن أبي سعيد الغفاري، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه

(١) العلل لابن أبي حاتم (٥٦١/٤ ت الحميد)
(٢) المرجع السابق
(٣) العلل لابن أبي حاتم (٤٢٦/٢ ت الحميد)

قال: سيصيب أمتي داء الأمم، قالوا: وما داء الأمم؟ قال: الأشر، والبطر، والتنافس في الدنيا، والتباغض، والتحاسد؛ حتى يكون البغي، ثم يكون الهرج؟، وأن الصواب: أبو سعد الغفاري، راجع ابن أبي حاتم علي ابن الجنيد في ذلك بقوله: "**ثم ذكرته لعلي بن الحسين بن الجنيد؟** قال: حدثنا أحمد بن صالح، عن ابن وهب، فقال: أبو سعيد الغفاري"(١).

ومثله أن يراجع ابن أبي حاتم أباه فيما حكم به أبو زرعة، ففي حديث حسين بن حفص، عن أبي مسلم قائد الأعمش، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر ﷺ: أن النبي ﷺ نهى أن يسقى البهائم الخمر؟، حكم أبو حاتم بأن رفعه باطل، فبادره ابنه بحكم أبي زرعة بقوله: "فإن أبا زرعة قال: إنما هو موقوف، قال أبي -أي أبو حاتم-: موقوف أيضا لا يصح؛ لأن ابن لهيعة روى عن عبيد الله بن أبي جعفر، عن نافع، عن ابن عمر: أنه كره أن يسقى البهائم الخمر"(٢).

المطلب الثالث: توضيح العلة من ابن أبي حاتم نفسه.

لما صوّب أبو حاتم رواية قبيصة، عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن السائب بن مالك، عن النبي ﷺ، في صلاة الكسوف ركعتين؟، بيّن ابن أبي حاتم سبب الحكم الذي حكم به أبوه، وبين مراده بقوله: "لأن بعض الناس روى عن أبي إسحاق، عن السائب بن مالك، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ؛ والصحيح هذا الذي رواه الثوري، والسائب هو والد عطاء بن السائب، وليس له صحبة، وأراد أبي: أن الصحيح من حديث أبي إسحاق مرسل.. "(٣).

(١) العلل لابن أبي حاتم (٣٠٣/٦ ت الحميد)، وينظر أيضا: ٨٧٤، ١٥٢٧، ١٨٣٤
(٢) العلل لابن أبي حاتم (٤٧٣/٤ ت الحميد)، ومثله مسألة: ٤٣١
(٣) العلل لابن أبي حاتم (١٥٥/٢ ت الحميد)

وقد يبادر ابن أبي حاتم في إشباع الجواب إذا لم يرَ أن والده أو أبا زرعة قد أشبعا الجواب، فلما سئل أبو زرعة عن حديث رواه سعيد بن سليمان، عن سليمان بن داود اليمامي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: من بنى بيتا يعبد الله فيه من مال حلال، بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت؟ قال أبو زرعة: "هذا الحديث من حديث أبي هريرة وهم، قلت -أي ابن أبي حاتم-: ولم يشبع الجواب، ولم يبين علة الحديث بأكثر مما ذكره، والذي عندي: أن الصحيح على ما رواه أبان العطار، عن يحيى بن أبي كثير، عن محمود بن عمرو، عن أسماء بنت يزيد ابن السكن، عن النبي ﷺ. وعن يحيى، عن محمود بن عمرو، عن أبي هريرة، موقوف، وسمعت أبي يقول: هو محمود بن عمرو ابن يزيد بن السكن "[1].

(١) العلل لابن أبي حاتم (٤٥٤/٢ ت الحميد)، ومثله مسائل: ١٦٠، ٥٠٥، ٥١١، ٥٣٠، ٥٣٣، ٥٣٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ١٤٣١، ١٩٠٢، ١٤١٥، ١٥٥٢، ١٧٩٧، ٢١٣٢، ٢٥٩٩

المبحث الرابع
المراجعة بشأن الرواة

المطلب الأول: الاستفسار عن اسم راو ورد في الجواب.

من أكثر وأشهر مراجعات ابن أبي حاتم لأبيه ولأبي زرعة تلك المراجعات بشأن الرواة، وأبرزها سؤاله عن راو ورد في جوابهم، فمن ذلك لما سأل ابن أبي حاتم أباه عن حديث رواه يحيى القطان، عن هلال بن أبي عمرو، عن أبي بردة، عن أبي موسى؛ قال: من جاء بشهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله؛ حرم على النار؟، وبيّن له أبوه بأنه روى هذا الحديث بعض البصريين عن هلال فرفعه، وموقوف أصح، قال ابن أبي حاتم: "من هلال هذا؟، قال: أرى أنه هلال بن مزيدة البصري"(١).

وقد يضعف الناقد روايةً وهو لا يعرف أحد رواتها فمن ذلك: لما ضعّف أبو حاتم رواية عيسى ابن جعفر، عن مندل، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن أبي عمر الزهري؛ سمعت عبد الله ابن عمر بن الخطاب يذكر عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله لا يقبل صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول؟، راجعه ابن أبي حاتم بقوله: "فتعرف أبا عمر الزهري؟، قال -أي أبو حاتم-: لا"(٢).

وقد يجهل أحد النقاد راويا ويعرفه آخر، فمن ذلك لما سأل ابن أبي حاتم أبا زرعة عن حديث شعيب بن يوسف النسوي -وقال: كتبت عنه منذ أربعين سنة- عن معاذ بن هشام، عن أبيه، عن علي بن الحكم، عن أبي صفوان، عن مجاهد،

(١) العلل لابن أبي حاتم (٥/٢٥٤ ت الحميد)، ومثله مسائل: ٢، ٢٢، ٥٩٣، ٩٨٥، ١١٦٧، ١٥٨٣، ١٩٦١، ٢٢٩٠، ٢٦٠١، ٢٦٩٢، ٢٧٠٨، ٢٧٤٥

(٢) العلل لابن أبي حاتم (١/٤٥٥ ت الحميد)، ومثله مسائل: ٥٦، ٣٤٥، ٣٨٧، ٦٩٢، ٢٤٥١

عن عبد الله بن عمرو؛ قال: ما التقى صفان إلا بينهما يد الله، فإذا أمالها على هؤلاء انهزموا هؤلاء، وإذا أمالها على هؤلاء انهزموا هؤلاء، راجعه ابن أبي حاتم بقوله: "يسمى أبو صفوان هذا؟، قال -أي أبو زرعة-: لا يسمى، ثم سألت أبي عن أبي صفوان هذا؟ فقال: هو حميد بن قيس الأعرج المكي"(١).

المطلب الثاني: الاستفسار عن حال راو ورد في الجواب.

من أغنى المصادر في بيان أحوال الرواة مراجعات التلاميذ لشيوخهم حال تحديثهم، أو بيان الصحيح والسقيم من الروايات فمن ذلك لما خطّأ أبو حاتم رواية محمد ابن أبي بكر المقدمي، عن عباد بن عباد المهلبي، والصباح بن سهل، عن عاصم الأحول، عن أبي عثمان، عن بلال؛ أنه سأل النبي ﷺ؛ قال: لا تسبقني بـ «آمين»؟، راجع ابن أبي حاتم أباه: "ما حال الصباح بن سهل؟، قال - أي أبو حاتم-: شيخ مجهول، وعباد بن عباد صدوق"(٢).

وقد لا تقف مراجعات ابن أبي حاتم عند حد حال الراوي، بل يتجاوز إلى كل أمر قد يؤثر في قبول الرواية كالسؤال عن صحبة الراوي، أو سماعه من شيخه، أو إدراكه لمن روى عنه فمن أمثلة السؤال عن الصحبة: لما تكلم أبو حاتم عن حديث المستورد وصوّب ما رواه الليث، عن الحارث بن يزيد، عن رجل، عن المستورد، أن النبي ﷺ قال: من ولي لنا عملا فلم يكن له زوجة فليتزوج، أو خادما فليتخذ خادما، أو مسكنا فليتخذ مسكنا، أو دابة فليتخذ دابة، فمن أصاب شيئا سوى ذلك، فهو غال، أو سارق، راجع ابن أبي حاتم أباه بقوله:

(١) العلل لابن أبي حاتم (٤٥٠/٣ ت الحميد)

(٢) العلل لابن أبي حاتم (٢٠٧/٢ ت الحميد)، ومثله مسائل: ١٢٥، ٤٤٨، ٨٠٦، ١١٦٣، ١٣٥٣، ١٥٧١، ١٨٢٣، ١٨٧٤، ١٨٧٨، ١٨٩٣، ٢٠١٢، ٢١٢٦، ٢١٣٤، ٢١٧٦، ٢٢٤٧، ٢٢٨١، ٢٧٧١، ٢٨١٧

"للمستورد صحبة؟، قال: نعم"(١).

ومن المراجعات بشأن إدراك الراوي عمن روى عنه، حديث مقاتل، عن قتادة، عن أنس، عن النبي ﷺ: إن لكل شيء قلب، وقلب القرآن {يس}، لما حكم أبو حاتم بطلان هذه الرواية راجع ابن أبي حاتم أباه بقوله: "مقاتل أدرك قتادة؟، قال: وأكبر من قتادة: أبو الزبير"(٢). أي أدركه وأدرك من هو أكبر منه.

وفي شأن السماعات لما تكلم ابن أبي حاتم عن حديث ليث بن سعد، عن عقيل، عن ابن شهاب: أن النبي ﷺ قال: خير الجيوش أربعة آلاف، وخير السرايا أربع مئة، قال ابن أبي حاتم: "سمعت أبي يقول: مرسل أشبه، لا يحتمل هذا الكلام يكون كلام النبي ﷺ فقلت لأبي: فسمع حبان من عقيل بن خالد؟، قال: نعم، لا أعلم من العراقيين من سمع من عقيل إلا حبان بن علي – أخو مندل – ومخلد بن الحسين"(٣).

وقد لا يعرف الناقد الراوي فمن ذلك: لما حكم أبو حاتم ببطلان حديث عبد الكريم بن عبد الكريم الناجي، عن الحسن بن مسلم، عن الحسين بن واقد، عن ابن بريدة، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: من حبس العنب أيام القطاف ليبيع من يهودي أو نصراني؛ كان له من الله مقت؟ راجعه ابنه بقوله: "تعرف عبد الكريم هذا؟، قال: لا. قلت: فتعرف الحسن بن مسلم ؟ قال: لا، ولكن تدل روايتهم على الكذب"(٤).

(١) العلل لابن أبي حاتم (٦١٢/٢ ت الحميد)، ومثله مسائل: ١٢٧٤، ١٨٣٩
(٢) العلل لابن أبي حاتم (٥٧٩/٤ ت الحميد)، ومثله ٢٨١، ٤٧٤
(٣) العلل لابن أبي حاتم (٤٨٩/٣ ت الحميد)، ومثله مسائل: ٢٧٤٢، ٢١٩٥، ٢٧٨٦
(٤) العلل لابن أبي حاتم (٦٥٥/٣ ت الحميد) وينظر مسألة: ٩٦٤

المبحث الخامس
المراجعة لمعرفة الراجح في الاختلاف

من يطالع كتب العلل يجد المادة الغالبة فيها ذكرَ الاختلافات على الرواة، وذكرُ الاختلاف كان هو مراد التلاميذ لمعرفة اتفاق الروايات واختلافها، وهو ميدان النقاد لبيان سعة محفوظاتهم، وقوة ضبطهم لما اتفق واختلف من الروايات، وهذا الأمر لا تخلو منه أيضا عامة كتب الرواية كالصحاح والسنن والمعاجم وغيرها، لذا في كتب العلل والسؤالات قد لا يقف الأمر عند بيان الاختلاف فحسب بل يتجاوزه إلى طلب بيان أيهما الراجح، وفي هذا نستفيد أن الإشارة لوجود اختلاف لا يعني بالضرورة أن الراجح هو ما ذكره الناقد، بل قد يكون ما ذكر في السؤال ابتداء هو الراجح، وإنما ذكر الناقد الوجه الآخر لبيان الاختلاف لا لأنه الراجح، ومراجعات ابن أبي حاتم لأبيه ولأبي زرعة على هذا النحو جاءت على ضربين، أحدهما بأن يبيّن الرازيّان الاختلاف ثم يطلب ابن أبي حاتم ترجيح الصواب منهما، والآخر: أن يكون بيان الاختلاف من ابن أبي حاتم ابتداء ويطلب منهما ترجيح ما هو صواب، وأمثلة ذلك في المطلبَين التاليَين.

المطلب الأول: المراجعة لمعرفة الراجح في الاختلاف الذي ذكره أبو حاتم أو أبو زرعة.

لما سأل ابن أبي حاتم أباه وأبا زرعة عن حديث ابن المبارك، عن عوف وهشام، عن محمد بن سيرين؛ قال: أخبرنا عمرو بن وهب؛ أن المغيرة بن شعبة حدثه عن النبي ﷺ؛ في المسح على الخفين؟ فقال أبوه: رواه أيوب السختياني – من رواية حماد بن زيد، عن أيوب– عن محمد، عن أبي عبد الله، عن عمرو بن وهب، عن المغيرة، عن النبي ﷺ. وقال أبو زرعة: رواه بعض أصحاب ابن عون،

عن ابن عون، عن محمد، عن عمرو ابن وهب، عن رجل، عن آخر، عن المغيرة، عن النبي ﷺ راجع ابن أبي حاتم أبا زرعة بقوله: "أيهما الصحيح؟ قال -أي أبو زرعة-: عمرو، عن رجل، عن آخر، عن المغيرة"(١).

ومثله لما حدّث أبو حاتم ابنه عن فتح بن عمرو الكِسي؛ قال: حدثنا عبد الله بن داود - يعني: الخريبي- عن سليمان بن القاسم، عن أمه، عن أم سعيد سرية علي؛ قال: سألت عليا عن صلاة النبي ﷺ في رمضان؟ فقال: ما كان صلاته في رمضان وغير رمضان إلا سواء؟، وعن أبي نعيم؛ قال: حدثنا سليمان بن القاسم؛ قال: حدثتني أمي؛ قالت: سألت أم سعيد -سرية علي- عن صلاة علي في رمضان ... فلم يرفعه.. راجع ابن أبي حاتم أباه بقوله: "حديث ابن داود صحيح؟ قال: لا، أبو نعيم أثبت"(٢).

ومما يجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن الناقد قد يسوق الاختلاف ولا يتبين له الصواب فيه، فمن ذلك سأل ابن أبي حاتم أباه عن حديث رواه محمد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن الزهري، عن حمزة بن أبي أسيد؛ قال: خرج النبي ﷺ في جنازة رجل من الأنصار، فإذا الذئب مفترش ذراعيه على الطريق، فقال النبي ﷺ: هذا أويس يستفرض؛ فافرضوا له؟، قال أبو حاتم: "رواه إبراهيم بن سعد، عن محمد ابن إسحاق، عن محمد ابن خالد، عن أبي أسيد -أو حمزة بن أبي أسيد- عن النبي ﷺ، قلت لأبي: أيهما الصحيح؟، قال: جميعا منكرين، ومن حديث الزهري، عن حمزة بن أبي أسيد منكر، ومحمد بن خالد شيخ مجهول، قلت -أي ابن أبي حاتم-: الحديث بأيهما أشبه؟ قال: لا أدري"(٣).

(١) العلل لابن أبي حاتم (٤٠٩/١ ت الحميد)
(٢) العلل لابن أبي حاتم (١٨٤/٢ ت الحميد)، وأمثلته كثيرة جدا انظر مسائل: ٢١٧، ٢٤١، ٣٠١، ٣٧٠، ٤٠٤، ٤٦٢، ٥٨٢، ٦٠٣، ٦٨٨، ٧٤٥، ٧٥٨، ٧٨٧، ٧٨٩
(٣) العلل لابن أبي حاتم (٥٦٤/٣ ت الحميد) ومثله مسائل: ٣٠٤، ٢٥٩٤

المطلب الثاني: المراجعة لمعرفة الراجح في الاختلاف الذي ذكره ابن أبي حاتم.

من مظاهر دقة النقد عند ابن أبي حاتم، وعلو كعبه في معرفة علل الحديث أن يعرض الاختلاف أمام والده أو أبي زرعة، ثم يطلب منهم بيان الراجح في الاختلاف فمن أمثلة ذلك قول ابن أبي حاتم: "سألت أبي عن حديث رواه حصين، عن هلال بن يساف، عن زياد بن أبي الجعد، عن وابصة: أن رجلا صلى خلف الصف وحده، فأمره النبي ﷺ أن يعيد، ورواه عمرو بن مرة، عن هلال بن يساف، عن عمرو بن راشد، عن وابصة، عن النبي ﷺ، قلت لأبي: أيهما أشبه؟ قال: عمرو بن مرة أحفظ"(١).

(١) العلل لابن أبي حاتم (١٤٣/٢ ت الحميد)، وله أمثلة كثيرة انظر مسائل: ٨٢، ٢٠٦، ٢٤٧، ٢٧٩، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣١٢، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٧٦، ٥٧٥، ٦٥٤، ٦٦٤، ٦٧٤، ٦٨٧، ٩٨٠، ١٥٥٣، ١٥٩٩، ١٦٤٣، ٢٠٠٠، ٢٠٤٩، ٢٦٥٥، ٢٦٩٥،

الخاتمة.

الحمد لله رب العالمين والصلاة، والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، في ختام هذه الورقات أذكر أبرز النتائج والتوصيات فيما يلي:

١- ظهر من خلال البحث أن مراجعات ابن أبي حاتم لأبيه ولأبي زرعة لا تقل أهمية عن السؤالات وأجوبتها، ففي المراجعات تستوضح العلة، ويحدد الخطأ، والمخطئ، ويُرد على كل ما يعكر على الترجيح.

٢- تبين من خلال استقراء سؤالات ابن أبي حاتم أن مراجعاته كانت متنوعة، وكان جلها في تحديد الوهم، والواهم، ومن يتحمل عهدة الخطأ في الرواية.

٣- برز علو كعب ابن أبي حاتم في النقد من خلال مراجعاته لأبيه ولأبي زرعة ببيان أوجه أرخى لم ترد في الجواب، أو بيان متابعات لم تذكر في الجواب.

٤- كانت جل مراجعات ابن أبي حاتم منه، وبعضها ينقلها عن غيره.

٥- ظهرت من خلال البحث العلاقة القوية بين المراجعات وأصل السؤالات إذ كانت المراجعات في غالبها إستيضاح للتعليل، أو تحديد للمخطيء.

التوصيات:

١- دراسة المراجعات على النقاد الآخرين كأحمد، والدارقطني وغيرهم من النقاد.

٢- دراسة أثر المراجعات على النقاد في توضيح القرائن التي اتكأ النقاد عليها في الترجيح.

٣- دراسة ظاهرة تحديد المخطئ في الراوية في المراجعات وأثره في الحكم على الراوي.

المراجع

١- تاريخ الرقة، لمحمد بن سعيد بن عبد الرحمن القشيري، أبو علي (ت ٣٣٤ هـ)، الناشر: دار البشائر، الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢- تاريخ مدينة دمشق، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (٤٩٩هـ -٥٧١هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع عام النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٣- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) الناشر: مكتبة المعارف - الرياض.

٤- سؤالات أبي عبيد الآجري، لأبي داود السِّجِسْتاني (ت ٢٧٥هـ) الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٥- صحيح البخاري، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ، وكذلك طبعة التأصيل سنة ١٤٣٣هـ، وطبعة بيت السنة سنة ١٤٤٢هـ.

٦- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجَّاج النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربيَّة.

٧- الضعفاء الكبير، لأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٨- العلل لابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧ هـ)، ت: فريق من الباحثين، بإشراف وعناية د. سعد بن عبد الله الحميد: الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م.

٩- العلل الواردة في الأحاديث النبويَّة، لأبي الحسن الدارقطني، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥هـ.

١٠- العلل ومعرفة الرجال عن أحمد برواية عبد الله، ت: الدكتور وصي الله عباس،

١٤٠٨هـ، المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت، الرياض.

١١- المجروحين من المحدثين، لابن حبان، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

١٢- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، (١٣٨٩-١٣٩٢هـ) (١٩٦٩-١٩٧٢م).

١٣- المنتخب من علل الخلال، لابن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الناشر: دار الراية للنشر والتوزيع.

References

1- tarykh alrqh, lmhmd bn s'eyd bn 'ebd alrhmn alqshyry, abw 'ely (t 334 h), thqyq: ebrahym salh , alnashr: dar albsha'er, altb'eh: alawla 1419 h - 1998 m

2- tarykh mdynh dmshq, laby alqasm 'ely bn alhsn abn hbh allh bn 'ebd allh alshaf'ey alm'erwf babn 'esakr (499 h - 571 h), drash wthqyq: mhb aldyn abw s'eyd 'emr bn ghramh al'emrwy, alnashr: dar alfkr lltba'eh walnshr waltwzy'e 'eam alnshr: 1415 h - 1995 m

3- aljam'e lakhlaq alrawy wadab alsam'e, laby bkr ahmd bn 'ely bn thabt bn ahmd bn mhdy alkhtyb albghdady (t 463 h) alnashr: mktbh alm'earf - alryad

4- s'ealat aby 'ebyd alajry, laby dawd alsjstany (t 275h) almhqq: mhmd 'ely qasm al'emry alnashr: 'emadh albhth al'elmy baljam'eh aleslamyh, altb'eh: alawla, 1403h/1983m

5- shyh albkhary, dar twq alnjah, altb'eh: alawla, 1422h, wkdlk tb'eh altasyl snh 1433h, wtb'eh byt alsnh snh 1442 h

6- shyh mslm, laby alhsyn mslm bn alhjaj alnysabwry, t: mhmd f'ead 'ebd albaqy, mtb'eh dar ehya' alktb al'erbyh .

7- ald'efa' alkbyr, laby j'efr mhmd bn 'emrw al'eqyly, t: 'ebd alm'ety ql'ejy, dar alktb al'elmyh, byrwt, 1404h.

8- al'ell labn aby hatm 'ebd alrhmn bn mhmd bn edrys bn almndr altmymy, alhnzly, alrazy abn aby hatm (t 327 h), t: fryq mn albahthyn, beshraf w'enayh d/ s'ed bn 'ebd allh alhmyd: alawla, 1427 h - 2006 m

9- al'ell alwardh fy alahadyth alnbwyh, laby alhsn aldarqtny, t: aldktwr mhfwz alrhmn alslfy, dar tybh, alryad, 1405h .

10- al'ell wm'erfh alrjal 'en ahmd brwayh 'ebd allh, t: aldktwr wsy allh 'ebas, 1408h, almktb aleslamy, dar alkhany, byrwt, alryad .

11- almjrwhyn mn almhdthyn, labn hban, almhqq: hmdy 'ebd almjyd alslfy, alnashr: dar alsmy'ey llnshr waltwzy'e, alryad , altb'eh: alawly, 1420 h - 2000 m

12- m'ejm mqayys allghh, laby alhsyn ahmd bn fars bn zkrya (t 395 h), thqyq: 'ebd alslam mhmd harwn, alnashr: shrkh mktbh wmtb'eh mstfa albaby alhlby wawladh bmsr, altb'eh: althanyh, (1389 - 1392 h) (1969 - 1972 m (

13- almntkhb mn 'ell alkhlal, labn qdamh almqdsy thm aldmshqy alhnbly, thqyq: tarq bn 'ewd allh, alnashr: dar alrayh llnshr waltwzy'e.

مقتضى العقل
دراسة تطبيقية في بعض أبواب الاعتقاد

إعداد:
د. جوزاء بنت مساعد بن سعدون أبو غازي
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض، المملكة العربية السعودية

The Requisite of Reason
An Applied Study in Selected Doctrinal Issues

Prepared by:
Dr. Jawza bint Musaed bin Sa'doon Abu Ghazi
Associate Professor of Creed and Contemporary Doctrines
Department of Creed, College of Fundamentals of Religion and Da‘wah
Imam Mohammad ibn Saud Islamic University
Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia
Jmabogazi@imamu.edu.sa

تاريخ ورود البحث
١٤٤٧/٣/٣هـ - ٢٠٢٥/٨/٢٦م

تاريخ قبول البحث
١٤٤٧/٣/٢٦هـ - ٢٠٢٥/٩/١٨م


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث:

إن مقتضى العقل دليل فطري جعله الله مناطًا للتكليف وأداة للتمييز، وهو دليل مستفاد من كلامه تعالى موجَّه للعقول السليمة. فأقرَّ السلف العمل به وبنوا عليه الاعتقاد؛ سائرين فيه على منهج العدل. ومن غالى فيه فقد عارض الشرع بادعاءات عقلية باطلة، ومن جفا فيه تخلّى عن الميزة التي أكرم الله بها الإنسان وفضَّله على غيره. وإن أهل السنة لم يجعلوا العقل حاكمًا على النقل، بل ولم يستخدموه استقلالاً، ولم يعارضوا به النقل إذا صحّ. وقد نوّعوا في تقريره بأساليب كثيرة، كتقرير المساواة بين المتماثلات والقياس وضرب الأمثال، واستدلوا عليه في قضايا الإيمان بالله، والنبوة، والقدر، وغيرها، مثبتين للحق وداحضين للباطل بحجج عقلية صحيحة.

الكلمات الدلالية: دليل، مقتضى، العقل.

Abstract

Reason as a requisite constitutes an innate form of evidence that Allah has made a basis for moral responsibility and a means of discernment. It is evident from His words and addressed to sound intellects. The early Muslim scholars affirmed the use of reason and based matters of doctrine upon it, following a balanced methodology. Those who went to excess in its use contradicted the Shariah through false rational claims, while those who neglected it abandoned the distinction with which Allah honored human beings and favored them over other creatures.

Ahl al-Sunnah did not make reason a judge over transmitted revelation; nor did they use reason independently of revelation, and they did not use it to contradict authentic transmitted evidence. Rather, they employed various methods to establish rational arguments, including demonstrating equality between similar things, analogical reasoning, and the use of examples. They applied such reasoning to matters concerning belief in Allah, prophethood, divine decree, and other issues, affirming truth and refuting falsehood through sound rational arguments.

Keywords: Evidence; requisite; reason.

مُقَدِّمَة

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

وبعد:

فإن الله تعالى خلق الإنسان من عدمٍ وأحسَن خلقه، وكرَّمه وعلَّمه، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن:١-٤]، ووهب له العقل الصحيح الذي يبصر به ويستنير، فجعل الله ﷻ للعقل مكانة عظيمة في الشرع؛ بأن أسسه مناطًا للتكليف، وعلَّق به العمل، وبالتالي الثواب والعقاب عليه، ولهذه المكانة ضوابط وقواعد؛ لأنه لو تُرك العقل في مجال الغيب لفتح له الباب على مصراعي فخاض في الغيبيات وتفاصيلها بلا زمام ولا خطام، وهذا هو مكمن الخطر ومزلة الأقدام؛ فكان من هذه الضوابط: أن للعقل أن يُدرك جُمَل الأمور الغيبية دون تفاصيلها، وله أن يُدرك جُمل الإيمان وحقائقه، لكن الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد إدراك الحجة الرسالية وبلوغها كما قال الله جل شأنه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ۝١٥﴾ [الإسراء:١٥]، ولما كانت للعقل هذه الأهمية، وتعليق النفع والضر، والإقدام والإحجام في العمل، فإن كثيرًا من الأمور لا يدركها العقل إلا إذا صار سليمًا من الشبهات والضلالات التي تحرفه عن الصواب، والهوى الذي يعميه عن الحق، ولكون العقل السليم مما يكاد يتفق عليه معظم بني آدم، صار البحث في مقتضياته ومتطلباته من أنفع الأشياء؛ فالإنسان مهما اختلف دينه أو توجهه لديه عقل يضبطه، وهذا العقل إذا سلم من القوادح سيقوده إلى الحق والطريق الصحيح.

وجاء هذا البحث؛ لتجلية أهم القواعد والضوابط التي تجب مراعاتها عند التعامل مع العقل وخاصة في أصول الدين، وليسهم في إيصال الحق في أهم المسائل التي أخطأ العقل في فهمها؛ فإما أخطأ في اختيار الضار وترك النافع، أو في التسوية فيما حقه التفرقة أو التفرقة فيما حقه التسوية، أو في عدم فهم الحق وعدم اتباعه أو في فهم الباطل واتباعه على حدٍ سواء... وكل ذلك في ضوء منهج أهل السنة والجماعة، المنهج الحق العدل الذي لا يزيغ ولا يضطرب.

وجاء هذا البحث بعنوان: **مقتضى العقل -دراسة تطبيقية في بعض أبواب الاعتقاد.**

الهدف من الموضوع:

١- تحقيق الحجة الصحيحة على الإنسان من نفسه، بتجليتها وتنقيتها من الشبهات التي قد تعلق بها، من أهواء المضللين، وخرافات المنحرفين؛ فيعلم أن هذه الحجة هبة من هبات الله وأنه لا نفع فيها ولا ثمرة ما لم تكن منقادة للنعمة الكبرى وهي الاهتداء بالوحي والاستضاءة بنوره.

٢- محاولة جعل دليل مقتضى العقل قابلاً للتطبيق، وذلك بعرض طرائق هذا الدليل وأساليبه في الرد والنقد بحجج قوية صحيحة؛ لأن مقتضى العقل الصحيح يقود إلى الحق ولا بد.

حدود البحث:

سيكون بيان دليل مقتضى العقل في تقرير محققي أهل السنة والجماعة لبعض أبواب الاعتقاد التي يدخل فيها مقتضى العقل؛ كالإيمان بالله بربوبيته وأسمائه وصفاته، وألوهيته، والقدر، وكيف تناول أهل السنة هذا الدليل، من جهة التأصيل أو الرد على المخالفين.

منهج البحث:

اتبع البحث المنهج الاستقرائي؛ باستقراء نصوص وأقوال العلماء في أبواب الاعتقاد والتي تقرر مقتضى العقل وتستدل به، والمنهج التحليلي؛ وذلك بتحليل الأمثلة والتطبيقات التي ينطبق عليها مفهوم مقتضى العقل.

الدراسات السابقة:

جاءت الدراسات فيما يختص بالعقل حول أهم معالمه واستخداماته بين أهل السنة ومخالفيهم، ومن أمثلة هذه الدراسات:

١- **معالم في منزلة العقل عند أهل السنة والجماعة:** أ.د. صالح بن عبد العزيز سندي، ذكر في هذا البحث أبرز معالم للعقل عند أهل السنة والجماعة وهي ستة، وهي بمثابة القواعد التي أسسها أهل السنة والجماعة وانطلقوا منها في استخدام العقل، ومعرفة وظيفته، في أبواب الاعتقاد وأهم مسائله.

٢- **قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات:** لتميم بن عبد العزيز القاضي، رسالة دكتوراه، تناول فيه مبحثًا في قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على مسألة خاصة في العقل وهي: تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل، ومنهج أهل السنة والجماعة في هذه المسألة خصوصًا.

٣- **العقل ومكانته ودلالته الشرعية على الأصول الاعتقادية:** لنجاة بنت موسى الذيب، بيَّنت فيه الباحثة مكانة العقل ودوره عند أهل السنة والجماعة، مع تبرئة منهجهم فيما يتعلق بالاستدلال بالعقل من الجمود أو المغالاة، مع ذكر تطبيق ذلك في عدد من أبواب الاعتقاد، وهي: الإيمان بالله، البعث والجزاء، دلائل النبوة.

وكما يتضح من هذه الدراسات أنها في تقرير منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع العقل في أبواب الاعتقاد، وبيان وظيفته ومجاله ووسطيتهم فيه، في حين

أن هذه الدراسة ستسهم في إبراز تطبيقات دليل مقتضى العقل في بعض أبواب الاعتقاد بذكر الأمثلة على ذلك عند أهل السنة.

٤- **الاستدلال بالعقل عند أهل السنة في تقرير عقيدة السمع والطاعة بالمعروف لولاة الأمور –عرض ودراسة–**: د. رياض العمري، وهو بحث يجلّي منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال بالعقل في باب طاعة ولاة الأمور خاصة، وفي الرد على المخالفين في هذا الباب.

٥- **قاعدة التسوية بين المتماثلات وعدم التفريق بينها، وبعض توظيفاتها العقدية عند تقي الدين ابن تيمية**: لعمار محمد أعظم، إصدار: مركز سلف للبحوث والدراسات، وكما يتضح بأن الباحث تناول قاعدة التسوية بين المتماثلات تحديدًا من بين قضايا مقتضى العقل، كذلك خصَّها بالتناول لدى شيخ الإسلام ابن تيمية.

ويتضح من هاتين الرسالتين أنهما أقرب إلى موضوع هذه الدراسة؛ فقد تناولت الأولى موضوع الإمامة وهو أحد الأبواب التي استدل فيها أهل السنة والجماعة بدليل مقتضى العقل، كما أن الرسالة الثانية لكنها خصَّته في شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وستكون الإضافة في هذه الدراسة في تناول دليل مقتضى العقل في بعض أبواب الاعتقاد الأخرى مما لم يتم تناوله في هذه الدراسات، وبيان استخدام أهل السنة والجماعة له عمومًا وليس عند أحد الأعلام تحديدًا.

خطة البحث:

احتوى البحث على مقدمة وتمهيد، وفصلين، وخاتمة.

الفصل الأول: مقتضى العقل وحجيته، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف مقتضى العقل عند أهل السنة والجماعة.

المبحث الثاني: بعض أساليب أهل السنة والجماعة في تقرير مقتضى العقل.

المبحث الثالث: حجية دليل مقتضى العقل عند أهل السنة والجماعة.

الفصل الثاني: تطبيقات مقتضى العقل عند أهل السنة والجماعة في أبواب الاعتقاد، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الإيمان بالله، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: وجوده.

المطلب الثاني: أسماؤه وصفاته.

المطلب الثالث: ألوهيته.

المبحث الثاني: النبوة.

المبحث الثالث: القدر.

المبحث الرابع: الإيمان.

الخاتمة.

قائمة المصادر والمراجع.

التمهيد

في بيان مناهج الاستدلال عند أهل السنة والجماعة إجمالاً

اتبع أهل السنة والجماعة منهجًا منضبطًا في الاستدلال على أصول العقيدة وتقريرها؛ وذلك لأنهم استمدوا هذا المنهج من الوحي الذي لا يختلف ولا يتبدل ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ ﴾ [فصلت:٤٢]، فصار كلُّ ما استُمد من الوحي مكفولاً له بالتسديد والتأييد؛ لأن الاحتكام صار إلى الكتاب والسنة، والاعتصام بهما، لا إلى رأي متفرد، ولا إلى شخص، ولا إلى فرقة أو مذهب، وهذه هي سمة أهل السنة والجماعة(١).

ومما استمده أهل السنة والجماعة في منهجهم في الاستدلال جملة من القواعد، من أهمها:

تلقيهم مسائل العقيدة من الكتاب والسنة.

فالعقيدة وقفٌ على النص، ولا مجال للرأي والاجتهاد فيها؛ لأنه لا أحد أعلم بما يجب لله من الله ﷻ، ولا أحد من الناس أعلم بما يجب لله تبارك وتعالى من نبيه الخاتم ﷺ، فوجب على العبد التوقف على الوحي وما جاء به دون تجاوز، والأخذ بالوحي كله دون انتقاء، وأن لا يؤمن ببعضه ويترك بعضه، بل يؤمن بالكتاب كله، وأن يصان عن أن يدخل فيه ما ليس منه، من رواية أو رأي، أو يتبع ما ليس من عند الله، اعتقادًا أو عملاً، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة:٤٢]، فهذه طريقة السابقين الأولين، من الصحابة ﷺ ومن تبعهم من التابعين ومن بعدهم من أئمة الدين المشهود لهم عند

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/٣٤٧).

الأمة الوسط بالإمامة[١].

حجية فهم السلف لنصوص الكتاب والسنة.

يرى أهل السنة لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ شأنًا عظيمًا وقدرًا رفيعًا، ومكانة شريفة، ومن ذلك أنهم لا يجعلون أنفسهم حاكمين على النصوص متحكمين بها، بل لا بد من واسطة بينهم وبينها وهو فهم السلف -الصحابة ﷺ فمن تبعهم بإحسان من أهل القرون المفضلة[٢]-، وذلك من خوفهم أن يخوضوا أو يزلوا إن جعلوا لأنفسهم النظر في النصوص، والاعتماد على أنفسهم في ذلك، كما قال الإمام الشافعي في ثنائه على الصحابة ﷺ: «وهم فوقنا في كل علم واجتهاد، وورع وعقل، وأمر استدرك به علم، واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا»[٣]، ومن بعده الإمام أحمد قال: «فآمركم ألا تؤثروا على القرآن شيئًا، ثم من بعد كتاب الله سنة النبي ﷺ، والحديث عنه وعن المهديين أصحاب النبي ﷺ، والتصديق بما جاءت به الرسل، واتباع سنة النجاة، وهي التي نقلها أهل العلم كابرًا عن كابر»[٤].

درء التعارض بين صحيح النقل وصريح العقل.

يقرر أهل السنة والجماعة عدم تعارض صحيح النقل مع صريح العقل؛ وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل، وأنهم لا يقولون على الله إلا

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١/١٣-١٦)، عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها لصالح الفوزان (ص٨).
(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/٧)، الرسالة التدمرية لابن تيمية (ص٢٣٦)، لوامع الأنوار البهية للسفاريني (١/٢٠).
(٣) المدخل للسنن الكبرى للبيهقي (ص١١٠).
(٤) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١/٣٤٢).

الحق، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب، فصار السمع والخبر حجة من الله على خلقه، وكذلك العقل، أقام الله ﷻ على خلقه حجته بما ركب فيهم من العقل وأنزل إليهم من السمع، ومن ظن وجود تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح فما ذاك إلا لأوهام فاسدة وحجج داحضة لا تستقر ولا تقوم أمام حقِّية تعاضد وتوافق حجج الله وبيناته(١).

وسيأتي بيان هذه القاعدة في مبحث حجية العقل عند أهل السنة والجماعة.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/١١١)، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة لابن القيم (٣/١١٨٧).

الفصل الأول
مقتضى العقل وحجيته

لما كان العقل محل التكليف والتشريف في الشرع، فإن أهل السنة والجماعة استخدموه كدليل في تقرير الاعتقاد، والرد على المخالفين، ولا يمكن أن تُعرف حجية هذا الدليل إلا بعد معرفة ماهيته، ببيان ما هو العقل في الاصطلاح، وفي استخدام أهل السنة والجماعة –خاصة– مما يفرقون به ويتميزون عن غيرهم من الطوائف المنحرفة.

وذلك في المبحث الآتي:

المبحث الأول: تعريف العقل عند أهل السنة والجماعة:

تعريف العقل:

العقل لغةً:

يقال عقل الرجل يعقل عقلاً، إذا كان عاقلاً، وسمي عقل الإنسان: وهو تمييزه الذي به فارق جميع الحيوان عقلاً؛ لأنه يعقله: أي يمنعه من التورط في الهلكة، كما يعقل العقال البعير عن ركوب رأسه[1]...

العَقْلُ: الحِجْرُ والنهى[2]، من الإمساك والامتناع.

العقل اصطلاحًا:

والمقصود بالعقل: هو الغريزة التي في الإنسان، وهو المشروط في التكليف،

(١) انظر: تهذيب اللغة (١/١٦٠).
(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٥/١٧٦٩).

الذي به يعلم، ويميز، ويقصد المنافع دون المضار[١].

وبهذا المعنى جاء ذكره في كلام المتقدمين من السلف وغيرهم[٢].

قال الخطيب البغدادي: «وأما العقل: فهو ضرب من العلوم الضرورية، وقيل: إنه نور وبصيرة منزلته من القلوب منزلة البصر من العيون، وقيل: هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وقيل: هو العلم الذي يمتنع به من فعل القبيح، وقيل: هو ما حسن معه التكليف، والمعنى في هذه العبارات كله متقارب»[٣].

وقد جمع شيخ الإسلام ابن تيمية بين هذه الأقوال، وأن لفظ العقل يُطلق عليها جميعًا، فقال: «من 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»[٤].

أما معنى المقتضى: فهو اسم مفعول بمعنى المطلوب، والمستوجِب.

يقال: «اقتضى أمرًا: استلزمه»[٥]، واقتضى بمعنى: دعا إليه، تطلبه، وصار لابد منه[٦].

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨٧/٩). الصفدية (٢٥٧/٢).
(٢) انظر: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء لابن حبان (ص١٧)، ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه للحارث المحاسبي (ص٢٠٥).
(٣) الفقيه والمتفقه (٣٧/٢).
(٤) مجموع الفتاوى (٢٨٧/٩). وللاستزادة: المسودة في أصول الفقه (ص٥٥٨-٥٥٩).
(٥) المعجم الوسيط (٧٤٣/٢).
(٦) انظر: تكملة المعاجم العربية (٣٠٣/٨-٣٠٤).

والمعنى لهذا المصطلح (مقتضى العقل)[١] والمقصود به في البحث هو وظيفة العقل؛ وذلك أن لفظ المقتضى كثيرًا ما يعبر عنه ويراد به الوظيفة والمتطلب -كما سبق بيانه في التعريف-.

المبحث الثاني: بعض أساليب أهل السنة والجماعة في تقرير مقتضى العقل:

إن هذا الدليل مما تقرر في القرآن الكريم كثيرًا؛ مما يدل على صحته وقوة حجته، وكذلك أهميته، فقد فطر الله تعالى الناس عليه، وجعل من وظيفة عقولهم: التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما.

كما جعله الله تعالى العدل الذي أنزل به الكتب، وأرسل به الرسل، والرسول لا يأمر بخلاف العدل، ولا يحكم في شيئين متماثلين بحكمين مختلفين، ولا يحرّم الشيء ويحل نظيره[٢].

وجعله الحق الذي لا يمكن أن يتخلف أو يتعارض أو يتناقض، ولا يجوز أن يكون باطلاً؛ فإن حكم الرسول لا يتناقض فكونه سوَّى بين شيئين في حكم فذلك لاستوائهما فيما يقضي تلك التسوية، أو فرَّق بين اثنين في حكم فذلك لافتراقهما فيما يقتضي ذلك الفرق[٣].

(١) يُطلق على هذا الدليل إطلاقات ومسميات أخرى هي من قبيل المرادفات، وذات دلالات متنوعة على معناه، فمنها: القياس الشرعي، الاعتبار، قياس التمثيل، العدل، الميزان، التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٤٣/٧)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٤١٨/٣)، إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (١٠٣/١).
(٢) انظر: الفتاوى الكبرى (١٦١/٢-١٦٢).
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٤٢/٧).

وجعله تعالى محصِّل الاعتبار والاتعاظ، وخلافه حكم باطل في الفطر والعقول، لا تليق نسبته إليه ﷻ[1].

كما جعل الله ﷻ قلبَ هذا الدليل وعكسه بالتسوية بين المختلفين أو التفرقة بين المتماثلين محالاً، والمحال ينزَّه الله ﷻ عنه؛ لأنه حكم سيء قبيح ينافي حكمته تعالى وغناه وكمال أفعاله وصفاته، فأفعاله كلها واقعة على السداد والصواب والحكمة؛ فلا يليق به أن يجعل البر كالفاجر، ولا المحسن كالمسيء، ولا المؤمن كالمفسد في الأرض[2]... وإن كان هذا الحال يقبح من الإنسان العاقل فعله، فالله ﷻ هو أولى مباعدة وتنزيهًا عنه.

وتظهر بالعقل الشهادة بدين الله وشرعه وبثوابه وعقابه، وبهذا تتطابق شهادة العقل والوحي على توحيده وشرعه والتصديق بوعده ووعيده[3].

كل ذلك دليل على أهمية هذا الدليل وعلو مكانته، في التقرير والرد على حد سواء، ولذلك أفاض أئمة السنة في بيانه وذكر فائدته، وتقريبه، وضمَّنوه مصنفاتهم في تقرير العقيدة أو الرد على المخالفين.

كما أن مضمون هذا الدليل أمر مركوز في الفِطَر السليمة، وهو معنى العقل السليم الذي يميز بين الضار والنافع، الذي احتج به الله تعالى على عباده في مواضع كثيرة من كتابه.

وفي هذا المبحث بيان شيء من هذه المواضع ضمن الأساليب التي اتخذها أهل السنة والجماعة في تقرير دليل مقتضى العقل.

جاء تقرير هذا الدليل بأحوال وأنواع متعددة في القرآن الكريم والسنة النبوية؛

(١) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/١٠٣).
(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن القيم (٢/١١-١٢).
(٣) انظر: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (٢/١١-١٢).

فمنها:

١- تقرير التسوية بين المتماثلين، أو نفي التسوية بين المختلفين.

٢- ضرب المثل.

٣- القياس.

٤- الاستدلال بالسنة والعادة.

فيظهر هذا الدليل جليًا في كلام الله ﷻ، وهو أعلى مواطن ومقامات الأدلة والاستدلال؛ إذ فيه من التقرير والإثبات والإلزام ما يُجلي كل ظلمة ويدحض كل شبهة، فهو الحق الذي لا مرية فيه، ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت:٤٢]، ويسير معه ما صح من كلام النبي ﷺ الذي هو وحي منزَّل من عند الله كما قال ﷻ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾ [النجم:٣-٤].

وبيان هذه المواضع التي يظهر فيها دليل مقتضى العقل كما يأتي:

١- تقرير التسوية بين المتماثلين أو نفي التسوية بين المختلفين:

١- قول الله تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ۝٢٠ ﴾ [الحشر:٢٠]، وفيه معنى تقرير نفي التسوية بين المختلفين.

٢- وقوله ﷻ: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ۝٢٨ ﴾[ص:٢٨]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٦ ﴾ [القلم:٣٥-٣٦]، ومجيء هذا النفي والإنكار بصيغة استفهام دليل على استبعاد ذلك في قياس العقول الصحيحة..

فيستنكر الله ﷻ على من يسوّي بين المسلمين والمجرمين والمصلحين والمفسدين، وأن حكم التسوية ما لا يليق بحكيم أن يفعله، فكيف يظنُّ بمن له

الحكمة البالغة ﷻ؟ فردَّ الله تعالى منكرًا ومكذبًا لذلك الزعم غاية الإنكار والتكذيب، عائبًا التحكم بالجهل غاية العيب، نافيًا للمساواة، بمعنى قوله: كَلا ما الله بفاعل ذلك، وأن صاحب هذا الظن بالله تعالى مسيء الحكم، فاسد الرأي(١).

فكأن الاستفهام يقول: أي شيء حصل لكم من خلل الفكر وفساد الرأي أدى إلى هذا الحكم الجائر؟!

أما ورود هذا الدليل في السنة(٢) فمنه قول النبي ﷺ: «لا تُطروني كما أطرت النصارى ابن مريم؛ فإنما أنا عبده، فقولوا: عبد الله ورسوله»(٣).

يرشد النبي ﷺ أمته إلى ألا يبالغوا في مدحه، وألا ينزلوه عن منزلته، فيقول ﷺ: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم»، والإطراء هو: الإفراط في المديح ومجاوزة الحد فيه(٤)، وقيل: هو المديح بالباطل والكذب فيه(٥)، والمعنى: لا تمدحوني بالباطل وبما ليس لي من الصفات، كما وصفت النصارى عيسى ابن مريم بما لم يكن فيه، فزعموا أنه ابن الله، فكفروا بذلك وضلوا(٦)، فقول النبي ﷺ

(١) انظر: تفسير الطبري (٥٥٢/٢٣)، نظم الدرر للبقاعي (٣١٩/٢٠)، تفسير السعدي (ص٨٨٠).

(٢) غالب أمثلة هذه القاعدة من السنة -إن لم يكن أغلبها- جاء في الفروع الفقهية والمسائل المخرجة على أصول الفقه وليس هذا محلها، والمثال المثبت قد يكون استنباطًا أكثر من كونه صريحًا في بيان تقرير هذا الدليل من كلام النبي ﷺ.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا﴾ [مريم:١٦] (١٢٧١/٣ح٣٢٦١)، عن عمر رضي الله عنه.

(٤) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١٢٣/٣).

(٥) انظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للقسطلاني (٤١٧/٥).

(٦) انظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن (٤٠٠/٢٨-٤٠١).

«يتضمن اعترافه بأنه عبد الله ورسول من الله لا يتعدى حد الرسالة، ولا يدعي المشاركة في الألوهية كما ادعته النصارى في المسيح، فتبين أنه لا يتعدى حد الرسالة وهو كقوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ﴾»[(١)]، ونبينا ﷺ وعيسى عليه السلام في ذلك سواء؛ لذلك ضرب النبي ﷺ به المثل.

ومع نهي النبي ﷺ عن قول الباطل في حقه أمر ﷺ بقول الحق فيه، وهو: إنه عبد الله ورسوله، وأنه وعيسى ابن مريم عليه السلام سواء في البشرية وسواء في الاصطفاء بالرسالة؛ فلذلك جمع النبي ﷺ بين وصفه بالعبودية لله ووصفه بالرسالة؛ دفعًا للإفراط والتفريط؛ فدفع الإفراط والغلو فيه ﷺ بكونه ﷺ عبد الله تعالى، ودفع التقصير والتفريط في حقه ﷺ بترك متابعته، وعدم الأخذ بسنته، والسير على نهجه الذي أرسله الله به؛ بكونه رسول الله ﷻ.

فلا غلو في حقه ﷺ ولا قصور، ووصفه ومدحه ﷺ بما فضله الله به وشرفه؛ حق واجب على كل من بعثه الله إليه من خلقه[(٢)] .

٢- تقرير مقتضى العقل من حيث ضرب المثل:

وهو كثير جدًا في كلام الله تبارك وتعالى، ومنه قوله ﷻ: ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [الرعد:١٩]، وهذا مثل ضربه الله للمؤمن والكافر[(٣)].

فـ«لا يستوي من تحقق صدق ما جئت به يا محمد، ومن هو أعمى لا يهتدي إلى خير ولا يفهمه، ولو فهمه ما انقاد له، ولا صدقه ولا اتبعه، كما قال

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/١١٢).
(٢) انظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٨/٤٠١).
(٣) انظر: تفسير القرطبي (٩/٣٠٧).

تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحشر:٢٠]، وقال في هذه الآية الكريمة: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ أي: أفهذا كهذا؟ لا استواء»[(١)].

ونظائر هذه الآية كثير في القرآن كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن وَعَدْنَٰهُ وَعْدًا حَسَنًا فَهُوَ لَٰقِيهِ كَمَن مَّتَّعْنَٰهُ مَتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ مِنَ ٱلْمُحْضَرِينَ﴾ [القصص:٦١]، وقوله: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [آل عمران:١٦٢][(٢)].

كذلك في السنة جاء تقرير أسلوب ضرب المثل كثيرًا جدًا، فمن ذلك: قول النبي عليه الصلاة والسلام: «مثلي ومثل الأنبياء كرجل بنى دارًا فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها، ويتعجبون، ويقولون: لولا موضع اللبنة...»[(٣)].

فالتشبيه الذي في الحديث من التشبيه التمثيلي، وكأن المثِل مأخوذ من المثْل[(٤)].

فقد «شبه الأنبياء وما بعثوا به من الهدى والعلم وإرشادهم الناس إلى مكارم الأخلاق بقصرٍ شِيد بنيانه وأحسن بناؤه، ولكن ترك منه ما يصلحه وما يسد خلله من اللبنة، فبُعث نبينا لسد ذلك الخلل مع مشاركته إياهم في تأسيس

(١) تفسير ابن كثير (٤/٤٥٠).
(٢) انظر: المصدر السابق (٢/١٥٧).
(٣) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين ﷺ (٣/١٣٠٠/ح٣٣٤١)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين (٤/١٧٩١/ح٢٢٨٧) عن جابر رضي الله عنه.
(٤) غريب الحديث لابن الجوزي (٢/٣٤٢).

القواعد ورفع البنيان»[١]، ففي الحديث «ضرب الأمثال للتقريب للأفهام»[٢]...

وهذا كثير جدًا في كلام النبي ﷺ لا يمكن حصره.

٣- ومن أمثلة تقرير مقتضى العقل ومجيئه بمعنى القياس:

قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد:٢٥]، والميزان هو العدل[٣]، وهو القياس الصحيح الذي يقضي بالتسوية بين المتماثلات، وهو الحق الذي بُعث به الرسل، فإن «الله بعث رسله بالعدل، وأنزل الميزان مع الكتاب، والميزان يتضمن العدل، وما يعرف به العدل، وقد فسروا إنزال ذلك بأن أُلهِم العباد معرفة ذلك، والله يسوي ورسوله بين المتماثلين، ويفرق بين المختلفين، وهذا هو القياس الصحيح»[٤].

وهو الحق الذي أمر به ﷻ، فقد «أمر بالعدل والاعتبار؛ وهذا هو (القياس الشرعي): وهو التسوية بين المتماثلين»[٥]، ومن أوجه كونه حقًا: أن العقول الصحيحة المستقيمة تشهد به وتقضي على الآراء المخالفة السقيمة[٦].

أما قياس التسوية في حق الله تعالى فهو مما ينزه عنه ﷻ، ويثبت في حقه جل شأنه: قياس الأولى، ومعناه: كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أولى به منه[٧]، وقد

(١) شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (٣٦٣٤/١١).
(٢) فتح الباري (٥٥٩/٦).
(٣) انظر: تفسير الطبري (٦٨٨/١١).
(٤) مجموع الفتاوى (١٧٦/١٩).
(٥) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٤١٨/٣). وانظر: المستدرك على مجموع الفتاوى (١٣٣/٤).
(٦) انظر: تفسير ابن كثير (٣٣٧/٤).
(٧) انظر: مجموع الفتاوى (٨١/٦).
وللموضوع تفصيل له مواضعه: قياس الأولى في مقام الإثبات، وقياس الأولى في مقام التنزيه. يراجع: الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد (ص١٤٧)، درء تعارض العقل والنقل (٢٩/١)، بيان

جاء تقرير هذا المعنى في كلام النبي ﷺ، فمن ذلك:

قول الرسول ﷺ لأبي مسعود رضي الله عنه لما ضرب مملوكه: «اعلم أبا مسعود أنَّ الله أقدر عليك منك على هذا الغلام»(١)، فاستدل على قوة الله تعالى التامة والكاملة بما ثبت للإنسان من قوة، وأن الله ﷻ أولى بها وأكمل.

٤- ومن مواضع تقرير مقتضى العقل في القرآن مجيئه بمعنى السنة والعادة، وأمثلة ذلك كثيرة، منها:

قوله تعالى: ﴿ فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلۡأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ﴾ [فاطر:٤٣]، فمن سنة الله ﷻ وعادته: التسوية بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين، «ولن يوجد لهذه السنة تبديل ولا تحويل، وهو إكرام أهل ولايته وطاعته، ونصر رسله والذين آمنوا على المكذبين. فهذه السنة تقتضيها حكمته سبحانه، فلا انتقاض لها، بخلاف ما اقتضت حكمته تغييره، فذاك تغييره من الحكمة أيضًا، ومن سنته التي لا يوجد لها تبديل ولا تحويل، لكن في هذه الآيات ردّ على من يجعله يفعل بمجرد إرادة ترجح أحد المتماثلين بلا مرجّح؛ فإن هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تتبدّل، ولا حكمة تقصد، وهذا خلاف النصوص والعقول؛ فإنّ السنة تقتضي تماثل الآحاد، وأنّ حكم الشيء حكم نظيره، فيقتضي التسوية بين المتماثلات، وهذا خلاف قولهم»(٢)، وهذا كثير في كلام الله تعالى أن يخبر ﷻ «أن حكم الشيء في حكمته وعدله حكم نظيره ومماثله وضد حكم مضاده ومخالفه»(٣).

تلبيس الجهمية (٥/٩٩، ١٠٨).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب صحبة المماليك، وكفارة من لطم عبده (٣/١٢٨٠/ح ١٦٥٩).

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية (ص٣٩١).

(٣) شفاء العليل لابن القيم (ص١٩٩).

فجاء في هذه الآية استعمال القياس؛ فيقيس حال هؤلاء بحال الأولين الذين كذبوا فعوقبوا، فلا يبقى للآخرين إلا انتظار ما يحل بهم من العذاب، الذي هو سنة الله في الأولين، التي لا تبدل ولا تغير(١)...

ومقتضى هذا الدليل: الامتثال والتطبيق؛ فإن الله تعالى أمرنا أن نعتبر بأحوال المتقدمين علينا من هذه الأمة وممن قبلها من الأمم، وقد جاء في غير موضع: «أن سنته في ذلك سنة مطردة وعادته مستمرة، فقال تعالى: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الأحزاب:٦٠-٦٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ قَٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوَلَّوُا۟ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٢٢﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح:٢٢-٢٣]»(٢).

والاعتبار بالسنة والعادة في السنة كثير، من ذلك: سنة الله تعالى في النصر والتمكين للمؤمنين، فقد كان النبي ﷺ يبشر أصحابه المؤمنين بما يطمئن نفوسهم، فيخبرهم بسنة الله الماضية في بلوغ هذه الرسالة إلى كل بقعة في الأرض، وانتشار أمر هذا الدين بقدر الله تعالى الكوني والشرعي، فقال ﷺ: «إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكُها ما زُوِي لي منها، وأُعطيت الكنزين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي ألا يهلكها بسنة عامة»(٣).

---

(١) انظر: تفسير السعدي (ص٦٩١).

(٢) مجموع الفتاوى (٤٢٦/٢٨).

فالمقصود من هذا الدليل هو الاعتبار الذي هو القياس؛ فعاد معنى هذا الدليل إلى عدد من المعاني التي سبق ذكرها والإشارة إليها، وهي تستخدم عند العلماء بالتناوب.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض (٢٢١٥/٤/ ح٢٨٨٩) عن ثوبان رضي الله عنه.

ومما هو متقرر «أن الله إذا وعد الرسل والمؤمنين بنصر مطلق -كما هو غالب إخباراته- لم يقيد زمانه ولا مكانه ولا سنته ولا صفته»[(١)].

وبمثل هذا يحصل الاعتبار الذي هو مقتضى العقل؛ وهو أن سنة الله تعالى ماضية ونافذة، فواجب المسلم تجاهها الانتظار بالصبر واليقين، وأن الله تبارك وتعالى منجزٌ وعده، وأنه غالب على أمره وقد جعل لكل شيء قدرًا.

المبحث الثالث: حجية العقل:

إن من أصول أهل السنة والجماعة: الاعتماد على نصوص الوحي في تقرير العقيدة وأصولها؛ فهي الكافية المغنية عن كل مصدر، وقد كفل الله لها الحفظ والصيانة عن أي تبديل أو تغيير أو زيادة أو نقص، فمصدرٌ هذا شأنه قد تبوأ المكانة العالية الشريفة لا بد أن يكون هو الحجة والمصدر والمرجع في الأمور كلها ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]، ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيۡكُم مَّا حُمِّلۡتُمۡۖ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾ [النور:٥٤]، ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ [المائدة:٣]، «فقد بيَّن الله سبحانه على لسان رسوله بكلامه وكلام رسوله جميع ما أمره به، وجميع ما نهى عنه، وجميع ما أحله، وجميع ما حرمه، وجميع ما عفا عنه، وبهذا يكون دينُه كاملاً»[(٢)]، فبذلك كان الدين تامًا كاملاً، وما كان كاملاً استحق أن يكون المصدر والمرجع دون غيره مما قد يعتريه النقص والتغيير.

كما أن من أصول أهل السنة والجماعة المستمدة من الكتاب والسنة: استخدام العقل الذي جعله الله تعالى آلةً للفهم، ومناطًا ومحلاً للتكليف، وأثنى

(١) مجموع الفتاوى (١٥/١٨٤).
(٢) إعلام الموقعين (١/٢٥٠).

على أصحابه بأنهم أولوا النهى، وأولوا الألباب الذي يعقلون مراده تعالى، وجعلوا وظيفته: الفهم، والتمييز بين ما يصلح وما لا يصلح، والنافع من الضار، ومن ثمَّ الانقياد والتسليم، ولم يجعلوه حكمًا على النصوص يقبل منها ويرفض، ولا مفصلاً مفسرًا، ولا خائضًا في الغيب وأسراره ودقائقه يفسّر منها ويتحكّم، ولم يغفلوه ويهملوه ويعطّلوه عن وظيفته، فكان موقفهم وسطًا بين الإفراط والتفريط.

ومن أهم ما يجلي موقف أهل السنة والجماعة في تقرير حجية العقل نقاط عديدة جدًا لا مجال لحصرها، فمنها على سبيل الذكر:

- جعل العقل أداة لفهم الوحي وليس مصدرًا أصليًا مستقلاً بنفسه.
- استخدام مقتضى العقل عند الحاجة، ومن ذلك: مقام الرد.
- تقرير عدم معارضته للنقل الصحيح.

١- جعل العقل أداة لفهم الوحي وليس مصدرًا أصليًا مستقلاً بنفسه:

إن المسلك الحق هو التسليم التام والانقياد في كل ما جاء عن الله ورسوله ﷺ، وخاصة أمور الغيب وعدم الخوض فيها بالعقل -وإن كانت له مكانة في الشريعة بالفهم؛ ولذلك جعله الله محلاً للتكليف-؛ لقصوره، ولأن في الغيب من الأمور ما لا تحيط بمعرفته العقول، وهذا هو مسلك الصحابة ﷺ، ومن بعدهم، انتهجوه والتزموه، «ولم يعارضوا ما جاء في السنة بآرائهم، علموا معناه أو جهلوه، جرى لهم على معهودهم أو لا»[(١)]، فوجب اتباعهم في هذا المسلك؛ لأنهم الأحق بالصواب، وقد سار عليه أهل السنة والجماعة من بعدهم.

وذلك لأن كتاب الله تعالى هو الحجة العظمى الذي عرَّف العباد ما لم يكن

(١) الاعتصام للشاطبي (٣/٢٩٥، ٣٠٤).

لعقولهم سبيل إلى استقلالها بإدراكه أبدًا، وله الكمال المطلق الذي لا يعتريه نقص لأنه من صاحب الكمال والجلال ﷻ، فلذلك صار حاكمًا على كل شيء ولا يحكم شيء عليه(١).

كما قال أبو المظفر السمعاني: «إن الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع وجعل إدراكه وقبوله بالعقل»(٢).

ولذلك فإن أهل السنة والجماعة إذا استدلوا بالعقل فإنهم لا يجعلون له الاستقلال بالاستدلال، بل يستخدمونه كأداة للفهم، إذ العقل لا يستقل بنفسه، بل هو محتاج إلى الشرع؛ صحيح أن «العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال وبه يكمل العلم والعمل؛ لكنه ليس مستقلاً بذلك؛ بل هو غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتَّصل به نور القرآن والإيمان كان كنور العين إذا اتَّصل به نور الشمس والنار، وإذا انفرد بنفسه لم يُبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها»(٣).

كما أن من وظيفة العقل هو إدراك العلوم بجُمَلها، وليس له بمجرد النظر معرفة التفاصيل والدقائق ما لم يُسعف النقل الصحيح، وهذه العلوم تشمل أصول الدين من إثبات صفات الله تعالى وأفعاله، وتنزيهه عن النقص ﷻ، وإثبات وحدانيته وألوهيته وامتناع شريك له، وإثبات المعاد والجزاء، وإثبات بَعث الرسل وصدقهم(٤).

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة لابن القيم (٢/٤٥٧-٤٥٩)، الاعتصام للشاطبي (٣/٢٩٢).

(٢) الانتصار لأصحاب الحديث (ص٧٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٣/٣٣٨-٣٣٩).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٢/٣٧) (٦/٧٣)، درء تعارض العقل والنقل (٤/٦-٧) (٧/٣٠٨)، الاعتصام (٣/٢٩٧-٢٩٨).

وهذا الذي اعتمد عليه أرباب الدين والسنة، وهو «أن يُعلم ويعتقد أن في الدين أمورًا يلزمنا الإيمان بجملتها ولا يصح وصولنا إلى تفصيل حقائقها، وسبيلنا أن ننتهي إلى ما حد لنا فيه، وأن نرد الأمر إلى ما ورد من التوقيف من أحكامها، فإذا انتهى الكلام إلى الله، وإلى ما تفرد به من العلم، فليس إلا الانتهاء والتوقيف.

والأصل الآخر: أن يعلم أنه ليس ما لا يدركه العقل فلا يجوز اعتقاده في الدين، وقد غلط الناس في هذا غلطًا عظيمًا، فجلعوا ما يعجز العقل عن الإحاطة به مستحيلاً في باب الدين، وقالوا: لا يجوز أن يعتقد إلا ما يدركه العقل.

وإنما قول أهل السنة: أن ما لا يدركه العقل فمن حقه التوقيف وتفويض علمه إلى الله تعالى، وترك الخوض فيه، ولا نقول إنه يعرض على ميزان العقول فإن استقام قبل، وإلا طرح، فهذا مذهب من يبني دينه على المعقول»[(١)].

وبما أنه قد تقرر أن العقل لا يمكنه أن يستقل بالفهم دون أن يدركه نور الوحي، كما أن العقل يجب عليه أن يتوقف فيما لم يُدركه فهمًا ولم يحط به علمًا؛ فإن مما هو متقرر أن الوحي قد يجيء بما تحار فيه العقول لا بما تحيله؛ فالذي أخبر به ﷺ هو الذي تشهد الأدلة العقلية بصدقه؛ لذلك وجب التسليم والانقياد لها[(٢)].

٢- استخدام مقتضى العقل عند الحاجة، ومن ذلك: مقام الرد:

إن نصوص الكتاب والسنة قررت الأدلة الشرعية ولزوم اتباعها والعمل بها، كما قررت الأدلة البرهانية العقلية التي بها يستدل الإنسان على ربه ويفهم أوامره وتكاليفه، ويميز ما ينفعه مما يضره فيما يختص بدينه أو دنياه.

(١) الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني (٢/٦٦-٦٧).
(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/٤٤٤)، درء التعارض (١/١٤٧)، الموافقات (٣/٢٠٩-٣١٠)، شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٤).

فالأدلة البرهانية هي أصول الدين الحق، الذي أنزل الله بها كتابه وأرسل بها رسوله ﷺ، فلذلك اكتسبت الأهمية البالغة؛ فقد جاءها ذكرها كثيرًا جدًا في القرآن بما لا مجال لحصره، وبينها الرسول أحسن بيان، ودلَّ الناس وهداهم إليها؛ ليعلموا بها أصول دينهم من الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر وغيرها، سواء احتاجوا إلى الأدلة العقلية أم لا؛ «لأن كثيرًا من الأمور تُعرف بالخبر الصادق، ومع هذا فالرسول بيَّن الأدلة العقلية الدالة عليها؛ فجمع بين الطريقين: السمعي؛ والعقلي...»[(١)].

وهذه هي حقيقة العقل: «تمييز الأشياء المدركة بالحواس، وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصيته، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله... والفهم عن الله تعالى لأوامره، ووجوب ترك التعدي إلى ما يخاف العذاب على تعديه، والإقرار بأن الله تعالى يفعل ما يشاء، ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم وأنه على صفة كذا وهيئة كذا... كما أحكمه ربه تعالى ولا زيادة فيه»[(٢)].

ولما كانت الحجة من الله تعالى قامت على عباده بالسمع والعقل، كان من أثر هذه الحجة الاستدلال بها فيما ينفع ألا وهو الاعتبار، وهو القياس الصحيح والميزان الحق الذي أنزله الله تعالى مع الكتاب، حيث قال ﷻ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد:٢٥]، قال ابن تيمية: «هو ميزان عادل يتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فِطر عباده وعقولهم من معرفة

(١) مجموع الفتاوى (١٩/١٥٩-١٦٠).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/٢٨-٢٩).

التماثل والاختلاف»[١].

وهو ميزان جاءت به الرسل وبعثهم الله تعالى به، وتفسيره: بأن أُلهِم العباد معرفة ذلك، ويأتي مبيّنًا وموضحًا؛ لأن عقول الناس تقصر عن معرفة تفصيل ما جاء به الله تعالى فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه، وهذا سبيل الهدى والسنة والعلم[٢]...

قال أبو القاسم الأصبهاني: «أما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة إمامهم، وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقًا لهما قبلوه، وشكروا الله حيث أراهم ذلك ووفقهم إليه، وإن وجدوه مخالفًا لهم تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا على الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم؛ فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق، ورأي الإنسان قد يرى الحق، وقد يرى الباطل»[٣].

فتقرر عند أهل السنة والجماعة أن الميزان يكون بأدلة الشرع، والميزان العقلي هو ثمرة العمل الصحيح بأدلة الشرع.

وهذا من العمل بمقتضى العقل، واستخدامه في مجاله، والذي منه: الرد على المخالفين ونقد مقالاتهم؛ ولذلك فأهل السنة والجماعة لا يبتدئون بالعقل في الرد حتى تأتي الحاجة إليه؛ لأن العقل قاصر وناقص ومتفاوت، فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق، ورأي الإنسان قد يرى الحق، وقد يرى الباطل[٤]، فلذلك لا

(١) الرد على المنطقيين (ص٣٨٢).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/٤٤٤).
(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/٢٣٨).
(٤) المصدر السابق (٢/٢٣٨).

يمكن تحكيم العقل بإطلاق؛ لقصوره[١]، بل لا بد له من الانقياد للشرع؛ فإذا انقاد وامتثل هداه واستضاء بنوره فقد أمن ما يخشى من قصوره[٢].

وبذلك جاءت الرسل عليهم السلام، فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر، بل بيَّنت الرسل العلوم العقلية التي يكون بها تمام دين الناس علمًا وعملاً، وأرشدتهم إلى ما فيه صلاحهم، وأزالت عنهم الآثار السيئة التي قد تكون أحدثتها الآراء والأهواء الفاسدة[٣].

وقد امتاز أهل السنة والجماعة في الرد على المخالفين على كثير من مناهج الفرق وطرائقها، فمن ذلك:

أن الكتاب والسنة والإجماع هي موازينهم الثلاثة التي يزنون بها كل شيء، ولا يزنوها بشيء، وهذا هو معنى القياس، فإنهم يزنون بهذه الثلاثة طردًا وهو: التسوية بين المتماثلات، وعكسًا وهو التفرقة ببين المختلفات، يزنون بذلك جميع ما عليه الناس من أعمال وأفعال وأقوال باطنة وظاهرة مما له تعلق بالعلم والدين[٤].

وعلى ذلك مضى الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في تقريره واستدلاله في أن العقل الصريح ميزان مع الكتاب في معرفة الحق والاحتجاج به مع النقل الصحيح، فيقول في ذلك: «...وقد تبين أن الواجب طلب ما أنزل الله على رسوله من الكتاب والحكمة ومعرفة ما أراد الله بذلك، كما كان عليه الصحابة والتابعون، ومن سلك سبيلهم، وكل ما يحتاج إليه لناس قد بينه الله ورسوله ﷺ بيانًا شافيًا، فكيف أصول التوحيد والإيمان، ثم إذا عرف ما بينه ﷺ

(١) الاعتصام (٣/٢٩٦).
(٢) القائد إلى تصحيح العقائد لعبد الرحمن المعلمي (ص٣٨-٤٠).
(٣) انظر: الرد على المنطقيين (ص٣٨٢).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٣/١٥٧).

في أقوال الناس، وما أرادوا بها فعرضت على الكتاب والسنة والعقل الصريح الذي هو الموافق للرسول ﷺ فإنه الميزان مع الكتاب، فهذا سبيل الهدى»[(١)].

ومن امتياز أئمة أهل السنة والجماعة في الرد:

الإمام أحمد رحمه الله في ردوده على الجهمية والزنادقة وغيره من الأئمة جروا على منهج الكتاب والسنة وهو المنهج العقلي المستقيم؛ والذي منه «قياس الأولى والأحرى والتنبيه في باب النفي والإثبات فما وجب إثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال فالرَّبُّ أولى بذلك وما وَجَبَ تنزيه العباد عنه من النقص والعيب والذم فالرب سبحانه أحق بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقائص من الخلق»[(٢)].

وهذا هو الإنصاف والعدل؛ فدين الإسلام هو الوسط وهو الحق والعدل وهو متضمن لما يستحق أن يكون معقولاً، ولما ينبغي عقله وعلمه، ومنزه عن الجهل والضلال والعجز وغير ذلك مما دخل فيه أهل الانحراف؛ فلذلك سلك الإمام أحمد وغيره –من أئمة أهل السنة والجماعة– مع استدلالهم بالنصوص والإجماع مسلك الاستدلال بالفطرة والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى[(٣)].

وليس من العدل، بل ولا من العلم في شيء نفي حصول العلم والانتفاع من الدليل والقياس العقلي، وجعله مقصورًا على مجرد الدليل السمعي، سواء كان المستدل لا يعرف هذه الطريق العقلية أو كانت طريقًا يمكن الاستغناء عنها، قال ابن تيمية: «إذا كان الشرع قد دل على شيء أو أوجبه وقدر أن في العقل ما يوافق ذلك لم يضر ذلك وإن كان قد يستغنى عنه فلا يطعن في صحته للاستغناء

(١) الدرر السنية في الأجوبة النجدية (١٥/٢).
(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية (٨٠/٥). وانظر: مجموع الفتاوى (٣٥٨/٣).
(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٨٣/٥).

عنه»[1].

وقال: «كثير من أهل الحديث والسنة قد ينفي حصول العلم لأحد بغير الطريق التي يعرفها حتى ينفي أكثر الدلالات العقلية من غير حجة على ذلك»[2].

ولم تكن طريقة أهل السنة الرد بالعقل ابتداءً -كما لم يجعلوه أصلاً للتقرير والاستدلال- كما يفعل المبتدعة من أهل الكلام، بل كانوا يلجئون إليه عند الحاجة.

وسيأتي بيان طريقة أهل السنة والجماعة في الاستدلال بمقتضى العقل في مجال الرد على المخالفين بالأمثلة في فصل تطبيقات مقتضى العقل إن شاء الله.

٣- تقرير عدم معارضته للنقل الصحيح:

إذا كان من المتقرر أن الله ﷻ قد أنزل الكتاب بالحق وأنزل معه الميزان -وهو العقل والاعتبار-، كما قال عز من قائل: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [الشورى:١٧]، وفطر عباده عليه بجعله أداة للفهم عنه وعن رسوله ﷺ، فإذا كان الأمر كذلك فإن ما أقامه الله ﷻ حجة على عباده وأمرهم بالاعتبار به لا يمكن أن يتعارض مع النصوص الثابتة، وهذا ما سار عليه منهج أهل السنة والجماعة في العقل والنقل إذا اجتمعا وبدا لأول وهلة وجود تعارض بينهما.

وهذا هو مقتضى الشريعة ومضمونها الدال على كمالها ووفائها بكل شيء، قال ابن القيم: «وإذا تأملت أسْرار هذه الشريعة الكاملة وجدتها في غاية الحكمة،

(١) درء التعارض (٩/٣٩).
(٢) مجموع الفتاوى (١١/٣٣٨).

ورعاية المصالح لا تفرق بين متماثلين البتة، ولا تسوي بين مختلفين، ولا تحرم شيئًا لمفسدة، وتبيح ما مفسدته مساوية لما حرمته، أو راجحة عليه، ولا تبيح شيئًا لمصلحة وتحرم ما مصلحته مساوية لما أباحته البتة، ولا يوجد فيما جاء به الرسول شيء من ذلك البتة»[(١)].

وقد اشترط أهل السنة والجماعة لتقرير عدم تعارض العقل والنقل شروطًا تجدر الإشارة إليها -على وجه الإيجاز- فيما يلي:

١- أن يكون الدليل العقلي صحيحًا صريحًا، ليس توهمًا، ولم ينتج عن شبهة.

٢- أن يكون النقل صحيحًا مقبولاً، في نسبته وفي ثبوته ودلالته.

٣- أن يكون فهم النقل صحيحًا بأن يوافق المستدل مراد النص فيكون فهمه صحيحًا، ولا يحمل النص على ما لم يدل عليه[(٢)].

قال ابن تيمية: «فمن عرف قول الرسول ومراده به كان عارفًا بالأدلة الشرعية وليس في المعقول ما يخالف المنقول... وكذلك العقليات الصريحة إذا كانت مقدماتها وترتيبها صحيحًا لم تكن إلا حقًا لا تناقض شيئًا مما قاله الرسول...»[(٣)].

أما تقرير هذه المسألة فيمكن بيانه في ضوء النقاط الآتية:

١- وصف العقل الذي استخدمه أهل السنة والجماعة:

إن العقل الذي يستخدمه أهل السنة والجماعة، وهو ما يسمونه بالعقل الصريح، أو القياس الصحيح، هو الذي فطر الله تعالى عليه الناس، وهو الذي أقامه الله تعالى حجة على عباده، به يميزون وبه يفهمون مراده، وبه يحكمون،

(١) بدائع الفوائد (١٠٧٢/٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧٨/١)، مجموع الفتاوى (٣٣٩/٣)، الرسالة العرشية لابن تيمية (ص٣٥)، الصواعق المرسلة (٤٥٩/٢).

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية (٦٤/٣-٦٥).

وهذا -أي القَدْر- ما يتفق فيه العقلاء من البشر، المخاطبون بالتكليف، وما سواه مما يخالف فيه كثير من العقلاء لا تصح تسميته عقلاً صريحًا فضلاً عن أن يكون حجةً أو أن يُعارض به النقل الصحيح.

قال ابن تيمية: «لفظ (المعقول) يراد به المعقول الصريح الذي يعرفه الناس بفطرهم التي فطروا عليها، من غير أن يتلقاه بعضهم عن بعض، كما يعلمون تماثل المتماثلين واختلاف المختلفين، وهذه المعقولات في العلميات والعمليات، هي التي ذم الله من خالفها بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج:٤٦].

وأما ما يسميه بعض الناس (معقولات) ويخالفه فيه كثير من العقلاء، مثل القول بتماثل الأجسام وبقاء الأعراض، وأن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة، أو من المادة والصورة، وأن ما لا يتناهى من الأمور المتعاقبة شيئًا بعد شيء، يمتنع وجوده إما في الماضي والمستقبل، أو في الماضي فقط، ونحو ذلك مما يعده من يعده من النظار أنه عقليات وينازعهم فيه آخرون؛ فليس هذا هو العقليات التي لا يجب لأجلها رد الحس والسمع، وتبنى عليها علوم بني آدم، بل المعقولات الصحيحة الدقيقة الخفية ترد إلى معقولات بديهية أولية، بخلاف العقليات الصريحة، مثل كون الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد معًا، فإن هذا معلوم بفطرة الله التي فطر الناس عليها»[(١)].

ومعنى ذلك أن كثيرًا ممن خاض في العقل وجعله مقابلاً للنص الصحيح يدعي أن العقل الذي يراه عقلاً هو ضرورة عقلية أو يدعي العمل بنظره وغيره

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/٣٩٥-٣٩٧).

مثلُه؛ يدعي أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره هو نقيضه[١]، كما أن هؤلاء الخائضين في العقل يسمون ما يرونه ويعتبرونه برأيهم دليلاً وهو ليس بدليل في نفس الأمر[٢].

ثم ليُنظر علامَ بنى الخائضون في شأن العقل عقولهم التي عارضوا بها الوحي، فإننا سنجدهم بنوا أمرهم على أقوال مشتبهة مجملة، تحتمل معاني متعددة، فيها من الاشتباه والاضطراب ما الله به عليه، فتحتمل حقًا وباطلاً، وبذلك يقبل ما فيها من الباطل -بما فيها من الحق- لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الوحي المعصوم[٣].

وأهل السنة والجماعة ليسوا على هذا النهج إطلاقًا، بل إنهم عرفوا للعقل مكانته وأنزلوه فيها كما أنزله الله تعالى إياها لأنه أعلم بمَن خلق.

وبذلك يُعرف بأن من تنكب الصواب لا بد وأن يحيد لا محالة، ولا بد أن يقع فيما يخالف الصواب من أنواع الضلالات التي لا حد لها شاء ذلك أم أبى، وإن ادعى أنه لم يقع فيها.

فمن تنكب الصواب في شأن العقل وإنزاله منزلته اللائقة به وأعرض عن أدلة الشرع، لم يبق معه إلا طريقان: إما طريق المتكلمين: وهي الأدلة القياسية العقلية، أو طريق الصوفية: وهي الطريقة القائمة على الكشف والذوق وانتقاء الحق -بزعمهم- بدافع الهوى والذوق!

قال ابن تيمية: «وكل من جرب هاتين الطريقتين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسنة منهما فيه من التناقض والفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد، ولهذا كان من

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٥٦).
(٢) انظر: المصدر السابق (١/١٩٢).
(٣) انظر: المصدر السابق (١/٢٠٨).

سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك، إن كان له نوع عقل وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدق بها إلا أجهل الخلق»[(١)].

وكيف يعقل أن يبني الله تعالى حججه على عباده بما مآله الشك والريب! ﷻ عما يصفون، بل كل ما أمر الله تعالى به ودلَّ عليه رسوله ﷺ هو البيان الحق والنور المبين والهدى الذي لا ضلال من ورائه.

فما سبق يدل على أن العقل البشري -مما يراه الناس عقلاً يُستدل به ويحتكم إليه- لا ينضبط ولا يمكن أن ينضبط، ووجدنا فيه اختلافًا كثيرًا، فكيف يقدَّم على الوحي المعصوم الكامل، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[(٢)].

وقد قال الله جل شأنه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]، «يأمر تعالى بتدبر كتابه، وهو التأمل في معانيه، وتحديق الفكر فيه، وكلما ازداد العبد تأملاً فيه ازداد علمًا وعملاً وبصيرة، لذلك أمر الله بذلك وحث عليه وأخبر أنه هو المقصود بإنزال القرآن، كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص:٢٩]، ومن فوائد التدبر لكتاب الله: أنه بذلك يصل العبد إلى درجة اليقين والعلم بأنه كلام الله، لأنه يراه يصدق بعضه بعضًا، ويوافق بعضه بعضًا. [فحِكمه وأخباره وقصصه] كلها متوافقة متصادقة، لا ينقض بعضها بعضًا، فبذلك يعلم كمال القرآن وأنه من عند من أحاط علمه بجميع الأمور، فلذلك قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ أي: فلما كان من عند الله لم يكن فيه اختلاف

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٤٦).
(٢) انظر: المصدر السابق (١/١٥٦، ١٩٢، ٢٠٨، ٢٨٠) (٥/٣٢٠، ٣٤٥) (٧/١٤١).

أصلاً»[١].

وبذلك يرى أهل السنة والجماعة أن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، بل يوافقه ويسير معه؛ وذلك لأن «السمع حجة الله على خلقه، وكذلك العقل فهو سبحانه أقام عليهم حجته بما ركب فيهم من العقل وأنزل إليهم من السمع، والعقل الصريح لا يتناقض في نفسه كما أن السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه، وكذلك العقل مع السمع، فحججه وبيناته لا تتناقض ولا تتعارض، ولكن تتوافق وتتعاضد»[٢].

ومبنى الدين عند أهل السنة والجماعة على التسليم، واعتقاد صدق الرسول ﷺ في كل ما أخبر به وجاء به، وعلى رأس ذلك: ما يتعلق بالإيمان بالله وصفاته، واليوم الآخر وسائر أمور الغيب، فالرسل صادقون مصدوقون لا يجوز أن يكون خبرهم خلاف ما أخبروا به قط، والذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال، فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطئ قط بما لم يصب في معارضته له قط؟[٣]

فأمر جعل الله تعالى مردَّه إلى كتابه وسنة نبيه ﷺ لحقيق أن يكون كاملاً وتامًا لا يتطرق إليه نقص ولا يداخله اضطراب ولا يخالجه شك وريب، كما قال ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ [النساء:٥٩]، ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره، ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع

(١) تفسير السعدي (ص١٨٩).
(٢) الصواعق المرسلة (١١٨٧/٣).
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٤٢/١).

البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وبذلك لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزَّل من السماء(١).

فالعقل الذي يحتج به أهل السنة والجماعة لا يقابل الشرع وإنما يسير معه، فهمكما يحتجون بصحيح المنقول في مسائل الاعتقاد فإنهم يحتجون أيضًا بصريح المعقول الموافق لصحيح المنقول، فإنهما حجة الله تعالى على خلقه.

قال ابن تيمية: «والعقل الصريح دائمًا موافق للرسول ﷺ لا يخالفه قط فإن الميزان مع الكتاب والله أنزل الكتاب بالحق والميزان؛ لكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه لا بما يعلمون بعقولهم بطلانه...»(٢).

وبذلك فالأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول؛ لأنها لو نافتها لم تكن أدلةً للعباد على حكم شرعي ولا غيره، كما أن مورد التكليف هو العقل وإذا فُقد ارتفع التكليف رأسًا، وتصديق العقل بالأدلة الشرعية معتبر، فلا تأتي الأدلة على خلاف ما يقتضيه العقل، فذلك منافٍ لوضع الشريعة، إذ الشارع قصده في وضع الشريعة الإفهام(٣)، والذي أخبر به الرسول ﷺ هو الذي تشهد الأدلة العقلية بصدقه(٤).

وإذا كان هذا قصد الشارع فلا يمكن أن يتعارض معه العقل الذي وهبه الله نورًا للفهم؛ ليفهم عنه تبارك وتعالى مراده فيسلّم وينقاد ويذعن.

(١) انظر: درء التعارض (١/١٤٧).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/٤٤٤).
(٣) انظر: الموافقات (٣/٢٧، ٢٠٩-٣١٠).
(٤) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٣٤).

٢- في أن للعقل حدًا ينتهي إليه:

وهذا هو منهج أهل السنة والجماعة، وهو التوسط في التعامل مع العقل، فهم يقرون بأن الله تبارك وتعالى «جعل للعقول في إدراكها حدًا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، فمعلومات الله لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى»(١).

وإذا كان هذا شأن العقل ومحدوديته فلا يمكنه أن يعارض ما هو معلوم بالاضطرار من دين الله تعالى، كإثبات الصفات لله ﷻ وإثبات المعاد؛ لأن ما كان معلومًا من دين الإسلام بالاضطرار يمتنع أن يكون باطلاً مع كون الرسول رسول الله حقًا وجاء به، ومن قدح في ذلك وخالفه كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين(٢).

قال الشاطبي: «فالحاصل من هذه القضية أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع، فإنه من التقديم بين يدي الله ورسوله، بل يكون ملبيًا من وراء وراء. ثم نقول: إن هذا هو مذهب الصحابة ﷺ وعليه دأبوا، وإياه اتخذوا طريقًا إلى الجنة فوصلوا»(٣).

فالصحابة ﷺ ومن بعدهم ﷺ لم يعارضوا ما جاء في السنة بآرائهم، سواء علموا معناه أو جهلوه، جرى لهم على معهودهم أو لا وهذا هو المطلوب من نقله؛ التسليم والانقياد، ولأجل أن يعتبر به من قدم الناقص -وهو العقل- على الكامل -وهو الشرع-(٤).

---

(١) الاعتصام للشاطبي (٢٨٢/٣).
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٩٥/١).
(٣) الاعتصام (٢٩٩/٣).
(٤) المصدر السابق (٣٠٤/٣).

الفصل الثاني
تطبيقات مقتضى العقل عند أهل السنة والجماعة

وفيه أربعة مباحث:

سيكون الحديث في هذا الفصل عن أظهر المسائل والأبواب التي استخدم فيها أهل السنة والجماعة مقتضى العقل في تقرير مسائل الاعتقاد، وهذه المسائل بمثابة تطبيقات لدليل مقتضى العقل.

إن من آثار استقامة أهل السنة والجماعة على منهج الوحيين أن كانوا وسَطًا في الاعتقاد في جميع أبوابه -بلا استثناء-، ومن ذلك: موضوع دليل مقتضى العقل وتطبيقه، حيث راعوا مكانته في الشرع وأن الله تعالى جعله مناطًا للتكليف، وأداة للتمييز، ولم يرفعوه فوق مكانته أو يقحموه في الغيب والخوض فيه دون اهتداء بنور الوحي -كما سبق عرضه-.

وهذا التوسط والاعتدال في المنهج والمسلك عند أهل السنة والجماعة ظهر في أبواب الاعتقاد في التقرير والرد على المخالفين على حدٍ سواء، وقد ظهر هذا الاعتدال وكان أجلى في أبواب دون أبواب، وبذلك سيكون عرض هذه التطبيقات في أظهر الأبواب -على سبيل المثال لا الحصر والاستقصاء-، ويأتي هذا العرض في المباحث الآتية:

المبحث الأول: الإيمان بالله تعالى، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: وجود الله تعالى:

قرر محققو أهل السنة والجماعة وجود الله ﷻ الذي هو أعظم الموجودات وأكملها على الإطلاق، وردّوا على من خالف هذا الأصل من الفرق المنحرفة[1].

(١) انحرف في هذا الباب فريقان من الفِرق: المشبهة الذين يشبهون الله تعالى بخلقه، والمعطلة من

ومما هو متقرر: أن وجود الله ﷻ ضرورة عقلية، فلا يمكن لعقل سليم صحيح أن ينكر وجوده، ومن مقتضى هذا العقل:

الاستدلال بالخلق على الخالق كما في قول الله: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [إبراهيم:١٠]، فمن معاني الآية: «أفي وجوده تعالى شك؛ ولهذا قالت لهم رسلهم ترشدهم إلى طريق معرفته فقالوا: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ الذي خلقهما وابتدعهما على غير مثال سبق، فإن شواهد الحدوث: الخلق والتسخير ظاهرة عليهما، فلا بد لهما من خالق وهو الله الذي لا إله إلا هو خالق كل شيء وإلهه ومليكه»(١).

ويتضمن الاستدلال بالخلق على الخالق: الاستدلال بالأثر على المؤثر؛ وذلك بالنظر والتفكر في الموجودات في هذا الكون، واختلاف أشكالها وألوانها، وتنوع منافعها، وكيف وُضعت بإحكام في مواضع النفع بها، كما سئل أعربي عن وجود الله تعالى فقال: «يا سبحان الله، إن البعرة لتدل على البعير، وإن أثر الأقدام لتدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج؟ ألا يدل ذلك على وجود اللطيف الخبير؟»(٢).

فالمخلوقات بذواتها ونفس وجودها تدل ضرورة على وجود الله تعالى، بل شهودها لا يحتاج إلى دليل(٣).

وهذا الدليل وهو الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن

الجهمية والمعتزلة الذين ينفون عن الله تعالى صفات كماله حتى يعطلوه عن وجوده. انظر: الرد على الجهمية والزنادقة (ص٩٨)، مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (٢٨١/١)، الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢١٦).

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول لحافظ حكمي (١٠٦/١).

(٢) تفسير ابن كثير (١٩٧/١).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢١٩/٧).

والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وشرعية دل القرآن عليها وهدى الناس إليها وبينها، وأرشد إليها، فإن الإنسان هو المستدل وهو الدليل والبرهان، قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١]، وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ﴾ [فصلت:٥٣]، فالآيات التي يريها الله الناس هي آيات عقلية؛ يستدل بها العقل(١).

ومن تقرير وجود الله تعالى بمقتضى العقل ما قرره أبو الحسن الأشعري في رده على منكري الصفات لله ﷻ، وهو أنه تبارك وتعالى ليس كمثله شيء، فليس له مثيل ولا نظير يكافئه ﷻ، وأن هذا من مقتضى الكمال والجلال، ولا يعني عدم وجوده.

فقال رحمه الله: «وليس كونه ﷻ غير مشبه للخلق ينفي وجوده؛ لأن طريق إثباته كونه تعالى على ما اقتضته العقول من دلالة أفعاله عليه دون مشاهدته»(٢).

فمن طرق إثبات وجود الله ﷻ وفق ما اقتضته العقول: دلالات أفعاله عليه تبارك وتعالى، وليس شرط مشاهدته.

ومن طرق إثبات وجود الله تعالى وفق مقتضى العقل: الاستدلال باستحالة صدور الوجود من عدم، ودليله قول الله تعالى: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ [الطور:٣٥]، ففي الآية حصر قطعي لا شك فيه في ثلاثة أقسام؛ لأنهم إما أن يُخلقوا من غير شيء، أو يخلقوا أنفسهم، أو يخلقهم خالق غير أنفسهم، ولا رابع ألبتة، وإبطال القسمين الأولين قطعي لا شك فيه: فيتعين أن الثالث حق لا شك فيه، وقد حذف في الآية؛ لظهوره(٣). وغير ذلك من طرائق.

(١) انظر: النبوات لابن تيمية (١/٢٩٢-٢٩٣).
(٢) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب (ص١٢٠).
(٣) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٣/٤٩٥).

المطلب الثاني: أفعاله وصفاته:

وفيما يتعلق بأفعال الله تعالى وصفاته وهو الباب الأكثر تناولاً عند أهل السنة والجماعة بالتأصيل والرد استدلالاً بمقتضى العقل يمكن بيان تطبيق أهل السنة والجماعة لدليل مقتضى العقل في عدد من الأفعال والصفات، فمنها:

العلم:

الواجب في صفات الله تعالى إثباتها مطلقًا دون نفيها، ودون إثبات شيء منها ونفي شيء آخر، كما أن من المستقر في الفِطر السليمة أن المتصف بالصفات أكمل ممن لا يتصف بها، كما أن من عدِم الصفات لا يستحق أن يكون ربًا ولا معبودًا، ومن منكرات العقول: التسوية بين من يتصف بالصفات ومن لا يتصف بها.

وقد قرر هذا الأصل ابن تيمية كثيرًا بما في ذلك: رده على الفلاسفة نفاة العلم عن الله تعالى، وفي رده على مقلديهم من المتكلمين في نفيهم بعض أجزاء علم الله فكان مما قال: «فإن ثبوت العلم بكل شيء، مما هو معلوم بالاضطرار من دين المرسلين، ومما هو ثابت بقواطع البراهين.

فمن القضايا البديهية المستقرة في الفطر: أن الذي يعلم أكمل من الذي لا يعلم، كما أن الذي يقدر أكمل من الذي لا يقدر، ولهذا يذكر سبحانه هذه القضية بخطاب استفهام الإنكار الذي يبين أنها مستقرة في الفطر، وأن النافي لها قال قولاً منكرًا في الفطرة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر:٩]، فإنه يدل على أنه لا يستوي الذي يعلم والذي لا يعلم، ويدل على أن التسوية منكرة في الفطر، تنكر على من سوى بينهما، كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل:١٧]، وكما أنه سبحانه في القرآن يبين أن العالم القادر الذي يخلق ويأمر بالعدل أكمل من غيره، وأن هذا التفضيل

مستقر في الفطر، والتسوية من منكرات العقول التي تنكرها القلوب بفطرتها، وهي من المقدمات البديهية المستقرة فيها، فكذلك يبين أن العادم لصفات الكمال ناقص، لا يمكن أن يكون ربًا ولا معبودًا، ويبين أن العلم بذلك فطري مستقر في القلوب»[(١)].

الخلق:

فعل الخلق وصفته لله ﷻ مما هو متقرر كثيرًا، وأدلة ثبوته كثيرة جدًا من دلائل عقلية وبرهانية وشواهد، ودلالة فطرة الإنسان السليمة التي «تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق، وحينئذ فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به»[(٢)].

ومن هذه الدلائل جاء تقرير أهل السنة أن «كل مفعولٍ محدَث مسبوق بالعدم كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح»[(٣)]، كما أن كل محدَث مفتقر إلى محدِثه، والمفتقَر إليه غني بذاته من كل وجه ولا يتطرق إليه نقص[(٤)].

واستدل أهل السنة بالخلق على وجوب عبادة الخالق تبارك وتعالى وإفراده بالعبادة، وأنه المستحق لها لا شريك له، كما في قول الله: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [يس:٢٢]؛ فإن قائلها أخرج الحجة على من يخاطبهم في معرض المخاطبة لنفسه تأليفًا لهم، وتنبيهًا على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب في العقول مستهجن تركها قبيح الإخلال بها؛ فإن خلق الله لعبده أصل

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٥٢-١٥٥).
(٢) المصدر السابق (٨/٤٥٨).
(٣) مجموع الفتاوى (٩/١٣٨).
(٤) انظر: الرد على المنطقيين (ص٣٤٦).

إنعامه عليه ونعمه كلها بعد تابعة لإيجاده وخلقه[١].

ومن الأدلة العقلية البرهانية على إثبات الخلق لله ﷻ وما يتضمن هذه الصفة من صفات عظيمة؛ من قدرة وقوة وعلم وحكمة قول الله تبارك وتعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطور:٣٥-٣٦]، «فتأمل هذا الترديد والحصر المتضمن لإقامة الحجة بأقرب طريق وأفصح عبارة، يقول تعالى: هؤلاء مخلوقون بعد أن لم يكونوا، فهل خُلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا من المحال الممتنع عند كل من له فهم وعقل أن يكون مصنوع من غير صانع ومخلوق من غير خالق»[٢].

العلو:

إن علو الله ﷻ ثابت ومتقرر بالأدلة النقلية والعقلية والفِطر الصحيحة؛ مما لا مجال لحصره.

وهو معتقد أهل السنة والجماعة في ملة الإسلام، بل هو مما يعتقده أهل الملل جميعها، فإنه «لم ينقل عن واحد لفظ يدل لا نصًا ولا ظاهرًا على خلاف ذلك، ولا قال أحد منهم يومًا من الدهر: إن ربنا ليس فوق العرش، أو إنه ليس على العرش...»[٣].

قال أبو عثمان الصابوني: «الله سبحانه فوق خلقه، وفوق سبع سمواته على عرشه، كما معتقد المسلمين من أهل السنة والجماعة؛ سلفهم وخلفهم»[٤].

وقال ابن تيمية: «هذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله ﷺ من

(١) انظر: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة (٢/٤٩٥).
(٢) المصدر السابق (٢/٤٩٣).
(٣) الفتاوى الكبرى (٦/٤٧٦). وانظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٧١).
(٤) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص١٨٨).

أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة: مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر في أن الله سبحانه فوق كل شيء، وعلي على كل شيء، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء»(١).

وهو صفة كمال مطلق لله تبارك وتعالى، ومقتضى العقل: أن العلو صفة كمال، وإذا كان صفة كمال، وجب أن يكون ثابتًا لله تعالى أولاً؛ لأن كل صفة كمال مطلقة هي ثابتة لله(٢).

وإذا كان كذلك فنفي صفة العلو عين الباطل، فكيف وإذا انضم إلى هذا أنه لا يمكن الإقرار بوجود الصانع وتصديق رسله والإيمان بكتابه وبما جاء به رسوله ﷺ إلا بذلك؟ وكيف إذ شهدت بذلك العقول السليمة والفطر المستقيمة، وحكمت به القضايا البديهيات والمقدمات اليقينيات؟ فلو لم يقبل العلو والفوقية لكان كل عالٍ على غيره أكمل منه، فإن ما يقبل العلو أكمل مما لا يقبله(٣).

ولما كان العلو صفة كمال لله ﷻ كان من لوازم ذاته تبارك وتعالى، فلا يكون مع وجود العالم إلا عاليًا عليه ضرورة، ولا يكون سبحانه إلا فوق المخلوقات كلها، ولا تكون المخلوقات محيطة به أصلاً(٤).

ومن أجلى الردود العقلية وأظهرها على من نفى علو الله تعالى:

ما ذكره الإمام أحمد حيث قرر علو الله ﷻ وردَّ على من نفاه بالحجج العقلية الملزمة، فقال لخصومه المعطلة: الله ﷻ عندما خلق العالم إما أنه خلق العالم في نفسه أو أنه كان خارج العالم أو أنه خلق العالم ودخل فيه، فهذه ثلاثة أقوال لا

(١) الفتوى الحموية الكبرى (ص٢٠١).
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٣٢٨/٤).
(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (ص٤٣٩).
(٤) انظر: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة (١٣٠٧/٤).

بد للنافي من واحد منها، فإن زعم النافي «أن الله خلق الخلق في نفسه كفر، حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه، وإن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا كفرًا أيضًا [حين زعم أنه دخل في كل مكان وحش قذر رديء، وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه، ثم لم يدخل فيهم؛ رجع عن قوله كله أجمع، وهو قول أهل السنة]»[(١)].

أما إن قالوا: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، فقد ضلوا وتناقضوا؛ لأنه مخالف للعقل، فإذا كان لا داخل العالم ولا خارج العالم، فأين هو؟!

وإثبات علو الله تبارك وتعالى من مقتضى تعيّن ذاته وامتيازها ومباينتها عن ذوات خلقه، وأن من أنكر الثاني أنكر الأول ولا بد، ومن أنكر العلو والمباينة أنكر كون الرب تبارك وتعالى إلهًا حقًا.

وهذا مما تقرر وصح من مقتضى العقل والنقل والفطرة[(٢)].

الكمال:

إن الكمال ثابت لله تبارك وتعالى من جميع الوجه، ولا يتطرق إليه نقص بأي وجه من الوجوه ﷻ.

وقد قرر هذا الأصل أهل السنة والجماعة في باب الصفات وردوا به على المخالفين.

فمن ذلك: أن ثبوت العلم لله ﷻ يستلزم نفي الجهل عنه، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز... وهكذا بقية الصفات، وإن هذا الكمال ثابت لله تبارك

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (ص١٥٤-١٥٦).
(٢) انظر: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة (٤/١٣٣٠-١٣٣١).

وتعالى بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية، مع دلالة السمع على ذلك[1].

المطلب الثالث: ألوهيته:

إن توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة هو الحق الذي لأجله خلق الله تعالى الدنيا والآخرة، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وحقٌ هذا شأنه ومكانته فهو مما قرره الله ﷻ كثيرًا في كتابه، وأقام عليه الحجج والبراهين العقلية والحسية.

وجعل تبارك وتعالى ربوبيته دليلاً وحجة على هذا الحق في آيات كثيرة يستدل بربوبيته على خلقه، ما بين تقرير، وتذكير، وإنكار، وضرب مثل، فمن ذلك:

– احتجاج الله تعالى بما هو مستقر في فِطر الناس وعقولهم السليمة، وبما يشاهدونه في أنفسهم وفي الكون، من الإقرار بربوبيته، واحتجاج الله ﷻ على خلقه بما ركبه في عقولهم من معرفة حسن التوحيد وقُبح الشرك، وهذا من أعظم أدلة الاحتجاج، «وفي القرآن أكثر من أن يُذكر هنا، ولولا أنه مستقر في العقول والفِطر حُسن عبادته وقبح عبادة غيره لما احتج بذلك أصلاً، وطريقة القرآن صريحة في هذا»[2]، فدل احتجاج الله تعالى بالمستقر في الفطر والعقول على أن مقتضى العقل هو حسن التوحيد والأمر به، وقبح الشرك والنهي عنه.

– بعث الله رسله بما هو مستقر في العقول جملة، فجاء الوحي مبينًا له، قال ابن القيم: «وما بعث الله به رسله هو ثابت في العقول جملة، ثم علم بالوحي؛ فقد تطابقت شهادة العقل والوحي على توحيده وشرعه، والتصديق بوعده ووعيده، وأنه سبحانه دعا عباده على ألسنة رسله إلى ما وضع في العقول حسنه والتصديق به جملة، فجاء الوحي مفصلاً ومبينًا ومقررًا ومذكرًا لما هو مركوز في الفطر

(١) انظر: الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية (ص٧).
(٢) مفتاح دار السعادة (٢/٨٧٩).

والعقول»[1].

– خلق الله تعالى عباده ليعبدوه ويوحدوه، وتيسير معرفة عبادته والإيمان به بما ركزه في عقولهم من معرفة ذلك، وجعل هذه العقول مهيأة ومستعدة لتلقي العلم والمعرفة اللذين يقودان إلى مراده ﷻ، قال المعلّمي: «والله سبحانه إنما خلق الناس ليكملوا بعبادته، وهو سبحانه الحكيم العليم القدير، فلابد أن يكون خلقهم على الهيئة التي ترشحهم لمعرفته ومعرفة ما فرض عليهم الإيمان به؛ لأن ذلك رأس العبادة وأساسها، ولا نزاع أن الميسر لهم قبل الشرع هو المأخذ الأول –النظر العقلي–، فلابد أن يكون فيه ما يغني بما ثبت به الشرع بعد تنبيه الشرع، ثم يكون فيه وفي الشرع ما يكفي لتحصيل القدر المطلوب منهم، ويؤكد هذا أن تحصيل الدرجة التي يعتد بها: في النظر العقلي المتعمق جدًا»[2]...

– تقرير توحيد العبادة من خلال ضرب المثل وهو القياس والاعتبار –كما سبق–، كقول الله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر:٢٩]، وقوله: ﴿مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود:٢٤].

ويلاحظ مجيء نفي التساوي بين المختلفين في سياق ضرب المثل؛ كالمثل الذي ضربه الله سبحانه للمشرك والموحد؛ «فالمشرك لما كان يعبد آلهة شتى شُبه بعبد يملكه جماعة متنافسون في خدمته، لا يمكنه أن يبلغ رضاهم أجمعين، والموحد لما كان يعبد الله وحده فمثله كمثل عبد لرجل واحد، قد سلم له، فهو في راحة من تشاحن الخلطاء فيه، بل هو سالم لمالكه من غير تنازع فيه، فهل يستوي هذان العبدان؟ وهذا من أبلغ الأمثال؛ فإن الخالص لمالك واحد يستحق من معونته

(١) المصدر السابق (٢/٨٨٧).
(٢) القائد إلى تصحيح العقائد (ص٣٩).

وإحسانه والتفاته إليه وقيامه بمصالحه ما لا يستحق صاحب الشركاء المتشاكسين الحمد لله، بل أكثرهم لا يعلمون»[١].

وهذا نوع من مقتضى العقل، وكيف جعل الله تعالى العقل حجة على عباده بتوحيده والإقرار له بالكمال والعظمة تبارك وتعالى.

قال ابن تيمية: «والمقصود هنا أن التوحيد الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله وهو المذكور في الكتاب السنة، وهو المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام: هو عبادة الله وحده، فمن عبد الله وحده لا شريك له به شيئًا فقد وحَّده، ومن عبد من دونه شيئًا من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحّد مخلص الدين، حتى لو أقر بأن الله وحده خالق كل شيء وهو توحيد الأفعال الذي يزعم المتكلمون أنه يقرر أنه لا إله إلا هو؛ لكان مشركًا»[٢].

وكذلك من مقتضى العقل في إثبات توحيد الألوهية: الاستدلال بدليل التمانع[٣].

فقد دل دليل التمانع على أن خالق العالم واحد، لا رب غيره ولا إله سواه، فهذا تمانع في الفعل والإيجاد، والربوبية، أما التمانع في العبادة وتوحيد الإلهية: «فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان، كذلك يستحيل أن يكون لهم إلهان معبودان»[٤].

فقد قال الله ﷻ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا

(١) إعلام الموقعين (١/١٤٢-١٤٤).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/١٣٧-١٣٨).
(٣) ومعناه: امتناع صدور العالم عن اثنين. وهذا الدليل برهان عقلي صحيح على إثبات الربوبية، لكنه في إثبات الألوهية أولى وأتم وأظهر. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٥٤-٣٥٥).
(٤) شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٨).

خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون:٩١]، فإذا كان العلم «بأن وجود العالم عن صانعين متماثلين ممتنع لذاته، مستقر في الفطر معلوم بصريح العقل بطلانه، فكذا تبطل إلهية اثنين، فالآية الكريمة موافقة لما ثبت واستقر في الفطر من توحيد الربوبية، دالة مثبتة مستلزمة لتوحيد الإلهية»(١).

وقريب من هذه الآية للاستدلال بدليل التمانع: قول الله تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنبياء:٢٢]، «فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل: أرباب، وأيضًا فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا.

وأيضًا فإنه قال: (لفسدتا)، وهذا فساد بعد الوجود، ولم يقل: لم يوجدا. ودلت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة، بل لا يكون الإله إلا واحدًا، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله ﷻ، وأن فساد السماوات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة، ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غير. فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله، فإن قيامه إنما هو بالعدل، وبه قامت السماوات والأرض»(٢).

المبحث الثاني: النبوة:

النبوة من الأبواب التي قررها أهل السنة والجماعة بدليل مقتضى العقل، وأمثلة هذا الباب كثيرة جدًا، ويمكن بيان شيء منها:

١- التفرقة بين النبي الصادق والمدعي الكذاب:

(١) المصدر السابق- شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٨).
(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٨-٣٩).

تتبين هذه المسألة بما ركزه الله تعالى في الفِطر والعقول السليمة من التفرقة بين المختلفات والتسوية بين المتماثلات، وأن عكس هذا الأصل نكسة في الفِطر وخلل في العقل، وإن هذه المسألة مهمة جدًا وقد يذكرها العلماء -خاصة ابن تيمية وابن القيم- بما يسمى بالتحسين والتقبيح، ولا تقتصر على ذكرها في باب النبوة وحسب، بل إن لها من النتائج والآثار المهمة في بقية أبواب الاعتقاد وأصول الدين؛ في الإيمان بالله والشرع والأمر والنهي، والمعاد، والجزاء[١].

٢- حُسن التوحيد وقبح الشرك، ثابت بالفطرة والعقل وجاء الشرع للتنبيه على ما استقر في الفطر والعقول، ولو كان التحسين والتقبيح ثابت بالشرع فقط[٢] لما كان لتنبيه العقول معنى! ولا كان لإقامة الأدلة والبراهين العقلية والحسية أي فائدة! وإذا كان الأمر كذلك لم يصح في العقل شيء فيستدل به وينبه عليه.

قال ابن القيم: «وأي شيء يصح في العقل إذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك الذاتي، وأن العلم بقبحه بديهي معلوم بضرورة العقل، وأن الرسل نبهوا الأمم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه، وأن أصحابه ليست لهم عقول ولا ألباب ولا أفئدة، بل نفى عنهم السمع والبصر، والمراد سمع القلب وبصره، فأخبر أنهم صم بكم عمي، وذلك وصف قلوبهم أنها لا تسمع ولا تبصر ولا تنطق، وشبههم بالأنعام التي لا عقول لها تميز بها بين الحسن والقبيح، والحق والباطل، ولذلك اعترفوا في النار بأنهم لم يكونوا من أهل السمع والعقل، وأنهم لو رجعوا إلى أسماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم، قال الله تعالى حاكيًا

(١) انظر: النبوات (١/٦٠٧-٦٠٨).

(٢) وهذا ما ذهبت إليه الأشاعرة من أن القبيح من أفعال خلق الله ما نهاهم عنه، وأن الحسن ما أمرهم به، وهو محل إجماع عندهم. انظر: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب لأبي الحسن الأشعري (ص١٣٧)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني (ص٢١٠).

عنهم: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠]، وكم يقول لهم في كتابه (أفلا تعقلون)، (لعلكم تعقلون)، فينبههم على ما في عقولهم وفطرهم من الحسن والقبيح، ويحتج عليهم بها، ويخبر أنه أعطاهموها لينتفعوا بها، ويميزوا بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل.

وكم في القرآن من مثل عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما أمر به، وقبح ما نهى عنه، فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الأمثال للعقول معنى، ولكان إثبات ذلك بمجرد الأمر والنهي دون ضرب الأمثال، وتبيين جهة القبح المشهودة بالحسن والعقل»[(١)].

٣- شهادة العقل الصحيح بصدق الرسول ودعوته، وشهادته بالفرق بين القبيح والحسن في ذاته ومن ذلك:

أن صدق الرسول ليس معتمدًا على ما يجري على يديه من آيات -كما تقول بعض الطوائف من اجتماع النبي والمدعي الكاذب في حصول الخوارق والتسوية فيها[(٢)]-، بل من أعظم دلائل صدقه: سيرته وخبره في الناس؛ «ولهذا سأل هرقل أبا سفيان في جملة ما سأله من أدلة النبوة وشواهدها عما يأمر به النبي فقال: بم يأمركم؟ قال: يأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف[(٣)]، فجعل ما يأمر به من أدلة نبوته فإن أكذب الخلق وأفجرهم من ادعى النبوة وهو كاذب فيها على الله، وهذا محال أن يأمر إلا بما يليق بكذبه وفجوره وافترائه فدعوته تليق به، وأما الصادق البار الذي هو أصدق الخلق وأبرهم فدعوته لا تكون إلا أكمل دعوة

(١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (١/٢٥٣-٢٥٤).
(٢) وهم الأشاعرة القائلون: لا دليل على صدق النبي غير المعجزة. انظر: الإنصاف فيما يجب أن نؤمن به ولا يجب الجهل به للباقلاني (ص٥٨)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص٢٦٢).
(٣) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١/٧/ح٧).

وأشرفها وأجلها وأعظمها؛ فإن العقول والفطر تشهد بحسنها وصدق القائم بها، فلو كانت الأفعال كلها سواء في نفس الأمر لم يكن هناك فرق بين ما يجوز أن يدعو إليه الرسول وما لا يجوز أن يدعو إليه؛ إذ العرف وضده إنما يعلم بنفس الدعوة والأمر والنهي، فدل على أنه من المستقر في العقول والفطر انقسام الأفعال إلى قبيح وحسن في نفسه وأن الرسل تدعو إلى حسنها وتنهى عن قبيحها، وأن ذلك من آيات صدقهم وبراهين رسالتهم وهو أولى وأعظم عند أولي الألباب والحجى من مجرد خوارق....»[(١)].

٤- الاستدلال بالسنة والعادة من الله تعالى على تمييز الرسول الصادق وتأييده من المدعي الكذاب، وسنة الله تعالى التي هي عادته لا تتخلف ولا تتبدل، «والرب تعالى في الحقيقة لا ينقض عادته التي هي سنته، التي قال فيها: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ﴾ [الفتح:٢٣]، وقال: ﴿فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلۡأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ﴾ [فاطر:٤٣]؛ وهي التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين؛ فهو سبحانه إذا ميز بعض المخلوقات بصفات يمتاز بها عن غيره، ويختصه بها، قرن بذلك من الأمور ما يمتاز به عن غيره، ويختص به.

ولا ريب أن النبوة يمتاز بها الأنبياء، ويختصون بها، والله تعالى يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس، وهو أعلم حيث يجعل رسالته، فمن خصه بذلك، كان له من الخصائص التي لا تكون لغيره، ما يناسب ذلك؛ فيستدل بتلك الخصائص على أنه من أهل الاختصاص بالنبوة. وتلك سنته وعادته في أمثاله؛ يميزهم بخصائص

(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (١٢/٢). ومن دلائل صدق النبي غير ما ذُكر: سابقة الأخلاق المحمودة له تجعل عاقبته حميدة، وإخباره بالغيوب... انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية (ص٥٤٨، ٦٨١-٦٨٢).

يمتازون بها عن غيرهم، ويعلم أن أصحابها من ذلك الصنف المخصوص الذين هم الأنبياء مثلاً، ولم تكن له سبحانه عادة؛ بأن يجعل مثل آيات الأنبياء لغيرهم»[(١)].

فعدم التسوية بين الرسول وغيره هو مقتضى العقل الصحيح.

ومن تقريرات السلف لمقتضى العقل في باب النبوات: **نصر الله للأنبياء وحزبهم وعقابه للباطل وحزبه**، وهو أمر مشاهَد وسنة من الله تعالى لا تنتقض، «والعادة التي لا تنتقض بحال ما أخبر الله أنها لا تنتقض كقوله تعالى: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب:٦٠]... فهذه سنة الله وعادته في نصر عباده المؤمنين إذا قاموا بالواجب على الكافرين، وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بلغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين، هي سنة الله التي لا توجد منتقضة قط...»[(٢)].

وسبب عدم انتقاض سنة الله تعالى وعادته «أن العادة تتبع إرادة الفاعل وإرادة الفاعل الحكيم هي إرادة حكيمة فتسوي بين المتماثلات، ولن يوجد لهذه السنة تبديل ولا تحويل: وهو إكرام أهل ولايته وطاعته ونصر رسله والذين آمنوا على المكذبين، فهذه السنة تقتضيها حكمته سبحانه فلا انتقاض لها، فإن السنة تقتضي تماثل الآحاد وأن حكم الشيء نظيره فيقتضي التسوية بين المتماثلات»[(٣)].

وما اقتضته حكمة الله تعالى، وما كان من صفته وحكمه ﷻ لا يمكن أن ينتقض ولا يتعارض، وهذا مقتضى العقل الذي يقضي بالحكم الحق لله تبارك

(١) النبوات (٢/ ٨٦٧-٨٦٨).
(٢) الرد على المنطقيين (ص٣٩٠).
(٣) المصدر السابق (ص٣٩١).

وتعالى، وأن خلاف حكمه كالتسوية بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات فيه نسبة الحكم السيء إليه ﷻ وهذا خلاف حكمته.

المبحث الثالث: القدر:

إن الإيمان بالقدر من أعظم أبواب الاعتقاد تقريرًا في الشرع، وبلغت أدلة إثباته بالكثرة مبلغها، وهو أحد أصول الإيمان مما قرره أهل السنة والجماعة بأنواع الأدلة والتي منها مقتضى العقل، ويمكن بيان شيء من تقريرهم لهذا الدليل فيما يأتي:

١- خلق أفعال العباد:

هذه المسألة من المسائل المهمة في باب القدر، والتي قررها السلف وردوا على المخالفين فيها بالحجج النقلية والعقلية.

ومن ذلك: محاجة الإمام أحمد للقدرية حول مشيئة العباد ومشيئة الله ﷻ، حيث زعمت القدرية أن مشيئة العباد غالبة، فليس لله سبحانه في أعمال العباد مشيئة وليس أعمال العباد مخلوقة لله[(١)]، فرد عليهم بأن من زعم أن الله شاء لعباده الذين عصوه الخير والطاعة وأن العباد شاءوا لأنفسهم الشر والمعصية فعملوا على مشيئتهم؛ فقد زعم أن مشيئة العباد أغلظ من مشيئة الله تبارك وتعالى، فأي افتراء أكثر على الله ﷻ من هذا؟![(٢)]

فالدليل العقلي الذي قرره الإمام أحمد أن إرادة الخالق ﷻ فوق كل إرادة، وهذا من مقتضيات الضرورة العقلية، فمن مقتضيات كونه ﷻ خالقًا قادرًا مريدًا: يمتنع أن تكون إرادة عبيده فوق إرادته، حيث لو شاء المخلوق شيئًا وشاء الخالق شيئًا آخر، فأي مشيئة هي الغالبة؟ وعلى ذلك يلزم من قولهم أن مشيئة الكافر

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (ص٩٣).
(٢) انظر: طبقات الحنابلة لأبي يعلى (١/٢٥).

غلبت مشيئة الله تعالى، فالله شاء الإيمان من الكافر على قولهم والكافر شاء الكفر، فوقعت مشيئة الكافر دون مشيئة الله ﷻ، وهذا من أقبح الأقوال ومن الافتراء على الله ﷻ -كما قال الإمام أحمد-.

٢- الجمع بين الشرع والقدر:

إن مسألة القدر يجب الإيمان بها وفق ما جاء عن الله ورسوله ﷺ دون زيادة أو نقصان، ودون خوض في الكيفيات والتفاصيل التي لم يرد النص ببيانها أو توقف فيها.

وكون أمر الله تعالى لا يمكن أن يتناقض؛ فإن ما جاء في كتابه يعضد بعضه بعضًا، ولا يتعارض، وإن توهم متوهم وجود تعارض بين أمرين فإنه يجب أن يتهم فهمه لا أن يُلقي باللائمة على كلام الله أو رسوله ﷺ، فيثبت أمرًا وينفي الآخر!

من ذلك الإيمان بالشرع والقدر؛ فإنه يجب الإيمان بهما جميعًا، ولا يغلب أحدهما على الآخر كما هو فعل بعض الطوائف؛ «فطائفة غلب عليهم التصديق بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، فظنوا أن هذا لا يتم إلا بالتكذيب بالقدر، فأخطأوا في التكذيب به، وطائفة ظنت أن الإيمان بالقدر لا يتم إلا بأن يقول: إن الرب تعالى يخلق ويأمر لا لحكمه ولا لرحمة، ولا يسوي بين المتماثلين، بل بإرادة ترجح أحد المتماثلين لا لمرجح بناءً على المشيئة المرجحة بلا سبب ولا حكمة ولا رحمة. ومن غير اعتبار التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين، فيقع الاختلاف والاشتباه والتفرق. وهذه المسائل وغيرها قد بيَّن الله ورسوله أمرها، فإن الله أكمل الدين، وأتم النعمة؛ وقد قال تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾ [البقرة:٢١٣]، فحكم الله بكتابه بين الناس فيما اختلفوا فيه»[(١)].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٠٥-٤٠٦).

٣- اقتضاء إرادة الحكيم ﷻ التسوية بين المتماثلات:

وهذا مقتضى العقل الذي وهبه الله عباده، فإن كان العقل يقضي بالتفرقة بين المختلفات والتسوية بين المتماثلات فالخالق ﷻ من باب أولى.

كما أن التسوية بين المتماثلات هو مقتضى حكمته ﷻ، وهو أنه يفعل لحكمة يعلمها، وما دلت عليه حكمته فإنه لا ينتقض ولا يتخلف، وقد الله ﷻ: ﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ [فاطر:٤٣]، وسنة الله تعالى هي عادته؛ وذلك لأن العادة تتبع إرادة الفاعل، وإرادة الفاعل الحكيم تبارك وتعالى هي إرادة حكيمة، ومن مقتضيات هذه الإرادة: التسوية بين المتماثلات، وإكرام أهل ولايته وطاعته، ونصر رسله والذين آمنوا على المكذبين.

ولأن هذه السنة تقتضيها حكمة الله ﷻ؛ فإنها لا تنتقض، ولا تبديل لها ولا تحويل(١).

بخلاف من لا يرى أن الله يفعل لحكمة وأنه يفعل لمجرد المشيئة(٢)، ففي هذه الآية وما يشابهها رد عليهم؛ فإن زعم أن الله تعالى ليس له سنة وعادة لا تتبدل، ولا يتصف بحكمة مرادة ومقصودة، هو خلاف النصوص ومقتضى العقول؛ فإنَّ السنة تقتضي تماثل الآحاد، وأنَّ حكم الشيء حكم نظيره، فيقتضي التسوية بين المتماثلات(٣).

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين (ص٣٩١).

(٢) وهو قول الأشاعرة نُفاة الحِكم والتعليل: أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من غير علة حاملة له على الفعل. انظر: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب لأبي الحسن الأشعري (ص١٣٦)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني (ص٥٠)، الملل والنحل للشهرستاني (٨٦/٢).

(٣) انظر: الرد على المنطقيين (ص٣٩١).

والقرآن والحديث مملوءان ببيان الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، وبيان طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، والإنكار على من يخرج عن ذلك كقول الله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم:٣٥-٣٦]: أي هذا حكم جائر لا عادل؛ فإن فيه تسوية بين المختلفين، ومن التسوية بين المتماثلين قول الله: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ [القمر:٤٣]... وغير ذلك من النصوص التي تنبه على جنس الميزان العقلي وأنه حق...[1].

٤- نفي الحكم السيء عن الله تعالى بالتسوية بين المختلفات وعدم التفرقة بينهما:

إن من كمال الله ﷻ أن له الحكم، وحكمه حق لا ريب فيه، ومن حكمه الحق أن يجعل للشيء حكم نظيره، ووصفه تعالى بخلاف ذلك نقصٌ في حقه ونسبة الحكم الجائر والظن السيء إليه -تعالى الله وتقدس-.

ولهذه المسألة أمثلة كثيرة سوى فيها المخالفون للحق بين المختلفات، فمنها على سبيل المثال:

١- التسوية بين نوعي الإرادة: الكونية والشرعية، وعدم التفرقة بينهما، والواجب هو إثبات صفة الإرادة لله ﷻ بقسميها: الكوني والشرعي؛ فالإرادة الكونية بمعنى المشيئة، والشرعية بمعنى المحبة، قال أبو القاسم الأصبهاني: «الإرادة غير المحبة والرضا؛ فقد يريد ما لا يحبه ولا يرضاه، بل يكرهه ويسخطه ويبغضه. قال بعض السلف: إن الله يقدر ما لا يرضاه بدليل قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر:٧]، وقال قوم من المتكلمين: من أراد شيئًا فقد أحبه ورضيه، وإن الله تعالى رضي المعصية والكفر. ودليلنا: أنه قد ثبت إرادته للكفر ونفي رضاه به،

(١) انظر: المصدر السابق (ص٣٨٢-٣٨٣).

فقال تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ ﴾ [الأنعام:١٢٥]، وقال: ولا يرضى لعباده الكفر؛ فأثبت الإرادة ونفى الرضا»(١).

وهذا مما اتفق عليه السلف من أن الله ﷻ ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ويفرقون بين مشيئته وبين محبته ورضاه، فالكفر والفسوق والعصيان، وإن وقع بمشيئته؛ فهو لا يحبه ولا يرضاه، بل يسخطه ويبغضه(٢)...

وقد نقل أبو الحسن الأشعري إجماع السلف على ذلك، وأنه مقتضى عدل الله في خلقه؛ لأنه ﷻ مالكهم، وغني عنهم، غير محتاج في فعله إلى تمليك غيره له ذلك، حتى يكون جائرًا فيه قبل تملكه، بل هو تعالى في فعل جميع ذلك عادل له، وله مالك يفعل ما يشاء، كما قال ﷻ: ﴿ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج:١٦](٣).

فمن زعم خلاف ذلك وسوى بين محبة الله ورضاه ومشيئته فنتيجة قوله: أن الله يحصل في ملكه ما لا يريد، وأن المطيع والعاصي سواء ولا فرق، وفيه نسبة الظلم إلى الله -تعالى عن ذلك- من التسوية بين أهل الطاعة والمعصية، وبين أهل الجنة وأهل النار... وهذا هو منشأ الضلال(٤).

ومن آثار هذا المنشأ المنحرف: تجويز الأشاعرة والجبرية على الله تعالى -بسبب نفيهم الحكمة والتعليل عنه سبحانه- «تعذيب ملائكته وأنبيائه ورسله وأهل طاعته وإكرام إبليس وجنوده، وجعلهم فوق أوليائه في النعيم المقيم أبدًا، فيجوز أن يأمر بمشيئته ومشيئة أنبيائه، والسجود للأصنام، وبالكذب والفجور وسفك ونهب الأموال، وينهى عن البر والصدق والإحسان والعفاف، ولا فرق في نفس الأمر

(١) الحجة في بيان المحجة (٤٥٩/١).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٤٧٦/٨).
(٣) انظر: رسالة إلى أهل الثغر (ص١٤٣).
(٤) انظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (٢٦٤/١).

بين ما أمر به ونهى عنه إلا التحكم بمحض المشيئة»[١]، تعالى الله عن قولهم.

وهذا من انحراف الفكر وضلال النظر، وإلا لو أنهم أمعنوا النظر؛ لسووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات[٢].

٢- التسوية بين أهل الطاعة وبين أهل المعصية، أو بين الإيمان والكفر.

وهذا الأمر مما يُعلم بطلانه وفساده عقلاً؛ لأنه من الحكم السيء الذي ينزه الله عنه، وهو حكم باطل؛ لمنافاته عدل الله وحكمته، وهو ﷻ كما ينكر التسوية بين المختلفات فهو يسوي بين المتماثلات[٣].

وقد أنكر الله تعالى من ظن هذا السيئ به وهو أن يسوي بين الصالح والمسيء، وأن التسوية ممتنعة في حقه، لا يجوز أن تظن به، وصاحب هذا الظن مخالف للكتاب والسنة وإجماع الأمة، بل هو مخالف للعقل الصريح[٤].

وثبوت اختلاف الشيء أو تماثله أمر مستقر في الفِطر ومحل إجماع في النظر العقلي، وقد نصب الله الأدلة على ذلك، وبيَّن ﷻ أن من تبصر في ذلك وفهمه على وجهه، علم أن دلائل الله تعالى لا تتناقض، وأن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصرائح المعقول، وأن ما شرعه للعباد هو العدل الذي به صلاح المعاش والمعاد، وتبين له تناسب جميع العلوم الصحيحة، والموجودات المعتدلة، والشرائع الإلهية، وأعطى كل ذي حق حقه[٥].

وهذه ثمرة العقل الصحيح والسليم، وبذلك يتبين أن المخالفين ممن نفى

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (ص٥٥٣-٥٥٤).
(٢) انظر: الرسالة التدمرية (ص١٩).
(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (٣/٨٨-٨٩)، (٥/١٠٦-١٠٧).
(٤) انظر: النبوات (٢/٩١٨)، الرد على الشاذلي في حزبيه لابن تيمية (١/٧٦-٧٧).
(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٤٣-٣٤٤).

التماثل أو الاختلاف بين الأشياء في ذاتها فقدوا النظر الصحيح والاعتبار الصحيح في الأمور.

المبحث الرابع: الإيمان:

إن الإيمان هو أشرفُ المطالب وأعظمها، وأجل المقاصد وأهمها، وأنفعها للإنسان في دينه ودنياه، فهو أساس الدين والاعتقاد، وهو الذي لا يقبل الله ﷻ من أحد يوم القيامة صرفًا ولا عدلاً إلا به، ولا يمكن أن يكون من أهل الجنة، ولا يمكن أن يكون بعيداً عن النار إلا به.

وقد تناوله أهل السنة والجماعة بالبيان سواء في تقرير حقيقته، وما يتضمنه ويتفرع عنه، أو الرد على من خالف في ذلك كله.

فمما تناوله أهل السنة والجماعة في باب الإيمان وقرروه بمقتضى العقل على سبيل المثال لا الحصر النقاط الآتية:

١- في بيان حقيقة الإيمان:

من أصول أهل السنة: أن الدين والإيمان قول وعمل: قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية[١].

وأنه لا يجزئ أحد هذه الأمور عن بقيتها، قال الآجري: «فإذا كملت فيه هذه الثلاث الخصال -القلب واللسان والجوارح-: كان مؤمنًا دل على ذلك القرآن، والسنة، وقول علماء المسلمين»[٢].

فمما يؤكد تلازم قول القلب وعمله عقلاً -بالإضافة إلى الشرع-: أن لفظ (الإيمان) مأخوذ من الأمن، كما أن الإقرار مأخوذ من (قر)، فالمؤمن صاحب

(١) انظر: الشريعة للآجري (ص١١٢)، مجموع الفتاوى (١٥١/٣).
(٢) الشريعة (ص١١٢).

أمن، كما أن المقر صاحب إقرار، فلا بد في ذلك من عمل القلب بموجب تصديقه، فإذا كان الشخص عالمًا بأن محمدًا رسول الله ولم يقترن بذلك حبه وتعظيمه، بل كان يبغضه ويحسده ويستكبر عن اتباعه فإن هذا ليس بمؤمن به، بل كافر به.

ومثال ذلك: كفر إبليس وفرعون وأهل الكتاب، فإن مجرد علم القلب بالحق دون أن يقترن به عمل القلب، كمحبة القلب له واتباع القلب له؛ لم ينفع صاحبه، ولم يكن لهذا العلم أي أثر أو نتيجة.

فظن أن مجرد علم القلب وتصديقه هو الإيمان، وأن من دل الشرع على أنه ليس بمؤمن فإن ذلك يدل على عدم علم قلبه؛ من أعظم الجهل شرعًا وعقلاً، لأن حقيقته توجب التسوية بين المؤمن والكافر؛ وهذا باطل في العقل والشرع معًا، لما فيه من نسبة الحكم السيء إلى الله ﷻ(١).

وهذا معنى قول السلف: الإيمان قول وعمل؛ أن الإنسان يعلم بقلبه الحق وقد يبغضه لغرض آخر، فليس كل مستكبر عن الحق يكون غير عالم به وحينئذ لا بد من تصديق القلب وعمله.

كما أنه استدلال باللازم والملزوم العقلي، فإن وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم، فإذا تحقق القلب بالتصديق والمحبة التامة المتضمنة للإرادة؛ لزم وجود الأفعال الظاهرة فإن الإرادة الجازمة إذا اقترن بها القدرة التامة لزم وجود المراد قطعًا(٢).

(١) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٢٤٣-٢٤٤).
(٢) انظر: الفتاوى الكبرى (٥/٢٤٤)، درء تعارض العقل والنقل (٣/١٣٧)، شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٢٢).

وقد خالف في حقيقة الإيمان كثير من الطوائف المنحرفة[١] فنقصوا شيئًا من أركان التعريف الثلاثة، أو جعلوه شيئًا واحدًا لا يتغير ولا يتبعض[٢]...

ولا تخفى آثار هذا القول الفاسد بزعم أن الإيمان واحد لا يتعدد ولا يتبعض، وثابت لا يتغير ولا يتأثر؛ من استواء المطيع والعاصي، وعدم فضل أهل الإيمان على أهل المخالفة والعصيان وهذا ما لا يقبله العقل ويرده النقل.

لأنه لا يكون لأحد على أحد فضل في الإيمان، ولاستوت النعمة فيه، ولا يستوي، وبطل العقل الذي فضل الله به العقلاء، وشرف به العلماء والحكماء[٣].

كما أن مقتضى العقل يأباه فإن أولى من ذلك -وهي حكمة الله تعالى- يأباه، قال الملطي: «فإن في العقل شواهد دالة أن الحكيم لا يستوي عنده وليه الذي أطاعه وعدوّه الذي عصاه، ولا يجوز ذلك في الحكمة»[٤].

وقول الجهمية في جعل الإيمان واحدًا وعدم تبعضه وما أنتجه من التسوية بين المطيع والعاصي ناشئ عن فساد قولهم في معنى الإيمان وحقيقته، لذلك هو أبعد عن الكتاب والسنة، وفيه من مناقضة للعقل واللغة ما لا يوجد مثله لغيرهم[٥].

٢- في دخول العمل في الإيمان:

قرر أهل السنة والجماعة هذه المسألة وفق مقتضى العقل، ومن ذلك: إلزام الإمام أحمد لمن أخرج العمل عن الإيمان أن من يعمل كل الكبائر والعظائم فهو

(١) كالخوارج والمعتزلة والمرجئة بطوائفها.
(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (ص١٣٢).
(٣) انظر: الإبانة الكبرى لابن بطة (٢/٨٣٦-٨٣٧).
(٤) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي (ص٤٦).
(٥) انظر: الإيمان الكبير لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى (٧/١٥٩).

مقر بالله؛ فيلزمه أن يكون عنده مؤمنًا، وقال إن هذا من أشنع مقالة القوم[١]!

وهذا إلزام عقلي، وهو من أحسن الحجج التي يُحتج بها على المخالف، وهو إلزام لا مفر للمخالف عنه؛ فإنه يُخرج العمل عن الإيمان، ويقول: لو فعل العبد ما فعل من الأفعال الظاهرة لم يكفر في الباطن؛ لكن يكون فعله دليلاً على الكفر في أحكام الدنيا -أي في الظاهر-، ولو احتج على هذا المخالف بنصوص تقتضي أنه يكون كافرًا في الآخرة قال: هذه النصوص تدل على أنه في باطنه لا يعرف الله! فعاد الأمر إلى تناقضهم وجعلهم الإيمان شيئًا واحدًا[٢].

وقادهم هذا التقرير -ولا بد- إلى أشنع اللوازم، وهي: ثبوت إيمان من منع الزكاة، وعمل الكبائر كلها، وصلى لغير الله لأنه مقرٌ بالله...[٣].

قال ابن تيمية بعد ذلك: «فخالفوا صريح المعقول وصريح الشرع، وهذا القول مع فساده عقلاً وشرعًا ومع كونه عند التحقيق لا يثبت إيمانًا؛ فإنهم جعلوا الإيمان شيئًا واحدًا لا حقيقة له»[٤].

فمآل المخالفين في إخراجهم العمل عن الإيمان: أنهم جعلوه شيئًا واحدًا لا يتفاوت، وهذا أمر لا حقيقة له!

ومآلهم إلى التعطيل المحض والجمع بين الضدين، وهذا من فساد قولهم الذي لا يدعمه نقل صحيح ولا عقل صريح[٥].

(١) انظر: السنة لأبي بكر ابن لخلال (٤/٢٦). والمقصود بالقوم وأصحاب المقالة هم الجهمية.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٧/٤٠١-٤٠٢).
(٣) السنة للخلال (٤/٢٦).
(٤) مجموع الفتاوى (٧/٤٠٢).
(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٧/٤٠٢).

٣- في تقرير تفاضل أهل الإيمان (عقلاً):

إن التفاضل بين أهل الإيمان متقرر حسًا وعقلاً؛ فلا بد لمن أطاع الله وامتثل أمره أن تكون له مزية وحسنة على من عصاه وخالفه، من كونه يُمدح على فعله ثم يثاب، وغيره ذلك من مزايا وحسنات.

ومما يدل عليه العقل من ثبوت التفاضل بين أهل الإيمان: ثبوت الاسم المطلق لمن دخل فيه، كالإسلام، أو الصلاة، وإن فضُل أحد الأفراد في ذلك على غيره، فكلا الصنفين يجمعهما اسم ما دخلوا فيه: الإسلام أو الصلاة، وكذلك صناعات الناس لو أن قومًا ابتنوا حائطًا وكان بعضهم في تأسيسه، وآخر قد نصفه، وثالث قد قارب الفراغ منه، قيل لهم جميعًا: بناة، وهم متباينون في بنائهم...

قال أبو عبيد: «فهذا الكلام المعقول عند العرب السائر فيهم، فكذلك المذهب في الإيمان، إنما هو دخول في الدين، قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾ [البقرة:٢٠٨]، فالسِلم: الإسلام، وقوله: (كافة): معناها عند العرب: الإحاطة بالشيء، قال رسول الله ﷺ: «بني الإسلام على خمس»[(١)]، فصارت الخمس كلها هي الملة التي سماها الله سِلمًا مفروضًا، فوجدنا أعمال البر، وصناعات الأيدي، ودخول المساكن كلها تشهد على اجتماع الاسم، وتفاضل الدرجات فيها، هذا في التشبيه والنظر، مع ما احتججنا به من الكتاب والسنة فهكذا الإيمان هو درجات ومنازل، وإن كان سمى أهله اسمًا واحدًا»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب الإيمان وقول النبي ﷺ: (بني الإسلام على خمس) (١/١٢/ح٨)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: بني الإسلام على خمس (١/٤٥/ح١٦) عن ابن عمر رضي الله عنه.

(٢) الإيمان للقاسم بن سلام (ص٢٧). وانظر: مجموع الفتاوى (٧/٥٨٠).

وقول المرجئة في زعمهم عدم تفاضل أهل الإيمان منقوض عقلاً -مع ما سبق من فساد للتسوية بين المختلفين-، وهو أنهم لو أنكروا التفاضل بين أهل المعصية والطاعة، صار ذلك تجاهلاً منهم للواقع، وأي فضلٍ يثبتونه لأهل الطاعة -ولا بد لهم منه- يُفسد قولهم بعدم التفاضل(١).

٤- في زيادة الإيمان (عقلاً):

مما يقرره أهل السنة والجماعة في زيادة الإيمان مع حجج النقل: كونه أمرًا متفقًا عليه ولم يوجد له معارض من العقل، بل العقل حجة فيه؛ فلو لم يكن القول بأن الإيمان يزيد وينقص ويتفاوت لتساوى الناس فيه، وهذا مما لا يقتضيه العقل من التسوية بين المختلفين!

كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال:٢]، فهذ أحد أدلة من ذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص، ومما يحتج له عقلاً؛ وذلك أنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة، بل المنهمكين في الفسق والمعاصي مساويًا لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام واللازم باطل فكذا الملزوم(٢).

ولمن زعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص يقال لهم: «ما تقولون فيمن آمن وهو بالله وبدينه عارف، ومن آمن وهو بالله وبدينه جاهل؟ فإن قالوا: هما سواء تجاهلوا، وإن قالوا المؤمن العارف بالله وبدينه أفضل تركوا قولهم وقالوا بالحق: إن الإيمان يزيد بالعمل والعلم وينقص بنقص العلم والعمل...»(٣).

وهذا هو مقتضى العقل والنقل.

(١) انظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (ص٤٦).
(٢) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي (١٦٥/٩).
(٣) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (ص٤٦).

الخاتمة

تم بحمد الله وتوفيه بحث موضوع العقل وتطبيقاته في أبواب العقيدة، وقد خرجت من البحث بنتائج مهمة، منها ما يأتي:

١- إن المقصود بدليل مقتضى العقل هو وظيفته، وقد جاء في استخدامات أهل السنة والجماعة بإطلاقات ومسميات أخرى هي من قبيل المرادفات، وذات دلالات متنوعة على معناه، كالقياس، العدل، الميزان، التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين...

٢- إن دليل مقتضى العقل مما فطر الله تعالى عليه الناس، وهو الذي جعله مناطًا للتكليف، وأداة للتمييز.

٣- إن هذا الدليل مستفاد من كلام الله تعالى الذي خاطب به العقول السليمة التي يقودها عقلها إلى توحيد الله تعالى في ربوبيته وألوهيته وشرعه.

٤- إن هذا الدليل مما هو متقرر عند السلف العمل به وبناء الاعتقاد عليه؛ كما أنه دليل قاطع وحجة دامغة في الرد على المخالفين.

٥- لم يُجعل العقل حاكمًا على النقل؛ وذلك لكونه ناقصًا والنقل كاملاً، وأهل السنة إن استدلوا بمقتضى العقل فللفهم والتسليم للنقل لا للاعتماد والاستقلال.

٦- إن الميزان يكون بأدلة الشرع، والميزان العقلي هو ثمرة العمل الصحيح بالشرع.

٧- إن أعظم الأبواب التي استُخدم فيه دليل مقتضى العقل هو باب الإيمان بالله تعالى وخاصة إفراده بالعبادة وكيف جعله الله ﷻ حجة على عباده المقرين بالربوبية لله تعالى.

٨- إن مخالفة هذا الدليل لا يقتصر على كونه مخالفة للدليل وعدم اتباعه وحسب، بل هو نكسة في العقل والفطر.

التوصيات:

١- يمكن أن يستفاد من هذا البحث في بحوث أخرى تنطلق من هذا العنوان، ومنها:

٢- جمع آثار التسوية بين المختلفات في باب الحكمة والقدر وما ينتج عن ذلك من تعطيل الأمر والنهي والشرائع، وتعطيل المصير والثواب والعقاب...

٣- تناول مقتضى العقل عند أهل السنة والجماعة والمخالفين في المسائل: التحسين والتقبيح، مراعاة الأصلح، التكليف بما لا يطاق، مع ذكر أمثلة من الواقع تبين وسطية أهل السنة والجماعة.

٤- تناول آثار التسوية بين المختلفات مما هو مخالف للحس والواقع فضلاً عن العقل والشرع وما يؤدي إلى الجبر، وما في اعتقاد ذلك من الجمع بين النقيضين.

وصلى الله وسلم على محمد خير المرسلين، والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

١- **الإبانة الكبرى:** لأبي عبد الله عبيد الله بن محمد العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة، الناشر: دار الراية للنشر والتوزيع- الرياض.

٢- **الإحكام في أصول الأحكام:** لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الآفاق الجديدة- بيروت.

٣- **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري:** لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية- مصر، الطبعة السابعة ١٣٢٣هـ.

٤- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد:** لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٥- **الاعتصام:** لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشهير بالشاطبي، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٦- **إعلام الموقعين عن رب العالمين:** لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الناشر: دار الجيل- بيروت، سنة ١٩٧٣م.

٧- **الانتصار لأصحاب الحديث:** لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، الناشر: مكتبة أضواء المنار- السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٨- **الإنصاف فيما يجب أن نؤمن به ولا يجب الجهل به:** للقاضي أبي بكر الباقلاني، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث- مصر، الطبعة الثانية سنة ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٩- **الإيمان -معالمه، وسننه، واستكماله، ودرجاته-:** لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٠- **بدائع الفوائد:** لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الناشر: دار عالم الفوائد- مكة المكرمة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٥هـ.

١١- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية:** لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

١٢- **التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع:** لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: مكتبة العبيكان— الرياض، الطبعة السادسة سنة ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٣- **تفسير القرآن العظيم:** للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٤- **جامع البيان في تأويل القرآن:** لمحمد بن جرير بن يزيد بن أبي جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

١٥- **الجامع لأحكام القرآن**: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي، الناشر: دار الكتب المصرية- القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

١٦- **تكملة المعاجم العربية**: تأليف: رينهارت بيتر آن دُوزِي، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سَليم النعَيمي، جمال الخياط، الناشر: وزارة الثقافة والإعلام- العراق، الطبعة الأولى من سنة ١٩٧٩- ٢٠٠٠م.

١٧- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**: لمحمد بن الطيب بن محمد، القاضي أبي بكر الباقلاني المالكي، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية- لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٨- **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**: لمحمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبي الحسين المَلَطي العسقلاني، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث- مصر.

١٩- **تهذيب اللغة**: لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١م.

٢٠- **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**: لسراج الدين ابن الملقن أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: دار النوادر- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٢١- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٢٤م.

٢٢- **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة**: لإسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة، الناشر: دار

الراية- الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٢٣- **الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن**: لأبي الحسن عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٢٤- **درء تعارض العقل والنقل**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

٢٥- **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**: لعلماء نجد الأعلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة السادسة، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٢٦- **الرد على الجهمية والزنادقة**: للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، الناشر: دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى.

٢٧- **الرد على الجهمية**: لأبي سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي، الناشر: دار ابن الأثير- الكويت، الطبعة الثانية سنة ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

٢٨- **الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: دار عالم الفوائد- مكة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٩هـ.

٢٩- **الرد على المنطقيين**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: دار المعرفة- بيروت.

٣٠- **الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر، سنة النشر: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٣١- **الرسالة العرشية**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد

السلام ابن تيمية، الناشر: المطبعة السلفية- القاهرة، مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٩٩هـ.

٣٢- **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب:** لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية- المدينة المنورة، سنة النشر: ١٤١٣هـ.

٣٣- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:** لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥هـ.

٣٤- **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء:** لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان أبس حاتم، الدارمي، البُستي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت.

٣٥- **السنة:** لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخَلَّال، الناشر: دار الراية- الرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ- ١٩٨٩م.

٣٦- **شرح الأصبهانية:** لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: مكتبة دار المنهاج- الرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤٣٠هـ.

٣٧- **شرح الأصول الخمسة:** للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، الناشر: مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الثالثة سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٣٨- **شرح العقيدة الطحاوية:** لصدر الدين محمد بن عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: أحمد شاكر، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨هـ.

٣٩- **شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق**

السنن): لشرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٤٠- **الشريعة**: لمحمد بن الحسين الآجري، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.

٤١- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**: لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الناشر: دار الجيل- بيروت.

٤٢- **الصارم المسلول على شاتم الرسول**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: الحرس الوطني السعودي- المملكة العربية السعودية.

٤٣- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**: لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الناشر: دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الرابعة سنة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٤٤- **صحيح البخاري**: لأبي محمد بن إسماعيل عبد الله البخاري الجعفي، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة- بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٤٥- **صحيح مسلم**: لأبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.

٤٦- **الصفدية**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية- مصر، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٦هـ.

٤٧- **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**: لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الناشر: دار العاصمة- الرياض، الطبعة: الأولى،

١٤٠٨هـ

٤٨- **طبقات الحنابلة:** لأبي الحسين محمد بن محمد ابن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار المعرفة– بيروت.

٤٩- **العبودية:** لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: المكتب الإسلامي– بيروت، الطبعة السابعة المجددة سنة ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٥٠- **عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها أو ينقصها من الشرك الأكبر أو الأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك:** للدكتور صالح بن صالح الفوزان، الناشر: دار المنهاج- الرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤٣٤هـ.

٥١- **عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي:** للدكتور صالح بن عبد الله العبود، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية- المدينة المنورة، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.

٥٢- **غريب الحديث:** لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٥٣- **الفتاوى الكبرى:** لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م.

٥٤- **فتح الباري شرح صحيح البخاري:** للحافظ أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح وإشراف: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الناشر: دار المعرفة- بيروت سنة ١٣٧٩هـ.

٥٥- **الفرق بين الفرق:** لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي،

الناشر: دار الآفاق الجديدة– بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٧م.

٥٦- **الفقيه والمتفقه:** لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الناشر: دار ابن الجوزي– السعودية، الطبعة الثانية سنة ١٤٢١هـ.

٥٧- **القائد إلى تصحيح العقائد:** لعبد الرحمن بن يحيى بن المعلمي اليماني، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٥٨- **لوامع الأنوار وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية:** لشمس الدين، أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، الناشر: مؤسسة الخافقين ومكتبتها- دمشق، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

٥٩- **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه:** للأبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، الناشر: دار الكندي، دار الفكر– بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٨هـ.

٦٠- **مجموعة الرسائل والمسائل:** لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشيد رضا، الناشر: لجنة التراث العربي.

٦١- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية:** لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، سنة النشر: ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

٦٢- **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة:** لمحمد بن محمد بن عبد الكريم البعلي، الناشر: دار الحديث- مصر، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

٦٣- **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين:** لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الناشر: دار الكتاب العربي– بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

٦٤- **المدخل للسنن الكبرى:** لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبي بكر البيهقي، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي– الكويت.

٦٥- **المستدرك على مجموع فتاوى ابن تيمية:** جمعه ورتبه وطبعه على نفقته: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (المتوفى: ١٤٢١هـ)، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ

٦٦- **المسودة في أصول الفقه:** تأليف: آل تيمية؛ مجد الدين عبد السلام بن تيمية، عبد الحليم بن تيمية، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي- سوريا.

٦٧- **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول:** لحافظ بن أحمد بن علي الحكمي، الناشر: دار ابن القيم- الدمام، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

٦٨- **المعجم الوسيط:** تأليف مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الناشر: دار الدعوة.

٦٩- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة:** لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الناشر: دار عالم الفوائد- مكة المكرمة، الطبعة الأولى سنة ١٤٣٢هـ.

٧٠- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين:** لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، تصحيح: هلموت ريتر، الناشر: دار فرانز شتايز- فيسبادن، ألمانيا، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.

٧١- **الملل والنحل**: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، الناشر: مؤسسة الحلبي.

٧٢- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٧٣- **الموافقات**: لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشهير بالشاطبي، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٧٤- **النبوات**: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الناشر: أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

٧٥- **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**: لبرهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي- القاهرة.

٧٦- **النهاية في غريب الحديث والأثر**: لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، الناشر: المكتبة العلمية- بيروت، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

References

1- alebanh alkbra: laby 'ebd allh 'ebyd allh bn mhmd al'eukbry alm'erwf babn bth, thqyq: rda m'ety, w'ethman alathywby, wywsf alwabl, walwlyd bn syf alnsr, whmd altwyjry, alnashr: dar alrayh llnshr waltwzy'e- alryad.

2- alehkam fy aswl alahkam: l'ely bn ahmd bn s'eyd bn hzm alandlsy alzahry, thqyq: alshykh ahmd mhmd shakr, tqdym: ehsan 'ebas, alnashr: dar alafaq aljdydh- byrwt.

3- ershad alsary lshrh shyh albkhary: lshhab aldyn ahmd bn mhmd bn aby bkr alqstlany, alnashr: almtb'eh alkbra alamyryh- msr, altb'eh alsab'eh 1323h.

4- alershad ela qwat'e aladlh fy aswl ala'etqad: l'ebd almlk bn 'ebd allh bn ywsf aljwyny, dbt wthqyq: ahmd alsayh, twfyq 'ely whbh, alnashr: mktbh althqafh aldynyh- alqahrh, altb'eh alawla 1430h-2009m.

5- ala'etsam: lebrahym bn mwsa bn mhmd allkhmy alshhyr balshatby, thqyq wdrash: aljz' alawl: d. mhmd bn 'ebd alrhmn alshqyr, aljz' althany: d s'ed bn 'ebd allh al hmyd, aljz' althalth: d hsham bn esma'eyl alsyny, alnashr: dar abn aljwzy llnshr waltwzy'e- alryad, altb'eh: alawla, 1429h- 2008m.

6- e'elam almwq'eyn 'en rb al'ealmyn: lshms aldyn mhmd bn aby bkr abn qym aljwzyh, thqyq: th 'ebd alr'ewf s'ed, alnashr: dar aljyl-byrwt, snh 1973m.

7- alantsar lashab alhdyth: laby almzfr mnswr bn mhmd bn 'ebd aljbar alsm'eany, thqyq: mhmd aljyzany, alnashr: mktbh adwa' almnar-

als'ewdyh, altb'eh alawla, 1417h- 1996m.

8- alensaf fyma yjb an n'emn bh wla yjb aljhl bh: llqady aby bkr albaqlany, alnashr: almktbh alazhryh lltrath- msr, altb'eh althanyh snh 1421h-2000m.

9- aleyman -m'ealmh, wsnnh, wastkmalh, wdrjath-: laby 'eubyd alqasm bn slam bn 'ebd allh alhrwy, thqyq: mhmd nsr aldyn alalbany, alnashr: mktbh alm'earf llnshr waltwzy'e- alryad, altb'eh alawla, 1421h-2000m.

10- bda'e'e alfwa'ed: lshms aldyn mhmd bn aby bkr abn qym aljwzyh, thqyq: 'ely bn mhmd al'emran, eshraf: d. bkr abw zyd, alnashr: dar 'ealm alfwa'ed- mkh almkrmh, altb'eh alawla snh 1425h.

11- byan tlbys aljhmyh fy tasys bd'ehm alklamyh: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: mjmw'eh mn almhqqyn, alnashr: mjm'e almlk fhd ltba'eh almshf alshryf, altb'eh alawla 1426h.

12- altdmryh thqyq alethbat llasma' walsfat whqyqh aljm'e byn alqdr walshr'e: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: d. mhmd bn 'ewdh als'ewy, alnashr: mktbh al'ebykan– alryad, altb'eh alsadsh snh 1421h- 2000m.

13- tfsyr alqran al'ezym: llhafz aby alfda' esma'eyl bn 'emr bn kthyr aldmshqy, thqyq: samy bn mhmd slamh, alnashr: dar tybh llnshr waltwzy'e- alryad, altb'eh althanyh snh 1420h- 1999m.

14- jam'e albyan fy tawyl alqran: lmhmd bn jryr bn yzyd bn aby j'efr altbry, thqyq: ahmd mhmd shakr, alnashr: m'essh alrsalh, altb'eh alawla, snh 1420h- 2000m.

15- aljam'e lahkam alqran: lshms aldyn aby 'ebd allh mhmd bn ahmd bn

aby bkr bn frh alansary alqrtby, thqyq: ahmd albrdwny webrahym atfysh, alnashr: dar alktb almsryh- alqahrh, altb'eh althanyh, snh 1384h- 1964m.

16- tkmlh alm'eajm al'erbyh: talyf: rynhart bytr an duwzy, nqlh ela al'erbyh w'elq 'elyh: mhmd slym aln'eymy, jmal alkhyat, alnashr: wzarh althqafh wale'elam- al'eraq, altb'eh alawla mn snh 1979- 2000m.

17- tmhyd alawa'el wtlkhys aldla'el: lmhmd bn altyb bn mhmd, alqady aby bkr albaqlany almalky, thqyq: 'emad aldyn ahmd hydr, alnashr: m'essh alktb althqafyh- lbnan, altb'eh alawla snh 1407h- 1987m.

18- altnbyh walrd 'ela ahl alahwa' walbd'e: lmhmd bn ahmd bn 'ebd alrhmn aby alhsyn almlty al'esqlany, alnashr: almktbh alazhryh lltrath- msr.

19- thdyb allghh: lmhmd bn ahmd bn alazhry alhrwy, thqyq: mhmd 'ewd mr'eb, alnashr: dar ehya' altrath al'erby- byrwt, altb'eh alawla snh 2001m.

20- altwdyh lshrh aljam'e alshyh: lsraj aldyn abn almlqn aby hfs 'emr bn 'ely bn ahmd alshaf'ey, thqyq: dar alflah llbhth al'elmy wthqyq altrath, alnashr: dar alnwadr- dmshq, altb'eh alawla, 1429h- 2008m.

21- aljwab alshyh lmn bdl dyn almsyh: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, alnashr: dar abn hzm- byrwt, altb'eh alawla, 1425h-2024m.

22- alhjh fy byan almhjh wshrh 'eqydh ahl alsnh: lesma'eyl bn mhmd bn alfdl bn 'ely alasbhany, abw alqasm, almlqb bqwam alsnh, thqyq:

mhmd bn rby'e bn hady 'emyr almdkhly, alnashr: dar alrayh- alryad, altb'eh althanyh, 1419h- 1999m.

23- alhydh wala'etdar fy alrd 'ela mn qal bkhlq alqran: laby alhsn 'ebd al'ezyz bn yhya alknany almky, thqyq: 'ely bn mhmd bn nasr alfqhy, alnashr: mktbh al'elwm walhkm- almdynh almnwrh, altb'eh althanyh, 1423h-2002m.

24- dr' t'eard al'eql walnql: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: aldktwr mhmd rshad salm, alnashr: jam'eh alemam mhmd bn s'ewd aleslamyh- almmlkh al'erbyh als'ewdyh, altb'eh althanyh 1411h- 1991m.

25- aldrr alsnyh fy alajwbh alnjdyh: l'elma' njd ala'elam, thqyq: 'ebd alrhmn bn mhmd bn qasm, altb'eh alsadsh, 1417h- 1996m.

26- alrd 'ela aljhmyh walznadqh: llemam aby 'ebd allh ahmd bn mhmd bn hnbl alshybany, thqyq: sbry bn slamh shahyn, alnashr: dar althbat llnshr waltwzy'e, altb'eh: alawla.

27- alrd 'ela aljhmyh: laby s'eyd 'ethman bn s'eyd bn khald aldarmy, thqyq: bdr bn 'ebd allh albdr, alnashr: dar abn alathyr– alkwyt, altb'eh althanyh snh 1416h- 1995m.

28- alrd 'ela alshadly fy hzbyh wma snfh fy adab altryq: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: 'ely bn mhmd al'emran, alnashr: dar 'ealm alfwa'ed- mkh, altb'eh alawla snh 1429h.

29- alrd 'ela almntqyyn: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, alnashr: dar alm'erfh- byrwt.

30- alrsalh alakmlyh fyma yjb llh mn sfat alkmal: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, alnashr: mtb'eh

almdny alm'essh als'ewdyh bmsr, snh alnshr: 1403h- 1983m.

31- alrsalh al'ershyh: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, alnashr: almtb'eh alslfyh- alqahrh, msr, altb'eh: alawla, 1399h.

32- rsalh ela ahl althghr bbab alabwab: laby alhsn 'ely bn esma'eyl bn eshaq alash'ery, thqyq: 'ebd allh shakr mhmd aljnydy, alnashr: 'emadh albhth al'elmy baljam'eh aleslamyh- almdynh almnwrh, snh alnshr: 1413h.

33- rwh alm'eany fy tfsyr alqran al'ezym walsb'e almthany: lshhab aldyn mhmwd bn 'ebd allh alhsyny alalwsy, thqyq: 'ely 'ebd albary 'etyh, alnashr: dar alktb al'elmyh- byrwt, altb'eh alawla snh 1415h.

34- rwdh al'eqla' wnzhh alfdla': lmhmd bn hban bn ahmd bn hban abs hatm, aldarmy, albusty, thqyq: mhmd mhy aldyn 'ebd alhmyd, alnashr: dar alktb al'elmyh-byrwt.

35- alsnh: laby bkr ahmd bn mhmd bn harwn alkhlal, thqyq: d. 'etyh alzhrany, alnashr: dar alrayh- alryad, altb'eh alawla snh 1410h-1989m.

36- shrh alasbhanyh: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: mhmd bn 'ewdh als'ewy, alnashr: mktbh dar almnhaj- alryad, altb'eh alawla snh 1430h.

37- shrh alaswl alkhmsh: llqady 'ebd aljbar bn ahmd alhmdany, t'elyq: ahmd bn alhsyn bn aby hashm, alnashr: mktbh whbh- alqahrh, altb'eh althalthh snh 1416h-1996m.

38- shrh al'eqydh althawyh: lsdr aldyn mhmd bn 'ely bn mhmd abn aby al'ez alhnfy, thqyq: ahmd shakr, alnashr: wzarh alsh'ewn aleslamyh,

walawqaf wald'ewh walershad, altb'eh alawla snh 1418h.

39- shrh altyby 'ela mshkah almsabyh almsma b (alkashf 'en hqa'eq alsnn): lshrf aldyn alhsyn bn 'ebd allh altyby, thqyq: d. 'ebd alhmyd hndawy, alnashr: mktbh nzar mstfa albaz- mkh almkrmh, altb'eh alawla snh 1417h- 1997m.

40- alshry'eh: lmhmd bn alhsyn alajry, thqyq: mhmd hamd alfqy, alnashr: dar alktb al'elmyh- byrwt, altb'eh alawla snh 1403h .

41- shfa' al'elyl fy msa'el alqda' walqdr walhkmh walt'elyl: lshms aldyn mhmd bn aby bkr abn qym aljwzyh, thqyq wt'elyq: 'esam fars alhrstany, tkhryj: mhmd ebrahym alzghly, alnashr: dar aljyl- byrwt.

42- alsarm almslwl 'ela shatm alrswl: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: mhmd mhy aldyn 'ebd alhmyd, alnashr: alhrs alwtny als'ewdy- almmlkh al'erbyh als'ewdyh.

43- alshah taj allghh wshah al'erbyh: laby nsr esma'eyl bn hmad aljwhry alfaraby, alnashr: dar al'elm llmlayyn– byrwt, altb'eh alrab'eh snh 1407h- 1987m.

44- shyh albkhary: laby mhmd bn esma'eyl 'ebdallh albkhary alj'efy, thqyq: d. mstfa dyb albgha, alnashr: dar abn kthyr, alymamh- byrwt, altb'eh althalthh snh 1407h– 1987m .

45- shyh mslm: laby alhsn mslm bn alhjaj alqshyry alnysabwry, thqyq: mhmd f'ead 'ebd albaqy, alnashr: dar ehya' altrath al'erby– byrwt.

46- alsfdyh: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: mhmd rshad salm, alnashr: mktbh abn tymyh- msr, altb'eh althanyh snh 1406h.

47- alswa'eq almrslh fy alrd 'ela aljhmyh walm'etlh: lshms aldyn mhmd

bn aby bkr abn qym aljwzyh, thqyq: 'ely bn mhmd aldkhyl allh, alnashr: dar al'easmh- alryad, altb'eh: alawla, 1408h

48- tbqat alhnablh: laby alhsyn mhmd bn mhmd abn aby y'ela, thqyq: mhmd hamd alfqy, alnashr: dar alm'erfh– byrwt.

49- al'ebwdyh: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: mhmd zhyr alshawysh, alnashr: almktb aleslamy– byrwt, altb'eh alsab'eh almjddh snh 1426h- 2005m.

50- 'eqydh altwhyd wbyan ma ydadha aw ynqsha mn alshrk alakbr aw alasghr walt'etyl walbd'e wghyr dlk: lldktwr salh bn salh alfwzan, alnashr: dar almnhaj- alryad, altb'eh alawla snh 1434h.

51- 'eqydh alshykh mhmd bn 'ebd alwhab alslfyh wathrha fy al'ealm aleslamy: lldktwr salh bn 'ebd allh al'ebwd, alnashr: 'emadh albhth al'elmy baljam'eh aleslamyh- almdynh almnwrh, altb'eh althanyh snh١٤٢٤ h٢٠٠٤ -m.

52- ghryb alhdyth: laby alfrj 'ebd alrhmn bn 'ely bn mhmd aljwzy, thqyq: aldktwr 'ebd alm'ety amyn alql'ejy, alnashr: dar alktb al'elmyh- byrwt, altb'eh alawla snh 1405h- 1985m.

53- alftawa alkbra: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, alnashr: dar alktb al'elmyh- byrwt, altb'eh alawla snh 1408h- 1987m.

54- fth albary shrh shyh albkhary: llhafz ahmd bn 'ely bn hjr aby alfdl al'esqlany, rqm ktbh wabwabh wahadythh: mhmd f'ead 'ebd albaqy, ekhraj wtshyh weshraf: mhb aldyn alkhtyb, 'elyh t'elyqat al'elamh: 'ebd al'ezyz bn 'ebd allh bn baz, alnashr: dar alm'erfh- byrwt snh 1379h.

55- alfrq byn alfrq: laby mnswr 'ebd alqahr bn tahr bn mhmd albghdady, alnashr: dar alafaq aljdydh– byrwt, altb'eh althanyh snh 1977m.

56- alfqyh walmtfqh: laby bkr ahmd bn 'ely bn thabt alkhtyb albghdady, thqyq: abw 'ebd alrhmn 'eadl bn ywsf alghrazy, alnashr: dar abn aljwzy– als'ewdyh, altb'eh althanyh snh 1421h.

57- alqa'ed ela tshyh al'eqa'ed: l'ebd alrhmn bn yhya bn alm'elmy alymany, thqyq: mhmd nasr aldyn alalbany., alnashr: almktb aleslamy, altb'eh althalthh snh 1404h- 1984m.

58- lwam'e alanwar wswat'e alasrar alathryh lshrh aldrh almdyh fy 'eqd alfrqh almrdyh: lshms aldyn, aby al'ewn mhmd bn ahmd bn salm alsfaryny alhnbly, alnashr: m'essh alkhafqyn wmktbtha- dmshq, altb'eh althanyh snh 1402h- 1982m.

59- mahyh al'eql wm'enah wakhtlaf alnas fyh: llaby 'ebd allh alharth bn asd almhasby, thqyq: hsyn alqwtly, alnashr: dar alkndy, dar alfkr– byrwt, altb'eh althanyh snh 1398h.

60- mjmw'eh alrsa'el walmsa'el: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: mhmd rshyd rda, alnashr: ljnh altrath al'erby.

61- mjmw'e ftawa shykh aleslam abn tymyh: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: 'ebd alrhmn bn mhmd bn qasm, alnashr: mjm'e almlk fhd ltba'eh almshf alshryf, almdynh alnbwyh, snh alnshr: 1416h- 1995m.

62- mkhtsr alswa'eq almrslh 'ela aljhmyh walm'etlh: lmhmd bn mhmd bn 'ebd alkrym alb'ely, thqyq: syd ebrahym, alnashr: dar alhdyth- msr, altb'eh alawla snh 1422h- 2001m.

63- mdarj alsalkyn byn mnazl eyak n'ebd weyak nst'eyn: lshms aldyn mhmd bn aby bkr abn qym aljwzyh, thqyq: mhmd alm'etsm ballh albghdady, alnashr: dar alktab al'erby– byrwt, altb'eh althalthh snh 1416h- 1996m.

64- almdkhl llsnn alkbra: lahmd bn alhsyn bn 'ely bn mwsa alkhrasany, aby bkr albyhqy, thqyq: mhmd dya' alrhmn ala'ezmy, alnashr: dar alkhlfa' llktab aleslamy– alkwyt.

65- almstdrk 'ela mjmw'e ftawa abn tymyh: jm'eh wrtbh wtb'eh 'ela nfqth: mhmd bn 'ebd alrhmn bn qasm (almtwfa: 1421h), altb'eh: alawla, 1418 h

66- almswdh fy aswl alfqh: talyf: al tymyh ؛mjd aldyn 'ebd alslam bn tymyh, 'ebd alhlym bn tymyh, ahmd bn tymyh, thqyq: mhmd mhyy aldyn 'ebd alhmyd, alnashr: dar alktab al'erby- swrya.

67- m'earj alqbwl bshrh slm alwswl ela 'elm alaswl: lhafz bn ahmd bn 'ely alhkmy, thqyq: 'emr bn mhmwd abw 'emr, alnashr: dar abn alqym- aldmam, altb'eh: alawla, 1410h- 1990m.

68- alm'ejm alwsyt: talyf mjm'e allghh al'erbyh balqahrh, alnashr: dar ald'ewh.

69- mftah dar als'eadh wmnshwr wlayh al'elm waleradh: lshms aldyn mhmd bn aby bkr abn qym aljwzyh, thqyq: 'ebd alrhmn bn hsn bn qa'ed, mraj'eh: mhmd aleslahy, slyman al'emyr, alnashr: dar 'ealm alfwa'ed- mkh almkrmh, altb'eh alawla snh 1432h.

70- mqalat aleslamyyn wakhtlaf almslyn: laby alhsn 'ely bn esma'eyl bn eshaq alash'ery, tshyh: hlmwt rytr, alnashr: dar franz shtayz- fysbadn, almanya, altb'eh: althalthh, 1400h- 1980m.

71- almll walnhl: laby alfth mhmd bn 'ebd alkrym bn aby bkr alshhrstany, alnashr: m'essh alhlby.

72- mnhaj alsnh alnbwyh fy nqd klam alshy'eh alqdryh: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: mhmd rshad salm, alnashr: jam'eh alemam mhmd bn s'ewd aleslamyh, altb'eh alawla snh 1406h- 1986m.

73- almwafqat: lebrahym bn mwsa bn mhmd allkhmy alshhyr balshatby, thqyq: mshhwr bn hsn al slman, alnashr: dar abn 'efan, altb'eh: altb'eh alawla snh 1417h- 1997m.

74- alnbwat: ltqy aldyn aby al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam abn tymyh, thqyq: 'ebd al'ezyz bn salh altwyan, alnashr: adwa' alslf, alryad, altb'eh alawla snh 1420h- 2000m.

75- nzm aldrr fy tnasb alayat walswr: lbrhan aldyn aby alhsn ebrahym bn 'emr albqa'ey, alnashr: dar alktab aleslamy- alqahrh.

76- alnhayh fy ghryb alhdyth walathr: lmjd aldyn aby als'eadat almbark bn mhmd bn mhmd bn 'ebd alkrym alshybany aljzry abn alathyr, thqyq: tahr ahmd alzawa - mhmwd mhmd altnahy, alnashr: almktbh al'elmyh- byrwt, 1399h- 1979m.

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من النسبية ومجالات توظيفها
دراسة ثقافية

إعداد:
د. منال بنت محمد الخميس
الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الفكرية
كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض، المملكة العربية السعودية

Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah's Position on Relativity and Its Fields of Application:
A Cultural Study

Prepared by:
Dr. Manal bint Muhammad Al-Khamees
Assistant Professor in the Department of Intellectual Studies,
College of Fundamentals of Religion and Da'wah,
Imam Mohammad ibn Saud Islamic University
Riyadh , Kingdom of Saudi Arabia
mmalkhamis@imamu.edu.sa

تاريخ ورود البحث
١٤٤٧/٣/١٢هـ - ٢٠٢٥/٩/٤م

تاريخ قبول البحث
١٤٤٧/٤/٨هـ - ٢٠٢٥/٩/٣٠م


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

أما بعد:

مثّل شيخ الإسلام ابن تيمية مدرسةً فكريةً من حيث الرسوخ العلمي والمكنة المنهجية، وعمق التحليل للمصطلحات، وحسن التوظيف للأدوات العلمية والأساليب المنهجية، ومما تناوله شيخ الإسلام بالتحليل وحسن التوظيف النسبية، إذ فرَّق بين ما تنطوي عليه من الأخطاء، وبيَّن ما فيها من جوانب الحق والصواب، واستثمرها في العديد من المجالات العلمية، ومن هنا جاء هذا البحث موسوماً بـ "**مفهوم النسبية عند شيخ الإسلام ابن تيمية ومجالاتها–دراسة ثقافية**".

وقد اعتمد هذا البحث على المنهج التأصيلي والوصفي والتحليلي، وجاء في مبحثين، عني الأول بتحرير مفهوم النسبية عند ابن تيمية، واختص الثاني بدراسة مجالات تطبيقه لها.

وقد خلص البحث إلى عدد من النتائج، من أهمها: إمكانية الإفادة من النسبية المعرفية في المجال العلمي والمنهجي والتربوي، وأن تفعيلها بمفهومها الصحيح يسهم في توسيع دائرة النظر وتحقيق الرؤية الشمولية، وإثراء الحوار العلمي حول المسائل الخلافية والاجتهادية، وفتح آفاق أكثر اتساعا ورحابة في المجال التربوي بما يتناسب مع مقاصد الشريعة ويلتزم بثوابتها وأصولها.

الكلمات المفتاحية: النسبية المعرفية؛ ابن تيمية؛ الفكر الإسلامي؛ الدراسات الثقافية؛ توظيف التراث.

Abstract

Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah represents an intellectual school distinguished by scholarly depth, methodological rigor, profound analysis of concepts, and effective use of scholarly tools and methodological approaches. Among the subjects that Ibn Taymiyyah examined and employed effectively was relativity. He distinguished between the erroneous aspects inherent in it and the aspects of truth and correctness it contains, and he applied it in numerous scholarly fields. Hence, this study is entitled **"Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah's Position on Relativity and Its Fields of Application: A Cultural Study."**

The study adopts foundational, descriptive, and analytical approaches. It consists of two sections: the first examines and clarifies the concept of relativity according to Ibn Taymiyyah, while the second investigates the fields in which he applied it.

The study reached several findings, the most important of which are that epistemic relativity can be beneficial in scholarly, methodological, and educational contexts; that applying it in its proper sense contributes to broadening the scope of inquiry and achieving a comprehensive perspective; that it enriches scholarly dialogue concerning disputed and juristic issues; and that it opens broader horizons in the educational field in a manner consistent with the objectives of Islamic law while adhering to its established principles and foundations.

Keywords: Epistemic relativity; Ibn Taymiyyah; Islamic thought; cultural studies; application of heritage.

مُقَدِّمَة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه، وسار على سنته إلى يوم الدين.

أما بعد:

مَثَّل الشكُّ في وجود الحقائق المطلقة ظاهرة فكرية مزمنة، عانت منها المجتمعات في القديم والحديث، وعُبِّر عنها في العصور المتأخرة بمصطلح فلسفي مشهور وهو: النسبية، وقد لاقى هذا المصطلح انتشاراً كبيراً في مختلف المجالات، وتم توظيفه بصور شتى، كما تعرض لنقدٍ كبير من قبل عددٍ من المفكرين قديماً وحديثاً.

وعلى الرغم من أن النقد من حيث أصله اللغوي يتجه إلى كشف حال المنقود ببيان محاسنه ومعايبه، إلا أن غالب النقد الذي تعرَّض له مصطلح النسبية ركَّز على جانب التناقض والخلل في دعاواه، وآثاره السلبية، ولئن كان هذا متفهماً بالنظر إلى انعكاسات النسبية الخطيرة على العقائد والأخلاق وغيرها، فإن ذلك لا ينبغي أن يصرفنا عما تتضمنه هذه الفكرة من معانٍ صحيحة، توقفنا عليها الضرورات العقلية، وشهادة الحس والواقع، ويسفر توظيفها في الحياة العلمية والفكرية والاجتماعية عن آثار إيجابية، ومواقف متزنة، وتحليل أكثر عمقاً للمواقف والآراء والأفكار.

وقد كان هذا الموقف الناقد المتزن دأب علمائنا المحققين، ممن كان لهم أعمق الأثر في تراثنا العلمي، ومن أبرز أولئك شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله–، فلقد مثل هذا العالم مدرسةً فكريةً متكاملةً من حيث نقده المتزن، وعمق تحليله للمصطلحات والمواقف والآراء، وحسن توظيفه للأدوات العلمية والأساليب

المنهجية، بالإضافة إلى ما عُرِفَ عنه من غزارة التأليف وضخامة الإنتاج؛ الأمر الذي يحتم الاستفادة من هذا التراث التيمي واستلهام الدروس العلمية والمنهجية منه.

ومما تناوله شيخ الإسلام بالتحليل والتمييز وحسن التوظيف فكرة (النسبية)، إذ فرَّق –رحمه الله– بين ما تنطوي عليه من الأخطاء، وما تفضي إليه من اللوازم الباطلة، وبيَّن ما فيها من جوانب الحق والصواب، واستثمرها في العديد من المجالات العلمية، كالعقيدة والفقه والتفسير وغيرها؛ وبناء على ما سبق، فقد رأيت تخصيص هذا البحث بالكشف عن موقفه –رحمه الله– من هذا الفكرة ومجالات توظيفها عنده فجاء هذا البحث موسوماً بـ"**موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من النسبية ومجالات توظيفها–دراسة ثقافية–**" راجية من الله التوفيق والسداد.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١– ضرورة إبراز النماذج النقدية المتزنة والهادئة، والتي تعرض الأفكار والمواقف على ميزان النقد الموضوعي، بما يمكنها من استثمار النافع، وطرح الضار، ومنها: النموذج التيمي في تعامله مع فكرة النسبية وتحليله لها.

٢– تفعيل التراث الإسلامي في ضبط الحالة العلمية المعاصرة، خاصة مع ما يزخر به هذا التراث من مواقف وخبرات وقدرات تؤهله للحضور الفاعل، فلقد حفل تراث ابن تيمية بالذات بنقاشات مستفيضة مع منكري الحقائق من السفسطائيين والشكاك وغيرهم من المخالفين في مختلف المجالات، بما يحتم الإفادة من هذه التجربة العلمية.

٣– انتشار المعاني الباطلة للنسبية وما ولده من ردود أفعال حادة، أرادت إثبات المطلق بنفي النسبي بإطلاق، حتى ظن بعضهم أن تصوراته مطابقة للحقيقة دائماً، مما أدى بهم إلى اتخاذ موقف حدّي وإقصائي من كل اختلاف، وهو الأمر الذي ناقشه ابن تيمية، ولفت النظر إليه مرات، داعياً إلى التسامح

بصورته المنضبطة والمطلوبة، مما يجعل دراسة موقفه أمراً ملحاً.

٤- ترشيد الحالة العلمية والمنهجية والتربوية، وتسديد النظر فيها، وتفعيل الأدوات البحثية النافعة -ومنها النسبية المعرفية- بما يسهم في الجمع بين مرونة النظر وثبات الأصول، وفي معالجة قضايا الاختلاف والاجتهاد، وإرساء خطاب معرفي أكثر اتزاناً وإنصافاً.

٥- قلة الدراسات المتخصصة التي تناولت النسبية عند ابن تيمية على نحو شامل يجعل من هذا الموضوع مجالًا واعدًا للإضافة العلمية.

أهداف البحث:

١- الكشف عن موقف ابن تيمية من دلالات النسبية المختلفة، والتمييز بين ما يراه صواباً منها وما يراه باطلاً.

٢- إبراز مجالات توظيف النسبية عند ابن تيمية وكيفية الإفادة منها.

حدود البحث:

لم يكن غرضي تتبع جميع المواضع التي وظّف فيها ابن تيمية فكرة النسبية، فإن مثل هذا الحصر يتعذر في مثل تراث الشيخ؛ لأسباب منها:

١- ضخامة تراث ابن تيمية وعمقه.

٢- أن ابن تيمية كثيراً ما يوظف معنى النسبية دون أن يستعمل لفظها الدال عليها، ومن ثم فإن الباحث الذي سيعتمد على مجرد وضع اللفظة بمختلف مشتقاتها في محركات البحث المختلفة ويظن أنه ببحثه هذا قد استقصى جميع المواطن مخطئ.

٣- أن بعض توظيفاته لفكرة النسبية جاءت جواباً لسؤال، كما في الأسئلة التي وجهها له تلميذه ابن القيم، ومن ثم فإن الباحث سيجدها في تراث ابن القيم لا تراث ابن تيمية نفسه.

ولهذه الأسباب وغيرها فإن الاستقصاء متعذر، وليست الفائدة معقودة به، بحيث لا تتحقق إلا من خلاله، بل يمكن أن يستفاد من طريقة ابن تيمية في توظيف فكرة النسبية في التقرير والحجاج والاستدلال وغيرها، من خلال ضرب الأمثلة على المجالات المعرفية القابلة لتوظيف الفكرة، ومدى الفائدة العلمية المتحققة من خلال هذا التوظيف، بما يخدم الفكر الإنساني ويسهم في تقدمه في كافة الميادين والمجالات، وما يتبع هذا من إثبات رحابة فكر ابن تيمية، وعمق نظره، على عكس ما يصفه به كثير من مناوئيه في العصر الحديث.

ومن المهم التنبيه أيضاً على أني في تقريري لتوظيفات ابن تيمية المختلفة فإني لا أنشئ تقريرات وأحكاماً، ولا أعبر عن رأيي الخاص تجاه الموضوع فقهياً كان أو غير ذلك، ولا أدعي حسم الخلاف والجدل حول بعض مواطن الحجاج التي خاضها ابن تيمية، وإنما أسوق آراءه فحسب، وأوضح المعنى الذي يرمي إليه من النسبية، وكيف يوظفها ويستفيد منها؛ وذلك لأن هذه الدراسة ليست دراسة فقهية ولا عقدية، وليس من دورها تحرير الخلاف في المسائل العلمية، وإنما هي دراسة ثقافية تعنى بتحرير المفاهيم والبحث في الأدوات المنهجية، وتوظيفها التوظيف الأمثل.

الدراسات السابقة:

بعد الاطلاع على الدراسات ذات الصلة بالموضوع لم أقف –في حدود بحثي واطلاعي– على من أفرد موضوع النسبية عند ابن تيمية من حيث الدلالات ومجالات التوظيف ببحث مستقل، وقصارى ما وجدته معالجة موجزة ضمن كتاب موسوم بـ "منهج ابن تيمية المعرفي" للباحث الدكتور عبد الله الدعجاني، تكلم فيها عن بعض المسائل المتفرقة التي وظف فيها ابن تيمية النسبية، ومع الاعتراف بسبق هذه الإشارة وتميزها وقيمتها العلمية والمنهجية؛ إلا أن هذه الدراسة تختلف عن الدراسة السابقة في عدة نقاط:

١- **التركيز المباشر على الموضوع:** فهذه الدراسة تتخصص في بيان موقف ابن تيمية من دلالات النسبية المختلفة بشكل مستقل، دون الاكتفاء بالإشارة العرضية كما في الدراسة السابقة.

٢- **تحرير المفاهيم:** تعتمد هذه الدراسة على تحليل دلالات النسبية في أبعادها المختلفة، ثم بيان موقف ابن تيمية من كل دلالة، بدءًا من الحقيقة والمعرفة، مرورًا بالقيمة، وانتهاء باللغة، بينما اقتصرت الدراسة السابقة على ذكر بعض تطبيقاتها المتفرقة.

٣- **تحديد مجالات التوظيف:** تسعى هذه الدراسة إلى استجلاء المجالات العلمية التي وظف فيها ابن تيمية النسبية، والبحث فيما أمكن من المسائل المنضوية تحتها، بما يجعل هذه الدراسة أكثر تخصصًا وتقصيًا لمظان الموضوع.

وبذلك، يتميز هذا البحث بالتركيز والاختصاص المباشر بالموضوع مقارنة بالدراسة السابقة التي كانت معالجة موجزة لمجموعة مسائل متفرقة.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة الموضوع أن يبحث بالمناهج العلمية الآتية:

١- المنهج التأصيلي: وهو منهج متبع في الدراسات الشرعية يعتمد على الاستنباط من الأصول، ويظهر في تأصيل مفهوم النسبية وردّه إلى معانيه اللغوية.

٢- المنهج الوصفي: وهو المنهج الذي يعتمد على عرض المادة عرضاً موضوعياً كما هي عليه في الواقع، ويظهر في عرض موقف ابن تيمية من النسبية وتوظيفه لها في مختلف المجالات من خلال عرض نصوصه.

٣- المنهج التحليلي: وهو المنهج الذي يعمل على تحليل الأفكار والمواقف وتفسيرها وشرحها، ويظهر في تحليل موقف ابن تيمية من المفهوم، وتوظيفاته المختلفة، وشرحه وتفسيره.

خطة البحث:

ينتظم هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول: دلالات مفهوم النسبية وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية منها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: دلالات مفهوم النسبية.

المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من دلالات مفهوم النسبية.

المبحث الثاني: مجالات تطبيق النسبية عند ابن تيمية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المجال العلمي.

المطلب الثاني: المجال المنهجي.

المطلب الثالث: المجال التزكوي.

الخاتمة.

المبحث الأول
دلالات مفهوم النسبية
وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية منها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: دلالات مفهوم النسبية

النسبية لغة:

تعود لفظة النسبية إلى الجذر اللغوي: نَسَبَ، وهو في اللغة على معنى واحد، هو: اتصال الشيء بالشيء، ومنه سمي النَسَبُ بذلك، لاتصاله وللاتصال به[1]، والنِّسبة سواء كانت في القرابة أو في الأعداد والكميات فيها هذا المعنى، لأنها علاقة اتصال تنشأ بين شخصين فيتكون النَّسَب، أو بين كميتين فأكثر فتنشأ النِّسبة الرياضية، والخلاصة أنه لا بد في النِّسبة من حضور شيئين فأكثر تربط بينهما علاقة.

وإذا أُلحقت بها ياء النِّسبة حذفت تاء التأنيث، فصارت: نِسْبِيّ، والأمر النسبيّ أمر معتمد في علاقته على شيء آخر، فهو كالمرتهن به، فإن كان الموصوف مقداراً كالوزن مثلاً كان وصفه بالوزن النسبيّ دالاً على قيمة ناشئة من مقارنة كميتين، وإن كان الموصوف فكرة، دلّ وصفها على أنها مرتبطةٌ إما بزمانٍ، أو مكانٍ، أو شخصٍ ما، وصارت الفكرة نِسْبيَّة، أي: مقيَّدة مشروطة، فهي صحيحة أو خاطئة بهذا الاعتبار.

(١) انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤٢٣/٥، مادة (نَسَبَ).

النسبية اصطلاحاً:

تحضر فكرة النسبية في العديد من ميادين التفكير، العلمي منه، والأخلاقي، والرياضي، وغيرها؛ ولهذا تتعدد مدلولاتها بحسب الميدان الذي تحضر فيه، إلا أنها تشير بشكل عام إلى ما سبق الكشف عنه في المعنى اللغوي من التقيّد بشيء آخر، بحيث يجري تصور كلاً منهما ظرفياً، وعلى هذا فهي على النقيض من فكرة "المطلق" الدالة على الاستقلالية، وعدم الارتهان لقيد أو شرط(١).

وتوصف فكرةٌ ما بأنها نسبية إما بسبب ظروف الواقع الموضوعي، وإما بسبب الذات، فعلى الصعيد الأول فإن الحكم على شيء ما بأنه سريع أو بطيء، ساخن أو بارد، في الشمال أو في الجنوب، مرتبط بظروف الواقع الموضوعي، فالسريع في القرن الماضي، بطيء في عصرنا هذا، والساخن في المناخ المتجمد، بارد في المناخ الحار، والمدينة شمالية بالنسبة لسكان الجنوب، جنوبية بالنسبة لسكان الشمال، ومن ثم تكون كل من فكرة الجهة والحرارة والسرعة أفكاراً نسبية من جهة الموضوع.

أما على الصعيد الثاني فإن الفكرة توصف بالنسبية لارتباطها برغبات من يصدر الحكم أو لارتباطها بأفكاره أو مستواه المعرفي، فالمطر محببٌ للمزارعين، وغير محببٍ للمتنزهين، والطائرة مدهشة بالنسبة لأهل البادية، وليست كذلك بالنسبة لأرباب الحضارة(٢).

وترتبط النسبية بعددٍ من المجالات يمكن إجمالها في أربعة، هي:

(١) انظر: معن زيادة، الموسوعة العربية الفلسفية، ٨٠٨/١، وانظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ١٢٣٠/٣.

(٢) انظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، ٨٠٩/١.

- **الحقائق:** وتتعدد دلالات الحقيقة[١] فلسفياً تعدداً كبيراً، تبعاً لتعدد استعمالها، ولتعدد التيارات والاتجاهات الفكرية، واختلافهم في تعريفها، غير أن ما يهمنا من معانيها مما له تعلق بنسبية الحقيقة معنى: الثبوت والوجود الخارجي[٢]، فإذا وُصِفت هذه الحقيقة بالنسبية دلّ هذا على نفي وجودها مستقلة عمَّن يدركها، وهو ما يفضي إلى تعدد الحقائق بتعدد المدركين لها، ويقضي على الحقيقة المطلقة التي يشترك الناس في إدراكها[٣].
- **المعرفة:** وهي العلم[٤]، وهي: الحالة النفسية التي يجدها الإنسان من نفسه حال إدراكه لشيء ما، أي أنها ثبوت معنى في النفس وتحققه فيها، فإذا قيل: نسبية المعرفة دلَّ هذا على عددٍ من المعاني، تختلف باختلاف توجهات القائلين بها، وتعدد مشاربهم الفكرية، فمنهم من يرى أن المعرفة نسبية من حيث كونها علاقة بين ذات عارفة وموضوع معروف، كل منهما يمثل شرطاً للآخر، ومنهم من يرى أن المعرفة نسبية بمعنى أنها غير كاملة، وتنطوي على قسط من الخطأ، أو الغموض، نتيجة لنسبية المعايير أو المقاييس التي نعتمدها في إصدار الحكم، ومنهم من يعني بنسبية المعرفة أن المعرفة الإنسانية بطبيعتها تتلون بالمصالح والمطامح ووجهات النظر والقيم، مما يعني أن الفكر لا يطابق الوجود والحقائق الواقعية، وأنه ليس في وسع الإنسان التملص من تلك

(١) من الفعل "حَقَّ" وهو أصل واحد يدل على الصحة والإحكام. انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ١٥/٢، مادة "حَقَّ".

(٢) انظر: جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، ٤٨٧/١.

(٣) انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ١٢٠٢/٣، وانظر: الحسيني، نسبية النصوص والمعرفة الممكن والممتنع، ص١٨.

(٤) انقسم العلماء في العلاقة بين المعرفة والعلم إلى فريقين، فريق يرى الترادف، وفريق تكلم في الفرق بينهما، فمن الفريق الأول ابن حزم في الفصل ٦٨/٥، ومن الثاني العسكري في الفروق ص ٨٠، والجرجاني في التعريفات ص٢٢١، وابن القيم في مدارج السالكين، ٢٧٩/٤.

الشروط التي تجعل معرفته نسبية[١]، ومن معانيها أيضاً: أن العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء فإنه يصبها في قوالبه الخاصة[٢]، وهذا إما لتركيبة الجهاز الحسي والعصبي للإنسان، والتي تختلف عن تركيبة غيره من المخلوقات، أو بالنظر إلى المبادئ العقلية للإنسان، أو بالنسبة للوسط الاجتماعي الذي يقولب ذهن الإنسان، إذ تمثل هذه كلها قيوداً على المعرفة الإنسانية وتجعل منها نسبية[٣]، ويطلق البعض مصطلح نسبية المعرفة ويعني بها: أن كل معارفنا ظنية، ليست قطعية؛ بل محتملة لأن تكون صائبة أو خاطئة، ومنهم من يعني: أن كل معارفنا صائبة، وإن كانت متناقضة، لأن صوابها إنما يكون بالنسبة للعارف، فمعتقدك صواب عندك، ومعتقدي صواب عندي، والمعرفة بهذا المعنى "حالةٌ شخصية"، ومن ثم فلا توجد معرفة مشتركة تمثل قاسماً مشتركاً عند الجميع، أو تحظى بالإجماع والاتفاق[٤]، إلى غير ذلك من المعاني الكثيرة والتي يصعب حصرها.

- **القيم**: وهي المعايير التي تستند إلى مرجعية معينة ونحكم في ضوئها على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف، ونحدد على أساسها المرغوب فيه والمرغوب عنه، والصائب والخاطئ، والخير والشر، إلى غير ذلك من الأحكام[٥]، ونسبية القيم تعني: أن هذه المعايير ليست مطلقة، وليست ثابتة في نفس الأمر، بل تختلف باختلاف الأشخاص والظروف

(١) انظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، ١٣٢٥/٣.
(٢) انظر: جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، ٤٦٦/٢.
(٣) انظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، ١/ ٨٠٩.
(٤) انظر: الحسيني، نسبية النصوص والمعرفة الممكن والممتنع، ص١٨-٢٢.
(٥) انظر: مروان إبراهيم القيسي، المنظومة القيمية الإسلامية كما تحددت في القران الكريم والسنة الشريفة، ص٢٣٣٢.

والاعتبارات، فما أراه خيراً قد تراه أنت شراً، وهكذا[١]، فلا يوجد حكم موضوعي حقيقي.

- **اللغة:** وهي أهم الدوال والنواقل التي تنقل الحقيقة الخارجية لتكون علماً أو معرفة قائمة في الذهن، فإذا قيل: إن النص اللغوي ذو معنى نسبي، فهو أمر يُقصد به: أن الألفاظ ذات دلالات ومفاهيم متحركة، ليس لها معنى ثابت نحتكم إليه، فلكل شخص فهمه المختلف عن فهم غيره[٢].

وبناء على ما سبق، يمكن أن تُعرَّف النسبية اصطلاحاً بأنها: **رؤية أو مذهب فلسفي يُقرّر أنّ الحقائق أو المعارف أو القيم أو اللغة ليست مطلقة أو ثابتة في ذاتها، بل تتحدد بالنسبة إلى عوامل معينة؛ مثل: إدراك الإنسان، أو الإطار الثقافي، أو الظروف التاريخية، أو موقع الملاحظ أو غير ذلك من العوامل.**

وبعبارة أخرى يقال: **إنها مذهب يقرر أنّ ما يُعتبر "موجوداً" أو "معروفاً" أو "صحيحًا" أو "دالاً" لا يُفهم إلا في علاقته بشيء آخر، ولا يُعطى له معنى مطلق مستقل عن تلك العلاقة.**

المطلب الثاني: دلالات مفهوم النسبية عند ابن تيمية

حضرت النسبية في تراث ابن تيمية بهذا اللفظ، ونالت قسطاً وافراً من تنظيره وتطبيقه، لكن دون أن يهتم بسكّ تعريفٍ محددٍ لها، وهذه سنة ماضية في التدرج المعرفي، فالإنسان يشعر بالشيء ثم يسميه فيصبح مفهوماً عنده، ثم يخرج بعد ذلك إلى حيز الممارسة الاجتماعية والعلمية فيصبح مصطلحاً له تحديد نظري معين يدعى تعريفاً، وبناء على ما سبق فإنه يلزم لتحديد دلالات النسبية عند ابن

(١) انظر: انظر: معن زيادة، الموسوعة العربية الفلسفية، ٨٠٩/١، وانظر: مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٨٠.

(٢) انظر: الحسيني، نسبية النصوص والمعرفة الممكن والممتنع، ص١٨-١٩.

تيمية ملاحظة حضورها في نصوصه ضمن مجالات متعددة ومن ثم استنتاج دلالاتها من تلك النصوص.

ويمكن أن نلمَّ شتات الموضوع، وتعدد مجالاته، عن طريق التركيز على مجالات أربعة، هي ذاتها المجالات السابقة في الدلالة العامة للنسبية، أعني بها: نسبية الحقيقة، نسبية المعرفة، نسبية القيم ونسبية الدوال، فعن طريق استجلاء موقف ابن تيمية من النسبية في كل مجال من المجالات السابقة يمكن أن نستخلص دلالاته الخاصة عنده.

أولاً: نسبية الحقيقة:

يقول ابن تيمية حكاية عن بعض السوفسطائية: (إنه جعل جميع العقائد هي المؤثرة في الاعتقادات، ولم يجعل للأشياء حقائق ثابتة في نفسها يوافقها الاعتقاد تارة ويخالفها أخرى، بل جعل الحق في كل شيء ما اعتقده المعتقد، وجعل الحقائق تابعة للعقائد، وهذا القول على إطلاقه وعمومه لا يقوله عاقل سليم العقل)[(١)]، وقال بعد هذا الموضع بقليل: (حقائق الموجودات ثابتة في نفسها، سواء اعتقدها الناس أو لم يعتقدوها، وسواء اتفقت عقائدهم فيها أو اختلفت، وإذا اختلف الناس فيها على قولين متناقضين لم يكن كل مجتهد مصيباً)[(٢)]، ويقول في معرض ردّه على المناطقة: (ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعةً لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعةٌ لها)[(٣)].

يستفاد من النصوص السابقة أمران:

١– مفهوم نسبية الحقيقة عند ابن تيمية، وهو أنها: أسبقية المعتقَد على

(١) مجموع الفتاوى، ١٣٥/١٩.
(٢) مجموع الفتاوى، ١٣٨/١٩.
(٣) الرد على المنطقيين، ص٧١.

الحقيقة، أو بعبارة أخرى: تبعية الحقيقة للمعتقَد.

٢- موقف ابن تيمية من هذا المعنى، فقد رفض ابن تيمية هذا المعنى رفضاً قاطعاً صريحاً، وأكدَّ على وجود الحقائق مستقلة عن إدراك المدركين، وهو ما يعني أن ابن تيمية يتبنى الموقف الواقعي في نظريته الوجودية.

ثانياً: نسبية المعرفة:

أما ما يتعلق بالمعرفة وما يتصل بها من ظاهرة الإدراك الإنساني فقد تناولها ابن تيمية في مواضع عديدة، وله فيها أقوال كثيرة، منها قوله: (كون العلم ضرورياً ونظرياً والاعتقاد قطعياً وظنياً، أمور نسبية فقد يكون الشيء قطعياً عند شخص وفي حال، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول، فضلاً عن أن يكون مظنوناً، وقد يكون الشيء ضرورياً لشخص وفي حال، ونظرياً لشخص آخر وفي حال أخرى)[١]، وقال في معرض حديثه عن دلالة النص، وما يعتورها من احتمال الظهور والخفاء: (وخفاءُ الدلالة وظهورُها أمرٌ نِسْبِي، فقد يَخْفى على هذا ما يَظْهر لهذا)[٢]، وقال في معرض رده على المنطقيين، وتفريقهم بين البدهي والنظري: (فالفرق بين البديهي والنظري إنما هو بالنسبة والإضافة فقد يبده هذا من العلم ويبتدىء في نفسه ما يكون بديهياً له وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر...ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة)[٣]، وقال معترضاً على تفريقهم بين الذاتي والعرضي بوصف غير ثابت: (إدراكُ الذهن أمرٌ نسبيٌّ إضافي، فإن كونَ

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٠٤.
(٢) جامع المسائل، ٢/٢٨٨.
(٣) الرد على المنطقيين، ص٨٨-٨٩.

الذهن لا يفهمُ هذا إلا بعد هذا أمرٌ يتعلَّق بنفس إدراك الذهن، ليس هو شيئًا ثابتًا للموصوف في نفسه)[1].

يستفاد من النصوص السابقة أمران:

١– مفهوم نسبية المعرفة عند ابن تيمية، وهو أنها: تفاوت القدرات الإدراكية بين الناس، تبعاً لتفاوت استعداداتهم الفطرية والمكتسبة وهذا التفاوت له بعدان، أولهما بُعد الذات وما فيها من استعدادات، وثانيهما بُعد الظروف الموضوعية أو الخارجية التي تؤثر على إداك العارف، ومن المهم التنبيه في هذا المقام على أن النظرية المعرفية لأي إنسان لا يصلح أبداً أن يُنظر لها بمعزل عن نظريته في الوجود، ومن ثم فموقف ابن تيمية المعرفي لا ينبغي أن يفهم منه أنه ينكر وجود الحقائق القطعية والثابتة في نفس الأمر، وإنما قصارى ما يقوله إن هذه الحقائق القطعية قد يدركها الإنسان، وقد يخطئ الطريق فلا يدركها، وقد يدركها في حين، ويتطرق إليها الشك أو الإنكار في حين آخر، وهذه نظرة واقعية للمعرفة الإنسانية، التي من شأنها أن تتقلب تحت ظروف ومعطيات شتى.

٢– موقف ابن تيمية من نسبية المعرفة بهذا المعنى المحدد، وهو موقف لم يكتف بمجرد القبول والاعتراف، بل تعدى ذلك إلى التوظيف في سياقات مختلفة سيأتي التمثيل عليها في ثنايا هذا البحث –بإذن الله–.

ثالثاً: نسبية القيم.

أما عن موقف ابن تيمية من نسبية القيم، فالحقيقة أن موقف الإنسان من القيم متسق مع موقفه من الوجود، فما قيل عن الترابط بين النظرية الوجودية والمعرفية، يقال مثله في العلاقة بين النظرية الوجودية والقيمية، أي أن موقف الإنسان من القيم يستند في الأساس إلى تصوراته الأساسية عن الكون والإنسان

(١) نقض المنطق، ص٣١٣-٣١٤.

والحياة، ولذا جاء موقف ابن تيمية من القيم من حيث النسبية والإطلاق مركباً من العناصر الآتية:

١- إن هذه المعايير التي ندعوها بالقيم تتأسس أصولها على الفطرة الإنسانية، ومن ثم فهي من قبيل المشترك الإنساني، وما كان كذلك كان مطلقاً لا نسبياً، ومؤسساً على اليقين والضرورة؛ ولذا يصفها قائلاً إنها: (من أعظم اليقينيات؛ فإنها مما اتفقت عليها الأمم، لما علموه بالحس والعقل والتجربة)[١]، بل إنه يجعلها أكثر يقينية من القضايا العقلية الكلية كالحكم باستحالة اجتماع النقيضين، ونحوها.

٢- إن القول بأن القيم مطلقة لا ينفي نسبيتها من كل وجه، بل هي نسبية من حيث تحقيق مناطها كما صرح بذلك ابن تيمية فقال: (العلم والعقل والمعرفة والدين والحق والعدل والخير والصدق والمحبة ونحو ذلك من الأسماء اتفق بنو آدم على استحسان مسمياتها ومدحها وتنازعوا في تحقيق مناطها) [٢]، وهذا يعني أن العدل -مثلاً- من حيث هو إعطاء كل ذي حق حقه قيمة مطلقة، ولكن تحقيق مناطه في حادثة معينة، بمعنى: متى وكيف نطبقه، ومن هو صاحب الحق في هذه القضية أمر نسبي يخضع للاجتهاد.

رابعاً: نسبية اللغة:

بقي أن نسأل عن موقف ابن تيمية من نسبية النصوص اللغوية، أو نسبية المعنى، والواقع أن له موقفاً منها لا يمكن فصله عن موقفه من الوجود، وهو الأمر الذي تدل عليه أقواله الآتية:

١- قوله: (ومن المعلوم أن معاني الكلام تتبع الحقائق الخارجة وتطابقها)[٣].

(١) الرد على المنطقيين، ص٤٢٤.
(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ٣٣٩/٢، "بتصرف يسير".
(٣) الفتاوى الكبرى، ٥٣٠/٦.

٢– قوله: (فإن الشيء موجود في نفسه، ثم الذهن يتصوره، ثم يعبر اللسان عما تصوره الذهن ثم يكتب بالخط عبارة اللسان، ولهذا يقال للشيء أربع وجودات: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي)(١).

٣– قوله: (والكلام الذي هو اللفظ يطابق المعنى ويدل عليه والمعنى يطابق الحقائق الموجودة)(٢).

٤– قوله: (والكلام يبين مراد المتكلم ومقصوده)(٣).

٥– قوله: (فالمتكلم إذا استعمل اللفظ في معنى فذلك المعنى هو الذي عناه باللفظ، وسمي "معنى" لأنه عُني به أي قصد وأريد بذلك، فهو مراد المتكلم ومقصوده بلفظ)(٤).

٦– قوله: (والتأويل المقبول: هو ما دل على مراد المتكلم...فالمتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد)(٥).

ومن هذا يُستنتج: **تقريره بأن للغة معنى ثابت ومستقر**، بخلاف ما تزعمه بعض الفلسفات الحديثة من لا نهائية المعنى، ووجوب الانتقال من المعنى الثابت إلى الفهم النسبي(٦)، وهذا الثبات الذي يقرره ابن تيمية مرده إلى أمرين:

(١) الصفدية، ٢/٢٧٧.
(٢) مجموع الفتاوى، ١٢/٣٨٤.
(٣) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/١٩٥.
(٤) منهاج السنة، ٥/٤٥٣.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ١/٢٠١.
(٦) انظر: صالح هويدي، المناهج النقدية الحديثة، ص١٣٤.

١- الإيمان بوجود حقيقة ثابتة خارجة عن الذهن ومستقلة عن الإدراك، وهو ما سبقت الإشارة إليه في نظريته الوجودية.

٢- الإيمان بمراد المتكلم ومقصوده بلفظه، ووجوب البحث والكشف عنه بالطرائق العلمية.

وإلى جانب هذا التقرير الذي يمثل الأصل في هذا الموضوع، يعرض ابن تيمية لحالة نسبية المعنى التي يمكن أن تعتور حالة التخاطب، مؤكداً أن المتكلم إذا تلفظ بكلام ما، فإنه يستحيل أن يريد معنيين، بل هو لا يريد إلا معنى واحد، غير أن المستمع إما لقصوره أو عجزه عن فهم اللفظ، يتردد بين معنيين، إما على سبيل الاستواء، وإما على سبيل ترجيح أحدهما على الآخر، ومن ثم فمصطلحات: النص والظاهر والمجمل والمؤول[١] إنما تكون بالنسبة للمستمع، لا بالنسبة للمتكلم، بل وقد يكون مجملاً عند زيد ما هو نص عند عمر، والعكس ممكن أيضاً[٢]، ومن ثم عادت فكرة نسبية المعنى اللغوي إلى فكرة نسبية المعرفة والإدراك التي سبق شرحها.

ويمكن أن نجمل **الخلاصة** من كل سبق، فنقول:

١- يرفض ابن تيمية نسبية الحقيقة، ويؤمن بوجودها مستقلة عن الإدراك ويؤمن بالثوابت والمطلقات والمشتركات الإنسانية، ويجعلها عماد المعرفة، وهذا هو موقف كل أصحاب الديانات.

٢- يؤمن ابن تيمية بأن إدراك الإنسان نسبي، يتأثر بالظروف والسياق والمعطيات، سواء ما يتعلق بالظروف الداخلية التي تنصرف إلى ذات العارف،

(١) انظر: عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ص٣/ ١١٩٥، ١٢٠١، ١٢٢١.

(٢) انظر: تلبيس الجهمية، ٣٩٦/٨.

كالقدرات الإدراكية والمستوى المعرفي، أو ما يتعلق بالظروف الخارجية والموضوعية، وهو الأمر الذي يؤكد رؤيته الواقعية للمعرفة الإنسانية.

٣- يؤمن ابن تيمية بأن القيم ثابتة في أصلها، وأن مردها إلى الفطرة القيمية والأخلاقية التي أودعها الله فينا، وأن النسبية تعتريها من حيث تحقيق مناطها، لا من حيث أصلها.

٤- يؤمن ابن تيمية بوجود معنى ثابت للغة، مراد للمتكلم من كلامه، وأن الكشف عنه ممكن، ونسبية المعنى حالة تطرأ على ذهن المستمع أو القارئ -بحسب نوع الخطاب- وتختلف من مستمع لآخر.

المبحث الثاني
مجالات تطبيق النسبية عند ابن تيمية

المطلب الأول: المجال العلمي

وأقصد به ما كان راجعاً إلى مجال العلوم الشرعية النظرية، وعلى رأسها العقيدة والفقه، وقد ظهر توظيف ابن تيمية للنسبية في هذين العلمين –مثالاً لا حصراً– كما يلي:

أولاً: العقيدة:

شغل باب **الأسماء والصفات** حيزًا كبيراً من السجالات الفكرية التي دارت بين علماء الاعتقاد، وقد كان لابن تيمية إسهام ضخم فيه، وقد تمثلت بؤرة الصراع في هذا الباب في السؤال التالي: هل يجوز أن يوصف الله تعالى؟ وقد كان الفرض الأساس الذي تبناه أهل الكلام والذي يقف خلف هذا السؤال هو: أن وصف الله تعالى يقتضي تشبيهه بخلقه، وهو ما يجب أن ينزه الله عنه، وحول هذه النقطة بالتحديد دارت سجالات العلماء.

ذهبت المعطلة على اختلاف مذاهبهم من جهمية ومعتزلة وأشاعرة وغيرهم إلى نفي صفات الله تعالى أو بعضها، تمسكاً بتنزيه الله عن التشبيه بخلقه، وذهبت المثبتة من أهل السنة إلى أن الله جل جلاله يوصف بما وصف به نفسه في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ، دون تشبيه ولا تعطيل، وأخذ كل فريق يستدل لمذهبه، فكان مما استدلت به المعطلة قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ٧]، فقالوا: آيات الصفات من

المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله، والراسخون في العلم، ثم اعتبروا الراسخين في العلم من كان موافقاً لهم في موقفهم من آيات الصفات(١).

وقد تناول ابن تيمية هذه الآية الشريفة في العديد من كتبه، موضحاً رؤيته في التشابه، وخلاصتها: أننا إذا عنينا بالمتشابه ما لا يعرف معناه، فينبغي أن نضيف على هذا المفهوم قيداً مهماً، وهو أنه نسبي، فما يشتبه على فلان من الناس لا يشتبه على غيره، لاختلاف القدرات الإدراكية، والمستوى المعرفي، فإذا قام من لا تشتبه عليه الآية فجلّى معناها، زال التشابه وصارت من المحكم(٢)، في حين انطلق المستدلون بهذه الآية من المعطلة من فرض كامن، وهو: أن التشابه مطلق لا يختلف فيه اثنان، وكان هذا مكمن خطئهم في هذا الاستدلال.

فإذا دخلنا إلى قلب هذا المعترك وأخذنا مثالاً بعينه، وليكن صفة العلو لله تعالى–وهو مما نفته المعطلة بطبيعة الحال– ولاحظنا استدلالهم، نجد أن مما استدلوا به: علم الهيئة، وما يقرره من كروية الأرض، حيث ذهب الرازي مثلاً إلى: استحالة وصف الله بالعلو؛ لأن هذا يقتضي –بزعمه– أن يكون الله تعالى أسفل بعض خلقه.

وقد ردَّ ابن تيمية هذا الزعم مقرراً أن الجهات نوعان: جهات ثابتة كالعلو والسفل فإنك أين اتجهت فالسماء أبداً فوق الأرض، وكلما علا الشيء اتسع، وكلما سفل ضاق، ولو فرضنا أن رجلين أحدهما في أقصى المشرق والآخر في أقصى المغرب لكانت السماء فوقهما جميعاً، والأرض تحتهما جميعاً، والله تعالى عالٍ عليهما جميعاً، ومحيط بالجهات سبحانه، وفي مقابل هذه الجهات الثابتة جهات نسبية، وهي الجهات الست المعروفة: فوق وتحت ويمين ويسار وأمام ووراء،

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ١٣/١٤٣.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ١٣/١٤٤.

فهذه الجهات إضافية تتبدل بحسب موقع الشخص وأعضائه، هذا على الرغم من أن الجهات نفسها لم تتغير، فلم يصر الشرق غرباً، ولا الغرب شرقاً، والأمر الذي في العلو هو في العلو، حتى لو قلبنا الإنسان رأساً على عقب، فإن ما كان عالياً عليه لا يصير في الأسفل إنما الذي تغير جهات هذا المقلوب، ولم تتغير الجهة في نفسها(١).

ولم يقتصر توظيف ابن تيمية للنسبية في باب الأسماء والصفات فحسب، بل وظفها أيضاً في **دلائل النبوة**، وفي مفهوم المعجزة باعتبارها أحد تلك الدلائل، حيث اختلف بعض العلماء في حدِّها، فمنهم من جعلها أمراً خارقاً للعادة، ومنهم من زاد فجعلها مقرونة بالتحدي، ومنهم من اشترط لها سلامتها من المعارضة (٢).

وقد تكلم ابن تيمية في كل تلك التعريفات، ونقدها(٣)، موظفاً النسبية المعرفية في هذا النقد، ومحل التوظيف ما لاحظه ابن تيمية من أن الاقتصار على كون المعجزة أمراً خارقاً للعادة اقتصار على وصف غير منضبط، لا يتم به حَدُّ المعجزة، والسبب أن الاعتياد أمر نسبي، فقد يعتاد هؤلاء ما لا يعتاد أولئك، (وأهل كل بلد لهم عادات في طعامهم، ولباسهم، وأبنيتهم، لم يعتدها غيرهم، فما خرج عن ذلك فهو خارق لعادتهم، لا لعادة من اعتاده من غيرهم)(٤)، ولهذا فقد

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ٤/٢٩-٣٤.
(٢) انظر: النبوات، ١/١٧٠.
(٣) مما يجدر التنبيه عليه أن ابن تيمية -جرياً على عادته في دقته الاصطلاحية- يتحفظ على التعبير عن آيات الرسل وبراهينهم بالمعجزة، ويلفت النظر إلى أن تسميتها بالبرهان والآية هو عين ما سماه الله به، لأنه يدل على مقصودها، أما مسمى المعجزة فتسمية لها ببعض صفاتها، انظر: النبوات، ٢/٨٢٨.
(٤) انظر: النبوات، ١/١٧٣.

اشترط ابن تيمية في تعريفه لمعجزات الأنبياء أن تكون أموراً خارجة عن مقدور البشر، بل وعن مقدور الجن والحيوان ونحوهما لا عن مجرد العوائد النسبية [١].

ومن المسائل الاعتقادية التي وظف فيها ابن تيمية نسبية المعرفة مسألة: **القضاء والقدر**، وهي مسألة غاية في الدقة والخطورة، وقد ناقشها الأئمة والعلماء قديماً، وأثاروا بعض المسائل المتفرعة عنها، كالتفضيل بين الصابر والشاكر والغني والفقير، فتباينت أقوالهم فيها على ثلاثة أقوال، الأول: أن الغني خير، والثاني: أن الفقير خير، والثالث: أنه لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بالتقوى، وهذا الرأي الثالث هو الذي نصره ابن تيمية، واستدل عليه، غير أن ابن تيمية لم يقف عند حد إبداء رأيه في هذا الموضوع والاستدلال عليه، بل تعدى ذلك إلى نظرة أخرى لها أثر عميق في النظر إلى مشكلة الشر، بحيث يمكن الإفادة منها في السجال المعاصر بين الإيمان والإلحاد، إذ يتكئ عليها بعض الملاحدة لتسويغ إلحادهم، ويبنون موقفهم على فرضٍ مفاده: أن وجود الإله يلزم منه عدم وجود الشر، لأن الإله خير، ولكن الشر موجود في هذا العالم، والنتيجة إذن أن الإله غير موجود! والسؤال الآن: كيف ينقض ابن تيمية هذه الشبهة ويبين تهافتها؟

الجواب على هذا أنه يلاحظ جانب النسبية في القضاء والقدر، فالفقر الذي يعده الناس شراً قد يكون خيراً لبعضهم من الغنى، ويكون الغنى فتنة لهم، وبالمثل، فقد يكون الغنى خيراً لبعض الناس من الفقر، والفقر فتنة له، ويكون السقم خيراً لبعض الناس من الصحة، والمرض فتنة له، وتكون الصحة خيراً لبعض الناس من السقم، والمرض فتنةٌ له[٢]، وبناء عليه فإن وصفنا لقدر معين من الأقدار بأنه خير أو شر إنما هو وصف نسبي، يختلف من فرد لفرد، بل ويختلف بالنسبة للفرد الواحد من زمن لآخر، هذا كله في الحين الذي ينطلق الملاحدة –وهم أدعياء

(١) انظر: النبوات، ١/١٤٤.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ١١/١٢٠.

النسبية المطلقة- من تصور مطلق تحكمه زاوية واحدة في النظر!

ومن خلال التوظيفات السابقة يتبين لنا أن ابن تيمية قد وظف النسبية المعرفية في مجال العقيدة بمتعلقاتها الفردية والاجتماعية والمكانية والزمانية، ففي حالة الآيات المتشابهات فقد لفت ابن تيمية النظر إلى النسبية المعرفية من حيث تعلقها بذات القارئ الفرد، حيث إن ما يشتبه على زيد لا يشتبه على عبيد، وفي حالة القضاء والقدر فإن ما يصلح لفلان لا يصلح لعلان، بل إن ما يصلح له في زمن، لا يصلح له في زمن آخر، وفي الحالة الثانية يتكلم عن النسبية المعرفية بتعلقها المكاني، وفي الحالة الثالثة يناقش النسبية المعرفية بتعلقها الاجتماعي وهو ما يرجع إلى عوائد الناس وإلفهم، بالإضافة إلى عمله في إطار التحرير المفاهيمي، ومراوحته بين التقرير والنقد، والحوار والرد، الأمر الذي يدل على أن النسبية المعرفية تمثل أداة هامة من أدوات التأسيس والحوار العلمي والتحرير المفاهيمي والأحكام القيمية، وأن استحضارها يَحلُّ كثيراً من مشاهد الاختلاف على المستوى الفردي والاجتماعي، شرط أن تُفهم وتُوظَّف التوظيف الصحيح.

ثانياً: الفقه.

اختلف علماء الإسلام في كثير من المسائل الفقهية التفصيلية، لأسباب عديدة معروفة عند أهل هذا الشأن، وكان مما اختلفوا فيه مما له صلة بتوظيفات ابن تيمية للنسبية ما يلي:

١-مسألة تخفيف الإمام وتطويله في الصلاة.

ورد في السنة النبوية عدة أحاديث تدل على أن النبي ﷺ كان يطيل الصلاة إذا أمّ الناس، ومن ذلك: ما رواه أبو وائل قال: خطبنا عمار بن ياسر يوماً فأوجز وأبلغ فقلنا: يا أبا اليقظان: لقد أبلغت وأوجزت فلو كنت تنفست، فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مَئنَّة من فقهه،

فأطيلوا الصلاة وأقصروا الخطبة وإن من البيان سحرا"[١]، وعن أبي سعيد ﷺ قال: لقد كانت صلاة الظهر تقام فيذهب الذاهب إلى البقيع فيقضي حاجته ثم يتوضأ ثم يأتي ورسول الله ﷺ في الركعة الأولى مما يطولها[٢].

وورد في السنة أيضاً أن النبي ﷺ كان يخفف الصلاة إذا أمَّ الناس، فعن جابر بن سمرة ﷺ قال: إن النبي ﷺ كان يقرأ في الفجر بـ ﴿قٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ﴾ [ق: ١، ٢] وكانت صلاته بعد تخفيفاً[٣]، وعنه أيضا قال: كان النبي ﷺ يقرأ في الظهر بالليل إذا يغشى وفي العصر نحو ذلك وفي الصبح أطول من ذلك[٤]، وعن أنس بن مالك ﷺ قال: ما صليت وراء إمام قط أخف صلاة ولا أتم من النبي ﷺ وإن كان ليسمع بكاء الصبي فيخفف مخافة أن تفتن أمه[٥]، وعنه ﷺ قال: كان النبي ﷺ يوجز الصلاة ويكملها[٦]، بل ورد أنه ﷺ نهى عن الإطالة، فعن جابر ﷺ قال: أقبل رجل بناضحين وقد جنح الليل، فوافق معاذا يصلي، فترك ناضحه وأقبل إلى معاذ، فقرأ بسورة البقرة أو النساء، فانطلق الرجل وبلغه أن معاذا نال منه، فأتى النبي ﷺ فشكا إليه معاذا فقال النبي ﷺ : "يا معاذ، أفتان أنت؟ أو أفاتن –ثلاث مرات– فلولا صليت بـ ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا﴾ ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة[٧]، وعن أبي مسعود ﷺ قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: والله يا رسول الله إني

(١) رواه مسلم، ١٢/٣، رقم الحديث (٨٦٩).
(٢) رواه مسلم، ٣٨/٢، رقم الحديث (٤٥٤).
(٣) رواه مسلم، ٤٠/٢، رقم الحديث (٤٥٨).
(٤) رواه مسلم، ٤٠/٢، رقم الحديث (٤٥٩).
(٥) رواه البخاري، ١٤٣/١، رقم الحديث (٧٠٨)، ومسلم، ٤٤/٢، رقم الحديث (٤٦٩).
(٦) رواه البخاري، ١٤٢/١، رقم الحديث (٧٠٦).
(٧) رواه البخاري، ١٤٢/١، رقم الحديث (٧٠٥)، ومسلم، ٤١/٢، رقم الحديث (٤٦٥).

لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان مما يطيل بنا فما رأيت رسول الله ﷺ في موعظة قط أشد غضباً منه يومئذ، ثم قال: "إن منكم منفرين، فأيُّكم ما صلى بالناس فليتجوز فإن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة"(١).

وقد أشكل الجمع بين هذه الأحاديث على بعض العلماء، فقال بعضهم بالتخفيف، وقال بعضهم بالتطويل، ولكن حتى مع فرض نصر طائفة من الأحاديث على أخرى فإن المشكلة تبقى في حد التخفيف والتطويل، وكيف يعرفان؟

أما ابن تيمية فقد رأى أن التخفيف والتطويل مفاهيم نسبية ليس لها حدٌّ فاصل، يقول: (التخفيف أمر نسبي إضافي، ليس له حَدٌّ في اللغة ولا في العرف، إذ قد يستطيل هؤلاء ما يستخفه هؤلاء، ويستخف هؤلاء ما يستطيله هؤلاء، فهو أمر يختلف باختلاف عادات الناس)(٢)، ولكن كيف ينطلق ابن تيمية من هذا التقرير ليؤسس موقفه العلمي من مسألة تطويل الصلاة وتخفيفها؟

إن موقفه من مسألة تطويل الصلاة وتخفيفها تأسيساً على نسبية مفهومي التخفيف والتطويل يتلخص في النقاط الآتية:

١- المشروع للإمام أن يتحرى صلاة النبي ﷺ التي كان يصليها بأصحابه، عملاً بقوله ﷺ: "وصلوا كما رأيتموني أصلي"(٣).

٢- وجوب الرجوع في مقدار التخفيف والتطويل إلى السنة، وبهذا لا يتنافى أمره ﷺ بالتخفيف مع أمره بالتطويل، وليس المرجع في تحديدهما أهواء المأمومين.

٣- أن أمره بالتطويل مقروناً بأمره بتخفيف الخطبة يؤخذ منه أن الطول المراد هو

(١) رواه البخاري، ١٤٢/١، رقم الحديث (٧٠٢)، ومسلم، ٤٢/٢، رقم الحديث (٤٦٦).
(٢) مجموع الفتاوى، ٥٩٦/٢٢-٥٩٧.
(٣) رواه البخاري، ١٢٨/١، رقم الحديث (٦٣١).

طول بالنسبة إلى الخطبة، أما أمره بالتخفيف فهو بالنسبة إلى ما فعله بعض الأئمة في زمانه من قراءة البقرة في العشاء.

٤- أن هديه ﷺ كان التنويع بين التخفيف والتطويل بحسب ما تقتضيه المصلحة والحال، فقد ثبت عنه أنه كان يقرأ في الفجر بما بين الستين آية إلى مائة آية، وهذا نحو ثلث جزء إلى نصف جزء، وكان يقرأ في الظهر بأقل من ذلك بنحو ثلاثين آية ويقرأ في العصر بأقل من ذلك ويقرأ في المغرب بأقل من ذلك مثل قصار المفصل، وفي العشاء الآخرة بنحو سورة الشمس والليل ونحوهما، وكان أحيانا يطيل الصلاة ويقرأ بأكثر من ذلك حتى يقرأ في المغرب بالأعراف، ويقرأ فيها بالطور، ويقرأ فيها بالمرسلات، فينبغي للإمام أن يفعل في الغالب ما كان النبي ﷺ يفعله في الغالب، وإذا اقتضت المصلحة أن يطيل أو يقصر فعل ذلك كما كان النبي ﷺ يزيد أحيانا وينقص أحياناً.

٥- أن المشروع في حق الإمام إذا لم يعتد المأمومون على التطويل، وأراد أن يتدرج بهم، أو عرض لأحدهم حاجة أن يخفف، وهذا هو هديه ﷺ في مثل هذه الأحوال، كما في قوله ﷺ: "إني لأدخل في الصلاة فأريد إطالتها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه"(١)، حتى روي عنه أنه قرأ في الفجر بالتكوير والزلزلة.

٦- ليس للإمام أن يطيل على القدر المشروع إلا أن يختار المأمومون ذلك.

٧- أن ما ذُكر لا يسري على صلاة الرجل منفرداً، لقوله ﷺ: "إذا صلى أحدكم للناس فليخفف، فإن منهم الضعيف والسقيم والكبير، وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء"(٢)(٣).

(١) رواه البخاري، ١/٢٥٠، رقم الحديث (٦٧٨).
(٢) رواه البخاري، ١/١٤٢، رقم الحديث (٧٠٣).

٢-مسألة تعليق الطلاق.

ويعرَّف الطلاق المعلق عند الفقهاء بأنه: ما رُتّب وقوعه على حصول أمر في المستقبل بأداة من أدوات الشرط؛ وقد وقع النزاع فيما إذا كان المطلق يقصد به الحث أو المنع مع كراهة وقوع الجزاء -وهو الطلاق- فهل يقع الطلاق أم لا؟[١].

وقد كانت الفتوى السائدة هي القول بوقوع الطلاق المعلّق مطلقاً، سواء قصد منه القائل حثاً أو منعاً أو لم يقصد، وسواء أكان كارهاً وقوعه أم لا، وكأن القائلين بهذه الفتوى لم يعتبروا نية المطلق ولا قصده، وأسقطوهما من الاعتبار، في حين أفتى ابن تيمية بخلاف ذلك، مشدداً على وجوب النظر إلى نية المطلق وقصده، ففرّق بين من يقصد الحث أو المنع وهو كاره وقوع الطلاق، وبين من يقصد وقوع الطلاق عند الشرط، وكانت هذه الفتوى سبباً في محنته ومنعه من الإفتاء في هذه المسألة، وسجنه بضعة أشهر، وقد ردّ عليه اثنان من كبار الفقهاء في زمانه هما: ابن الزملكاني وتقي الدين السبكي، وكان للسبكي خصوصاً دوره الكبير في محاربة هذا القول والقائلين به، ابتداء بابن تيمية إلى تلاميذه المتأثرين برأيه في هذه المسألة[٢]، ودارت بينه وبين ابن تيمية سجالات مطولة في هذا الموضوع.

وقد استفاد ابن تيمية من فكرة النسبية في هذه السجالات، ووظفها في موضعين من مواضع رده على السبكي، كما يلي:

الموضع الأول: ساق ابن تيمية رواية للبخاري عن ابن عباس ﷺ، وكان الهدف من هذا الرواية الاستدلال على أهمية اعتبار النية والقصد في الطلاق،

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ٢٢/٣١٥-٣١٨.
(١) انظر: ابن تيمية، الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق،١/١٤.
(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق،١/ ١٨-١٩.

ونص الرواية كما رواها البخاري: (وقال ابن عباس: الطلاق عن وطر، والعتاق ما أريد به وجه الله)[١]، غير أن ابن تيمية لما ساق الرواية ساقها بالمعنى فقال: (وقال ابن عباس: لا طلاق إلا عن وطر، ولا عتق إلا ما ابتغي به وجه الله) فاعترض السبكي على إيراد ابن تيمية لهذه الرواية بهذه الصيغة التي فيها زيادة الحصر، محتجاً بأن شرط النقل بالمعنى المساواة في الجلاء والخفاء، فرد عليه ابن تيمية اعتراضه هذا، منبهاً على أن صيغة البخاري التي رواها عن ابن عباس تفيد الحصر بنفسها أصلاً، ولم تستفده من صياغة ابن تيمية ولا من زيادة الحصر فيها، كقوله ﷺ: "الأعمال بالنية"[٢]، وفي رواية: "إنما الأعمال بالنيات"[٣]، والروايتان في الصحيح، فإن الناس روته تارة بإنما وتارة بدونها لأن المعنى في الروايتين سواء، ولا يسلم ابن تيمية إشارة السبكي إلى أن روايته بالمعنى لقول ابن عباس أجلى وأظهر في الحصر من رواية البخاري نفسها، على اعتبار أن الجلاء والخفاء أمران نسبيان، فما يخفى على زيد جليٌّ عند عمر، والعكس أيضاً، وبهذا يكون ابن تيمية أثبت أمرين: الأول: إفادة رواية البخاري للحصر بنفسها ومن ثم اعتبار النية في الطلاق، والثاني: سلامة نقله لقول ابن عباس بالمعنى وأنه لا مزية لأحد الروايتين عن الأخرى في الجلاء والخفاء؛ لأنهما نسبيان[٤].

الموضع الثاني: كان من ضمن أدلة السبكي وغيره ممن يرى رأيه في وقوع الطلاق المعلق نقلهم الإجماع على وقوع الطلاق المعلق بصرف النظر عن نية

(١) ٥/٢٠١٨، كتاب الطلاق، باب: الطلاق في الإغلاق والكره، والسكران والمجنون وأمرهما، والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره.
(٢) رواه البخاري، ١/٢٠، رقم الحديث (٥٤).
(٣) رواه البخاري، ١/٦، رقم الحديث (١).
(٤) انظر: ابن تيمية، الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، ١/ ٣٩٦.

المطلق وقصده[1]، ومن المعروف عن ابن تيمية تتبعه لقضية الإجماعات وفحص دعوى نقل الإجماع والتثبت منها، وفي هذه المسألة قرر ابن تيمية أنه لا إجماع على وقوع الطلاق المعلق، فتمسك السبكي بدعوى الإجماع زاعماً أن عدم الإجماع لم يتبين له، فرد عليه ابن تيمية بأن تبين عدم الإجماع ليس حجة في حد ذاتها، لأن التبين وعدم التبين أمر نسبي، فإن لم يستبن الأمر لك فقد استبان لغيرك [2].

وهكذا، نجد ابن تيمية يوظف النسبية في الخلاف الفقهي، وهو خلاف يمس الواقع الفردي والأسري والاجتماعي، ويلتفت في هذا الخلاف إلى زاوية غفل عنها مناظروه، وهي زاوية النسبية، سواء منها نسبية القدرات البدنية –وهو ما ظهر في أمر التخفيف والتطويل– أو القدرات الذهنية –وهو ما ظهر في أمر التبين والخفاء والجلاء– وكان لالتفاتته هذه أثر كبير في تسديد النظر الفقهي تجاه هذه القضايا.

المطلب الثاني: المجال المنهجي

وإذا أُطلق المجال المنهجي مقابلاً للمجال العلمي، فإن الأول ينصرف إلى الطرق والكيفيات وما يندرج تحتها من طرائق الفهم والاستدلال، في حين ينصرف الثاني إلى المفاهيم والنظريات، على أن هذا تقسيم اصطلاحي تنظيمي ليس إلا.

ومن الجوانب المنهجية التي وظف فيها ابن تيمية النسبية المعرفية ما يلي:

أولاً: صياغة الحدود:

وكان هذا في معرض نقده للمنطق الأرسطي، والذي يعرفه أنصاره بأنه: (قانون تعصم مراعاته الفكر من غلطه) [3]، إذ يزعمون أن التصورات غير البديهية

(١) انظر: فتاوى السبكي، ٢/٣١٠-٣١١.
(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، ٢/ ٦٤٩.
(٣) ابن عرفة، المختصر في المنطق، ص١.

لا تنال إلا بالحدّ الحقيقي، وهو الذي يدل على ماهية الشيء، ولا ينال إلا بذكر الصفات اللازمة المقوّمة لحقيقة الشيء، أما الصفات العرضية فلا ينال بها إلا الرسم، والرسم لا يعطي الحقيقة.

وقد نقد ابن تيمية هذه الفكرة، نافياً أن يكون الحد الحقيقي هو الطريق الوحيد للتصورات، بل نافياً أن يكون مفيداً في التصور أصلاً، وقد وظّف ابن تيمية أدوات نقدية متعددة، ومما وظّفه في ذلك: نسبية الإدراك، وقد وظفها من جهتين:

–الجهة الأولى: نقض تفريقهم بين البديهي وغير البديهي من التصورات.

–الجهة الثانية: نقض تفريقهم بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة.

يقول في نقضه تفريقهم بين البديهي وغير البديهي من التصورات: (كون العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضية يقينية أو ظنية؛ إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً أو بديهياً أو نظرياً هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع)[1]، فإذا ثبت إمكان حصول التصور بالبديهة، وثبت اختلاف الناس فيها، انهارت الحاجة إلى الحدّ بوصفه الوسيلة الوحيدة للتصور[2].

أما تفريقهم بين الصفات اللازمة والعرضية اللازمة؛ فقد نقضه ابن تيمية بناء على أن جميع الصفات اللازمة للمعرّف هي من جنس واحد، ولا فرق بينها، فالنطق – صفة لازمة عند المناطقة– لا تختلف عن الضحك – عرضية لازمة

(١) الرد على المنطقيين، ص١٣.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ص١٤.

عندهم- بل كلتا الصفتين لازمتان للإنسان، وأساس تفريق المناطقة بين النطق والضحك زعمهم بأن حقيقة الإنسان لا تعقل إلا بعد أن يعقل النطق، بخلاف الضحك فهو تابع لفهم الإنسان، وهذا ما نقضه ابن تيمية بواسطة النسبية، فقال: (إدراك الذهن أمر نسبي إضافي، فإن كون الذهن لا يفهم هذا إلا بعد هذا أمر يتعلق بنفس إدراك الذهن، ليس هو شيئاً ثابتاً للموصوف في نفسه، فلا بد أن يكون الفرق بين الذاتي والعرضي بوصف ثابت في نفس الأمر)[1]، فإذا ثبت أنه لا فرق حقيقي بين الذاتي والعرضي اللازم ثبت أن الحدّ أوسع مما تصوروه، وحصروا الناس فيه.

ثانياً: الاستدلال.

يعد الاستدلال روح الممارسة العلمية وجوهرها الأساس؛ ولذا يوليه العلماء والفلاسفة اهتماماً كبيراً، تأسيساً ونقداً، وقد اهتم ابن تيمية اهتماماً بالغاً بموضوع الاستدلال، وأفاد من النسبية في مجالات عديدة متعلقة به، ومن ذلك:

١-تفضيل استدلال القرآن وما جاءت به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم على استدلال الفلاسفة، من جهة مقدمات كل منهما.

ذلك أن مقدمة الدليل عموماً لها وصف ذاتي: هو الصدق إن كانت مطابقة للواقع، أو الكذب إن لم تكن مطابقة له، ولها وصف إضافي نسبي، وهو أن تكون معلومةً بالنسبة لشخص ما أو مجهولة، يقينية أو ظنية، فأدلة القرآن تمتاز بأنها تنطلق من مقدمات صادقة، لا يختلف في صدقها أحد، لكونها تخاطب الناس أجمعين، ولا تخاطب معيناً، أما أدلة الفلاسفة فمقدماتها لا تنضبط، لأن ما يكون معلوماً عند فلان لا يكون معلوماً عند غيره، وما يكون مشهوراً أو مسلماً أو

(١) نقض المنطق، ص٣١٤.

يقينياً عنده قد لا يكون كذلك عند غيره [١].

٢– تنبيهه إلى أهمية التنويع في طرق الاستدلال تبعا لتنوع القدرات والحاجات.

فما يناسب الأول، قد لا يناسب الثاني، وما يحتاجه الأول ليس بالضرورة أن يكون من جنس ما يحتاجه الثاني؛ فإن من الناس من لا يحتاج لأكثر من الدليل البسيط الواضح القصير، غير أن بعضهم لا يُسَلِّمُ إلا بالدليل الطويل الذي فيه شيء من التعقيد والاستغلاق، فالواجب أن يعطى كل مخاطب ما يناسبه من طرق الاستدلال، وفي هذا يقول: (والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى، مثل من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيُبَيَّنُ له بغيره؛ لكون ذلك أظهر عنده، فإن الظهور والخفاء أمر نسبي إضافي، مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمور الواضحة البينة، فإذا كان الكلام طويلاً مستغلقاً هابه وعظمه، كما يوجد في جنس هؤلاء، إلى غير ذلك من الفوائد)[٢]، وبمثل هذا ينبه إلى خطأ من حصر طرق الحد والتعريف بحده هو وتعريفه، ومن حصر طرق العلم فأوجب النظر على كل أحد، فكل هذا خطأ، بل إن الإنسان الواحد قد يحتاج إلى النظر في حال ويستغني عنه في حال آخر، وقد يحتاج إلى الحد في حال ويستغني عنه في حال آخر[٣].

٣–نقد حصر المناطقة للأدلة في القياس الشمولي.

قال المناطقة: إن التصديقات غير البديهية لا تنال إلا بالقياس الشمولي،

(١) انظر: مجموع الفتاوي، ٤٧/٢، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ٣٠٤/٣.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩٧/٣.
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ٣٠٤/٣.

والتصديق إدراك النسبة بين الموضوع والمحمول[١]، أو هو بعبارة أخرى: الحكم بصدق الجملة أو كذبها، وهذا الحكم يحتاج إلى دليل، والدليل البرهاني عندهم هو الشمولي وحده، وهو الذي تكون إحدى مقدمتيه كلية، بحيث تلزم منه النتيجة لزوماً ضرورياً، ومثاله الشهير: كل إنسانٍ فان، وزيدٌ إنسان، فزيدٌ فان.

وابن تيمية ينتقد حصرهم هذا ويبطله بالنسبية، لأن من الناس من يحصل له هذا التصديق بمحض البديهة، إذ (معلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان، فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة، وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث تتبين بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام)[٢]، ومنهم من يحتاج إلى دليل، وأحوال الناس في احتياجهم أو عدم احتياجهم إلى الدليل تختلف اختلافاً كبيراً، وهذه قضية أوضح من أن يدلل عليها[٣].

ومما يتصل بهذا نقده لتفريقهم بين القضايا البرهانية والجدلية والخطابية[٤]، فقد اعتبر الفروق بينها فروقاً نسبية باعتبار شعور الشاعر بها، فقد تكون القضية حقاً والإنسان لا يشعر بها، وقد تكون عنده خطابية أو جدلية وهي حق في نفسها، ومن هنا انتصر لطريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم؛ لأنهم بينوا من الطرق العلمية التي يعرف بها صدق القضية ما هو مشترك ينتفع به جنس بني

(١) انظر: ابن عرفة، المختصر في المنطق، ص١.

(٢) الرد على المنطقيين، ص٨٩.

(٣) الرد على المنطقيين، ص٩١، وانظر: نقض المنطق، ص٣٣٩.

(٤) معنى القضية البرهانية عند أهل المنطق أن تكون معلومة للمستدل بها، أما الجدلية فمعناها كونها مسلمة عنده، أما الخطابية فالمشهورة أو المقبولة أو المظنونة. انظر: مجموع الفتاوى: ٢٤٩/٩.

آدم، ولذا كان ما أخبروا به من العلم هو العلم النافع [١].

٤–نقد فكرة تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي.

تقوم فكرة كتاب ابن تيمية الموسوم بـ "درء تعارض العقل والنقل" على فكرة محورية مفادها: أن التقديم للقطعي مطلقاً، ولا اعتبار لجهة الدليل من حيث كونه عقلي أو نقلي، فهذا وصف غير مؤثر حتى يكون هو مناط التقديم، ولكنه يتنزل مع الخصم فيقول: إننا لو كنا نقدم دليلاً باعتبار جهته لكان أولى بنا أن نقدم النقلي، وسبب ذلك: (أن كون الشيء معلوماً بالعقل، أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمه لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر)[٢]، والنصوص التي ادُّعي أنها تعارض العقل لم يتفق الناس على وصفها بذلك، ولم يتفقوا على أن موجب العقل هو هذا.

ثالثاً: الحكم على المخالف.

إن من أكثر الأحكام تأثيراً على الآخرين الحكم عليهم بأنهم موافقون للدين أو مخالفون له؛ لما يترتب على هذا الحكم عند أتباع هذا الدين من آثار دنيوية وأخروية، وتاريخ البشرية مليء بالأحداث الدامية التي تكشف عن الآثار الخطيرة لمثل تلك الأحكام.

وقد عرف عن ابن تيمية فكره الناقد للمواقف والآراء، وهو ممن خاض سجالات طويلة مع المخالفين له في شتى المجالات، وهو إلى جانب هذا إمام متبع له تلامذته، فكان لا بد له من أن يؤصل قضية الحكم على الآخر، حتى لا تكون هذه القضية عرضة للإفراط أو التفريط؛ إذ التشدد في الحكم لا يقل خطورة عن

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ص٤٧٢.
(٢) درء التعارض، ١/١٤٤.

التساهل فيه، فإن ذلك مدعاةٌ لضياع الحق في الحالتين.

وقد وظَّف ابن تيمية النسبية المعرفية في هذا الجانب المنهجي الهام، واعتبر أن الحكم على الآخرين لا بد وأن يتأثر بالمستوى المعرفي لمن أطلق الحكم، يقول: (بعض الطوائف أكثر مخالفةً للرسول من بعض، وبعضها أظهر مخالفة، ولكنّ الظهور أمرٌ نسبيّ؛ فمن عرف السنّة ظهرت له مخالفة من خالفها؛ فقد تظهر مخالفة بعضهم للسنة لبعض الناس؛ لعلمه بالسنة دون من لا يعلم منها ما يعلمه هو)[1]، وبالمثل: فإن المخالفة قد تخفى على بعض الناس لجهلهم بالسنة على الرغم من ظهورها لأهل العلم لعلمهم بها، إذن فالحكم أبداً يستصحب حال مُصْدِره، ومدى قربه أو بعده من الأدلة الشرعية.

ويضرب ابن تيمية لظهور المخالفة لعموم الناس وخفائها عنهم ببدعة الروافض والخوارج، فإنها مخالفة تظهر لعموم الناس، لارتباطها بشعائر وسلوكيات ظاهرة، ومن عادة الشعائر والسلوكيات أنها ظاهرة يشيع أمرها بين الناس، ويضرب مثلا للخفاء ببدعة المرجئة والقدرية، فإنهما في الغالب بدعتان كلاميتان تخفيان على كثير من الناس لقلة علمهم بطرق الاستدلال.

ويضع ابن تيمية قاعدة في تصويب المجتهدين وتخطئتهم وتأثيمهم فيقول: (فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين ليس هو وصفاً للقول في نفسه؛ فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة؛ أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوي الذهن سريع الإدراك فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال والناس يختلفون في هذا وهذا فكون

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، ٢/ ٦٤٩.

المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي؛ بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد وهذا مما يختلف فيه الناس)[1].

إن الوقوف على حضور النسبية المعرفية في المجال المنهجي عند ابن تيمية، يكشف عن أهمية هذا البعد في بناء منهجية متوازنة؛ فهو يؤكد على أن المنهج ليس طريقة محددة لاكتساب العلم فحسب، بل مجال تتجلى فيه مرونة النظر، وتوازن المواقف، وهو يجنّب الباحث حصر الحقائق في قوالب جامدة، ويؤسس لخطاب علمي أكثر إنصافًا وموضوعية في التعامل مع المخالف.

المطلب الثالث: المجال التزكوي

والمقصود بالتزكية في هذا المجال: ما يرجع إلى إصلاح النفس وتطهيرها من الرذائل وتنميتها بالفضائل، في الجانبين: البنائي والعلاجي، فهي على هذا منظومة شاملة تشمل كافة الأساليب التي تصلح هذه النفس وتطهرها، ومن ذلك: أنواع العبادات ووسائل التربية وغيرها.

وإذا كان ابن تيمية قد تناول النسبية المعرفية في المجال العلمي، من حيث المضمون والمحتوى، وفي المجال المنهجي من حيث الأدوات وآليات النظر، فإنه لم يغفل عما يترتب على العلم ومنهجه من أثر تزكوي، فجعل للنسبية حضورًا في هذا البعد أيضًا، وذلك في مسائل متعددة، منها:

١ –الموازنة بين الفاضل والمفضول من العبادات:

من المعلوم أن المفروض من العبادات مراتب، فبعضها أفضل من بعض، فالصلاة أفضل من قراءة القرآن، وقراءة القرآن أفضل من الذكر، والذكر أفضل من

(١) مجموع الفتاوى، ١٩/٢١١.

الدعاء فهل كون هذا فاضلاً والآخر مفضولاً يُسوّغ للعبد أن يترك المفضول ويلزم الفاضل؟

يجيب ابن تيمية على هذا التساؤل نافياً أن يكون تفضيل بعض العبادات على بعض مُسوِّغاً لترك المفضول ولزوم الفاضل، معللاً رأيه بثلاثة أمور:

الأول: أن كلاً من الفاضل والمفضول جاءت بهما السنة، وهما من هديه ﷺ، والأفضل هو لزوم هديه ﷺ، فتارة يأتي بهذا وتارة يأتي بذاك.

الثاني: أن في لزوم أحد الآمرين هجر للأمر الآخر، والحال أن الآخر عبادة مشروعة.

الثالث: أن الأفضلية بين أنواع العبادة الواحدة، وبين أجناس العبادات أفضلية نسبية، ترجع إلى اعتبارات: الزمان والمكان والأفراد.

يشرح ابن تيمية هذه النسبية بأن يقرر أولاً أصلاً جامعاً ينص على أن (المفضول قد يصير فاضلاً لمصلحة راجحة) [(١)]، وهذه المصلحة تختلف، فقد تكون مصلحة تعليم الناس، وقد تكون مصلحة تأليفهم، وقد تكون مصلحة إظهار السنة، وقد تكون مصلحة تحصيل العلم، وقد تكون مصلحة تحصيل الخشوع وحضور القلب، وقد تكون المصلحة مناسبة الحال أو الزمان، ثم يضرب لكل ذلك أمثلة توضحه وتبينه.

فأما مصلحة تعليم الناس، فكالجهر بالاستعاذة والبسملة في الصلاة الجهرية، فإنما فعله من فعله من الصحابة والعلماء لحاجة تعليم الناس، ولذا استحب بعض العلماء الجهر بها أحيانا تحقيقاً لهذه المصلحة[(٢)]، وأما مصلحة التأليف، فكمن يترك القنوت في الوتر عند قوم لا يقنتون تأليفاً لهم، فمع أن القنوت أفضل إلا أنه

(١) مجموع الفتاوى، ٣٤٥/٢٢.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ٣٤٤/٢٢.

يُستحب تركه في هذه الحالة تأليفاً لهم[١]، وقد يستحب أداء المفضول على الفاضل إظهاراً للسنة عند قوم يتعلمون من إمامهم ولا ينكرون عليه[٢]، وقد يستحب له المفضول لحاجته إلى ما فيه من العلم، ويضرب ابن تيمية لهذا مثلاً بسورة الإخلاص، والتي ثبت أنها تعدل ثلث القرآن[٣]، وعلى الرغم من كونها فاضلة، إلا أنها لا تكفي المكلف عن قراءة ثلث القرآن، لأن في هذا الثلث من الأمر والنهي والقصص والوعد والوعيد ما لا يُستغنى عنه، وهو محتاج إليه[٤]، وفي هذا يقول: (فقد يحتاج الإنسان إلى المفضول ولا يكفيه الفاضل...كما يحتاج الإنسان إلى رجله حيث لا تغني عنها عينه) [٥]، وقد تكون المصلحة هي منفعة الخشوع وحضور القلب، يقول: (ومن الناس من لا يصلح له الأفضل؛ بل يكون فعله للمفضول أنفع، كمن ينتفع بالدعاء دون الذكر أو بالذكر دون القراءة أو بالقراءة دون صلاة التطوع فالعبادة التي ينتفع بها فيحضر لها قلبه ويرغب فيها ويحبها أفضل من عبادة يفعلها مع الغفلة وعدم الرغبة) [٦]، وقد يكون العبد عاجزا عن العمل الأفضل؛ إما عاجزاً عن أصله كمن لا يحفظ القرآن ولا يستطيع حفظه، أو عاجزاً عن فعله على وجه الكمال مع قدرته على فعل المفضول على وجه الكمال، فحينئذ يكون المفضول أفضل له لمناسبته لحاله[٧]، ثم يقول رحمه الله: (وهذه حال أكثر الناس قد ينتفعون بالمفضول لمناسبته لأحوالهم الناقصة ما لا

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ٣٤٥/٢٢.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ٣٤٥/٢٢.
(٣) رواه مسلم في صحيحه، ٥٥٦/١، رقم الحديث (٨١١).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ٣٤٦/٢٢.
(٥) مجموع الفتاوى، ٣٤٦/٢٢-٣٤٧.
(٦) مجموع الفتاوى، ٣٤٧/٢٢.
(٧) انظر: مجموع الفتاوى، ٢٣/ ٥٩.

ينتفعون بالفاضل الذي لا يصلون إلى أن يكونوا من أهله)[١]، ويقول: (والناس يتفاضلون في هذا الباب: فمنهم من يكون العلم أيسر عليه من الزهد ومنهم من يكون الزهد أيسر عليه، ومنهم من تكون العبادة أيسر عليه منهما، فالمشروع لكل إنسان أن يفعل ما يقدر عليه من الخير) [٢]، وقد تكون المصلحة موافقة الحال أو الزمان، كالصلاة، فإنها أفضل من الذكر وقراءة القرآن بلا شك، ولكنهما أفضل منها في بعض الأحوال، كأوقات النهي، فحينها يكون الأفضل في هذا الزمن المعين أن يشتغل بالذكر وقراءة القرآن، وكالمفاضلة بين أدعية الاستفتاح، فإن ما كان فيه ثناء على الله كدعاء "سبحانك اللهم وبحمدك" أفضل من دعاء الاستفتاح المتضمن دعاء "اللهم بعد بيني وبين خطاياي" ولكن الدعاء به أفضل في قيام الليل لمناسبة الحال المأمور بها في قوله: ﴿وَٱلۡمُسۡتَغۡفِرِينَ بِٱلۡأَسۡحَارِ﴾[٣]، والتنويع بين الأدعية أفضل لما فيه من متابعة هدي النبي ﷺ[٤].

والخلاصة مما تقدم: أن أفضلية بعض أنواع العبادة على أنواع أخرى وتفضيل جنس عبادة على أخرى ليست أفضلية مطلقة عن الزمان والمكان والمكلفين، بل إنها أفضلية نسبية بالنظر إلى كل ما سبق ذكره.

٢- التفضيل بين العبادات التي لم يرد بتفضيلها نص ولا إجماع:

ومن أمثلتها: التفضيل بين طول القيام وتكثير الركعات، ويذهب ابن تيمية إلى أن الأفضل يختلف باختلاف أحوال المصلين فإن كان فيهم احتمال لطول القيام فالقيام بعشر ركعات وثلاث بعدها هو الأفضل، كما كان النبي ﷺ يصلي

(١) مجموع الفتاوى، ٣٤٨/٢٢.
(٢) مجموع الفتاوى، ٧/ ٦٥١.
(٣) [آل عمران:١٢].
(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ٣٤٧/٢٢.

لنفسه في رمضان وغيره، وإن كانوا لا يحتملونه كان تكثير الركعات هو الأفضل[١]، ثم يقرر ابن تيمية قاعدة عامة في التفضيل بين التطويل والتكثير في عبادة معينة فيقول: (وقد ينشط الرجل فيكون الأفضل في حقه تطويل العبادة وقد لا ينشط فيكون الأفضل في حقه تخفيفها)[٢].

ومن الأمثلة أيضاً التسبيح والاستغفار، وفي هذا يقول تلميذه ابن القيم رحمه الله: (وقلت لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يوماً، سئل بعض أهل العلم: أيهما أنفع للعبد: التسبيح أو الاستغفار؟ فقال: إذا كان الثوب نقياً فالبخور وماء الورد أنفع له، وإن كان دنساً فالصابون والماء الحار أنفع له) ثم عقب قائلاً: (فكيف والثياب لا تزال دنسة)[٣]، ففي جوابه الأول يظهر أنه لا يقطع بتفضيل أحدهما على الآخر، وإنما التفضيل نسبي راجع إلى حال الشخص، ثم في استدراكه الأخير استحضر تلبس الإنسان بالذنب والتقصير أبداً ما دام حياً فكأنه قطع بتفضيل الاستغفار مطلقاً.

٣- التفضيل بين الأساليب التربوية:

تتعدد الأساليب التربوية، بتعدد المربين، وتعدد وجهاتهم وأفكارهم وقناعاتهم، وكثيراً ما يكون هناك انتصار من بعضهم لأسلوبٍ تربوي على آخر، ومع التسليم بأن الأساليب التربوية تتفاضل، بل بعضها صحيح وبعضها خاطئ، إلا أن هناك بعضاً منها ليس بصحيح ولا بخاطئ، ولا يكتسب وصفه إلا بالنظر إلى حال من أُوقع عليه ومدى مناسبته له، فإن قيل إنه أسلوب تربوي صحيح، فالمقصود أنه صحيح بالنسبة لفلان من الناس، وإن قيل إنه خاطئ فهو كذلك خاطئ بالنسبة

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ٢٢/٢٧٢.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ٢٢/٢٧٣.
(٣) الوابل الصيب، ص٩٢.

لفلان من الناس، ولا يصح أن ينظر إليه بنظرة حدية مطلقة.

مثلت هذه النظرة النسبية للأساليب التربوية أحد ملامح الفكر التربوي عند ابن تيمية، يقول: (يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر، والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف؛ ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قوماً ويهجر آخرين، كما أن الثلاثة الذين خلفوا كانوا خيراً من أكثر المؤلفة قلوبهم لما كان أولئك كانوا سادة مطاعين في عشائرهم فكانت المصلحة الدينية في تأليف قلوبهم وهؤلاء كانوا مؤمنين، والمؤمنون سواهم كثير فكان في هجرهم عز الدين وتطهيرهم من ذنوبهم)[1].

ولا شك أن هذه النظرة النسبية للأساليب التربوية أنفع للمربي والمتربي من النظرة الضيقة والسطحية لتلك الأساليب، والتي تحصرها في قائمتين: إما صحيحة وإما خاطئة بصرف النظر عن المتربين وأحوالهم، فهذه النظرة النسبية تقتضي من المربين العلم بحال المتربي، وما يصلحه ويفسده، بل تتطلب منهم الفقه التربوي الذي يقود لمعرفة خير الخيرين وشرّ الشرين.

وإن هذا التفعيل للنسبية المعرفية من قبل ابن تيمية في المجال التربوي عموماً ليكشف عن وعي عميق بمرونة الشريعة واتساعها لمراعاة المقاصد والظروف، ويعكس فهمًا مرنًا للواقع الإنساني وتنوع أحواله، ويسهم في ترسيخ منهج يوازن بين ثبات الأصول وتغير الأحوال، كما يمنح العملية التربوية قدرًا أكبر من الواقعية والفاعلية، ويؤكد أن العملية التربوية لا تنفصل عن مقاصد الشريعة في تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، مما يمنحها قدرة أكبر على التأثير والاستجابة للتحديات.

(١) مجموع الفتاوى، ٢٠٦/٢٨.

الخاتمة

لا شك أن توظيفات ابن تيمية للنسبية المعرفية من التنوع والعمق والثراء بما يتجاوز حدود هذا البحث، غير أنه يسهم في إضاءة بعض الجوانب المنهجية في تراث شيخ الإسلام، والاستفادة من المفاهيم العلمية والأدوات المنهجية التي طبقها، وفيما يلي عرض موجز لأبرز النتائج المتوصل إليها:

١- يرى ابن تيمية أن الحقيقة موضوعية ثابتة، مستقلة عن الإدراك الإنساني، وأن القيم في أصولها مردّها إلى الفطرة التي أودعها الله في النفس، غير أن إدراك الإنسان لتلك الحقائق والقيم يظل نسبيًا، متأثرًا بقدراته المعرفية وظروفه الذاتية والموضوعية؛ وكذلك الشأن في اللغة، إذ يثبت لها معنى مقصودًا للمتكلم يمكن الكشف عنه، بينما تنشأ النسبية في تلقي المعنى باختلاف المستمعين والسياقات.

٢- ظهر من توظيف ابن تيمية للنسبية المعرفية إمكان توظيفها بوصفها أداة منهجية في تحرير المفاهيم تأسيساً ونقداً [المتشابه والمعجزة] كما ظهر دورها الكبير والخطير في إصدار الأحكام القيمية، ومعالجة المشكلات الفلسفية [القضاء والقدر] بما يسهم إسهاماً كبيراً في توسيع دائرة النظر وتحقيق الرؤية الشمولية المتوازنة، كما ظهر إمكان توظيف النسبية المعرفية في إثراء الحوار العلمي حول المسائل الخلافية والاجتهادية، وكيف يمكن أن تكون أداة هامة في تصويب النظر، وتأسيس الموقف المنسجم مع مقاصد الشريعة ومناسبتها لأحوال المكلفين وظروفهم واستعداداتهم.

٣- يتجلّى دور النسبية المعرفية في المجال المنهجي من خلال تعزيز الممارسة النقدية فحصًا وتقويمًا للتراث الإنساني، وضبط المسار الاستدلالي بفحص الدليل من حيث مقدماته وأنواعه ومستوياته ومعارضاته، وتحليل بنية العقل بوصفه دليلاً شرعيًا وطريقة عمله، مع مراعاة تأثره بالمعطيات الجبليّة والثقافية

والاجتماعية، وتفاوت الناس في ذلك.

٤- يفتح مفهوم النسبية المعرفية في المجال التزكوي آفاقاً واسعة سواء ما يتعلق بتزكية النفس أو تربية الغير، مع إمكان توسيع هذا المجال وإثرائه بما يتناسب مع مقاصد الشريعة ويحافظ على أصولها وثوابتها.

وتوصي هذه الدراسة الأقسام العلمية الشرعية بتكثيف البحوث حول توظيف مفهوم النسبية المعرفية عند ابن تيمية، وتقترح الموضوعات الآتية:

- توظيف النسبية المعرفية في تحرير المفاهيم الثقافية: مثل مفاهيم الحرية والمساواة والتقدم ونحوها بهدف الكشف عن نسبية التصورات الثقافية لها.
- انعكاسات تطبيق النسبية المعرفية على الخلاف الفقهي والموقف من المخالف: مع ضرورة إبراز نماذج معينة لإجراء الدراسة.
- توظيف النسبية المعرفية في الرد على الشبهات المعاصرة: حيث يمكن توظيفها في الرد على الشبهات الإلحادية، خاصة من حيث منطلقاتها النسبية العدمية، وشبهاتها المتعلقة بالتطور العلمي وتأثيره على الثوابت الدينية، ومشكلة الشر والألم وانعكاساتها على نفي الإله، ونسبية القيم الأخلاقية، وغير ذلك من الشبهات.
- توظيف النسبية المعرفية في صياغة الاستدلالات العلمية المعاصرة على قضايا العقيدة ونقدها.
- تجديد الأساليب التربوية الشرعية في ضوء مفهوم النسبية المعرفية.
- آثار النسبية المعرفية في دعم الحوار الثقافي/الحضاري.
- نقد الخطابات الأيديولوجية في ضوء مفهوم النسبية المعرفية، وذلك بهدف إبراز الجانب النسبي فيها سواء ما يتعلق بالمفاهيم أو الاستدلالات، ونقد احتكارها للصواب أو التقدم، ويمكن تخصيص بعض النماذج الأيديولوجية كالنسوية.

- توظيف النسبية المعرفية في دراسة القضايا الثقافية "الجدل حول الهوية–المرأة–تحديات التقنية–نظرية المعرفة أنموذجا"
- إجراء الدراسات المقارنة بين توظيف ابن تيمية للنسبية المعرفية والمناهج الفكرية المعاصرة كالبراجماتية مثلاً.

هذا والله تعالى أعلى وأعلم وصلِّ اللهم وسلم على نبينا محمد.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- الأندلسي، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥م.

٢- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ.

٣- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، الرياض، دار عالم الفوائد، ١٩٩٧م.

٤- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣م.

٥- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، مكتبة المعارف، ١٩٩٠م.

٦- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفدية، دار عالم الفوائد، ٢٠٠٣م.

٧- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط.١، ١٩٨٧م.

٨- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط.١، ١٤٢٦هـ

٩- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، جامع المسائل، دار عطاءات العلم ودار ابن حزم، ٢٠١٩م.

١٠- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام، ١٩٧٩م.

١١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن

قاسم، الرياض، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

١٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض المنطق، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١م.

١٣- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، النبوات، الرياض، دار العاصمة، ١٩٩٩م.

١٤- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام، ١٩٨٦م.

١٥- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

١٦- الحسيني، نسبية النصوص والمعرفة الممكن والممتنع، دار المحجة، لبنان، ٢٠١٢م.

١٧- زيادة، معن، الموسوعة العربية الفلسفية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م.

١٨- السبكي، فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت.

١٩- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط.٢، ١٩٨٢م.

٢٠- ابن عرفة، المختصر في المنطق، نسخة المكتبة الشاملة.

٢١- العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

٢٢- ابن فارس، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م.

٢٣- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

٢٤- ابن القيم، الوابل الصيب من الكلم الطيب، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م.

٢٥- القيسي، مروان إبراهيم، المنظومة القيمية الإسلامية كما تحددت في القرآن الكريم والسنة الشريفة، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٩٦م.

٢٦- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، عويدات للنشر، ١٩٨٣م.

٢٧- مسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥م.

٢٨- مدكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٠م

٢٩- النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، ط.١، ١٩٩٩م.

٣٠- هويدي، صالح، المناهج النقدية الحديثة، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠١٥م.

References

alqran alkrym.

1- alandlsy, abn hzm, alfsl fy almll walahwa' walnhl, byrwt, dar aljyl, 1985m.

2- albkhary, mhmd bn esma'eyl, shyh albkhary, thqyq mstfa dyb albgha, dmshq, dar abn kthyr, 1407h.

3- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, aqtda' alsrat almstqym lmkhalfh ashab aljhym, thqyq nasr al'eql, alryad, dar 'ealm alfwa'ed, 1997m.

4- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, alrd 'ela almntqyyn, thqyq 'ebd alsmd shrf aldyn, byrwt, dar alfkr, 1993m.

5- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, alrd 'ela alsbky fy msalh t'elyq altlaq, thqyq mhmd rshad salm, alryad, mktbh alm'earf, 1990m.

6- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, alsfdyh, thqyq 'ely bn mhmd al'emran, alryad, dar 'ealm alfwa'ed, 2003m.

7- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, alftawa alkbra, byrwt, dar alktb al'elmyh, t.1, 1987m.

8- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, byan tlbys aljhmyh, thqyq: mjmw'eh mn almhqqyn, mjm'e almlk fhd ltba'eh almshf alshryf, t.1, 1426h

9- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, jam'e almsa'el, thqyq mhmd 'ezyr shms, alryad, dar 'eta'at al'elm wdar abn hzm, 2019m.

10- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, dr' t'eard al'eql walnql, thqyq mhmd rshad salm, alryad, jam'eh alemam, 1979m.

11- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, mjmw'e alftawa, jm'e wtrtyb 'ebd alrhmn bn qasm, alryad, dar 'ealm alktb, 1412h.

12- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, nqd almntq, thqyq 'ely samy

alnshar, alqahrh, mktbh alanjlw almsryh, 1951m.

13- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, alnbwat, thqyq 'ebd alkrym al'eqyly, alryad, dar al'easmh, 1999m.

14- abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, mnhaj alsnh alnbwyh, thqyq mhmd rshad salm, alryad, jam'eh alemam, 1986m.

15- aljrjany, 'ely bn mhmd, alt'eryfat, byrwt, dar alktb al'elmyh, 1983m.

16- alhsyny, nsbyh alnsws walm'erfh almmkn walmmtn'e, dar almhjh, lbnan, 2012m.

17- zyadh, m'en, almwsw'eh al'erbyh alflsfyh, byrwt, alm'essh al'erbyh lldrasat walnshr, 1986m.

18- alsbky, ftawa alsbky, dar alm'erfh, byrwt.

19- slyba, jmyl, alm'ejm alflsfy, byrwt, dar alktab allbnany, t.2, 1982m.

20- abn 'erfh, almkhtsr fy almntq, nskhh almktbh alshamlh.

21- al'eskry, abw hlal, alfrwq allghwyh, byrwt, dar alktb al'elmyh, 1998m.

22- abn fars, ahmd bn fars, mqayys allghh, thqyq 'ebd alslam mhmd harwn, byrwt, dar alfkr, 1979m.

23- abn alqym, mhmd bn aby bkr, mdarj alsalkyn, thqyq bshyr 'eywn, byrwt, dar alktb al'elmyh, 1996m.

24- abn alqym, alwabl alsyb mn alklm altyb, thqyq: syd ebrahym, dar alhdyth, alqahrh, altb'eh althalthh, 1999m.

25- alqysy, mrwan ebrahym, almnzwmh alqymyh aleslamyh kma thddt fy alqran alkrym walsnh alshryfh, almktb aleslamy lltba'eh walnshr, 1996m.

26- laland, andryh, mwsw'eh laland alflsfyh, trjmh khlyl ahmd khlyl,

byrwt, 'ewydat llnshr, 1983m.

27- mslm, shyh mslm, thqyq mhmd f'ead 'ebd albaqy, byrwt, dar ehya' altrath al'erby, 1955m.

28- mdkwr, ebrahym, alm'ejm alflsfy, alqahrh, alhy'eh almsryh al'eamh lltalyf walnshr, 1960m

29- alnmlh, 'ebd alkrym, almhdb fy 'elm aswl alfqh almqarn, mktbh alrshd, t.1, 1999m.

30- hwydy, salh, almnahj alnqdyh alhdythh, dar nynwa lldrasat walnshr, dmshq, 2015m.

المسائل الأصولية المستدل لها بقوله تعالى:

﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾

إعداد:

أ. د. دسوقي يوسف دسوقي نصر

الأستاذ بقسم أصول الفقه في كلية الشريعة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الرياض، المملكة العربية السعودية

Fundamental Principles of Islamic Jurisprudence Derived from the Almighty's Saying:

﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾

"Then, when the sacred months have passed, kill the polytheists wherever you find them." (Qur'an 9:5)

Prepared by:

Prof. Dr. Dasouki Youssef Dasouki Nasr

Professor, Department of Fundamentals of Islamic Jurisprudence, College of Sharia, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia

dynasser@imamu.edu.sa

تاريخ ورود البحث	تاريخ قبول البحث
١٤٤٦/٩/٢٣هـ - ٢٠٢٥/٣/٢٣م	١٤٤٦/١١/٢٣هـ - ٢٠٢٥/٥/٢١م


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث:

موضوع البحث: يتحدث البحث عن المسائل الأصولية المستدل لها بآية عظيمة من آيات كتاب ربّ العالمين في مطلع سورة التوبة، وهي ما تعرف بآية السيف، أو آية القتال، أو آية الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى، وهي قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة: ٥]، ويستعرض البحث مكانة الأشهر الحرم في الإسلام، وبدايتها، وأثر ذلك في الأحكام الفقهية، كما يتناول أقوال الأصوليين في المسائل الأصولية المستدل بها أو المستشهد بها في الآية الكريمة، والراجح منها.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى إبراز مكانة آية السيف في المسائل الأصولية المتعلقة بها، ويبين مَن المراد بقتالهم في الآية الكريمة في التفريق بين الكافر الحربيّ، والكافر المعاهد الذميّ، والكافر المستأمن.

المنهج المتبع في البحث: هو المنهج الاستقرائي التحليلي، باستقراء كتب الأصوليين، وتتبع أقوالهم حول الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة، مع تحليل تلك الأقوال الأصولية؛ للوصول إلى نتائج علمية حول تلك الاستدلالات الأصولية.

أهم نتائج البحث: أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي، وفيه الفوائد والعظات الكثيرة، التي عليها الفلاح في الدنيا والآخرة، كما توصل البحث إلى أهمية آية السيف في أقوال الأصوليين، ومكانتها في العديد من المسائل الأصولية.

الكلمات الافتتاحية: المسائل–الأصولية–المستدل– الأشهر– الحُرم–السيف.

Abstract

This study examines the principles of Islamic jurisprudence (Usul al-Fiqh) derived from a significant verse in the opening section of Surat al-Tawbah, commonly referred to as the Verse of the Sword, the Verse of Fighting, or the Verse of Jihad in the cause of Allah Almighty. The verse states: "Then, when the sacred months have passed, kill the polytheists wherever you find them" (Qur'an 9:5).

The study reviews the status of the sacred months in Islam, their historical origin, and their implications for Islamic legal rulings. It also examines the opinions of scholars of Usul al-Fiqh regarding the legal principles inferred from or supported by this noble verse, together with the strongest scholarly views.

The study aims to demonstrate the significance of the Verse of the Sword in discussions of legal theory and to clarify the categories of non-Muslims referred to in the verse by distinguishing between hostile disbelievers, protected non-Muslim citizens (dhimmis), treaty-bound non-Muslims, and those granted temporary protection (musta'mans).

The study adopts the inductive-analytical approach through an extensive review of classical works on Usul al-Fiqh, tracing scholars' discussions and applications of the verse and critically analyzing their opinions to reach sound academic conclusions regarding these juristic inferences.

The study concludes that the Noble Qur'an is the primary source of Islamic legislation and contains countless lessons and guidance that lead to success in both this world and the Hereafter. It also concludes that the Verse of the Sword occupies a prominent position in the writings of scholars of Usul al-Fiqh and serves as evidence in numerous foundational legal discussions.

Keywords: Usul al-Fiqh; Legal Principles; Sacred Months; Verse of the Sword; Qur'anic Evidence.

مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة الإسلام، وهدانا إلى الطريق المستقيم، وأرشدنا إلى هدايته سبحانه وتعالى، وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين؛ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، أحمده حمدًا يليق بجلاله وكمال صفاته وأسمائه الحسنى، وأصلي على نبيه الكريم محمد ﷺ خاتم أنبيائه ورسله، وعلى الصحب الكرام ﷺ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن المتأمل في كثير من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة يجد العظات والعبر والفوائد التي لا تعد ولا تحصى، وعلى المسلم أن يقرأ كتاب الله بتدبر؛ ليعي تلك العبر والفوائد، ومما أثار انتباه الباحث قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة: ٥]، فقد استعملها الأصوليون في كثير من المسائل الأصولية، وهي ما تعرف عند العلماء بآية السيف، أو آية القتال، قال ابن كثير رحمه الله: "وهذه الآية الكريمة هي آية السيف"(١).

لذا رأى الباحث أن يبين المسائل الأصولية المستدل لها بهذه الآية الكريمة، وأسمى البحث: **المسائل الأصولية المستدل لها بقوله تعالى:** ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة: ٥].

أهمية موضوع الدراسة:

١- بيان منزلة القرآن الكريم عند الأصوليين كدليل شرعي متفق عليه.

٢- إبراز مكانة القرآن الكريم في بيان آلية التعامل مع المشركين.

(١) تفسير ابن كثير (٤/٢٥٤).

٣- بيان مكانة آية السيف عند الأصوليين.

٤- ذكر استدلالات الأصوليين بهذه الآية الكريمة في المسائل الأصولية.

مشكلة الدراسة:

تدور الدراسة حول التساؤلات الآتية:

١- هل استدل الأصوليون، واستشهدوا بهذه الآية الكريمة في المسائل الأصولية؟

٢- ما المراد بانسلاخ الأشهر الحرم؟ وما سبب نزول الآية الكريمة؟

٣- هل قتال المشركين يشمل: الكافر الحربي، والكافر المعاهد، والكافر الذمِّي؟ وما الفرق بينهم؟

كل هذه التساؤلات وغيرها بما يتعلق بموضوع البحث يجيب عنها هذا البحث إن شاء الله.

أهداف الدراسة:

١- ذكر المسائل الأصولية المستدل لها بهذه الآية الكريمة.

٢- بيان أثر القرآن الكريم وآياته في توضيح الحكم الشرعي في قتال المشركين.

٣- بيان المراد بانسلاخ الأشهر الحرم، وسبب نزول الآية الكريمة.

٤- التفريق بين الكافر: الحربي، والمعاهد، والذمِّي، واختصاص قتال المشركين بالحربيين منهم.

أسباب اختيار الموضوع:

١- الوقوف على المسائل الأصولية المستدل لها بهذه الآية الكريمة.

٢- بيان مكانة آية السيف أو آية القتال عند الأصوليين.

٣- الجدة في الموضوع حيث لم يسبق أن أُفرِدَ موضوع هذا البحث بدراسة سابقة له.

الدراسات السابقة:

لم يجد الباحث من خلال البحث من أفرد بحثًا تحدّث عن المسائل الأصولية المستدل لها بآية السيف أو آية القتال، فاختار هذا البحث.

منهج الدراسة:

وجد الباحث أن أنسب منهج لهذا البحث هو المنهج الاستقرائي، الذي يقوم باستقراء كتب الأصوليين، واستدلالهم واستشهادهم بهذه الآية الكريمة على المسائل الأصولية، وتتبع تلك المسائل الأصولية، كما اتبع الباحث طريقة المنهج التحليلي، من خلال التعامل مع كل مفردة في الآية الكريمة بما تفيده عند الأصوليين.

وقد سلك الباحث في هذا البحث منهجًا أجملَ خلاصته في النقاط الآتية:

أولاً: جمع المادة العلمية المتعلقة بموضوع البحث، وهي المسائل الأصولية المستدل لها بالآية الكريمة من كتب الأصوليين.

ثانيًا: عرض تصوير المسألة في بدايتها، وتحرير محل النزاع لها من كتب الأصوليين.

ثالثًا: عرض المسائل الخلافية من حيث ذكر الأقوال، والاستدلال لها، ومناقشة الأدلة؛ مع إيراد الأقوال واتباع كل قول بأدلته، وترجيح ما يحتاج إلى ترجيح.

رابعًا: توثيق الأقوال من مصادرها الأصلية، وذكر اسم المرجع والطبعة في فهرس المصادر والمراجع.

خامسًا: عزو الآيات إلى سورها بذكر اسم السورة ورقم الآية.

سادسًا: تخريج الأحاديث النبوية، وأكتفي بتخريج الحديث إذا كان في الصحيحين أو في أحدهما، فإن كان في غيرهما خرجته من كتب السنن والمسانيد والمعاجم المشهورة عند أهل الحديث، مع ذكر ما قاله أهل العلم من حكم على الحديث.

سابعًا: بيان معاني الكلمات التي تحتاج إلى بيان من أشهر المعاجم اللغوية، وكذلك شرح المصطلحات الفقهية والأصولية من مصادرها المعتبرة.

ثامنًا: لم أترجم للأعلام في البحث طلباً للاختصار-كما هو عليه عادة البحوث المحكمة-.

تاسعًا: وضع خاتمة أذكر فيها أهم النتائج لهذا البحث، وكذلك أهم التوصيات والمقترحات.

عاشرًا: وضع فهارس للمصادر والمراجع.

خطة الدراسة:

تم تقسيم البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

أما المقدمة فقد تضمنت الجوانب الآتية: كلمة تمهيدية عن موضوع البحث- أهمية الدراسة-مشكلة الدراسة-أهداف الدراسة- أسباب اختيار الدراسة- الدراسات السابقة - منهج الدراسة- خطة الدراسة.

التمهيد، ويشتمل على: تعريف الاستدلال، وبيان مكانة الأشهر الحرم، وسبب نزول الآية، وتفسيرها.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاستدلال لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: الدلالات الأصولية في الآية الكريمة.

المطلب الثالث: بيان مكانة الأشهر الحرم في الإسلام.

المطلب الرابع: سبب نزول الآية الكريمة.

المطلب الخامس: تفسير الآية الكريمة، والمراد بالأشهر الحرم في الآية.

المطلب السادس: الفرق بين الكافر الحربّي، والكافر المستأمن، والكافر المعاهد الذمّي، واختصاص قتال المشركين بالحربيين منهم دون غيرهم.

المبحث الأول: المسائل الأصولية في مباحث النسخ:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: كون الآية الكريمة ناسخة، وليست منسوخة.

المطلب الثاني: جواز الإطلاق على الآية أنها ناسخة.

المبحث الثاني: المسائل الأصولية في مباحث الأمر والنهي:

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مسألة دلالة الأمر بعد حظر سابق.

المطلب الثاني: مسألة الأمر المطلق هل يقتضي التكرار؟

المطلب الثالث: مسألة جواز تقديم الأمر على وقت الفعل.

المبحث الثالث: المسائل الأصولية في مباحث العام والخاص.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مسألة لفظ العام من الظاهر، ودلالته ظنية تحتمل التخصيص.

المطلب الثاني: مسألة لفظ العموم بعد التخصيص حجة فيما بقي.

المطلب الثالث: مسألة جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد.

المطلب الرابع: مسألة جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

المطلب الخامس: مسألة حكم التمسك بالعام في إثبات الحكم قبل استقصاء طلب المخصص.

المبحث الرابع: المسائل الأصولية في مباحث التعارض:

وفيه مطلب واحد: مسألة صور دفع التعارض بين الدليلين.

ثم **خاتمة** وتشمل أهم النتائج والتوصيات التي توصل لها البحث.

ثم فهرس المصادر والمراجع.

وأخيراً، فهذا جهد المقل، وأسأل الله ﷻ أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن يوفقنا إلى طريق العلم النافع والعمل الصالح، فإن كنت قد وفقت، فهذا من فضل الله ﷻ وكرمه وتوفيقه، فهو المستعان والفضل يرجع إليه كله، والإنسان عاجز ومفتقر في كل كبيرة وصغيرة إلى خالقه وبارئه ﷻ، وإن كانت الأخرى فمن نفسي وضعفي وتقصيري، فالإنسان مهما فعل من وجهة نظره، فسيظل مقصرًا وخطاءً، وأستغفرُ الله ﷻ منه، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت، وإليه أنيب.

التمهيد

تعريف الاستدلال، وبيان مكانة الأشهر الحرم، وسبب نزول الآية، وتفسيرها

المطلب الأول: تعريف الاستدلال لغةً واصطلاحًا:

أولاً: تعريف الاستدلال لغة:

جاء في عنوان البحث "المستدل لها" ويقصد بها الاستدلال، والاستدلال من دلّ (دلل)، والاستدلال في اللغة: طلب الدليل، ودلَّل على المسألةِ: أقامَ الدليلَ على صحَّتها، أثبتها بالدَّليل. والدَليلُ: ما يُسْتَدَلُّ به. والدَليلُ: الدالُّ. وقد دَلَّهُ على الطريق يَدُلُّهُ دَلالَةً ودِلالَةً ودُلولَةً، والفتح أعلى. والاستدلال من الاستفعال، فالسين والتاء للطلب، والدلالة أي الإرشاد، والدليل تعنى المرشد والموصل إلى المطلوب[1]، فالمعنى اللغوي قريب إلى المعنى الاصطلاحي فالاستدلال من طلب الدليل، أي طلب الاهتداء والإرشاد إلى المطلوب، أو إقامة الدليل على صحة المسألة، فالاستدلال بالآية الكريمة هنا لإثباتها كدليل على صحة المسألة، أو الاسترشاد والتمثيل بالآية على المسألة.

ثانيًا: تعريف الاستدلال اصطلاحًا:

له تعريفات عدة بحسب تعريفه في كل علم:

فعند المناطقة عرفوه بأنه: "استنتاج قضية مجهولة، من قضية أو من عدة قضايا معلومة" أو: "هو التوصل إلى حكم تصديقي مجهول، بواسطة حكم

(١) انظر: مادة (دلل) في: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١٦٩٨/٤)، ولسان العرب (٢٤٨/١١).

تصديقي معلوم، أو ملاحظة حكمين فأكثر من القضايا التصديقية المعلومة"[١]، وقسموه إلى استدلال مباشر، واستدلال غير مباشر.

وعند المتكلمين عرفوه بقولهم: "الاستدلال له معنيان: أحدهما: انتزاع الدلالة، والثاني: المطالبة بالدلالة"[٢]. فالاستدلال بهذا المعنى عملية عقلية يقصد بها استخراج دلالة الدليل على الحكم، من خلال طلب الدلالة، والنظر فيها، للوصول إلى العلم بالمدلول.

وعند الأصوليين عرفوه بعدة تعريفات:

منها: "يطلق على إقامة الدليل مطلقًا، سواء أكان نصًّا، أم إجماعًا، أم قياسًا، أو غيرها مما ليس بنص، ولا إجماعٍ، ولا قياسٍ"[٣]. وأكثر الأصوليين على المعنى الثاني: "أنه إقامة دليل ليس بنص، ولا إجماعٍ، ولا قياسٍ"[٤].

فذكروا أن الاستدلال يدور حول معنيين:

أولهما: ذكر الدليل أو إقامته مطلقًا، سواء أكان هذا الدليل من النص وهو (الكتاب والسنة)، أم من الإجماع، أم من القياس، أم من غير هذه الثلاثة.

ثانيهما: يقصد بالاستدلال معنى خاص، وهو ذكر الدليل من غير هذه الثلاثة، أو هو: "ما أمكن التوصل به إلى معرفة الحكم، أو المعنى الدالّ على

---

(١) انظر: علم المنطق الحديث، لمحمد حسنين عبد الرازق، (٩٩/١، ١٣٦)، والاستدلال عند الأصوليين، لأسعد الكفراوي، ص٢٢.

(٢) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري، ص٢٨٦.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (١٠٤/٤)، ونهاية الوصول للهندي (٣٠٢/٥)، وشرح مختصر الروضة للطوفي (٣٤/١)، وإجابة السائل شرح بغية الآمل للصنعاني، (ص ٢١٤).

(٤) انظر: رفع الحاجب (٤٨٢/٤)، وشرح المحلي على جمع الجوامع (٣٤٣/٢)، والتحرير لابن الهمام ص٥٢٠، وغاية الوصول شرح لب الأصول ص١٣٧، وشرح الكوكب المنير للفتوحي، (٣٩٧/٤).

الحكم، وليس بنص، ولا إجماع ولا قياس" [١]. فكأن المجتهد يبذل قصارى جهده للوصول إلى الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من حيث القواعد لا من حيث الأدلة المنصوبة، كما قال القرافي [٢].

وعرفه أحد المعاصرين بقوله: " هو بناء حكم شرعي على معنى كلي من غير النظر إلى الدليل التفصيلي"[٣]. وذكر أن الاستدلال هو البناء نفسه، حيث يقوم المجتهد الذي يزاول الاستدلال ببناء حكم شرعي على حكم كلي مثل القواعد الكلية سواء أكانت نقلية أم كانت عقلية مستنبطة من الأدلة النصية الجزئية، أو من غيرها.

وعرفه الجرجاني في التعريفات بقوله: "الاستدلال: هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، وقيل: التعليل، هو إظهار علية الشيء، سواء أكانت تامة أم ناقصة، والصواب: أن التعليل هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، والاستدلال: هو تقرير ثبوت الأثر؛ لإثبات المؤثر. وقيل: الاستدلال هو تقرير الدليل؛ لإثبات المدلول سواء أكان ذلك من الأثر إلى المؤثر أم العكس أم من أحد الأثرين إلى الآخر"[٤].

فالاستدلال في هذا البحث يعنى الانتقال من المؤثر وهو الآية أو الحديث إلى الأثر، وهو مجال عملهما في الأحكام الفقهية، أو المسائل الأصولية؛ لإثباته، والتأكيد عليه، وتقرير الدليل؛ لإثبات المدلول، فالاستدلال هو إقامة الدليل مطلقًا لإثبات المدلول، ففي الاستدلال ينتقل المستدل من الدليل وهو المؤثر، إلى المدلول، وهو الأثر، وكذلك الاستدلال في هذا البحث بمعنى ذكر الدليل-كتمثيل

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٥٠، وشرح مختصر الروضة (١/١٣٤)، وأصول ابن مفلح (٤/١٤٢٩).
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٥٠. ورفع النقاب (٦/٢٢٣).
(٣) انظر: الاستدلال عند الأصوليين ص ٤٩.
(٤) انظر: التعريفات ص ٦١.

أو استشهاد به-.

وبنحو هذا التعريف عرفه جلال الدين السيوطي(١)، والبركتي(٢)، والتهانوي(٣).

ومن صور الاستدلال في هذا البحث للآية -مع ما سبق- التمثيل بها والاستشهاد(٤)، حيث ذكر بعض الأصوليين(٥) أن من معاني الاستدلال ذكر الدليل، وذكر الدليل يكون من باب التمثيل أو الاستشهاد، قال ابن عقيل: "وكل استدلال فإنه لا يخلو أن يكون طلبًا بالسؤال، أو بالاستشهاد في الجواب، أو لا يكون كذلك"(٦).

(١) انظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ص٧٨ حيث قال السيوطي: "الاستدلال: هو البحث والنظر، وقيل: مسألة السائل عن الدليل. وقال كذلك: الاستدلال هو الانتقال من الأثر إلى المؤثر، والتعليل: انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، وقيل: الاستدلال: تقرير بثبوت الأثر لإثبات المؤثر، والتعليل: تقرير بثبوت المؤثر لإثبات الأثر".

(٢) انظر: التعريفات الفقهية للبركتي، ص٧٨، فالاستدلال عنده، هو: "عند الأصوليين: يطلق على إقامة الدليل مطلقًا من النص أو الإجماع أو غيرها، أو على نوع خاص منه". ويقصد البركتي بالنوع الخاص ما كان خارج عن النص والإجماع.

(٣) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي (١٥٢/١): فالاستدلال عنده هو تقرير الدليل لإثبات المدلول".

(٤) الاستشهاد مصدر اسْتَشْهَدَ، واسْتُشْهِدَ فُلَانٌ، فَهُوَ شَهِيدٌ. والمشاهَدَةُ: الْمُعَايَنَةُ. وشَهِدَه شُهوداً أَي حَضَره، فَهُوَ شاهدٌ، ومنه: ضَمَّنَ الْمَوْضُوعَ اسْتِشْهَادَاتٍ لِتَدْعِيمِ رَأْيِهِ: أي ما يَسْتَشْهِدُ بِهِ مِنْ أَقْوَالِ الآخَرِينَ وَكِتَابَاتِهِمْ، والاسْتِشْهَادُ هو التمثيل بِقَوْلٍ أَوْ برأي. انظر: مادة (شهد) في: لسان العرب (٢٣٩/٣)، والمصباح المنير (٣٢٤/١).

(٥) كالآمدي، وابن الحاجب، والصفي الهندي. انظر: الإحكام (١٠٤/٤)، وشرح العضد على مختصر المنتهى (٢٨٠/٢)، ونهاية الوصول (٣٠٢/٥).

(٦) الواضح في أصول الفقه (٤٥٣/١).

فيكون بين الاستدلال، والتمثيل أو الاستشهاد عموم وخصوص مطلق[١]، فكل استدلال يصلح أن يكون تمثيلاً واستشهادًا، وليس كل تمثيل للمسألة أو الاستشهاد بها يصلح أن يكون استدلالاً، حيث إنَّ الاستشهاد هو: "إقامة الدليل على دعوى"[٢]، أو: "إيراد شواهِد، أو ذِكْر نَصِّ كآية أو حديث أو مَقطع مأخوذ من مؤلِّف إثْباتًا لأمْر أو دَعْمًا لرأي"[٣]، ومنه قولهم: يستشهد على صحة هذا بالحديث أو بالآية. وعلى هذا يكون الاستشهاد قريبًا من معنى الاستدلال، وإن كان أخص منه، والاستدلال أعمّ.

المطلب الثاني: الدلالات الأصولية في الآية الكريمة:

تحوي الآية الكريمة على كثير من الدلالات الأصولية، كما يلي:

سبب النزول للآية الكريمة حكمه عند الأصوليين[٤]، وقد نزلت سورة التوبة في آخر حياة النبي ﷺ، وآية السيف في مطلعها، وكان الرسول ﷺ قد عهد إلى بعض المشركين عهدًا معلومًا، وبعضهم بينه وبينهم عهدٌ مطلق، وبعضهم لا عهد له، فأنزل الله سورة براءة فيها البراءة من المشركين، وفيها نبذ العهود إليهم، ومن العلماء[٥] من رأى قصر الحكم على السبب، ومنهم من توسع ليرى أن العبرة

(١) المراد بالعموم والخصوص المطلق كون الحقيقتين إحداهما أعم من الأخرى مطلقاً، والأخرى أخص مطلقاً، بحيث توجد إحداهما مع وجود كل أفراد الأخرى دون العكس. انظر: التحبير للمرداوي (٨٣٦/٢)، وشرح الكوكب المنير (٧١/١).

(٢) انظر: كشاف اصطلاح الفنون (١٥٢/١)، ومعجم لغة الفقهاء ص٦١.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (١٥٠٨/٤)، وتيسير الوصول (٣٧/٤)، وتحفة المسؤول (١١٠/٣).

(٥) منهم المزني، وأبو ثور فإنهما زعما أن خصوص السبب يكون مخصصًا لعموم اللفظ، قال إمام الحرمين: وهو الذي صح عن الشافعي. انظر: المحصول (١٢٥/٣)، والعقد المنظوم (٣٦١/٢).

بالعموم لا خصوص السبب، وهم جمهور الأصوليين[١]، ثم نبدأ نتلمس ذلك العموم بين سيل من المعاني، ومنها عمومات نبين ما العموم المناسب للسبب هنا.

وقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا**﴾ أداة شرط ولها دلالتها في عدة حقول في دلالات الألفاظ، منها أنها ظرف لما يستقبل [٢].

وقوله تعالى: ﴿**انْسَلَخَ**﴾ فعل، والأفعال نكرات، والنكرة في سياق الإثبات لا تعم، فلا يعنى عند انسلاخ الأشهر الحرم قتل جميع المشركين، فالأفعال المثبتة لها دلالاتها في باب المطلق[٣].

وقوله تعالى: ﴿**الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ**﴾ لهما منطوق ومفهوم عدد وصفة، وكل منها له أحكامه، فالمنطوق: ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي: يكون حكمًا للمذكور، وحالا من أحواله، فالمنطوق في الآية الأشهر الحرم لا قتال فيها، والمفهوم: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، أي: يكون حكما لغير المذكور، وحالا من أحواله، والمفهوم من الآية جواز القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم. [٤].

والفاء في قوله تعالى: ﴿**فاقتلُوا**﴾ مع الفعل بعدها؛ حكم هو جواب شرط دل على التعليل بالانسلاخ، وهذا إيماء للعلة، وهو من طرق العلة، وهو "الإيماء" للعلة والتنبيه من غير أن يكون فيه نص لا صريحا ولا ظاهرا [٥].

وقوله تعالى: ﴿**اقتلُوا**﴾ فعل، وهو نكرة فيفيد الإطلاق، فإنَّ الفعل بأقسامه يفيد الإطلاق، فإذا قلت: اقتلوا، فلا يدل هذا على عموم القتل لكل مشرك،

(١)انظر: المحصول (١٢٥/٣)، والإبهاج شرح المنهاج (١٥٠٨/٤)، وتيسير الوصول (٣٧/٤)، وتحفة المسؤول (١١٠/٣).

(٢) انظر: التلخيص في أصول الفقه للجويني ص٢٣٠.

(٣) انظر: تشنيف المسامع (٦٩٥/٢)، والفوائد السنية (١٣٨٧/٣).

(٤) انظر: التحبير شرح التحرير (٢٨٦٥/٦)، وإرشاد الفحول (٣٦/٢).

(٥) انظر: المنخول ص٤٤٤، والفوائد السنية (١٩٤٩/٥)، ورفع النقاب (٢٩٧/٥).

فالفعل المطلق في سياق الإثبات كالنكرة في سياق الإثبات يفيد الإطلاق [١].

وقوله تعالى: ﴿**الْمُشْرِكِينَ**﴾ جمع مذكر سالم دخلت عليه لام الجنس فترقى في درجات العموم [٢]، وله أحكامه، فبعض الأصوليين جعلها من أقوى صيغ العموم للدلالة عليه باللفظ والمعنى.

وهكذا كل كلمة وحرف له دلالته عند الأصوليين، إذا لا مهمل عندهم، وكذلك السياق له دلالته.

المطلب الثالث: بيان مكانة الأشهر الحرم في الإسلام:

للأشهر الحرم مكانة كبيرة في التشريع الإسلامي؛ حيث يتم فيها تعظيم الله عزوجل، وعبادته، والتقرب إليه سبحانه وتعالى، بشتى أنواع القربات سواء أكان ذلك بكثرة صلاة، أو كثرة صيام، أو حج وعمرة إلى بيت الله عزوجل، قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿**ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ**﴾ [٤]، وقال تعالى: ﴿**إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ**﴾ [٥].

والأشهر الحرم أربعة هي: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم، ورجب، ولذلك اختارها الله عزوجل وشرّفها على غيرها، يقول سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن كعب قال: «اختار الله الزمان، وأحبّ الزمان إلى الله الأشهر الحرم، وأحبّ

(١) انظر: التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٢١٣/١).
(٢) انظر: العقد المنظوم (٣٦٦/١)، وشرح الكوكب المنير (١٣٠/٣).
(٣) من آية (٣٢) من سورة الحج.
(٤) من آية (٣٠) من سورة الحج.
(٥) من آية (٣٦) من سورة التوبة.

الأشهر الحرم إلى الله ذو الحجة، وأحبّ ذي الحجة إلى الله العشر الأُوَل» (١).

وهذه الأشهر أشهر سلمٍ وأمن، وسلامٍ وأمانٍ، عند العرب قبل إسلامهم، وبعد إسلامهم، يأمن الناس فيها على أموالهم وأعراضهم ودمائهم، فيأمنون في أشهر الحج لأداء فريضة الحج، ويأمنون في شهر رجب لأداء العمرة؛ لذلك عظّم الله في هذه الأشهر سفك الدماء.

وعَن أبي هريرة قال، قال رَسُول الله ﷺ: "**أفضل الصّيام بعد رَمَضَان شهر الله الْمحرم، وَأفضل الصَّلَاة بعد الْفَرِيضَة صَلَاة اللَّيْل**"(٢)، ففي الحديث أن قيام الليل أفضل التطوع، وأن أفضل الصيام بعد رمضان صيام شهر الله المحرم (٣).

المطلب الرابع: سبب نزول الآية الكريمة:

تعرف هذه الآية الخامسة من سورة التوبة عند العلماء والمفسرين بآية السيف، قال العلماء – رحمة الله عليهم –: إن هذه الآية ناسخة لجميع الآيات التي فيها الصفح والكف عن المشركين والتي فيها الكفّ عن قتال من لم يقاتل، قالوا: فهذه آية السيف، هي آية القتال، آية الجهاد، آية التشمير عن ساعد الجد، وعن المال والنفس لقتال أعداء الله، حتى يدخلوا في دين الله، وحتى يتوبوا من شركهم ويقيموا الصلاة"(٤).

---

(١) **صحيح موقوف**: أخرجه النسائي في "الكبرى" حديث (١٠٦١١)، والمروزي في "تعظيم قدر الصلاة" (٣٣٤/١)، حديث (٣٢٦)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (١٥/٦)، والبيهقي في "شعب الإيمان"، (٣٥٠/٣)، حديث (٣٧٤٠). وانظر لطائف المعارف لابن رجب الحنبلي ص ٢٧٦. حيث سكت عن تضعيفه موقوفًا على كعب، وضعفه مرفوعًا عن أبي هريرة.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب فضل صوم المحرم، حديث (١١٦٣).

(٣) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (١٣٨/٤)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن (٥٣٠/١٣).

(٤) تفسير ابن كثير (٤/ ٢٥٤). وانظر: مجموع فتاوى ومقالات سماحة الشيخ ابن باز (٢٨٩/٨).

قال ابن كثير رحمه الله: "وَهَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ هِيَ آيَةُ السَّيْفِ"(١).

وقد نزلت سورة التوبة في آخر حياة النبي ﷺ، وآية السيف في مطلعها، "وكان الرسول ﷺ قد عهد إلى بعض المشركين عهدًا معلومًا، وبعضهم بينه وبينهم عهدٌ مطلق، وبعضهم لا عهد له، فأنزل الله سورة براءة فيها البراءة من المشركين، وفيها نبذ العهود إليهم؛ ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿**بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ**﴾(٢)، فالله سبحانه وتعالى أمر رسوله ﷺ أن يتبرأ منهم، ومن كان له عهد فهو إلى مدته، ومن كان عهده مطلقًا، أو لا عهد له جعله الله له أربعة أشهر، وبعث الصديق ﷺ، وعليًّا ﷺ، ومن معهما في عام تسع من الهجرة ينادون في موسم الحج من كان له عهد عند رسول الله ﷺ فهو إلى مدته، ومن لم يكن له عهد أو له عهد مطلق، فله أربعة أشهر، بعدها يكون حربًا للرسول ﷺ إلا أن يدخلوا في الإسلام، أو يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون"(٣).

فعنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ، قَالَ: "**حَدَّ اللَّهُ لِلَّذِينِ عَاهَدُوا رَسُولَهُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، يَسِيحُونَ فِي الْأَرْضِ حَيْثُمَا شَاءُوا، وَأَجَّلَ أَجَلَ مَنْ لَيْسَ لَهُ عَهْدٌ، انسلاخَ الْأَشْهُرِ الْحُرُمِ، مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ إِلَى انْسِلَاخِ الْمُحَرَّمِ، فَذَلِكَ خَمْسُونَ لَيْلَةً، فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ أَمَرَهُ بِأَنْ يَضَعَ السَّيْفَ فَيمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ**"(٤).

وعن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ، قَالَ: "بَعَثَنِي أَبُو بَكْرٍ فِي تِلْكَ الحَجَّةِ – أي التي أمَّر فيها رسول الله ﷺ أبا بكر على الحج في السنة التاسعة قبل حجة الوداع بسنة – فِي

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ٢٥٤).
(٢) من الآيتين (١، ٢) من سورة التوبة.
(٣) تفسير ابن كثير (٤/ ٢٥٤)، وانظر: مجموع فتاوى ومقالات سماحة الشيخ ابن باز (٢٨٩/٨).
(٤) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٣٨٧/١٢)

مُؤَذِّنِينَ يَوْمَ النَّحْرِ، نُؤَذِّنُ بِمِنًى: "أَنْ لاَ يَحُجَّ بَعْدَ العَامِ مُشْرِكٌ وَلاَ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ عُرْيَانٌ"، قَالَ حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: ثُمَّ أَرْدَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيًّا، فَأَمَرَهُ أَنْ يُؤَذِّنَ بِبَرَاءَةٌ، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَأَذَّنَ مَعَنَا عَلِيٌّ فِي أَهْلِ مِنًى يَوْمَ النَّحْرِ: "لاَ يَحُجُّ بَعْدَ العَامِ مُشْرِكٌ وَلاَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ عُرْيَانٌ"(١).

المطلب الخامس: تفسير الآية الكريمة، والمراد بالأشهر الحرم في الآية:

أولاً: تفسير الآية الكريمة:

قال أبو جعفر الطبري في تفسيره: (فإذا انقضت ومضت مدة الأربعة أشهر التي حددها الله سبحانه، وهي الأشهر الحرم : ذو القعدة، وذوالحجة، والمحرم، وإنما أريد في هذا الموضع انسلاخ المحرم وحده؛ لأن الأذان كان ببراءة يوم الحج الأكبر، فمعلوم أنهم لم يكونوا أجَّلوا الأشهرَ الحرم كلَّها، ولكنه لما كان متصلًا بالشهرين الآخرين قبله الحرامين، وكان هو لهما ثالثًا، وهي كلها متصل بعضها ببعض، قيل: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ ﴾، ومعنى الكلام: فإذا انقضت الأشهر الحرم الثلاثة عن الذين لا عهد لهم، أو عن الذين كان لهم عهد فنقضوا عهدهم بمظاهرتهم الأعداءَ على رسول الله وعلى أصحابه، أو كان عهدهم إلى أجل غيره معلوم: فاقتلوهم في أي مكان تجدونهم فيه نكالاً بهم، يقول سبحانه: حيث لقيتموهم من الأرض، في الحرم، وغير الحرم في الأشهر الحرم وغير الأشهر الحرم، وأسروهم، وامنعوهم من التصرف في بلاد الإسلام ودخول مكة، ثم يقول سبحانه: واقعدوا لهم بالطلب لقتلهم أو أسرهم في كل طريق ومرقَب، ثم يقول سبحانه: فإن رجعوا عما نهاهم عليه من الشرك بالله سبحانه، وجحود نبوة نبيه محمد ﷺ، إلى توحيد

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة، باب ما يستر من العورة، حديث (٣٦٩)، وكتاب التفسير، باب سورة براءة، حديث (٤٦٥٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج (٧٨) باب لا يحج البيت مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان وبيان يوم الحج الأكبر، حديث (١٣٤٧).

الله وإخلاص العبادة له دون الآلهة والأنداد، والإقرار بنبوة محمد ﷺ، وأدّوا ما فرض الله عليهم من الصلاة بحدودها وأعطوا الزكاة التي أوجبها الله عليهم في أموالهم أهلها، فدعوهم يتصرفون في أمصاركم، ويدخلون البيت الحرام، فالله غفور رحيم لمن تاب من عباده، فأناب إلى طاعته، بعد الذي كان عليه من معصيته، ساتر على ذنبه، رحيم به، أن يعاقبه على ذنوبه السالفة قبل توبته، بعد التوبة)[١].

ثانيًا: المراد بالأشهر الحرم في الآية:

المراد بالأشهر الحرم-كما ذكر المفسرون [٢]- هنا في الآية هي أشهر السياحة المنصوص عليها في الآية : (عشرون يومًا في شهر ذي الحجة، وشهر المحرم، وشهر صفر، وشهر ربيع الأول، وأول عشر أيام من شهر ربيع الآخر)، وإن كان المراد به على وجه الخصوص شهر المحرم، وليس المراد شهور الحرم الأربعة ذي القعدة وذي الحجة والمحرم ورجب.

قال شيخ الإسلام:" هذه الحرم المذكورة في قوله: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ**﴾ [٣]، الآية، ليس المراد الحرم المذكورة في قوله: ﴿**مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ**﴾ [٤]، ومن قال ذلك فقد غلط غلطًا معروفا عند أهل العلم، وقال في موضع آخر: "والمقصود: أن الله لما أنزل براءة وقال فيها: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ**﴾ [٥]، وهي الأربعة التي قال الله فيها: ﴿**فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ**﴾ [٦]، ليست

(١) انظر: تفسير الطبري (١٣/٢٦٠) بتصرف.
(٢) انظر: تفسير الطبري (١٣/٢٦٠)، وتفسير ابن كثير (٤/٢٥٤-٢٥٥)، ونواسخ القرآن لابن الجوزي (٢/٤٦٣).
(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٤) من آية (٣٦) من سورة التوبة.
(٥) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٦) من الآيتين (١و٢) من سورة التوبة.

الحرم التي هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، وقد قال بعضهم: هي هذه. وغلط في ذلك) (١).

المطلب السادس: الفرق بين الكافر الحربّي، والكافر المستأمن، والكافر المعاهد الذمّي، واختصاص قتال المشركين بالحربيين منهم دون غيرهم:

رغم أن المشركين أو الكفار كلهم ملة واحدة، إلا أنهم يقسّمون بحسب تعاملهم مع المسلمين إلى كافر: حربّي، ومستأمن، ومعاهد ذميّ، وهذا تعريف كل منهم؛ لما لذلك من صلة وثيقة بموضوع البحث:

أولاً: تعريف الكافر الحربي:

الكافر الحربي هو: (الذي لم يدخل في عقد الذمة، ولا يتمتع بأمان المسلمين(٢)، ولا عهدهم)(٣).

فالكافر الحربي هو كل كافر لا يؤمن بالله سبحانه وتعالى، ولا برسوله الكريم ﷺ، ويخالف المسلمين في عقيدتهم، وينصب لهم العداء، ويحاربهم، فهذا لا أمان له، ولا ذمّة، ولا عهد، وهو المقصود من آية السيف، فيُقَاتلون من قبل المسلمين.

وقد: "اتفق الفقهاء على أن دم الكافر الحربي – وهو غير الذمي والمعاهد والمؤمن – مهدر، فإن قتله مسلم، فلا تبعة عليه إذا كان مقاتلًا، أما إذا كان الكافر الحربي غير مقاتل كالنساء والصبيان والعجزة والرهبان وغيرهم ممن ليسوا

(١) انظر: قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص١٤٤، ومنهاج السنة النبوية (٥١٣/٨)، والصفدية (٣١٨/٢)..

(٢) عهد الأمان مع الكفار معناه اصطلاحًا:" رفع استباحة دم الحربي ورقّه وماله حين قتاله، أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما". انظر: المختصر الفقهي لابن عرفة (٥٣/٣)، ومواهب الجليل (٣٦٠/٣)، ومغني المحتاج (٢٣٦/٤)، وكشف القناع (١٠٤/٣).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (١٣٢/٧)، وأحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (٨٧٣/٢).

أهلا للقتال، أو لتدبيرها فلا يجوز قتله، ويعزر قاتله، إلا إذا اشترك في حرب ضد المسلمين أو أعانهم برأي أو تدبير أو تحريض"[١].

ثانيًا: تعريف الكافر المُستأمَن:

الكافر المستأمَن هو:(الحربِي المقيم إقامة مؤقتة في ديار الإسلام بأمان أخذه من ولي الأمر) [٢].

وأمان المستأمَن بعدم قتاله مؤقت بمدة إقامته التي يصير بتجاوزها في ديار الإسلام من أهل الذمّة، وتضرب عليه الجزية مدة إقامته المؤقتة.

وقد شُرع أمان هؤلاء المستأمنين؛ لمصالح عدة تعود على الإسلام والمسلمين، من أهمها أن يعرفوا دين الله سبحانه، فتحدث لهم الهداية، وعلى أيديهم لغيرهم.

قال ابن كثير في تفسيره: "إنما شرعنا أمان مثل هؤلاء؛ ليعلموا دين الله وتنتشر دعوة الله في عباده"[٣].

وقد يكون المراد من المستأمن المعاهد الذي أخذ العهد من المسلمين مدة إقامته في بلاد المسلمين [٤].

فالمعاهد تارة يُراد بها المستأمن، وتارة يُراد بها الذمِّي.

ثالثًا: تعريف الكافر المعاهد الذمّي:

المعاهد الذمِّي هو: (مَن كان من أهل الكتاب من اليهود أو النصارى، وغيرهم المقيمين إقامة دائمة في ديار الإسلام، وله عهد الأمان في ديار الإسلام،

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٩٨/٤٢).
(٢) انظر: شرح السير الكبير، ص٦٢، وأحكام أهل الذمة (٨٧٣/٢).
(٣) تفسير القرآن العظيم (٢٥٥/٤).
(٤)انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، (٣٢٥/٣)، ولسان العرب (٣١٣/٣).

مقابل ما يدفعونه من جزية للمسلمين) [١].

يقول أبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث:" (الذمة: هي الأمان، ولهذا سمى المعاهد ذميًّا؛ لأنه قد أُعطي الأمان على ماله وذمته؛ للجزية التي تؤخذ منه) [٢].

فالذمّي هو من يعطيه المسلمون العهد بالذبِّ عنه بشرط بذله الجزية، مع التزامه بأحكام ملة الإسلام من حقوق الآدميين في العقود، والمعاملات، وأروش الجنايات، وقيم المتلفات [٣].

قال السمين الحلبي: (الذمة قيل: هي العهد. ومنه سمي المعاهد ذميًّا لأنه؛ أعطي العهد. وقال ابن عرفة: الذمة هي الضمان، ومنه: هو في ذمتي أي ضماني. وأهل الذمة من ذلك؛ لأنهم أدخلوا في ضمان المسلمين. وقال أبو عبيد: الذمة ما يتذمم منه. قلت: يعني أنها مشتقة من الذم، يعني أنه يذم الرجل على إضاعة ما يعاهدهم عليه أو يؤتمن، ومثلها الذمام والذمة والمذمة، والذم جمع ذمة) [٤].

وقد يطلق لفظ أهل العهد على أهل الذمّة، يقول ابن الأثير: (المعاهد من كان بينك وبينه عهد وأكثر ما يطلق في الحديث على أهل الذمة، وقد يطلق على غيرهم من الكفار إذا صُولحوا على ترك الحرب مدة ما) [٥].

---

(١) انظر: أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (٨٧٣/٢)، وشرح منتهى الإرادات لابن الفتوحي الحنبلي (٤٥٣/٤).

(٢) غريب الحديث، (٥٥/٤). وانظر: البناية شرح الهداية للحافظ العيني الحنفي (١٢٣/٧).

(٣) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٤٥٥/١٠)، وشرح منتهى الإرادات (٤٥٣/٤).

(٤) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، ص٤٧. وانظر: تهذيب اللغة للأزهري (٣٠٠/١٤).

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر، (٣٢٥/٣)، وانظر: تاج العروس (٤٦٠/٨)، ولسان العرب (٣١٣/٣).

ويفهم من كلام ابن الأثير أن بين المعاهد والذمِّي عموم وخصوص وجهي[1]، فيشتركان في شيء وينفرد كل واحد في شيء يختص به لا يشاركه فيه الآخر، فقد يكون من المعاهدين من ليس ذميًّا، ومن الذمّيين من ليس معاهدًا، وقد يجتمعان معًا في المعاهد الذميّ.

والفرق بين أمان الذمِّي وبين المستأمن هو أنّ أمان الذمِّي مؤبد، وأمان المستأمن مؤقت بمدة إقامته التي يصير بتجاوزها في ديار الإسلام من أهل الذمّة، وتضرب عليه الجزية.

(١) العموم والخصوص الوجهي ينفرد فيه الأخص عن الأعم في بعض الجهات ولا يجوز انفراد الأخص الأصولي عن أعمه. انظر: حاشية الدسوقي على مختصر المعاني (١/١٤٤)، وحاشية التوضيح لابن عاشور (١/١١٣).

المبحث الأول
المسائل الأصولية في مباحث النسخ

المطلب الأول: مسألة كون الآية الكريمة ناسخة، وليست منسوخة:

اختلف العلماء في آية السيف أو آية القتال هل هي منسوخة أم مُحكَمَة؟

على أقوال بين العلماء-أهمها ثلاثة أقوال:

القول الأول: -وهو قول جمهور المفسرين والأصوليين [١] — أن آية السيف ناسخة لجميع الآيات التي فيها الصفح والكف عن المشركين، آمرة بقتالهم، فهي محكمة، وليست منسوخة، وأنها نسخت آيات الموادعة والعفو التي منها قوله تعالى: ﴿**فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ**﴾ [٢]، وقوله تعالى: ﴿**فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ**﴾ [٣]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا**﴾ [٤]، وقوله تعالى: ﴿**وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلاً**﴾ [٥].

قال قتادة: في قوله تعالى: ﴿**فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً**﴾ [٦]،" قال: نُسخ ذلك في براءة ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ [٧]"[٨].

---

(١) انظر: الفصول في الأصول للجصاص (٣/٧)، والعدة في أصول الفقه (٥/١٤٧٣)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/١٠٢)، وجزء من شرح تنقيح الفصول (٢/٥٢)، ونواسخ القرآن لابن الجوزي (٢/٥٨٤)، وتفسير ابن كثير (٤/٢٥٤). وروح المعاني (٥ / ٢٤٦).

(٢) من آية (١٠٩) من سورة البقرة.

(٣) من آية (٦٣) من سورة النساء.

(٤) من آية (١٦١) من سورة الأنفال.

(٥) من آية (١٠) من سورة المزمل.

(٦) من آية (٤) من سورة محمد.

(٧) من آية (٥) من سورة التوبة.

وقال ابن العربي: "قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (١) ناسِخٌ لمائةٍ وأربَع عَشْرَة آية" (٢).

وقال سماحة الشيخ ابن باز –رحمه الله–:" قال العلماء – رحمة الله عليهم –: إن هذه الآية ناسخة لجميع الآيات التي فيها الصفح والكف عن المشركين والتي فيها الكف عن قتال من لم يقاتل، قالوا: فهذه آية السيف، هي آية القتال، آية الجهاد، آية التشمير عن ساعد الجد، وعن المال والنفس لقتال أعداء الله، حتى يدخلوا في دين الله، وحتى يتوبوا من شركهم ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام. (٣).

القول الثاني: أنّ آية السيف منسوخة بقوله تعالى: ﴿**فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً**﴾ (٤)، وهو مذهب الأوزاعي، والضحاك والسدّي (٥).

القول الثالث: أن آية السيف ليست ناسخة لتلك الآيات، وكذلك ليست منسوخة، ولكن على التفصيل حسب الأحوال، واختار هذا القول شيخ الإسلام

---

(٨) أخرجه ابن الجوزي بسند حسن من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة. انظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي (٥٨٤/٢)، وتفسير ابن كثير (٢٥٤/٤).

(١) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (١٠٢/١)، والناسخ والمنسوخ لابن العربي ص٢٤٠، والبرهان في علوم القرآن (٤٠/٢).

(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لسماحة الشيخ ابن باز–رحمه الله–(٣/ ١٨٩–١٩٤).

(٤) من آية (٤) من سورة محمد.

(٥) قول الأوزاعي أخرجه الترمذي في سننه، أبواب السير عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في قتل الأسارى والفداء، عقب حديث (١٦٥٨) عن هناد عن ابن المبارك عن الأوزاعي، وقول الضحاك أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٢١١/٥)، حديث (٩٤٠٥)، من طريق جويبر عنه، وقول السدي أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في الأموال، ص١٧٠، حديث (٣٤٣)، بسند حسن من طريق سفيان عنه، وانظر: تفسير ابن كثير (٢٥٤/٤).

ابن تيمية، والإمام ابن كثير في تفسيره [١] .

قال شيخ الإسلام:" وبهذه الآية ونحوها كان المسلمون يعملون في آخر عمر رسول الله ﷺ، وعلى عهده خلفائه الراشدين، وكذلك هو إلى قيام الساعة؛ لا تزال طائفة من هذه الأمة قائمين على الحق، ينصرون الله ورسوله النصر التام، فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف، أو في وقت هو فيه مستضعف: فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله، من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة: فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين، وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"[٢].

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول [٣]:

١- الآيات الكثيرة في كتاب الله سبحانه وتعالى التي تؤيد آية السيف، منها قوله سبحانه: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ**﴾[٤]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾[٥]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾[٦] ومنها قوله سبحانه

(١) انظر: الصارم المسلول ص٢٢١، وتفسير ابن كثير (٤/٢٥٥).
(٢) انظر: الصارم المسلول ص٢٢١، وتفسير ابن كثير (٤/٢٥٥).
(٣) أحكام القرآن لابن العربي (١/١٠٢)، والناسخ والمنسوخ لابن العربي ص٢٤٠، والبرهان في علوم القرآن (٢/٤٠).
(٤) من آية (٣٩) من سورة الأنفال.
(٥) من آية (٢٩) من سورة التوبة.
(٦) من آية (٣٦) من سورة التوبة.

وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ**﴾[١]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾[٢].

٢- أن آية السيف في سورة التوبة، وهي آخر ما نزل من القرآن الكريم، فتكون ناسخة لكل آيات الموادعة[٣].

قال أبو بكر الجصاص: "ويدل على ذلك: أنه قد روي: أن سورة براءة من آخر ما نزل من القرآن"[٤].

دليل القول الثاني:

أن تخيير الإمام في الأسرى بين المن والفداء، في قوله تعالى: ﴿**فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً**﴾ [٥]، هي من المحكم، في حين أن قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [٦] هي من المنسوخ، فلا يعمل به [٧].

أدلة القول الثالث:

١- أن الأمر يختلف باختلاف المسلمين في حال قوتهم، أو حال ضعفهم؛ فإذا قوي المسلمون وصارت لهم قوة استعملوا آية السيف؛ إعزازًا لدين الله عزوجل في أرضه، وقاتَلوا جميع الكفار، وإذا ضعف المسلمون، ولم يَقوَوا على قتال

(١) من آية (٧٣) من سورة التوبة.
(٢) من آية (١٢٣) من سورة التوبة.
(٣) انظر: الفصول في الأصول للجصاص (٧/٣)، والعدة (١٤٧٣/٥)، وأحكام القرآن (١٠٢/١).
(٤) الفصول في الأصول للجصاص (٧/٣).
(٥) من آية (٤) من سورة محمد.
(٦) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٧) انظر: العدة في أصول الفقه (١٤٧٣/٥) وأحكام القرآن (١٠٢/١).

أعدائهم، فإنهم يقاتلون بحسب قدرتهم، ويكفوا عمن كف عنهم، فيكون الأمر بحسب المصلحة التي تعود على المسلمين (١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله–:" فلما أتى الله بأمره الذي وعده من ظهور الدين، وعز المؤمنين أمر رسوله بالبراءة إلى المعاهدين، وبقتال المشركين كافة، وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، فكان ذلك عاقبة الصبر والتقوى اللذين أمرهم بهما في أول الأمر، وكان إذ ذاك لا يؤخذ من أحد من اليهود الذين بالمدينة ولا غيرهم جزية، وصارت تلك الآيات في حق كل مؤمن مستضعف لا يمكنه نصر الله ورسوله بيده ولا بلسانه، فينتصر بما يقدر عليه من القلب ونحوه، وصارت آية الصغار على المعاهدين في حق كل مؤمن قوي، يقدر على نصر الله ورسوله بيده أو لسانه (٢).

٢– أن النسخ يصار إليه في حال تعذر الجمع، والجمع هنا غير متعذر، فيعمل بالآيتين معًا (٣). قال أبو يعلى: "إذا أمكن الجمع بينهما لم يجز حمله على النسخ" (٤).

الراجح:

يميل الباحث إلى القول الثالث، وهي أن آية السيف ليست ناسخة لآيات العفو والصفح عمن كفّ عن قتال المسلمين من أهل الكتاب والمشركين؛ خاصة في حالة ضعف المسلمين؛ لأن القاعدة الأصولية أنه لا يصار إلى النسخ إلا عند تعذر الجمع بين الأدلة، والجمع هنا غير متعذر، فبحسب حال المسلمين يكون

(١) انظر: الصارم المسلول ص٢٢١، وتفسير ابن كثير (٤/٢٥٥).
(٢) انظر: الصارم المسلول ص٢٢١.
(٣) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/١٤٧٣)
(٤) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/١٤٧٣)

القتال، أو الكفّ عن قتال أعدائهم-كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-.

المطلب الثاني: مسألة كون الآية الكريمة أنها ناسخة:

من الأصوليين من استدل واستشهد بآية السيف على جواز كون الآية القرآنية عمومًا من كتاب الله سبحانه أنها ناسخة لغيرها من الآيات القرآنية أو السنة النبوية.

قال الآمدي: "وأما الناسخ فإنه قد يطلق على الله تعالى، فيقال: نسخ فهو ناسخ، ومنه قوله تعالى: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ**﴾[2]، وقد يطلق على الآية أنها ناسخة فيقال: آية السيف نسخت كذا فهي ناسخة"[3].

(١) من آية (١٠٦) من سورة البقرة.
(٢) من آية (٥٢) من سورة الحج.
(٣) الإحكام في أصول الأحكام (١٠٨/٣).

المبحث الثاني
المسائل الأصولية في مباحث الأمر والنهي

المطلب الأول: مسألة دلالة الأمر بعد حظر سابق:

صورة المسألة: أن ينهى الله سبحانه وتعالى، أو رسوله الكريم ﷺ عن فعل ما في وقت ما، ثم يأمر به في وقت آخر، فهل الأمر الواقع بعد الحظر (النهي) بالشرع يفيد الوجوب، أو الندب، أو الإباحة؟؛ فالمراد هو: معرفة مقتضى حكم الأمر الواقع بعد النهي أو الحظر؛ بشرط عدم وجود قرينة صارفة لهذا الأمر، وإلا حمل عليها مقتضى الأمر.

تحرير محل النزاع:

١- اتفق الأصوليون [(١)] على أن الأمر يرفع حكم الحظر (النهي) السابق.

٢- إذا اقترنت قرينة بالأمر بعد الحظر فيحمل الأمر عليها وفاقاً [(٢)]، فإذا كانت القرينة مع الوجوب حُمل الأمر بعد الحظر على الوجوب، وإن كانت القرينة مع الاستحباب حمُل الأمر بعد الحظر على الاستحباب، وإن كانت القرينة مع الإباحة، حُمل الأمر بعد الحظر على الإباحة.

٣- محل الخلاف بين الأصوليين في الأمر بعد الحظر إذا لم تحتفَّ به قرينةٌ، عَلامَ يُحمل عند الأصوليين؟ هل على الوجوب-كما كان قبل الحظر-؟، أم على الاستحباب؟ أم على الإباحة؟ أم على التوقف لتعادل الأدلة؟ أم يعود إلى ما

(١) انظر: المعتمد (٧٥/١)، واللمع ص١٤، والتبصرة ص٣٨، والتلخيص (٢٨٧/١)، وقواطع الأدلة (٦٠/١)، والعدة (٢٥٨/١)، وروضة الناظر (٥٦٠/١)، والبحر المحيط (٣٠٦/٣)، وتشنيف المسامع (٦٠٠/٢)، والمسودة ص١٨، والتحبير (٢٢٤٦/٥).

(٢) انظر: المصادر السابقة.

كان عليه قبل الحظر؟

اختلف الأصوليون [١] في حكم ورود الأمر بعد حظر أو نهي سابق على أقوال عديدة أشهرها خمسة أقوال كما يلي:

القول الأول: أنه على الإباحة، وهو قول جمهور الأصوليين [٢]؛ حيث يعدون الحظر قرينة صارفة للأمر عن مقتضى الوجوب، فيصير للإباحة، وأكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية دالة على ذلك.

القول الثاني: أنه على الوجوب، وهو قول أكثر الحنفية [٣]، وأكثر المالكية[٤]، وبعض الشافعية كالقاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق والسمعاني والرازي والبيضاوي وأكثر الفقهاء [٥].

القول الثالث: أنه على الندب، وهو قول بعض الأصوليين [٦]؛ وقاسوا كلامهم هنا على مسألة الأمر المجرد عن القرائن، حيث إنه يفيد عندهم الندب.

القول الرابع: الوقف، وذهب أبو المعالي [٧] والغزالي [٨] وابن القشيري والآمدي [٩] إلى الوقف في الإباحة.

القول الخامس: أن مقتضى الأمر يعود إلى ما كان عليه قبل الحظر من

(١) انظر: المصادر السابقة.
(٢) انظر المصادر السابقة.
(٣) انظر: أصول السرخسي (١/١٩)، وكشف الأسرار (١/١٢١)، والتقرير والتحبير (١/٣٠٨).
(٤) انظر: رفع النقاب (٢/٥١٥)، والبحر المحيط (٣/٣٠٦).
(٥) انظر: قواطع الأدلة (١/٦٠)، والمحصول (٢/٩٦)، وتشنيف المسامع (٢/٦٠١)،
(٦) انظر المصادر السابقة.
(٧) انظر: البرهان (١/٨٨).
(٨) انظر: رفع النقاب (٢/٥١٥)، والبحر المحيط (٣/٣٠٦)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٩).
(٩) انظر: البحر المحيط (٣/٣٠٦)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٩).

وجوب أو ندب أو إباحة حسب القرينة الموجودة مع كل أمر قبل ورود الحظر، وهو ما اختاره المحققون من الأصوليين كالصفي الهندي (١)، وشيخ الإسلام (٢)، والكمال بن الهمام (٣) من الحنفية، والزركشي (٤)، والشنقيطي (٥).

قال المرداوي: "وذهب الشيخ تقي الدين، وجمع – وهو ظاهر كلام القفال الشاشي – والبلقيني، أنه كما قبل الحظر، فهو لدفع الحظر السابق وإعادة حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر، فإن كان مباحًا كانت للإباحة نحو: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ (٦)، أو واجبًا كانت للوجوب، نحو: ﴿ **فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ**﴾ (٧)، إذا قلنا بوجوب الوطء، ونسب إلى المزني، ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقتلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (٨)، قال الشيخ تقي الدين: وعليه يخرج :﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقتلُوا الْمُشْرِكِينَ** ﴾ (٩)، الآية. وقال: هو المعروف عن السلف والأئمة. انتهى (١٠).

(١) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٣/٩١٧-٩١٩).
(٢) انظر: المسودة، ص١٨-١٩، وشرح الكوكب المنير (٣/٦٠).
(٣) انظر: التقرير والتحبير (١/٣٠٨)، وتيسير التحرير (١/٣٤٦).
(٤) انظر: البحر المحيط (٣/٣٠٦).
(٥) انظر: مذكرة في أصول الفقه ص٢٣١.
(٦) من آية (٢) من سورة المائدة.
(٧) من آية (٢) من سورة المائدة.
(٨) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٩) من آية (٥) من سورة التوبة.
(١٠) التحبير شرح التحرير (٥/٢٢٥١)، والمسودة، ص١٨-١٩، وشرح الكوكب المنير (٣/٦٠).

أدلة الأقوال في المسألة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول–وهم الجمهور [١] – بأدلة، منها:

١– الاستقراء والتتبع للأوامر الشرعية الواردة بعد النهي في القرآن والسنة النبوية المطهرة، فإننا بعد استقراء وتتبع الأوامر الواردة بعد النهي في النصوص الشرعية لم نجد أمراً ورد بعد الحظر إلا والمراد به الإباحة، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [٢]، وليس الاصطياد بعد التحلل واجبًا باتفاق، بل هو مباح.
- وقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ**﴾ [٣]، وليس البيع والشراء واجباً بعد الجمعة باتفاق، بل هو مباح مأذون فيه.
- وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [٤]، وليس إتيان النساء بعد الطهر واجباً، بل مباحاً.
- ومن السنة قوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**» [٥]، ولم يقل

---

(١) انظر المصادر السابقة.

(٢) من آية (٢) من سورة المائدة.

(٣) من آية (١٠) من سورة الجمعة.

(٤) من آية (٢٢٢) من سورة البقرة.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه في زيارة قبر أمه، حديث (١٠٦/٩٧٧)، عن ابن بريدة عن أبيه عن رسول الله:" نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها. ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم. ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها. ولا تشربوا مسكرا". وحديث"(١٠٨/٩٧٦) عن أبي هريرة قال: «زار النبي ﷺ قبر أمه، فبكى، وأبكى من حوله فقال: استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يؤذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي، فزوروا القبور، فإنها تذكر الموت». وأخرجه بلفظ المتن ابن ماجة في سننه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة القبور، حديث (١٥٧٥).

أحد من العلماء بوجوب زيارة القبور، وإنما قالوا باستحبابها للرجال؛ لقولهﷺ في تتمة الحديث: «**فإنها تذكركم الآخرة**».

مناقشة أصحاب الأقوال الأخرى [١] لهذا الدليل عند الجمهور من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا يوجد عرف شرعي مستقر يدل على أن جميع الآيات الأمر فيها بعد الحظر على الإباحة، بدليل أن بعض الآيات جاء فيها الأمر بعد الحظر، وحملت على الوجوب باتفاق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [٢]، فالآية الكريمة هنا يوردها الأصوليون من باب التمثيل والاستشهاد على أن الأمر بعد الحظر للوجوب

مناقشة الجمهور للمعترضين [٣]:

بعدم التسليم في أن الوجوب مستفاد من هذه الآية الكريمة-وهي موضوع هذا البحث-، وإنما استفيد وجوب قتل المشركين بآيات أخرى كقوله ﷻ: ﴿**فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ**﴾ [٤] ونحوها من الآيات، المتضمنة للأمر بالقتال والقتل، نحو: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ**﴾ [٥].

الوجه الثاني: أن هذه الآيات والأحاديث التي استشهد بها الجمهور قد حملت على الإباحة بدليل، وهو الإجماع؛ وليس لكونها تدل على الإباحة بالعرف الشرعي.

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/١٩)، وقواطع الأدلة (١/٦٠)، والمحصول (٢/٩٦)، وتشنيف المسامع (٢/٦٠١)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٧٢).

(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٣) انظر: اللمع ص١٤، والتلخيص (١/٢٨٧)، وقواطع الأدلة (١/٦٠)، والعدة (١/٢٥٨)، وروضة الناظر (١/٥٦٠)، والبحر المحيط (٣/٣٠٦)، وتشنيف المسامع (٢/٦٠٠)، والمسودة ص١٨، والتحبير (٥/٢٢٤٦).

(٤) من آية (١٢) من سورة التوبة.

(٥) من آية (١٩١) من سورة البقرة.

مناقشة الجمهور للمعترضين [١]:

رد الجمهور بعدم العلم بدليلٍ على حملها على الإباحة إلا ورودها بعد الحظر فقط، أما الإجماع فهو حادث بعد النبي ﷺ، والإباحة مستفادة من هذه الألفاظ في وقت نزول الوحي.

٢- الاستدلال بالعرف اللغوي: من الأدلة التي اعتمد عليها الجمهور [٢] في إفادة الأمر بعد الحظر الإباحة العرف اللغوي، حيث إن أهل اللغة متفقون على أن السيد لو قال لعبده: لا تأكل هذا الطعام، ثم قال له: كل، أنه مخير؛ لأنه لو لم يأكل لا يذم، ولو أكل لا يمدح، وهذا هو حد الإباحة، وكذلك إذا قال لمن طرق الباب: ادخل، فإنه ليس إيجاباً للدخول، وإنما هو إذن فيه.

دليل القول الثاني:

مما استدل به أصحاب القول الثاني لقولهم بذلك آية قتال المشركين: "واستدل للوجوب بقوله ﷻ: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقتلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ [٣]. حيث أمر الله بقتال المشركين، وهو على الوجوب، قال السرخسي: "الأمر بعد الحظر: الصحيح عندنا أن مطلقه الإيجاب"[٤].

دليل القول الثالث [٥]: حيث يعدّون الحظر قرينة صارفة للأمر عن مقتضى

---

(١) انظر: اللمع ص١٤، والتلخيص (٢٨٧/١)، وقواطع الأدلة (٦٠/١)، والعدة (٢٥٨/١)، وروضة الناظر (٥٦٠/١)، والبحر المحيط (٣٠٦/٣)، وتشنيف المسامع (٦٠٠/٢)، والمسودة ص١٨، والتحبير (٢٢٤٦/٥).

(٢) انظر: اللمع ص١٤، وقواطع الأدلة (٦٠/١)، وروضة الناظر (٥٦٠/١)، والبحر المحيط (٣٠٦/٣)، والتحبير (٢٢٤٦/٥).

(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٤) انظر: أصول السرخسي (١٩/١).

(٥) انظر: قواطع الأدلة (٦٠/١)، والعدة (٢٥٨/١)، وروضة الناظر (٥٦٠/١)، والبحر المحيط (٣٠٦/٣)، والتحبير (٢٢٤٦/٥).

الوجوب، فيصير للندب، كما في مسألة الأمر المطلق المجرد عن القرائن أنه بفيد الندب.

دليل القول الرابع [١]: أن الأدلة متعارضة بعضها يثبت المذهب الأول – وهو الإباحة–، وبعضها يثبت المذهب الثاني–وهو الوجوب–وبعضهم يثبت المذهب الثالث –وهو الندب–، ولا مرجح لواحد منها على الآخر، فالقول برأي معين تحكم وترجيح بلا مرجح، وهو باطل، فوجب الوقف.

دليل القول الخامس [٢]: أن هذا القول يجمع بين جميع الأقوال السابقة، ويخرج المسألة من مسألة الخلاف؛ حيث يحتج كل فريق إلى أدلة قوية–وخاصة أصحاب القول الأول وأصحاب القول الثاني–ويجعل الأمر بعد الحظر يعود إلى ما كان عليه قبل الحظر من وجوب أو ندب أو إباحة حسب القرينة الموجودة مع كل أمر؛ جمعًا بين الأقوال السابقة.

وجه الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة على الوجوب عند القائلين به:

قالوا:" استفدنا من قوله عز وجل: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقتلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ [٣]، وجوب قتلهم بعد أن كان ممنوعًا منه، بحكم العهد؛ فليكن ذلك مقتضاه، ويترجح هذا بأنه موافق للأصل في الأمر، وهو الوجوب كما سبق، فإن القتال فرض كفاية، بعد أن كان حرامًا، فإذا تعارضا تساقطا، وبقي دليلنا سالما فيفيد الوجوب"[٤].

---

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٤) انظر: أصول السرخسي (١٩/١)، وقواطع الأدلة (٦٠/١)، والمحصول (٩٦/٢)، وتشنيف المسامع (٦٠١/٢)، وتيسير الوصول إلى منهاج الأصول (١٨٩/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٢/٢).

أي أن الأمر المطلق بعد الحظر للوجوب، حيث يعود إلى ما كان عليه قبل الحظر من أنه يقتضي الوجوب، وأن النهي السابق لا يصلح قرينة لصرف الأمر من الوجوب إلى الندب أو الإباحة. وردوا على الجمهور القائلين بالإباحة: إن المتبادر غير ذلك، وفي الآية إنما علم بدليل خارج [١].

اعتراض الجمهور عليهم [٢] من وجوه:

الوجه الأول: أن وجوب قتل المشركين بعد منعه، لم نستفده من قوله عز وجل: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقتلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾[٣]، بل من قوله عز وجل : ﴿**فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ**﴾[٤] ونحوها من الآيات، المتضمنة للأمر بالقتال والقتل، نحو: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ**﴾[٥]، ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِم**﴾[٦]، ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً**﴾[٧]، وهو كثير، ولو تركنا وظاهر قوله عز وجل:﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقتلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [٨] من

(١) انظر: المسودة ص١٩، والتقرير والتحبير (٣٠٨/١)، وشرح الكوكب المنير (٥٩/٣)، ومذكرة في أصول الفقه ص٢٣١.

(٢) انظر: اللمع ص١٤، والتلخيص (٢٨٧/١)، وقواطع الأدلة (٦٠/١)، والعدة (٢٥٨/١)، وروضة الناظر (٥٦٠/١)، والبحر المحيط (٣٠٦/٣)، وتشنيف المسامع (٦٠٠/٢)، والمسودة ص١٨، والتحبير (٢٢٤٦/٥).

(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٤) من آية (١٢) من سورة التوبة.

(٥) من آية (١٩١) من سورة البقرة.

(٦) من آية (٧٣) من سورة التوبة، ومن آية (٩) من سورة التحريم.

(٧) من آية (١٢٣) من سورة التوبة.

(٨) من آية (٥) من سورة التوبة.

حيث العرف، لما فهمنا إلا إباحة قتالهم، وإنما جاء الوجوب من دليل خارج [١].

قال الطوفي: "وحاصل الأمر: أن هذه الصيغة من حيث اللغة تقتضي الوجوب، أما من حيث العرف؛ فتقتضي الإباحة، فإن دلت على وجوب، كوجوب قتال المشركين من الآية المذكورة، أو على ندب، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ**﴾ [٢]، فإن ذكر الله سبحانه مندوب على جميع الأحوال؛ فذلك دليل آخر"[٣].

الوجه الثاني: أننا لا ننازع في الجواز، وإنما ندعي ظهور الرفع بالإباحة؛ لما تقرر من عرف الاستعمال لغة وشرعًا، ولأن الإذن هو المحقق، وما سواه من وجوب أو ندب مشكوك فيه، والحمل على المتيقن أولى؛ لأن الأصل في الأفعال رفع الحرج.

الوجه الثالث: قد ورد الحظر رافعًا لحكم البراءة الأصلية، فورود ما يرفعه يرده إلى أصله، لا يقال: قد يرد للوجوب بغير المنع؛ كقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقتلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [٤]؛ لأنا نقول: إنما حمل -ها هنا- على الوجوب لما تقرر من فرض الجهاد، وأن الأشهر الحرم مانعة، فإذا زال المانع رجع إلى الأصل [٥].

من أدلة القول الثاني القائلين بالوجوب-كذلك-أن الأمر الواقع بعد الحظر يكون ناسخًا له، وقد ينسخ التحريم بالإيجاب، أو الإباحة، أو الندب، وإذا

(١) انظر: المسودة ص١٩، والتقرير والتحبير (٣٠٨/١)، وشرح الكوكب المنير (٥٩/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٢/٢)، ومذكرة في أصول الفقه ص٢٣١.

(٢) من آية (١٠٣) من سورة النساء.

(٣) شرح مختصر الروضة (٣٧٢/٢-٣٧٣).

(٤) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٥) شرح المعالم في أصول الفقه (٢٦٣/١).

احتمل المعاني الثلاثة؛ فالأصل حمله على معناه الأصلي، وهو الوجوب في الأمر المطلق عند الجمهور إذا تجرد عن القرائن.

مناقشة الجمهور[1] لهم:

بأن لفظ النهي فقط لا يفيد الإباحة لا بلفظه ولا بمعناه، وإنما حصلت الإباحة به، وبما بعده من صيغة الأمر، كما لو استأذن العبد سيده في فعل شيء، فقال له السيد: (افعل)، فإنا نحمله على الإباحة بشيئين هما: (الاستئذان)، والأمر وهو قوله: (افعل).

الراجح:

يميل الباحث إلى أن الراجح هو القول الخامس، وهو أن مقتضى الأمر يعود إلى ما كان عليه قبل الحظر من وجوب أو ندب أو إباحة حسب القرينة الموجودة مع كل أمر قبل ورود الحظر؛ جمعًا بين الأقوال السابقة، وهو ما ذهب إليه جمع من المحققين في أصول الفقه المشهود لهم بالعلم والتحقيق.

المطلب الثاني: مسألة الأمر المطلق هل يقتضي التكرار؟

صورة المسألة: أي: أن الأمر المطلق المجرد عن القرائن في أصل صيغته هل يدل على التكرار أم لا؟، والتكرار هو فعل الشيء أكثر من مرة، فإذا قال الآمر: صل، فهل يقتضي ذلك تكرار الصلاة؟، أم يكفي في امتثال الأمر صلاة واحدة؟ على خلاف بين العلماء.

تحرير محل النزاع[2]:

(١) انظر: التلخيص (٢٨٧/١)، وقواطع الأدلة (٦٠/١)، وروضة الناظر (٥٦٠/١)، والبحر المحيط (٣٠٦/٣)، وتشنيف المسامع (٦٠٠/٢)، والتحبير (٢٢٤٦/٥).

(٢) انظر: التبصرة ص٤٩، والعدة (٢٦٤/١)، والتمهيد في أصول الفقه (١٨٩/١)، وروضة الناظر (٥٦٤/١)، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، ونهاية السول ص١٧٥، وتيسير الوصول (١٩٢/٣)،

١- لا يعنى بالتكرار استيعاب الأوقات كلها بلا استثناء لضرورات الإنسان كالأكل والشرب والنوم، فهذا باطل بالإجماع، قال ابن حزم: "أجمع الناس على أن التكرار لا يلزم حتى يمتنع المرء من الأكل والنوم والنظر في أسبابه"(١).

فمعنى التكرار في المسألة: هو التكرار الذي يدخل في إمكان الإنسان بما لا يمنعه من ضرورات حياته، وسواءً أكان ذلك التكرر للمأمور به في اليوم، أم في كل يوم، أو في كل أسبوع، أو كل شهر أو سنة، حسب القرينة (٢).

٢- الأمر إذا دلت القرينة على حمله على المرة أو التكرار فيحمل على ما تضمنته القرينة بلا خلاف بين الأصوليين (٣).

٣- دلالة صيغة الأمر على المرة متفق عليها، والخلاف هو فيما عدا ذلك، ولذا قال (المازري): "المرة الواحدة متفق عليها"(٤).

اختلف الأصوليون (٥) في الأمر المطلق على ما زاد على المرة هل يقتضي التكرار؟ والمراد بالأمر المطلق أي غير المقيد بمرة ولا تكرار ولا صفة ولا شرط هل يقتضي التكرار؟ على أقوال أشهرها ما يلي:

القول الأول: الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، وهو قول جمهور

ورفع النقاب (٤٧٤/٢)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٤/٢)، ومذكرة في أصول الفقه ص٢٣٣.

(١) الإحكام في أصول الإحكام ٧٢/٣.

(٢) انظر: الكاشف (٢٩٦/٢)، البحر المحيط (٣٨٥/٢)، والتحبير (٢٢١٢/٥).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣٨٥/٢)، والتحبير (٢٢١٢/٥).

(٤) إيضاح المحصول ص ٢٠٦.

(٥) انظر: العدة (٢٦٤/١)، والتمهيد (١٨٩/١)، وروضة الناظر (٥٦٤/١)، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، وتيسير الوصول (١٩٢/٣)، ورفع النقاب (٤٧٤/٢)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٤/٢)، ومذكرة في أصول الفقه ص٢٣٣.

الأصوليين[١]، حيث" إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، بل يخرج من عهدته بمرة واحدة، فلو قال لوكيله: طلق زوجتي فليس له إلا تطليقة واحدة، ولو قال لعبده: اشتر متاعًا لم يلزمه ذلك إلا مرة واحدة، وهذا لا شك فيه، سواء قلنا باقتضائه المرة أم مطلق الماهية؛ لأن معناها آيل إلى شيء واحد"[٢].

قال ابن إمام الكاميلية [٣]: "إن الأمر المطلق العاري عن التقييد بالمرة، أو بالتكرار، أو الصفة، أو بالشرط، فإنه لا يفيد التكرار ولا يدفعه، بل إنما يفيد طلب فعل المأمور به من غير إشعار بالمرة والمرات، لكن المرة الواحدة لا بد منها في الامتثال، فهي من ضروريات الإتيان بالمأمور به".

القول الثاني: الأمر المطلق يقتضي التكرار مطلقاً، وهذا مذهب القاضي أبي يعلى الحنبلي [٤] وبعض الشافعية منهم أبو إسحاق الإسفرايني [٥] ورواية عن أحمد[٦].

القول الثالث: إن علق الأمر المطلق على شرط اقتضى التكرار، وإلا فلا، كالمعلق على العلة يقتضي التكرار بتكررها، وإلا فلا. [٧].

---

(١) انظر المصادر السابقة.

(٢) مذكرة في أصول الفقه ص٢٣٣.

(٣) تيسير الوصول إلى منهاج الوصول (١٩٢/٣-١٩٣).

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه (٢٦٤/١)، والتمهيد (١٨٩/١)، وروضة الناظر (٥٦٤/١)، ومذكرة في أصول الفقه ص٢٣٢.

(٥) انظر: التبصرة ص٤٩، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، ونهاية السول ص١٧٥.

(٦) انظر: العدة في أصول الفقه (٢٦٤/١)، وروضة الناظر (٥٦٤/١)، ومذكرة في أصول الفقه ص٢٣٢.

(٧) انظر: روضة الناظر (٥٦٤/١)، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٤/٢-٣٧٥)، قال الطوفي:"هذا القول ليس من المسألة "، أي: ليس من الأقوال التي يصلح دخولها تحت فرض المسألة؛ لأن المسألة مفروضة في أن الأمر المطلق، هل يقتضي التكرار أم لا؟ "

القول الرابع: إن كرر لفظ الصيغة، نحو: صل غدًا، صل غدًا، اقتضى التكرار؛ تحصيلا لفائدة الأمر الثاني، إذ لولا ذلك، لكان ذكر الأمر مكررًا كذكره غير مكرر؛ فيرجع الأمر إلى أنه كرر تأكيدًا، وهو خلاف الظاهر، إذ فائدة التأسيس أولى من التأكيد، وإلا فلا، أي: وإن لم يتكرر لفظ الأمر، نحو: صل غدًا، لم يقتض التكرار" (١).

القول الخامس: التوقف، إما للاشتراك بينهما لفظًا، ولا قرينة معه فيجب التوقف، أو الجهل بالحقيقة أي: لا يدري حقيقته أهو التكرار أو المرة (٢).

أدلة الأقوال في المسألة:

أدلة القول الأول:

١- "أن الأمر ليس فيه تعرض لعدد مرات الفعل، فلا يدل على تكرار ولا غيره، وأن ثبوت الفعل مرة واحدة إنما هو لضرورة إدخاله في الوجود"(٣).

٢- أنَّ الأمر المطلق " ورد مع التكرار شرعا كآية الصلاة، وعرفا نحو: احفظ دابتي، وورد مع عدمه شرعا كآية الحج، وعرفا كقوله: ادخل الدار، فيكون حقيقة في القدر المشترك بين التكرار والمرة، وهو طلب الإتيان به - أي: بالفعل - مع عدم قطع النظر عن التكرار والمرة دفعا للاشتراك والمجاز؛ لأنه لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك، أو في أحدهما لزم المجاز وهما خلاف الأصل"(٤).

والمقترن بالشرط ليس مطلقا " فالتكرار فيه لقرينة الشرط، لا لكونه أمرًا. وكذلك لو اقترن بالأمر قرينة تكرار غير الشرط، أو قرينة مرة واحدة؛ وجب العمل بمقتضى القرينة".

(١) انظر المصادر السابقة، وشرح مختصر الروضة (٣٧٥/٢).

(٢) انظر: التبصرة ص٤٩، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، ونهاية السول ص١٧٥.

(٣) مذكرة في أصول الفقه ص٢٣٣، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص٢٣٤.

(٤) تيسير الوصول إلى منهاج الوصول (١٩٥/٣).

٣- "أنه لو كان الأمر للتكرار لعم الأوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت فيكون تكليفًا بما لا يطاق، وأنه باطل عقلًا وشرعاً، وفي معنى هذا الدليل قياس استيعاب الأزمنة على استيعاب الأمكنة، فكما لا يجب أن يفعل في كل مكان لا يجب أن يفعل في كل زمان" (١).

٤- أنه لو كان للتكرار لكان ينسخه كل تكليف بعده لا يجامعه في الوجود؛ لأن الاستغراق الثابت بالأول، يزول بالاستغراق الثابت بالثاني، واللازم باطل قطعًا"(٢).

دليل القول الثاني:

أن قوله: "صم" ينبغي أن يعم كل زمان كما أن قوله ﷻ: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقتلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (٣)يعم كل مشرك؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص.

دليل القول الثالث: قياس تعلق الأمر المطلق على شرط على المعلق على العلة يقتضي التكرار بتكررها، وإلا فلا. (٤).

دليل القول الرابع: إذ لولا ذلك، لكان ذكر الأمر مكررًا كذكره غير مكرر؛

---

(١) تيسير الوصول إلى منهاج الوصول (١٩٥/٣). وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص٢٣٢.

(٢) تيسير الوصول إلى منهاج الوصول (١٩٦/٣).

(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٤) انظر: روضة الناظر (٥٦٤/١)، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٤/٢-٣٧٥)، قال الطوفي:"هذا القول ليس من المسألة "، أي: ليس من الأقوال التي يصلح دخولها تحت فرض المسألة؛ لأن المسألة مفروضة في أن الأمر المطلق، هل يقتضي التكرار أم لا؟ " والمقترن بالشرط ليس مطلقا " فالتكرار فيه لقرينة الشرط، لا لكونه أمرًا. وكذلك لو اقترن بالأمر قرينة تكرار غير الشرط، أو قرينة مرة واحدة؛ وجب العمل بمقتضى القرينة".

فيرجع الأمر إلى أنه كرر تأكيدًا، وهو خلاف الظاهر، إذ فائدة التأسيس أولى من التأكيد، وإلا فلا، أي: وإن لم يتكرر لفظ الأمر، نحو: صل غدًا، لم يقتض التكرار" (١).

دليل القول الخامس: للاشتراك بينهما لفظًا، ولا قرينة معه فيجب التوقف، أو الجهل بالحقيقة أي: لا يدري حقيقته أهو التكرار أو المرة (٢).

وجه الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة على اقتضاء الأمر التكرار:

أن من ذهب إلى أن الأمر يقتضي التكرار، يرى أن الآية تعم كل مشرك في كل مكان، فالعموم هنا في الأمكنة، فكلما وجد مشرك يُقتل؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة المشرك إلى جميع الأشخاص وإلى جميع الأمكنة، ويعم الفعل –وهو القتل للمشركين– كل زمان، وكل مشرك، فإن عموم الأمكنة يستلزم عموم الأزمنة، وهذا هو معنى التكرار (٣).

اعتراض الجمهور على هذا الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة (٤):

ليس بصحيح إذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص، ولا بد أن يقع الصوم في زمان بالضرورة كما أنه لا بد له من مكان، وكما لا يجب أن يعم الفعل كل مكان حيث يكفي وقوعه في مكان واحد، فكذا لا يجب أن يعم الفعل كل زمان حيث يكفيه زمان واحد، فعموم الأمكنة في آية ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقتلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (٥)لا يستلزم منها عموم الأزمنة، فهكذا هنا على

(١) انظر المصادر السابقة، وشرح مختصر الروضة (٣٧٥/٢).

(٢) انظر: التبصرة ص٤٩، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، ونهاية السول ص١٧٥.

(٣) انظر: روضة الناظر (٥٦٤/١)، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٤/٢).

(٤) انظر: التبصرة ص٤٩، وروضة الناظر (٥٦٤/١)، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٤/٢).

(٥) من آية (٥) من سورة التوبة.

أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

الراجح في المسألة:

الذي يميل إليه الباحث في المسألة هو القول الأول، وهو أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار- وهو قول جمهور الأصوليين-، بل يخرج من عهدته بمرة واحدة، كما أن الأمر المطلق ليس فيه تعرض لعدد مرات الفعل، فلا يدل عل تكرار ولا غيره، وأن ثبوت الفعل مرة واحدة إنما هو لضرورة إدخاله في الوجود.

المطلب الثالث: مسألة جواز تقديم الأمر على وقت الفعل:

صورة المسألة: إذا تقدم الأمر على الفعل كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (١)، ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (٢)، فهذه كلُّها أوامرُ بأفعال مُستقبلة، فهل تخرجها عن عهدة الأمر؟، والآية الكريمة هنا شاهد على المسألة، أما أنه إذا تقدمت صيغةُ الأمرِ على وقتِ الفعل، كانت إشعارًا، وإعلامًا، ولا يكونُ أمراً، ويكون تقديرُ قولِ القائل: افعل في غدٍ كذا: سآمرك غداً أن تَفعل كذا؟ (٣).

وقد اختلف الأصوليون (٤) في حكم تقديم الأمر على وقت الفعل، وهل يبقى أمرًا أم يكون إعلامًا لا أمرًا؟ على مذهبين كما يلي:

القول الأول: يجوز تقديم الأمر على وقت الفعل، ويبقى أمرًا، وهو قول

(١) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٢) من آية (١٨٥) من سورة البقرة.
(٣) انظر: الواضح في أصول الفقه (٣/١٩٨-١٩٩)، والبحر المحيط (٣/٢٩٩).
(٤) انظر: ميزان الأصول في نتائج العقول (١/١٧٣)، والواضح في أصول الفقه (٣/١٩٨-١٩٩)، ونفائس الأصول (٤/١٦٥٦)، والبحر المحيط (٣/٢٩٩).

جمهور الأصوليين [١].

حيث قالوا: يجوز تقديم الأمر على وقت فعله، ويبقى أمرا لا إعلامًا أو إخبارًا.

قال ابن عقيل: يجوز تقديم الأمر على وقت الفعل خلافًا لبعض المتكلمين القائلين: لا تكون صيغة الأمر قبل وقت الفعل أمرا، بل تكون إعلامًا [٢].

وقال الزركشي:" يجوز تقديم الأمر على وقت الفعل خلافًا لمن قال: لا تكون صيغة " افعل " قبل وقت الفعل أمرًا، بل يكون إعلامًا"[٣].

القول الثاني: لا تكونُ صيغةُ الأمر قبلَ وقتِ الفعل أمرًا، بل تكونُ إعلامًا، وهو قول المعتزلة، وبعض المتكلمين [٤]. حيث قالوا: إذا تقدمت صيغةُ الأمرِ على وقتِ الفعل، كانت إشعارًا، وإعلامًا، ولا يكونُ أمراً، ويكون تقديرُ قولِ القائل: افعل في غدٍ كذا: سآمرك غداً أن تَفعل كذا.

أدلة الأقوال في المسألة:

أدلة القول الأول [٥]:

١- العرف اللغوي: أنه لا يُنكِر أحدٌ من أهلِ اللغة قولَ القائلِ لِعبده: سافِر في غَدٍ، وائتني بالطعام عشيةً. ولا يُنكرُ أن يقولَ: أمرتُ عبْدي بكذا في غدٍ. وقول العبد: أمرني سَيدي أن أفعل ذلك غداً. فهذا في الأمرِ في الشاهدِ [٦].

(١) انظر المصادر السابقة.
(٢) الواضح في أصول الفقه (٣/١٩٨-١٩٩).
(٣) البحر المحيط (٣/٢٩٩).
(٤) انظر المصدر السابق.
(٥) انظر المصدر السابق.
(٦) انظر: الواضح في أصول الفقه (٣/١٩٨-١٩٩)، والبحر المحيط (٣/٢٩٩).

٢- أمرُ الله سبحانه بالفعل قبلَ وقته ظاهرٌ في كتابه، قال سبحانه: ﴿**فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ**﴾(١)، ﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾(٢)، ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ (٣)، فهذه كلُّها أوامرُ بأفعال مُستقبلة، ولم تخرجها عن عهدة الأمر، حيث إن الله سبحانه وتعالى أمر المؤمنين بالجهاد والقتال في سبيله بانتهاء وانسلاخ الأشهر الحرم، وهو أمر لم يخرج عن عهدة الأمر إلى مجرد إشعار أو إعلام

أدلة القول الثاني (٤):

١- الإعلامُ إنما هو صيغةُ إخبارٍ، مثل قوله سبحانه إخباراً عن إبراهيم: ﴿**إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى**﴾ (٥)، هذا إشعارٌ، فأما: افعلْ كذا غداً، فهو صيغةُ الأمرِ، وإذا وُجِدَتْ صيغةُ الأمرِ من الأعلى للأدنى، فلا وجه لِقولنا: إنها إشعار على أنَ الإشعارَ مُنْدرجٌ فيها، وكُلُّ استدعاءٍ بالفعلِ، فهو إشعارٌ لِصاحبه بأنه مُستدعى منه ذلك الفعل.

٢- أنَّ تقديمَ الأمرِ قبل وقت الفعل يُعطي الإعلامَ بأنه سَيبقى إلى ذلكَ الوقتِ، فلو قال له في رجب: صُمْ شهرَ رمضان، اندرجَ في أمره علمُه بأنَّ تلكَ المدة مِن عُمره، وإذا عَلِمَ حياتَه من جهةِ الله سُبحانه هذه المدَّة، ففي إعلامِه بالإبقاء هذه المدَّة مفسدتان كبيرتان أولاهما: الإغراء بارتكاب المعصية، والثانية: تسويف التوبة.

---

(١) من آية (٤) من سورة محمد.
(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٣) من آية (١٨٥) من سورة البقرة.
(٤) انظر: المعتمد (١٦٧/١)، والواضح (١٩٩/٣) ونفائس الأصول (١٦٥٧/٤)، والبحر المحيط (٢٩٩/٣).
(٥) من آية (١٠٤) من سورة الصافات.

مناقشة الجمهور لأدلة القول الثاني [١]:

١- أنه غيرُ ممتنع أن يقعَ الإعلامُ في طيِّ الأمر كما إذا أمره في وقتِ الفعل بصلاةِ الركعاتِ المتضمنة لأوقات تَتَراخى عن الأمرِ وقتَ الأمر.

٢- أنَ دعوى المفسدتين؛ الإغراء والتسويف باطلةٌ، بل فيه مصلحتان بطاعتين يُتَلقى بهما الأمر العزم والاعتقاد، وَيَمْتدانِ إلى حين الفعل، والإغراءُ إن كان حاصلاً بالأمرِ المتقدم، فيجبُ أن لا يخاطَب بعبادةٍ تمتد، كصيامِ شهرين متتابعين في الكفارة؛ ولأنَ صومَ شهرِ رمضان في أصلِ الفريضة، فلما جازَ الأمرُ بعملٍ يطولُ ويقصر بَطَلَ ما عوَّلوا عليه من ذَريعةِ الإغراء بالمعصية، والتسويفِ بالتوبة؛ ولأنَّ فيما وضعه الله، وشَرَعه مِن الزجرِ عن المعاصي بالحدودِ في الدنيا، والوعيدِ بعذاب الآخرةِ، والترغيبِ في تركها بالثوابِ الدائم، كفايةً عن كتمِ الأجلِ وإبهامِ مُدَّة العمر.

٣- يجوز أن يأمر الله سبحانه بعبادة في وقت مستقبل، ويعلم المكلف المأمور بها بذلك قبل مجيء الوقت، فإنه لو كان علمُ ما يدفع التَسويف واجبًا فِعلُه بالمكلَّف، لوجبَ ألا يعلَمَ ولا يشعرَ بقبول التَّوبة؛ لان الثِّقةَ بقبولها إغراء بالمعاصي، فإنَ من كان دأبُه قبولَ العُذر وغُفرانَ الجُرْمِ لمكانِ الاعتذار، أغْرى الناسَ بالإساءة إليه.

وجه الاستدلال والاستشهاد بالآية القرآنية على المسألة الأصولية:

ذكر الأصوليون[٢] قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا**

(١) انظر: الواضح في أصول الفقه (١٩٩/٣) ونفائس الأصول (١٦٥٧/٤)، والبحر المحيط (٢٩٩/٣).

(٢) انظر: ميزان الأصول في نتائج العقول (١٧٣/١)، والواضح في أصول الفقه (١٩٨/٣-١٩٩)، ونفائس الأصول (١٦٥٦/٤)، والبحر المحيط (٢٩٩/٣).

﴿الْمُشْرِكِينَ﴾ (١)، ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (٢)، على أنها أوامرُ بأفعال مُستقبلة، ولم تخرجها عن عهدة الأمر، حيث إن الله سبحانه وتعالى أمر المؤمنين بالجهاد والقتال في سبيله بانتهاء وانسلاخ الأشهر الحرم، وهو أمر لم يخرج عن عهدة الأمر إلى مجرد إشعار أو إعلام، أو عند انتهاء الأشهر الحرم سيأتي الأمر بالقتال.

الراجح:

الذي يميل إليه الباحث هو القول الأول-وهو قول جمهور الأصوليين- أنه يجوز تقديم الأمر على وقت الفعل، ويبقى أمرًا؛ لأن الله سبحانه وتعالى، ورسوله الكريمﷺ قد أمرا بأوامر كثيرة على أفعال في المستقبل، ولم يصرفها عن كونها في المستقبل أن تكون أوامر لا إخبارًا أو إعلامًا-كما يقول بعض المتكلمين-.

(١) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٢) من آية (١٨٥) من سورة البقرة.

المبحث الثالث

المسائل الأصولية في مباحث العام والخاص

المطلب الأول: مسألة لفظ العام من الظاهر، ودلالته ظنية تحتمل التخصيص:

صورة المسألة: أن كل عام ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية هل هو من قبيل الظاهر الذي يحتمل البعض إلا أن الكل أظهر، أم أنه من قبيل القطعي الذي لا يحتمل البعض؟

وهل يختلف هذا العام في دلالته على القطعية أو الظنية سواء أكان ذلك قبل تخصيصه، أم كان ذلك بعد تخصيصه؟ محل نزاع وخلاف بين علماء الأصول [١].

تحرير محل النزاع [٢]:

١- أن دلالة العام بعد تخصيصه دلالة ظنية باتفاق العلماء[٣].

٢- محل النزاع في دلالة العام قبل تخصيصه هل تكون قطعية بحيث يستغرق جميع أفراده؟ أم أنها ظنية كما في حالة تخصيصه؟

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن العام دلالته ظنية، وممن ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين

(١) انظر: أصول السرخسي (١/١٣٢)، كشف الأسرار (٢/٣٦)، والبحر المحيط (٢/٥٠٤)، وإرشاد الفحول (١/٣٨٧).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/١٣٢)، ورسالة في أصول الفقه، لابن شهاب العكبري، ص١٠٧

(٣) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٢/٣٦)، ورسالة في أصول الفقه، لابن شهاب العكبري، ص١٠٧، وغاية الوصول في شرح لب الأصول، لزكريا بن محمد الأنصاري، ص٦٩.

والمتكلمين [١]؛ حيث إن العام الذي لم يخصص ظاهر في العموم، لا قطعي فيه، فهو ظني الدلالة على استغراقه لجميع أفراده، وإذا خصص كان ظني الدلالة أيضًا على ما بقي من أفراده بعد التخصيص، فهو ظني الدلالة قبل التخصيص وبعده.

قال العكبري: "وكل عُمُوم ظَاهر وَلَيْسَ كل ظَاهر عُمُومًا؛ لِأَن الْعُمُوم يحْتَمل الْبَعْض إِلَّا أَن الْكل أظهر"[٢]

القول الثاني: أن دلالة العام الذي لم يخصص دلالة قطعية على استغراقه لجميع أفراده، وإذا خصص كان ظني الدلالة على ما بقي من أفراده بعد التخصيص، فهو قطعي الدلالة قبل التخصيص وظني الدلالة بعده، وذهب إلى ذلك الحنفية [٣].

قال السرخسى: "والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعًا بمنزلة الخاص، موجب للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر، إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله، فحينئذ يجب التوقف إلى أن يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل، فعلى هذا دلت مسائل علمائنا رحمهم الله" [٤].

أدلة الأقوال في المسألة:

أدلة القول الأول [٥]:

(١) انظر: البحر المحيط (٥٠٤/٢)، وإرشاد الفحول (٣٨٧/١)، ورسالة في أصول الفقه، لابن شهاب العكبري، ص١٠٧

(٢) رسالة في أصول الفقه، لابن شهاب العكبري، ص١٠٧

(٣) انظر: أصول البزدوي (٦٧/١)، وأصول السرخسي (١٣٢/١)، وكشف الأسرار (٢/ ٣٦).

(٤) أصول السرخسي (١٣٢/١)

(٥) انظر: البحر المحيط (٥٠٤/٢)، وإرشاد الفحول (٣٨٧/١)، رسالة في أصول الفقه، لابن شهاب العكبري، ص١٠٧

١- قالوا بأنه ما من عام وإلا وقد خصص، وعلى أن العام الذي بقي على عمومه نادر جدًّا، وما استفيد بقاؤه على عمومه إلا من قرينة صاحبته، والكثير الغالب في كل أنه غير باقٍ على عمومه، فإذا ورد العام مطلقًا عن دليل يخصصه، فهو بناء على عام الكثير الغالب محتمل للتخصيص، وعلى هذا فالعام المطلق عن دليل يخصصه ظاهر في العموم لا قطعي فيه،

٢- إذا كان ما من عام إلا وقد خص منه البعض، فإن هذا يورث شبهة في دلالة العام على كل فرد بخصوصه، سواء أظهر مخصص أم لا، وإذا ثبت الاحتمال انتفى القطع، ووجب المصير إلى ظنيته.

أدلة القول الثاني (١):

١- أن العام الذي لم يخصص قطعي في العموم؛ فهو قطعي الدلالة على استغراقه لجميع أفراده، وإذا خصص صار ظاهرًا في دلالته على ما بقي بعد التخصيص؛ أي ظني الدلالة عليه، وقالوا: لا نقول بوجود احتمال إلا أن يأتي الدليل.

٢- أن العموم قد وضعت له ألفاظ معينة في اللغة، وكل لفظ للعام فهو موضوع له حقيقة؛ لاستغراقه جميع ما يصدق عليه معناه من الأفراد، وعند إطلاق أي لفظ، فإنه يدل على معناه الحقيقي قطعًا حتى يقوم الدليل على خلافه، وأن مجرد الاحتمال الذي لا دليل عليه لا أثر له.

٣- أنه قد شاع الاحتجاج بالعام سلفًا وخلفًا، وهذا ما يتسق مع طبيعة اللغة التي نطقت بها الشريعة، والتي استعملها الصحابة في تلقيهم وتعاملهم معها.

(١) انظر: أصول السرخسي (١/١٣٢)، وكشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٢/٣٦).

الراجح في المسألة:

هو ما ذهب إليه الجمهور، القائلين بالظنية للعام؛ لأنه لا دليل على إرادة العموم منه، وورود الاحتمال لتخصيصه، فيرجح القول بظنيته، لا سيما وأن العلماء قالوا: ما من عام إلا وقد خصص، كما أنه يوجد شبهة احتمال تخصيصه، مما يؤيد القول بظنيته.

وجه الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة على المسألة الأصولية:

استدل جمهور الأصوليين [١]، واستشهدوا بقوله ﷻ: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ [٢] على أنه من العام الذي خُصّ حيث لا يراد به كل مشرك على وجه العموم، فلفظ ٱلمشرِكِينَ لفظٌ عام يشمل جميع المشركين، لكن هذا الظاهر غير مراد، فليس المراد من الآية قتل جميع المشركين، وذلك أن الآية قد خُصِّصَت فخرج منها النهي عن قتل المعاهدين الذميين، والنهي عن قتل المرأة والطفل والشيخ الهرم، والنهيُ عن قتل المستأمن.

قال العكبري: "فَأَما مثل قَوْله تَعَالَى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾[٣]، فَكَانَ عُمُوما فِي جَمِيعهم"[٤].

ومن مخصصات عموم الآية [٥] "قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ**﴾ [٦] إلى قوله: ﴿**حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ**﴾[٧] في حق

(١) انظر: قواطع الأدلة (١/١٨٠)، والعقد المنظوم (٢/١٣٠)، وتحفة المسؤول (٣/١٠٤)، وشرح الورقات للمحلي ص١٣٠، والكافي في شرح أصول البزدوي(٢/٦٨٠)، و(٣/١٤٥٥).

(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٤) رسالة في أصول الفقه، ص١٠٨.

(٥) الكافي في شرح أصول البزدوي (٢/٦٨٠).

(٦) من آية (٢٩) من سورة التوبة.

الذمّي، وقوله: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ**﴾[1] في حق المستأمن بعد قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾[2].

المطلب الثاني: مسألة لفظ العموم بعد التخصيص حجة فيما بقي:

صورة المسألة: أن لفظ العموم إذا دخلَه التخصيص بشيءٍ فهو حُجَّة فيما عداه عند الجمهور [3]؛ خلافًا للبعض، كقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾[4]، فيظهر أن الذمي غير مراد من القتل في الآية، وإنما خصّ ذلك بالمشرك الحربي أو الوثني.

تحرير محل النزاع [5]:

١- إذا خص العام بمبهم كما لو قال: اقتلوا المشركين إلا بعضهم، أو قال: هذا العموم مخصوص، فلا يكون حجة اتفاقًا.

٢- وإن خص بمبين كقوله: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ [6]، ثم يظهر أن الذمي غير مراد، فهذا محل النزاع، فيخرج الذميّ من عموم الآية فهل تبقى الآية حجة فيمن بقي بعد الذميّ؟ فيحمل على

---

(٧) من آية (٢٩) من سورة التوبة.

(١) من آية (٦) من سورة التوبة.

(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٣) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، وأصول ابن مفلح (٧٩٥/٢)، وتحفة المسؤول (١٠٥/٣)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٤) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٥) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، وشرح العضد (٦١٥/٢)، وأصول ابن مفلح (٧٩٥/٢)، وتحفة المسؤول (١٠٥/٣).

(٦) من آية (٥) من سورة التوبة.

الحقيقة فيما بقي بعد التخصيص، أم لا فيحمل على المجاز؟، وعنون لها بعض الأصوليين[١] بـ "هل يستدل بالعموم على الباقي بعد التخصيص، أم لا؟ " ومن عناوين المسألة -كذلك-:"دلالة العام على الباقي بعد التخصيص، هل هي بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز؟ ومن قالوا: إنه مجاز، هل هو مبين فيصح الاحتجاج به، أو هو مجمل فلا يصح الاحتجاج به؟

الأقوال في المسألة[٢]:

١- أن العام يبقى حجة بعد التخصيص فيما بقي فيما لم يخصّ؛ لأنه حقيقة مطلقًا، فيجب قتل كل مشرك حربي، وهو مذهب بعض المالكية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة [٥]، والسرخسي من الحنفية[٦]. قال ابن قدامة في روضة الناظر: العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص عند الجمهور [٧].

٢- أن العام ليس بحجة بعد التخصيص فيما بقي؛ لأنه صار مجازًا مطلقًا،

(١) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، وشرح العضد (٦١٥/٢)، وأصول ابن مفلح (٧٩٥/٢)، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول (١٠٥/٣)، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٣٨١/٣)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٢) انظر المصادر السابقة.

(٣) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، ورفع النقاب (٣٨١/٣)، والردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب (١٢٥/٢).

(٤) انظر: الفوائد السنية في شرح الألفية للبرماوي (١٤٨٩/٤)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٣٥٥/٤).

(٥) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر (٤٨/٢)، وأصول ابن مفلح (٧٩٥/٢)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٦) انظر: أصول السرخسي (١٤٤/١)، كشف الأسرار (٣٠٧/١)، والتقرير والتحبير (٢٧٨/١).

(٧) روضة الناظر وجنة المناظر (٤٨/٢).

وهو مذهب أكثر الأشعرية [١]، والمعتزلة كأبي على وأبي هاشم [٢]، وهو مذهب الجويني [٣]، والقرافي[٤]، ورجحه الآمدي [٥]، ومال إليه الغزالي[٦]، واختاره بعض الحنفية كعيسى بن أبان، وأبي ثور[٧]، وبعض الحنابلة كأبي الخطاب [٨].

٣- التفصيل بين تخصيصه بالمخصص المنفصل -كالعقل- فليس بحجة، وبين تخصصه بالمخصص المتصل-كالشرط والاستثناء-، فهو حجة، وهو مذهب أبي الحسين البصري [٩]، والإمام فخر الدين الرازي [١٠]، والبلخي من الحنفية [١١].

٤- أنه حقيقة في تناول ما بقي، مجاز في الاقتصار عليه، وبه قال إمام الحرمين [١٢]، وضعفه الأبياري [١٣].

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١٤٤/١)، وكشف الأسرار (٣٠٧/١)، ورفع النقاب (٣٨١/٣)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٢) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، ورفع النقاب (٣٨١/٣)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٣) انظر: التلخيص في أصول الفقه (٤١/٢).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٢٨، والعقد المنظوم (١٣٠/٢)، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٣٨١/٣)..

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٣٠/٤).

(٦) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢) وروضة الناظر (٤٨/٢).

(٧) انظر: تقويم الأدلة ص ١٥٩، وكشف الأسرار (٣٠٧/١)، والتقرير والتحبير (٢٧٨/١)، وروضة الناظر (٤٨/٢).

(٨) انظر: التمهيد في أصول الفقه (١٢٥/٢)، وروضة الناظر (٤٨/٢).

(٩) انظر: المعتمد في أصول الفقه (٤٢٨/٢).

(١٠) انظر: المحصول (١٤/٣).

(١١) انظر: أصول السرخسي (١٤٤/١)، وكشف الأسرار (٣٠٧/١)، والتقرير والتحبير (٢٧٨/١).

(١٢) انظر: التلخيص في أصول الفقه (٤١/٢).

(١٣) العقد المنظوم (١٣٠/٢)، ورفع النقاب (٣٨٢/٣)، وتحفة المسؤول (١٠٥/٣)، والتوضيح

٥- أنه حقيقة إذا كان الباقي غير منحصر لبقاء خاصية العموم، وبه قال ابن فورك [١].

٦- إن خص بالاستثناء كان مجازًا وإن خص بشرط أو صفة كان حقيقة وبه قال عبد الجبار [٢]، وقال الرهوني: قد اختلف النقل عنه هل الاستثناء تخصيص أو ليس بتخصيص؟ [٣].

٧- إن خص بغير لفظ كالعقل فهو مجاز، وإن خص بدليل لفظي سواء أكان متصلًا أم منفصلًا فهو حقيقة [٤].

٨- إن كان العموم منبئًا عن الخصوص، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [٥] وإلا فليس بحجة، ك ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهُمَا﴾ [٦]، فإنه لا ينبئ عن النصاب والحرز، وهو مذهب أبي الحسين البصري، والبرماوي [٧].

شرح التنقيح ص١٩٢.

(١) انظر: تحفة المسؤول (١٠٥/٣)، والتوضيح شرح التنقيح لأحمد حلولو ص١٩٢-١٩٣، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٢) انظر: المعتمد في أصول الفقه (٤٢٨/٢).

(٣)تحفة المسؤول (١٠٥/٣). وانظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، ورفع النقاب (٣٨١/٣-٣٨٢).

(٤) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، ورفع النقاب (٣٨١/٣-٣٨٢)، وأصول ابن مفلح (٧٩٥/٢)، وتحفة المسؤول (١٠٥/٣)، والتوضيح شرح التنقيح لأحمد حلولو ص١٩٢-١٩٣، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٥) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٦) من آية (٣٨) من سورة المائدة.

(٧) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، وشرح العضد (٦١٥/٢)، وأصول ابن مفلح (٧٩٥/٢)، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول (١٠٥/٣)، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٣٨١/٣)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

قال البرماوي:" كـ ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ (١)، فهو حجة فإنه ينبئ عن الحربي كما ينبئ عن المستأمن، وإن لم يكن منبئا فليس بحجة، كـ ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهُمَا**﴾ (٢)، فإنه لا ينبئ عن النصاب والحرز، فإذا انتفى العمل به عند عدم النصاب والحرز، لم يعمل به عند وجودهما"(٣).

فالعموم منبئٌ عن التخصيص في الآية الأولى، فيكون حجة فيما بقي بعد التخصيص بإخراج الذمي أو المعاهد، أو النساء والصبيان، وبقاء الحربي بعموم الآية، ولا تكون الآية مجملة، فهي من قبيل البيان، في حين أن الآية الثانية لا تنبئ ولا تفصح عن النصاب والحرز، فتفتقر إلى بيان كحكم المجمل.

٩- إن كان غير مفتقر إلى بيان كـ ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (٤)، فهو حجة، بخلاف: قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ (٥)، فإنه مفتقر إلى إخراج الحائض، فليس بحجة، وهو مذهب عبد الجبار المعتزلي، وعبر بعضهم عنه بصيغة أخرى: بـ "إن كان العام قبل التخصيص ممكن الامتثال دون بيان، فهو حجة بعد التخصيص، وإلا فلا"(٦).

١٠- هو حجة في أقل الجمع، وليس حجة فيما عداه، وهو ما زاد عليه،

(١) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٢) من آية (٣٨) من سورة المائدة.

(٣) الفوائد السنية (١٥٠٤/٤)، وأصول الفقه لابن مفلح (٧٩٥/٢)، والتحبير (٢٣٧١/٥)، وشرح الكوكب المنير (١٦٣/٣).

(٤) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٥) من آية (٤٣) من سورة البقرة.

(٦) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، وشرح العضد (٦١٥/٢)، وأصول ابن مفلح (٧٩٥/٢)، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول (١٠٥/٣)، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٣٨١/٣)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

وقال به بعض الأصوليين [١].

أدلة أهم الأقوال في المسألة:

أدلة القول الأول [٢]:

١- تمسك الصحابة ﷺ بالعمومات الواردة في القرآن والسنة، وما من عموم: إلا وقد تطرق إليه التخصيص -إلا اليسير- كقوله تعالى: ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا**﴾ [٣]، و ﴿**إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [٤]، فهاتان الآيتان من العام المحفوظ، وهو العام الذي لم يدخله التخصيص، وهو قليل، فعلى قولهم: إن العام بعد تخصيصه يصير مجازًا وليس بحجة، فلا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلًا، وهذا مستبعد.

٢- ولأن لفظ "السارق" يتناول كل سارق بالوضع، فالمخصص صرف دلالته عن البعض، فلا تسقط دلالته عن الباقي، كالاستثناء. قال ابن السمعاني موضحا تحكم بعض الحنفية في أن آية السرقة تختلف عن آية قتل المشركين :"أن كان اللفظ لا ينبئ عن النصاب والحرز فلفظ المشركين لا ينبئ عن عدم العهد ولا عن الذكورة أيضا لكن قيل أن قوله: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [٥] عام في أهل العهد وأهل الحرب، فمنع قتل أهل العهد بتخصيص كذلك قوله: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ**

(١) انظر: العقد المنظوم (١٣٠/٢)، وتحفة المسؤول (١٠٥/٣)، ورفع النقاب (٣٨١/٣)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٢) انظر: روضة الناظر (٤٩/٢)، والعقد المنظوم (١٤٢/٢)، وتحفة المسؤول (١٠٥/٣)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٣) من آية (٦) من سورة هود.

(٤) من آية (٧٥) من سورة الأنفال.

(٥) من آية (٥) من سورة التوبة.

فَاقْطَعُوا أَيْدِيهُمَا﴾ (١)، عام في السارق من حرز وغير حرز، وكذلك سارق النصاب وما دونه ومنع قطع السارق ما دون النصاب أو من غير حرز تخصيص وكلامه الثالث يدخل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ (٢)؛ لأنه لا يمكن قتل المشرك الذى هو غير المعاهد إلا بعد أن يضم دليل الشرطين"(٣) .

٣- ومن أدلة الجمهور قول الطوفي:" قولهم: "يصير مجازًا ممنوع؛ لأنه لا نسلم أن العام بعد التخصيص مجاز، بل هو حقيقة مستعمل في موضوعه أولًا، وذلك لأن اللفظ العام وإن كان واحدًا، لكنه في تقدير ألفاظ متعددة مطابقة لأفراد مدلوله في العدد. مثاله: إذا قال: أكرم الرجال، وفرضنا أن جنس الرجال عشرون، فلفظ الرجال في تقدير عشرين لفظًا يدل كل لفظ منها على رجل من العشرين، فكأنه قال: أكرم زيدًا وعمرًا وبكرًا وخالدًا وجعفرًا وبشرًا ... كذلك حتى سمى العشرين، فإذا قال، بعد ذلك: لا تكرم زيدًا، صار زيد مخصوصًا من العشرين، وسقط لفظ اسمه المطابق لمسماه تقديرًا، وهو معنى قولنا: "فسقط منها بالتخصيص". أي: من الألفاظ التقديرية، طبق ما خص من المعنى، وهو لفظ زيد المطابق لمعناه في هذه الصورة، فيبقى معنا تسعة عشر شخصًا من الرجال، وتسعة عشر لفظًا تقديرية، هي أسماؤهم، وتسعة عشر اسمًا تطابق في العدد تسعة عشر شخصًا مسمى، ثم قال: وإذا ثبت أن لفظ العام بعد التخصيص مطابق لمدلوله في التقدير، فهو مستعمل فيما وضع له تقديرًا، فلا يكون مستعملًا في غير موضوعه...." (٤).

---

(١) من آية (٣٨) من سورة المائدة.

(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٣) قواطع الأدلة في الأصول (١/١٨٠).

(٤) شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/٥٣١-٥٣٢)، وانظر: العقد المنظوم للقرافي (٢/١٤٢) فقد رجح قول الجمهور.

٤- وإن سلم أن العام بعد تخصيصه يصير مجازًا: فالمجاز دليل إذا كان معروفًا، لأنه يعرف منه المراد، فهو كالحقيقة.

دليل القول الثاني: لا يبقى حجة؛ لأنه يصير مجازًا، ولم يعد حقيقةً فيما بقي. قال ابن قدامة: "وقال أبو ثور، وعيسى بن أبان: لا يبقى حجة؛ لأنه يصير مجازًا، فقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة تفصل وتحصر، فيبقى مجملًا" (١).

دليل القول الثالث: استندوا إلى الوقوع الشرعي، فمثال تخصيصه بالمنفصل العقلي: قوله تعالى مثلًا: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (٢)، فإن العقل خص منه العاجز عن قتال المشركين، ومثال تخصيصه بالمنفصل السمعي: قوله تعالى أيضًا: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (٣)، فإن الدليل السمعي المنفصل خصصه، وهو قوله ﷺ: "نهيت عن قتل النساء والصبيان"(٤). ومثال تخصيصه بالمتصل، الذي هو شرط: اقتلوا المشركين إن حاربوا. ومثال تخصيصه بالمتصل، الذي هو الاستثناء: اقتلوا المشركين إلا أن يسلموا.

الراجح في المسألة:

يميل الباحث إلى القول الأول-وهو قول جمهور الأصوليين، لتمسك الصحابة ﷺ بالعمومات الواردة في القرآن والسنة، وما من عموم: إلا وقد تطرق إليه التخصيص.

(١) روضة الناظر وجنة المناظر (٢/٤٨).
(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٤) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب قتل الصبيان في الحرب، حديث (٣٠١٤)، وباب قتل النساء في الحرب، حديث (٣٠١٥)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، حديث (١٧٤٤) من حديث ابن عمر ﷺ.

وجه الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة–موطن البحث–على هذه المسألة الأصولية:

مرّ في عرض أقوال الأصوليين [١] في كون العام هل يبقى حجة فيما بقي بعد التخصيص أم لا؟، استشهاد أكثر الأقوال بالآية الكريمة للدلالة على صحة ما ذهب إليه في المسألة، فمن ذلك ما ذهب إليه الجمهور في كون العام حجة فيما بقي بعد التخصيص الاستدلال بقوله ﷻ: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ [٢]، حيث بقي حجة بعد تخصيصه بالمعاهد أو النساء أو الصبيان...إلخ، وظل المشرك الحربي متناول بالآية الكريمة، ومن ثم فهو حجة، وليس بمجمل كما ذكر بعض الأصوليين أنه من قبيل المجمل، وأنه ليس بحجة فيما بقي، وهذا غير صحيح، "فإن اسم المشركين في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [٣] بقي صالحًا لإطلاقه حقيقة على ما وراء الذمي والمستأمن من المشركين لثبوته بطريق المعارضة"[٤].

كما استدل بعض الأصوليين [٥] بالآية الكريمة في كون العام حجة فيما بقي بعد التخصيص، في التفصيل بين تخصيصه بالمخصص المنفصل –كالعقل– فليس بحجة، وبين تخصصه بالمخصص المتصل–كالشرط والاستثناء–، فهو حجة، وهو مذهب أبي الحسين البصري [٦]، والإمام فخر الدين الرازي [٧]، والبلخي من

(١) انظر: روضة الناظر (٤٩/٢)، والعقد المنظوم (١٣٠/٢)، وشرح العضد (٦١٥/٢)، وأصول ابن مفلح (٧٩٥/٢)، وتحفة المسؤول (١٠٥/٣)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٤) الكافي في شرح أصول البزدوي (١٤٥٥/٣).

(٥) انظر: روضة الناظر (٤٩/٢)، والعقد المنظوم (١٣٠/٢)، والتحبير (٢٣٧١/٥).

(٦) انظر: المعتمد في أصول الفقه (٤٢٨/٢).

الحنفية[١]، مثال تخصيصه بالمنفصل العقلي: قوله تعالى مثلًا: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ [٢]،فإن العقل خص منه العاجز عن قتال المشركين، ومثال تخصيصه بالمنفصل السمعي: قوله تعالى أيضًا:﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ [٣]، فإن الدليل السمعي المنفصل خصصه، وهو قوله ﷺ: "نهيت عن قتل النساء والصبيان"[٤]. ومثال تخصيصه بالمتصل، الذي هو شرط: اقتلوا المشركين إن حاربوا. ومثال تخصيصه بالمتصل، الذي هو الاستثناء: اقتلوا المشركين إلا أن يسلموا.

المطلب الثالث: مسألة جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد:

صورة المسألة: أن يأتي حكمٌ عامٌّ في كتاب الله عز وجل، مثل قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾ [٥]، فهو عام في إرث كل والد من والديه، ويكون المخصّص له خبر آحاد، ومنه قوله ﷺ:" **الْقَاتِلُ لاَ يَرِثُ**"[٦]، فهل يخصصه، مع كون القرآن الكريم قطعيّ الثبوت، وخبر الآحاد ظنيّ الثبوت، أم اختلاف الرتبة بينهما يمنع ذلك؟

والقول في هذه المسألة يتعلق بالكلام في دلالة العام على أفراده من حيث

---

(٧) انظر: المحصول (١٤/٣).

(١) انظر: أصول السرخسي (١٤٤/١)، وكشف الأسرار (٣٠٧/١)، والتقرير والتحبير (٢٧٨/١).

(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) من آية (١١) من سورة النساء.

(٦) أخرجه ابن ماجه، (٢/ ٩١٣)، (ح٢٧٣٥)؛ والترمذي، (٤/ ٤٢٥)، (ح٢١٠٩). وصححه الألباني في (صحيح سنن ابن ماجه)، (٢/ ٣٤٨)، (ح٢١٥٧).

الاستغراق وعدمه، ومن حيث القطعية والظنية [١]، والتفريق بين منهج مدرسة الرأي، ومنهج مدرسة الأثر [٢].

تحرير محل النزاع [٣]:

١- اتفق العلماء على العمل بعام القرآن الكريم، وبقائه على عمومه ما لم يظهر له مخصصّ.

٢- اتفقوا أيضاً على العمل بخبر الواحد الصحيح ما لم يظهر له معارض من الكتاب والسنة المتواترة.

٣- اتفق العلماء على تخصيص عموم الكتاب بالسُّنة المتواترة.

٤- واختلفوا في تعارض عموم القرآن الكريم مع خبر الواحد الصحيح المخصّص له، هل يقدم عموم القرآن الكريم، ولا يخصص بخبر الواحد، أم يقدم خبر الواحد؛ لأنه خاص، والخاص دلالته قطعية؟ على أقوال، أهمها ما يلي:

القول الأول: جواز تخصيص الكتاب والسُّنة المتواترة بأخبار الآحاد، وهو

(١) ذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالة العام على كل أفراده قطعية، ما لم يدل دليل على خروج بعضها منه، لأنه موضوع للدلالة على أفراده على سبيل الشمول والاستغراق لكل فرد، واحتمال خروج بعض أفراده منه دون دليل - لا يؤبه له، وإلا ضاعت الثقة باللغة، في حين ذهب الجمهور إلى أن دلالة العام على كل أفراده ظنية. انظر: قواطع الأدلة (١/١٨٠).

(٢) ذكر العلماء أن هذه المسألة «فيصل التفرقة بين الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي، والفقهاء الذين غلب عليهم الأثر، فإن الذين غلب عليهم الرأي لا يأخذون بأخبار الآحاد في مقام تعرض له القرآن، ولو بصيغة العموم، إذ يجعلون عمومات القرآن في عمومها، ولا يجعلون خبر الآحاد في مرتبة تخصيصها، أما الفقهاء الذين غلب عليهم الأثر فيخصصون عام القرآن بالخبر مطلقا». انظر: قواطع الأدلة (١/١٨٠)، والعقد المنظوم (٢/١٣٠).

(٣) انظر: قواطع الأدلة (١/١٨٠)، والعقد المنظوم (٢/١٣٠)، وتحفة المسؤول (٣/١٠٤)، وشرح الورقات للمحلي ص١٣٠.

مذهب جمهور العلماء من المالكية، والشافعية، والحنابلة [١].

قال الغزالي: "والمختار: أنَّ خبر العدل أَولى؛ لأنَّ سكون النفس إلى عدلٍ واحدٍ في الرواية لما هو نصٌّ، كسكونها إلى عدلَين في الشهادة"[٢].

وقال الآمدي: "يجوز تخصيص عموم القرآن بالسُّنة، أمَّا إذا كانت السُّنة متواترةً، فلم أعرف فيه خلافاً"[٣].

القول الثاني: عدم جواز تخصيص الكتاب والسُّنة المتواترة بأخبار الآحاد، وهو مذهب الحنفية [٤]، وبعض العلماء.

أدلة الأقوال في المسألة:

أدلة القول الأول [٥]:

١- قوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾ [٦]، فإنه مخصص بما رواه أبو هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: "**لا تنكح المرأة على عمتها، ولا خالتها**"[٧]، فعموم الحل فيما عدا المحرمات في سورة النساء، خصص بعمة الزوجة، وخالاتها.

(١) انظر: المصادر السابقة.
(٢) المستصفى، ص٢٤٩.
(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٢/٣٢٢).
(٤) انظر: العقد المنظوم (٢/١٣٠)، وتحفة المسؤول (٣/١٠٤).
(٥) انظر: قواطع الأدلة (١/١٨٠)، والعقد المنظوم (٢/١٣٠)، وتحفة المسؤول (٣/١٠٤)، وشرح الورقات ص١٣٠.
(٦) من آية (٢٤) من سورة النساء.
(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، حديث (٥١٠٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، حديث (١٤٠٨).

٢- وقوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (١)، بقوله ﷺ : "القاتل لا يرث"(٢). وبقوله: "لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم"(٣).

٣- وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (٤)، مخصص بقوله ﷺ: "لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا"(٥).

٤- وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ (٦)، مخصّص بإباحة النبي ﷺ للحوت والجراد وهما ميتتان، والكبد والطحال وهما دمان، في قوله ﷺ: "أُحِلَّتْ لَكُمْ مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ؛ فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ؛ فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ"(٧).

٥- إجماع الصحابة ﷺ على العمل بخبر الواحد، وتخصيصهم لعموم القرآن الكريم به.

أدلة القول الثاني (٨):

---

(١) من آية (١١) من سورة النساء.

(٢) سبق تخريجه ص٣٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب: لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، وتحريم الانتفاء من النسب والولاء، حديث (٦٧٧٢).

(٤) من آية (٣٨) من سورة المائدة.

(٥) أخرجه البخاري في الحدود: باب قول الله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}، حديث (٦٧٨٩-٦٧٩٠)، ومسلم في الحدود: باب حد السرقة ونصابها، حديث (١٦٨٤).

(٦) من آية (٣) من سورة المائدة.

(٧) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأطعمة، باب الكبد والطحال، حديث (٣٣١٤)، وأحمد في مسنده، حديث (٥٧٢٣)، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن ابن ماجه، حديث (٣٣١٤).

(٨) انظر: قواطع الأدلة (١/١٨٠)، وتحفة المسؤول (٣/١٠٤)، وشرح الورقات للمحلي ص١٣٠.

استدل الحنفية بقول عمر ﷺ في قصة فاطمة بنت قيس، التي طلقها زوجها ثلاثًا، فروت:" **أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة**" (١)، فقال عمرﷺ: "لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة" (٢)، فلم يجعل حديثها مخصصًا لعموم قوله تعالى: ﴿**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ**﴾ (٣).

الراجح:

يميل الباحث إلى قول الجمهور من العلماء؛ للوقوع الشرعي في أكثر من مثال، ولإجماع الصحابة وعملهم على ذلك، كما أن العام دلالته ظنية، وخبر الآحاد دلالته ظنية، فاتفقا.

وجه الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة على المسألة الأصولية:

جمهور الأصوليين (٤)على جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد-كما مرّ-؛ حيث إن العام دلالته ظنية، وخبر الآحاد دلالته ظنية، فاتفقا؛ ومن أمثلة ذلك ما ذكره الجمهور لهذه الآية الكريمة في هذه المسألة من قبيل التمثيل على الصور التي أجمع عليها الصحابة على تخصيص عموم الكتاب بالسنة، حيث:

١- "خصصوا قوله ﷻ: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (٥)، بما ورد في المجوس من خبر عبد الرحمن بن عوف ﷺ،

(١) أخرجه مسلم، كتاب الطلاق باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، حديث (١٤٨٠/٤٤-٤٥).
(٢) أخرجه مسلم، كتاب الطلاق باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، حديث (١٤٨٠/٤٦).
(٣) من آية (٦) من سورة الطلاق.
(٤) انظر: روضة الناظر (٤٠٦/٢)، والإبهاج (١٧١/٢)، ونهاية الوصول (١٦٢٢/٤)، والبحر المحيط (٤٨٢/٤).
(٥) من آية (٥) من سورة التوبة.

وهو قوله ﷺ بما ورد في المجوس من خبر عبد الرحمن بن عوف، وهو قوله ﷺ: " سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ " (١). وتقريره: أن الآية اقتضت قتل الكل، وخبر عبد الرحمن بن عوف ﷺ إنما ورد فيه الجزية أي سنوا بهم سنة أهل الكتاب في الجزية، فبطل القتل فيهم مع أهل الكتاب، وخرج الجميع من عموم المشركين، وبقي عبدة الأوثان وما شاكلهم فيمن لا يجوز أخذ الجزية منهم"(٢).

٢- "ومثال تخصيصه بالمنفصل السمعي: قوله ﷻ أيضا: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِين حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (٣)، فإن الدليل السمعي المنفصل خصصه بالرجال البالغين، وهو: " نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبيَانِ "(٤)؛ (٥). فالآية عامة، ولكنها من قبيل الظاهر الذي يحتمل التخصيص، وحديث النبي ﷺ خاص بإخراج النساء والصبيان غير الحربيين من الآية، وهو حديث آحاد دلالته ظنية، وهذا يدل على جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الآحاد مطلقًا-وهو الراجح – خلافًا للحنفية (٦) الذين يشترطون لتخصيص عام الكتاب الذي لم يخصص أن يخص بقطعي مثله؛ حيث يرونه أن عام الكتاب قطعيّ إلا إذا خُصّ بقطعي عندها يصير ظني الدلالة، ويصح عندها

(١) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، جزية أهل الكتاب، حديث (٩٦٨)، والشافعي في مسنده، حديث (١٠١٣)، وأبو عبيد القاسم بن سلام في الأموال، ص٤٠، حديث (٧٨)، وابن أبي شيبة في مصنفه، حديث (٣٢٦٥١). وانظر تلخيص الحبير للحافظ (٢٣٢٢/٥)، حديث (٢٠١٩)، وضعفه الشيخ الألباني في غاية المرام، حديث (٤٣).

(٢) العقد المنظوم في الخصوص والعموم (٣٢٠/٢).

(٣) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٤) سبق تخريجه ص٣٣.

(٥) رفع النقاب (٣٨٣/٣).

(٦) انظر: أصول السرخسي (١٤٤/١)، وشرح التلويح على التوضيح (٣٤/٢)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص ٣١٥.

تخصيصه بخبر آحاد.

المطلب الرابع: مسألة جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة (١):

صورة المسألة: وضح الرجراجي ذلك بقوله:" أن يقول الله تعالى في رمضان مثلا: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (٢)، فرمضان وقت الخطاب، وأول صفر وقت الحاجة، من جوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو أول صفر، قال: يجوز البيان بعد أول صفر، ومن منع تأخير البيان عن وقت الحاجة، قال: يجب البيان في أول صفر، والبيان مثلا قوله عليه السلام: "**نهيت عن قتل النساء والصبيان** "(٣).

"والمراد أن الشارع هل يمكن أن يخاطب المكلفين بخطاب مجمل فيه تكليف مطلق أو مؤقت بوقت لم يأت بعد، ويؤخر بيانه إلى أن يأتي وقت العمل؟"(٤).

تحرير محل النزاع:

١- أن وقت الخطاب ووقت الحاجة قد يتحدان؛ كالخطاب برد المغصوب، والتوبة من الذنوب، وجميع الواجبات الفورية (٥).

٢- اتفق العلماء على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو الوقت

---

(١) المقصود بوقت الحاجة: الوقت الذي يحتاج فيه المكلف إلى البيان؛ ليتمكن من الامتثال؛ بحيث لو تأخر البيان عنه لم يتمكن من العمل الموافق لمراد الشارع. والمقصود بوقت الخطاب: الوقت الذي يسمع فيه المكلف الخطاب، سواء أكان قرآنا أم سنة. انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص٤١٠.

(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٣) انظر: رفع النقاب (٣٥٣/٤). والحديث سبق تخريجه.

(٤) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص٤١٠.

(٥) نفائس الأصول في شرح المحصول (٢٢٦٧/٥).

الذي يحتاج فيه المكلف إلى البيان. قال الزركشي:" هل معنى التأخير عن وقت الحاجة تأخيره عن زمن يمكن فيه الفعل إلى زمن آخر ممكن؟ أو معناه تأخيره إلى وقت لا يمكن فيه الفعل كالظهر مثلا، هل يجب بيانها بمجرد دخول الوقت أو لا يجب إلا إذا ضاق وقتها؟"(١).

٣- البيان التفصيلي عن وقت الخطاب مسلم لا نزاع في تأخره عن وقت الخطاب، إنما النزاع في البيان الإجمالي (٢).

٤- محل النزاع إذا اختلف وقت الخطاب عن وقت الحاجة، فهل يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة؟ أم يكون من التكليف بما لا يطاق؟

الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون (٣) في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة على أقوال، ذكرها الشيرازي في قوله:" يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة في قول المزني وأبي العباس وعامة أصحابنا، وقال بعضهم: لا يجوز ذلك وهو قول المعتزلة، وقال بعض شيوخنا، يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير بيان العموم"(٤)، ومن ثم فأهم الأقوال في المسألة ثلاثة-كما

(١) البحر المحيط (٥/٥٠٠).

(٢) نفائس الأصول في شرح المحصول (٥/٢٢٦٧). والبيان التفصيلي هو الذي يتكفَّل بإيضاح جميع جزئيات الأمر المبيَّن، من قبيل بيان القيود. فهو يقابل البيان الإجمالي. وقد مثِّل له ببيان مواصفات البقرة التي طالب بنو إسرائيل النبي موسى عليه السلام بتوصيفها لهم.

(٣) انظر: اللمع ص٢٠٧، ونفائس الأصول (٥/٢٢٦٧)، وبيان المختصر (٢/٤٠٩)، والمسود ص١٧٨، ورفع النقاب (٤/٣٥٣)، ورفع الحاجب (٣/٤٢٣)، وتيسير الوصول (٤/٩٨)، ومذكرة في أصول الفقه ص ٢٩١، والمهذب في علم أصول الفقه (٣/١٢٦٥)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص٤١٠.

(٤) اللمع ص٢٠٧.

يلي-:

القول الأول: جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهو مذهب جمهور الأصوليين [١].

القول الثاني: عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهو مذهب المعتزلة، وأبي حنيفة، والظاهرية، ووافقهم بعض المالكية[٢] والشافعية[٣] والحنابلة [٤]: قالوا: لا بد أن يكون الخطاب متصلاً بالبيان، أو في حكم المتصل؛ احترازًا مما ينقطع بعطاس أو غيره، ومن عطف الكلام بعضه على بعض، ونحو ذلك.

القول الثالث: التفصيل بين المجمل، والعام، والمطلق: فيجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان العام والمطلق، وهو مذهب أبي الحسن الكرخي[٥]، واختاره الدقاق من الشافعية، وأبو الحسين البصري[٦].

أدلة الأقوال في المسألة:

أدلة القول الأول [٧]:

(١) انظر: اللمع ص٢٠٧، ونفائس الأصول (٢٢٦٧/٥)، وبيان المختصر (٤٠٩/٢)، والمسود ص١٧٨، ورفع النقاب (٣٥٣/٤)، ورفع الحاجب (٤٢٣/٣)، وتيسير الوصول (٩٨/٤).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٢٢٦٧/٥)، وبيان المختصر (٤٠٩/٢)، ورفع النقاب (٣٥٣/٤).

(٣) انظر: اللمع ص٢٠٧، ورفع الحاجب (٤٢٣/٣)، وتيسير الوصول (٩٨/٤).

(٤) انظر: المسودة ص١٧٨، ومذكرة في أصول الفقه ص ٢٩١، والمهذب في علم أصول الفقه (١٢٦٥/٣).

(٥) انظر: البحر المحيط (٥٩/٤).

(٦) انظر اللمع ص٢٠٧-٢٠٨، ورفع الحاجب (٤٢٣/٣)، وتيسير الوصول (٩٨/٤)، والمهذب (٢٢٧٤/٣).

(٧) انظر المصادر السابقة.

١- الجواز العقلي حيث لا يترتب على فرض الجواز به تكليف بمحال؛ لأن غاية الأمر، هو: جهل المكلف بما كلف به مدة من الزمن من بيان وقت الخطاب إلى أن يأتي وقت الحاجة، وهذا ليس بمحال، ولا يؤدي إلى المحال (١).

٢- قوله تعالى ﴿**الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ (٣)، وثم تقتضي المهلة والتراخي، فدل على أن التفصيل والبيان يجوز أن يتأخر عن الخطاب"(٤).

٣- أن الله تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة؛ حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً**﴾ (٥). **وجه الدلالة:** أن الله أمر بذبح بقرة معينة، ولكنه لم يعينها ويفصل في صفاتها إلا بعد أن سألوا عدة أسئلة متكررة، وأخّر بيان أوصاف البقرة المأمور بذبحها إلى وقت الحاجة؛ حيث إن البيان تأخر عن وقت الخطاب؛ حيث لم يقترن بالخطاب بيان تفصيلي ولا إجمالي (٦).

٤- أن الله سبحانه أوجب الصلوات الخمس، ولم يبين أوقاتها ولا أفعالها حتى نزل جبريل عليه السلام، فبين للنبي ﷺ كل صلاة في وقتها، وبين النبي ﷺ أفعالها للناس في أوقاتها، وكذلك أوجب الزكاة مجملة، ثم بيّن النبي ﷺ بيانها ومقدارها، وكذلك الحجّ وأركانه وصفاته إلى غير ذلك من العبادات. حتى بيَّن النبي ﷺ ذلك

(١) انظر: نفائس الأصول (٢٢٦٧/٥)، والمهذب في علم أصول الفقه (١٢٦٥/٣).
(٢) من آية (١) من سورة هود.
(٣) من الآيتين (١٨) و(١٩) من سورة القيامة.
(٤) انظر: اللمع في أصول الفقه ص٢٠٨.
(٥) من آية (٦٧) من سورة البقرة.
(٦) انظر: المهذب في أصول الفقه (١٢٦٦/٣).

كله إلى أمته بالقول، والفعل، فجاز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة [١].

أدلة القول الثاني [٢]:

١- "أنه يراد بالخطابات الشرعية تفهيم السامع للمطلوب فيها لكي يعمل بها، وهذه هي فائدتها، والخطاب بالمجمل بدون توضيحه وبيانه خطاب بما لا يفهم، والخطاب بما لا يفهم لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه يكون وجوده كعدمه، وهذا هو العبث الذي يتنزه الله عن الكلام به [٣].

مناقشة الجمهور[٤] عليهم: لا نسلم عدم وجود الفائدة من الخطاب بالمجمل، حيث توجد فائدة في الخطاب به، "ألا ترى أن العربي إذا سمع قوله تعالى: ﴿ **وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ [٥]، عقل من ذلك حق بالزرع في يوم الحصاد وإن لم يعرف جنسه وقدره ويخالف اللفظ المهمل فإنه لا يفيد معنى أصلا فلم يجز الخطاب به"، كما أن الخطاب بالمجمل يمكن منه معرفة أن هناك أمراً أو نهياً في الشريعة؛ ليعرف بذلك المكلف العازم على امتثال الأمر الذي ورد في هذا الخطاب المجمل، والمكلف العازم على ترك المنهي عنه الوارد في المجمل إذا بُين له، فالمكلف العازم على الفعل في حالة الأمر والعازم على الترك في حالة النهي - بعد

(١) انظر: اللمع ص٢٠٨، وتيسير الوصول (٩٩/٤)، ومذكرة في أصول الفقه ص ٢٩١، والمهذب في أصول الفقه (١٢٦٨/٣).

(٢) انظر المصادر السابقة.

(٣) انظر: اللمع ص٢١٠، والمهذب في أصول الفقه (١٢٧٠/٣).

(٤) انظر اللمع ص٢٠٧-٢٠٨، ورفع الحاجب (٤٢٣/٣)، وتيسير الوصول (٩٨/٤)، والمهذب في أصول الفقه (٢٢٧٤/٣).

(٥) من آية (١٤١) من سورة الأنعام.

البيان – يستحق الثواب ويسقط عنه العقاب.(١)

٢– قياس الخطاب بالمجمل بالخطاب بلفظ " أبجد هوز "، وهو يريد به وجوب الصلاة: فكما لا يجوز الخطاب أبجد هوز، فكذلك لا يجوز الخطاب بالمجمل بجامع: عدم الفائدة في كل منهما. ومن ثم فإن المجمل إذا تأخر بيانه لم يفد شيئا فصار كالخطاب بلفظ مهمل (٢).

مناقشة الجمهور لهذا الدليل: إن هذا القياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأن الخطاب بالمجمل فيه فائدة وهو: قيام المكلف بالعزم على الفعل الذي سيبين– فيما بعد –، واستعداده لذلك، فلا يضر تأخير تفصيل البيان إلى وقت الحاجة، أما الخطاب بلفظ: " أبجد هوز "، وهو يريد وجوب الصلاة فلا يفيد شيئاً؛ لأنه تغيير للوضع، وقلب لحقائق الأمور، فافترقا (٣).

٣– أنه اتفق على أنه لا يجوز أن يخاطب الأعجمي بالعربية – لمن لا يفهمها – وسبب ذلك: أن الأعجمي لا يفهم لغة العرب، فهو لم يسمع إلا اللفظ، دون معناه، فكذلك خطابه بالمجمل، دون بيانه لا يجوز؛ لأنه خطاب بما لا يفهم، وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة (٤).

مناقشة الجمهور لهذا الدليل: أن قياسكم الخطاب بالمجمل على خطاب الأعجمي بالعربية قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لما ذكرناه سابقاً وهو: أن الخطاب بالمجمل يفيد قيام المكلَّف بالعزم على الفعل إذا بيَّن له تفاصيله، ويستعد

(١) انظر: اللمع ص٢١١، ورفع الحاجب (٤٢٣/٣)، والمهذب في أصول الفقه (١٢٧١/٣).

(٢) انظر: اللمع ص٢١١، ورفع الحاجب (٤٢٣/٣)، والمهذب في أصول الفقه (١٢٧٢/٣).

(٣) انظر: رفع الحاجب (٤٢٣/٣)، والبحر المحيط (٥٩/٤)، والمهذب في أصول الفقه (١٢٧٢/٣).

(٤) انظر: اللمع ص٢١١، قواطع الأدلة في الأصول (٢٩٥/١)، ورفع الحاجب (٤٢٣/٣)، والبحر المحيط (٥٩/٤)، والمهذب في أصول الفقه (١٢٧٢/٣).

لذلك، فلا يضر تأخيره، بخلاف خطاب الأعجمي بالعربية لمن لا يفهمها، فإنه لا يفيد شيئا أصلاً [١].

دليل القول الثالث [٢]:

أن اللفظ العام يجب حمله على الحقيقة؛ فإذا ورد لفظ عام، فإنه يجب أن نعتقد العموم فيه، أما إذا ورد لفظ عام أريد به الخصوص، ولم يبين مراده في ذلك، فإنه لا يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب به؛ لأن ذلك يؤدي إلى القول بلزوم اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، بخلاف المجمل؛ حيث إن المجمل لا يفهم منه معنى معين؛ لأن معانيه متساوية في الفهم، ولا يرجح أحدهما على الآخر إلا بقرينة [٣].

مناقشة الجمهور لهذا الدليل: إن ذلك يبطل بالنسخ؛ لأن ما ذكرتموه موجود فيه، فالسامع يعتقد استمراره وعمومه، وهو اعتقاد جهل، كما أن له أن يخبر عنه، وقد جوزنا تأخيره، على أنه عندنا يعتقد عموم اللفظ العام بشرط عدم وجود ما يخصصه، وإذا ورد التخصيص علمنا أن المخصوص لم يدخل في العموم[٤].

(١) انظر: اللمع ص٢١١، قواطع الأدلة في الأصول (٢٩٦/١)، والمهذب في أصول الفقه (١٢٧٢/٣).

(٢) انظر اللمع ص٢٠٧-٢٠٨، وقواطع الأدلة في الأصول (٢٩٥/١)، ورفع الحاجب (٤٢٣/٣)، وتيسير الوصول (٩٨/٤)، والمهذب في أصول الفقه (٢٢٧٤/٣).

(٣) انظر: اللمع ص٢١١، قواطع الأدلة في الأصول (٢٩٥/١)، والمهذب في أصول الفقه (١٢٧٤/٣).

(٤) انظر: اللمع ص٢١٠-٢١١، وقواطع الأدلة في الأصول (٢٩٥/١)، والمهذب في أصول الفقه (١٢٧٥/٣).

الراجح:

يميل الباحث إلى القول الأول، وهو قول الجمهور من جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، لأدلة الجمهور التي منها وقوعه في الشريعة، ولتحقيق الفائدة من المجمل في وقت الخطاب، وعدم تعطل الأحكام الشرعية إلى أن يأتي وقت الحاجة.

وجه الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة على المسألة الأصولية:

قال القرافي: " وقد يكون وقت الخطاب غير وقت الحاجة؛ لقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (١)، فالآن: وقت الخطاب، ووقت الحاجة بعد انسلاخ الأشهر الحرم، فيتأتى الخلاف عن الفرق الثلاثة"(٢).

فعند مضي الأشهر الحرم يكون وقت الحاجة، فيجوز عند الجمهور بيان ذلك بالقتل لهم، أو أخذ الجزية من أهل الكتاب ومن شابههم، وعلى القول الثاني لا بد أن يكون البيان قبل مجيء وقت الحاجة، وعلى القول الثالث بالتفصيل في جوازه في المجمل، وعدم جوازه في العام أو المطلق.

المطلب الخامس: مسألة حكم التمسك بالعام في إثبات الحكم قبل استقصاء طلب المخصص:

صورة المسألة: ذكر القرافي في العقد المنظوم (٣) صورة المسألة حيث قال:" إذا قال صاحب الشرع –مثلًا– اقتلوا المشركين إذا انسلخ الأشهر الحرم –ونحن في أولها– ولم يرد مع هذا العموم مخصص ألبته، ونحن على قاعدتنا في تجويز تأخير

(١) من آية (٥) من سورة التوبة.
(٢) نفائس الأصول في شرح المحصول (٢٢٦٧/٥).
(٣) العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٤٧/٢).

البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فيجوز أن يرد عند وقت الحاجة بيان التخصيص إذا انسلخ الأشهر الحرم، فهل يجوز لنا إلا أن نعتقد أن العموم مراد، بناء على ظاهر اللفظ، أو لا يجوز أن يعتقد ذلك، بناء على تجويز ورود المخصص؟ خلاف، الأول قول الصيرفي، والثاني لابن سريج، وعليه الجمهور".

الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون [١] في المسألة على قولين:

القول الأول: يجوز التمسك بالعموم بناء على ظاهر اللفظ قبل البحث عن المخصص، وهو قول أبي بكر الصيرفي [٢]، ومعنى كلامه أن يحمل الخطاب على عمومه، ولا يفحص عن المخصص من قياس أو غيره من أدلة الشرع.

قال الصيرفي: يجوز التمسك به ابتداء، ما لم تظهر دلالة مخصصة"[٣].

القول الثاني: لا يجوز التمسك بالعموم بناء على ظاهر اللفظ قبل البحث عن المخصص، فإذا بُحث، ولم نجد المخصص حملناه على العموم، وهو قول جمهور الأصوليين [٤]، فلا بد من البحث عن مخصص للعموم قبل العمل به، فإذا جاء وقت الحاجة، ولا مخصص يعمل بالعموم، إما على القرائن المحتفّة به، أو العمل به على الظن الغالب من عدم وجود مخصص له.

قال ابن سريج: "لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص،

(١) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (٢٩٥/١)، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٤٧/٢)، ونهاية الوصول (٤/ ١٤٩٥). والبحر المحيط (٥٩/٤).

(٢) العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٤٧/٢).

(٣) انظر: المحصول (٢١/٣)، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٥٠/٢)، وإرشاد الفحول (١/ ٣٤٦/١).

(٤) انظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٤٧/٢)، ونهاية الوصول (١٤٩٥/٤)، والبحر المحيط (٥٩/٤).

فإذا لم يوجد بعد ذلك مخصص، جاز التمسك به في إثبات الحكم" (١).

أدلة الأقوال في المسألة:

أدلة القول الأول (٢):

١- لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص، لم يجز التمسك بالحقيقة إلا بعد الفحص عما يوجب صرف اللفظ إلى المجاز.

ومعنى كلام الصيرفي-كما ذكر القرافي (٣)-: أن هذا باطل؛ لأنه لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص، لكان ذلك الاحتراز عن الخطأ المحتمل، وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ، فيجب اشتراكهما في الحكم، بأن التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول إلى المجاز، وأن ذلك غير واجب في العرف بدليل أنهم يحملون الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن أنه هل يوجد ما يوجب العدول إلى المجاز أم لا؟ وإذا وجب ذلك في العرف، وجب أيضاً في الشرع.

٢- أن الأصل عدم التخصيص، فيكفي في إثبات الحكم ظنه أي يكفي في إثبات ظن الحكم.

مناقشة الجمهور (٤) لهذا الدليل: هذا الاستدلال ضعيف كله، وعلى خلاف الإجماع، أما ضعفه؛ فلأن أهل العرف في مخاطباتهم لم يفصحوا عن مجاز ولا مخصص ولا غير ذلك مما يعكر عن الألفاظ، بسبب أن الأحكام المتعلقة

(١) انظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٥٠/٢)، ونهاية الوصول (٤/ ١٤٩٥).

(٢) انظر: المحصول (٢١/٣)، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٥٠/٢)، والبحر المحيط (٥٩/٤).

(٣) العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٥٠/٢)، ونفائس الأصول (١٩٦٥/٥).

(٤) انظر: العقد المنظوم (١٥١/٢)، ونهاية الوصول (٤/ ١٤٩٦)، والبحر المحيط (٦٠/٤).

بتلك الألفاظ مصالح دنيوية جزئية، لا يلزم من الخطأ فيها مفسدة عامة، وأما الفتيا فهي شرع عام في جميع الخلائق والأعصار والأمصار إلى يوم القيامة، ولا يجوز لأحد أن يقدم على ذلك بمجرد مثير لظن، بل لا بد من بذل الجهد ممن هو أهل للاجتهاد، وحينئذ يجوز الإقدام على الفتيا.

دليل القول الثاني (١):

أنه مع تقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص، فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة، وألا يكون، والأصل ألا يكون حجة إبقاء للشيء على حكم الأصل.

والجواب عليه: أنّ ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه غير حجة؛ لأن إجراءه على العموم أولى من حمله على التخصيص، ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوته.

قال المازري في شرح البرهان: "المسألة مصورة في عموم لم تدع الحاجة إلى العمل به، أما إذا دعت الحاجة إلى العمل به فلا يمكن تأخير البيان عن ذلك. وقد قال إمام الحرمين: الكلام في هذه المسألة مبني على القول بتأخير البيان عن زمن ورود الخطاب، وأبو بكر الصيرفي ذهب إلى المبادرة إلى اعتقاد حمل الصيغة على العموم، قال الإمام: وكشف الغطا عن المسألة إنما غلب على ظننا أولًا بالعموم، ثم إذا دخل وقت العمل ولم يرد مخصص فقد نقطع بالتعميم بالقرائن، وقد لا يحصل القطع فيقطع بوجوب العمل بإرادة العموم، بل بظنها"(٢).

(١) انظر المصادر السابقة.

(٢) انظر: إيضاح المحصول من برهان الأصول للمازري، ص٣٠٠، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٤٨/٢).

الراجح في المسألة:

يميل الباحث إلى قول الجمهور، فلا يحق للمجتهد إذا حضر العمل أن يحمل الخطاب على عمومه ولا يفحص عن المخصص من قياس أو غيره من أدلة الشرع، وهذا غلط -كما قال القرافي-حيث قال:" لأنه لا يباح للفقيه أن يفتي بأول خاطر يسنح له، ولو عرض له قياس لم يجز له أن يفتي به حتى يفحص عن الشريعة بنص يخصصه أم لا، أو قياس خالفه أو قادح قدح فيه، وكذلك العموم، لا يجوز لأحد أن يفتي به حتى يثق بأنه لا معارض ولا مخصص" (١).

وجه الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة على المسألة الأصولية:

ذكر القرافي وجه الاستشهاد بالآية الكريمة على المسألة حيث قال:" إذا قال صاحب الشرع -مثلًا- اقتلوا المشركين إذا انسلخ الأشهر الحرم -ونحن في أولها- ولم يرد مع هذا العموم مخصص ألبته، ونحن على قاعدتنا في تجويز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة (٢)، فيجوز أن يرد عند وقت الحاجة بيان التخصيص إذا انسلخ الأشهر الحرم، فهل يجوز لنا إلا أن نعتقد أن العموم مراد، بناء على ظاهر اللفظ، أو لا يجوز أن يعتقد ذلك، بناء على تجويز ورود المخصص؟ خلاف، الأول قول الصيرفي، والثاني لابن سريج، وعليه الجمهور"(٣).

(١) العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٤٩/٢)، ونفائس الأصول (١٩٦٥/٥).

(٢) انظر المسألة السابقة في هذا البحث.

(٣) العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١٤٧/٢).

المبحث الرابع
المسائل الأصولية في مباحث التعارض

وفيه مطلب واحد: مسألة صور دفع التعارض بين الدليلين:

تعرض الأصوليون [١] في كتبهم إلى الموارد التي يتعارض فيها الدليلان، ومن مواطن التعارض التي استشهد بها بالآية الكريمة: "أن يكون كل واحد من الدليلين عامًا، أي مثبت الحكم في موارد متعددة فتوزع، ويحمل كل واحد منهما على بعض أفراده" [٢]، وعبّر الأبياري عن ذلك بقوله:" إن المقدم الذي عُين للبقاء تحت أحد العمومين، ليس بالإقرار أولى من البعض الذي أخرج، وإذا تحقق استواء القولين، وجب تساقطهما جميعًا. هذا هو الصحيح في نظر الأصول" [٣].

وقال الزركشي في البحر المحيط:": إذا تعارض عامان، فإن أمكن استعمالهما في حالين استعملا، وإلا وجب التوقف، وكذا قال سليم في التقريب ": إذا ورد مثل " اقتلوا المشركين "، " لا تقتلوا المشركين " فإنهما يستعملان، فيحمل كل منهما على بعض ما تناوله، ويخص في الثاني، وقيل: يتوقف فيهما"[٤].

وجه الاستدلال والاستشهاد بالآية الكريمة على المسألة الأصولية:

أن آية السيف تقضي بقتل كل كافر كتابيًّا كان، أو وثنيًا حتى يفنوا جميعًا، أو يدخلوا الإسلام، وهذا يتعارض مع آية الجزية بأخذها في الظاهر من كل كافر

(١) انظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان (٣١٢/٤)، والإبهاج شرح المنهاج (٢١٣/٣)، والبحر المحيط (١٥٠/٨).
(٢) الإبهاج شرح المنهاج (٢١٣/٣).
(٣) التحقيق والبيان في شرح البرهان (٣١٢/٤).
(٤) البحر المحيط (١٥٠/٨).

دون فصل بينهم، فكيف يمكن الجمع بين هذين العمومين المتعارضين؟

قال تاج الدين السبكي في الإبهاج[١]: منها قوله تعالى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾[٢]، مع قوله تعالى في آية أخرى: ﴿**حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾[٣]، فظاهر الأولى وضع السيف فيهم حتى ينفقوا، وظاهر الآية الثانية يقتضي جواز أخذ الجزية من أصناف الكفار من غير فصل، وقال عليه السلام: "**خذوا من كل حالم ديناراً**"[٤] وقال: "**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**"[٥] الحديث، وظاهر هذا أن الجزية لا تؤخذ وأن ليس بيننا وبين الكفار إلا السيف أو الإسلام، فيجمع بين الظاهرين ويأخذ الجزية من أهل الكتاب بآية الجزية، ويضع السيف فيمن ليس متمسكا بكتاب ولا يشبه كتاب الظاهر الآية الواردة في القتل، وأعلم أن بعض الفقهاء زعم أن هذا يتضمن استعمال مقتضى كل واحد من الدليلين، ورأى هذا الجمع مستقلًا بنفسه غير محتاج إلى إقامة دليل قال إمام الحرمين: وهذا مردود عند الأصوليين بل لا بد من دليل خارج على ذلك، وأما أن يجعل أحدهما دليلًا في تخصيص الثاني والثاني في تخصيص الأول، فهذا ما لا سبيل إليه".

وقال الأبياري: "قوله: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ [٦]، قال: هذا ظاهر في وضع السيف فيهم حيث يثقفون، وذلك صحيح. قال: إنه يعارضه

(١) الإبهاج شرح المنهاج (٣/٢١٣).

(٢) من آية (٥) من سورة التوبة.

(٣) من آية (٢٩) من سورة التوبة.

(٤) **حديث صحيح**: أخرجه النسائي في صحيحه من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وصححه الألباني في إرواء الغليل، حديث (١٢٥٤).

(٥) متفق عليه أخرجه.

(٦) من آية (٥) من سورة التوبة.

على التقابل قوله: ﴿**حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ [(١)]، قال: هذا يقتضي أخذ الجزية من كل كافر، كتابيًا كان، أو وثنيًا، وهذا غير صحيح، فإن في أول الآية قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ**﴾[(٢)]، فكيف يصح مع هذا التقييد أن تكون الآية عامة في كل كافر؟ قوله: ونحن إنما خصصنا الجزية بأهل الكتاب بأخبار وآثار مسطورة، في كتب الفقه من العجب، بل الصحيح اقتصار القرآن على اختصاص أخذ الجزية بأهل الكتاب"[(٣)].

فقد جمع العالمان ابن السبكي والأبياري بين الآيتين بأن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب، ومن يشبههم من الكفار، ولا تؤخذ من الوثنيين، فيعمل فيهم بآية السيف حتى يبادوا، أو يدخلوا في دين الإسلام.

(١) من آية (٢٩) من سورة التوبة.
(٢) من آية (٢٩) من سورة التوبة.
(٣) التحقيق والبيان في شرح البرهان (٤/٣١٣-٣١٤).

خاتمة البحث:

توصل الباحث بعد حمد الله جلّ وعلا وفضله إلى مجموعة من النتائج والتوصيات، كما يلي:

أولاً: نتائج البحث:

١- للاستدلال معانٍ منها أنه:" يطلق على إقامة الدليل مطلقًا، سواء أكان نصًّا، أم إجماعًا، أم قياسًا، أو غيرها مما ليس بنص، ولا إجماعٍ، ولا قياسٍ"، وأكثر الأصوليين على المعنى الثاني: " أنه إقامة دليل ليس بنص، ولا إجماعٍ، ولا قياسٍ".

٢- من معاني الاستدلال ذكر الدليل، وذكر الدليل يكون من باب التمثيل أو الاستشهاد، فيكون بين الاستدلال، والتمثيل أو الاستشهاد عموم وخصوص مطلق، فكل استدلال يصلح أن يكون تمثيلاً واستشهادًا، وليس كل تمثيل للمسألة أو الاستشهاد بها يصلح أن يكون استدلالاً.

٣- للأشهر الحرم مكانة كبيرة في التشريع الإسلامي؛ حيث يتم فيها تعظيم الله عزوجل، وعبادته، والتقرب إليه سبحانه وتعالى، بشتى أنواع القربات سواء أكان ذلك بكثرة صلاة، أم كثرة صيام، أم حج وعمرة إلى بيت الله عزوجل.

٤- يكون الابتداء في أشهر الحُرم بذي القعدة عند الجمهور، يقال: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب فيعدها ثلاثة سردًا وواحدًا فردًا، وهذا مفيد في الإقرارات، والنذور، والأيمان، والكفارات.

٥- الكافر الحربي هو: (الذي لم يدخل في عقد الذمة، ولا يتمتع بأمان المسلمين، ولا عهدهم).

٦- الكافر المستأمَن هو:(الحربِي المقيم إقامة مؤقتة في ديار الإسلام بأمان أخذه

من ولي الأمر).

٧- الكافر المعاهد الذمِّي هو:(مَن كان من أهل الكتاب من اليهود أو النصارى، وغيرهم المقيمين إقامة دائمة في ديار الإسلام، وله عهد الأمان في ديار الإسلام، مقابل ما يدفعونه من جزية للمسلمين).

٨- أن آية السيف ليست ناسخة لآيات العفو والموادعة، وكذلك ليست منسوخة، ولكن على التفصيل حسب الأحوال، فتختلف باختلاف المسلمين في حال قوتهم، أو حال ضعفهم.

٩- أنَّ مقتضى الأمر يعود إلى ما كان عليه قبل الحظر من وجوب أو ندب أو إباحة حسب القرينة الموجودة مع كل أمر: جمعًا بين الأقوال في المسألة.

١٠- أنَّ الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، بل يخرج من عهدته بمرة واحدة، وهو قول جمهور الأصوليين.

١١- يجوز تقديم الأمر على وقت الفعل خلافًا لمن قال: لا تكون صيغة " افعل " قبل وقت الفعل أمرًا، بل يكون إعلامًا.

١٢- أن كل عام في القرآن والسنة-عند جمهور الأصوليين- هو من قبيل الظاهر الذي يحتمل البعض إلا أن الكل أظهر.

١٣- أن العام يبقى حجة بعد التخصيص فيما بقي فيما لم يخصّ؛ لأنه حقيقة مطلقًا، وهذا عند جمهور الأصوليين.

١٤- جمهور الأصوليين على جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد؛ حيث إن العام دلالته ظنية، وخبر الآحاد دلالته ظنية، فاتفقا.

١٥- لا يحق للمجتهد إذا حضر العمل أن يحمل الخطاب على عمومه ولا يفحص عن المخصص من قياس أو غيره من أدلة الشرع.

ثانيًا: توصيات البحث:

١- ضرورة الاعتناء بالقرآن الكريم، وتدبره، والعمل به، والحرص على كل آية من آياته الكريمة من خلال برامج متخصصة تبرز اعتناء الأصوليين به.

٢- تدريس الطلاب في مرحلة التعليم الأساسي والجامعي كتبًا اعتنت بالاستدلال بالقرآن الكريم في أصول الفقه مثل كتاب الإمام الطوفي " الإشارات الإلهية في المباحث الأصولية".

٣- توعية الباحثين في مرحلتي الماجستير والدكتوراه بأهمية الاستدلال بالقرآن الكريم في أصول الفقه، وتخصيص بعض المواد المتعلقة بذلك في الدراسة المنهجية.

٤- الرد على شبهات الأعداء ضد الإسلام من خلال مباحث أصول الفقه.

المصادر والمراجع

١- **القرآن الكريم.**

٢- **الإبهاج في شرح المنهاج** (على منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفي سنه ٦٨٥هـ) شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (المتوفي: ٧٥٦هـ) وولده تاج عبد الوهاب ابن علي السبكي (ت ٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٣- **إجابة السائل شرح بغية الآمل،** لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت ١١٨٢هـ) الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤- **أحكام أهل الذمة،** لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، الناشر: رمادى للنشر – الدمام، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ – ١٩٩٧م.

٥- **الإحكام في أصول الأحكام،** لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ)، قوبلت على الطبعة التي حققها: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٦- **الإحكام في أصول الأحكام،** لسيف الدين، أبو الحسن، علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ) -علّق عليه: عبد الرزاق عفيفي (ت ١٤١٥هـ) -قام بتصحيحه: عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان (ت ١٤٣١هـ) - علي الحمد الصالحي (ت ١٤١٥هـ) -الناشر: مؤسسة النور بالرياض، سنة ١٣٨٧هـ-ثم أعاد طباعتها: المكتب الإسلامي (دمشق - بيروت) طبعة ثانية سنة ١٤٠٢هـ (تصويرا).

٧- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول،** المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٨- **أصول السرخسي** لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ) الناشر: دار المعرفة — بيروت، و ط. نشر دار الكتاب العربي – بيروت، ط: ١، ١٩٩٣م.

٩- **أصول الفقه**، لمحمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، المقدسي الحنبلي (المتوفى: ٧٦٣هـ) حققه: الدكتور فهد بن محمد السَّدحان الناشر: مكتبة العبيكان الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

١٠- **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (المطبوع مع المقنع والشرح الكبير)**، المؤلف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المَرْداوي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي - د عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١١- **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري (٤٥٣ - ٥٣٦هـ)، الناشر: دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

١٢- **البحر المحيط في أصول الفقه**، المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٣- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، لعلاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٤- **البرهان في علوم القرآن**، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ت١٤٠١هـ)، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧ م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ثم صوَّرته دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٥- **تاج العروس من جواهر القاموس**، لمحمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت.

١٦- **التبصرة في أصول الفقه** لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ) الناشر: دار الفكر - دمشق الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٧- **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه** لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٨- **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول**، لأبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني (ت ٧٧٣هـ)، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي، الإمارات، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

١٩- **التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه**، المؤلف: علي بن إسماعيل الأبياري (ت ٦١٦هـ)، الناشر: دار الضياء - الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٢٠- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي**، لبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢١- **التعريفات الفقهية**، المؤلف: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢٢- **التعريفات**، المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٢٣- **تفسير القرآن العظيم**، المؤلف: ابن كثير، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع — السعودية.

٢٤- **التقرير والتحبير** لأبي عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج (المتوفى: ٨٧٩هـ) الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٥- **التلخيص في أصول الفقه** لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ) الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت سنة النشر ٢٠٠٢م.

٢٦- **التمهيد في أصول الفقه** المؤلف: محفوظ بن أحمد بن الحسن أَبُو الخطاب الكَلْوَذَاني الحنبلي (المتوفى: ٥١٠هـ) الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (٣٧) الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٥م.

٢٧- **تهذيب اللغة**، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي — بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

٢٨- **تيسير التحرير** لمحمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي (المتوفى: ٩٧٢هـ) الناشر: مصطفى البابي الْحَلَبِي - مصر (١٣٥١هـ - ١٩٣٢ م) وصورته: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م)، ودار الفكر - بيروت (١٤١٧هـ - ١٩٩٦ م).

٢٩- **تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول «المختصر»**، لكمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بـ«ابن إمام الكاملية» (ت٨٧٤هـ)، الناشر: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر — القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٣٠- **حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول** (لشهاب الدين القرافي ت ٦٨٤هـ)، المؤلف: محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، الناشر: مطبعة النهضة — تونس، الطبعة: الأولى، ١٣٤١هـ.

٣١- **حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني** (ت ٧٩٢هـ) [ومختصر السعد هو شرح تلخيص مفتاح العلوم لجلال الدين القزويني]، المؤلف: محمد بن عرفة الدسوقي، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت.

٣٢- **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، لمحمد بن محمود بن أحمد البابرتى الحنفي (ت ٧٨٦هـ).

٣٣- **رسالة في أصول الفقه**، لأبي علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب العكبريّ الحنبلي (ت ٤٢٨هـ)، الناشر: المكتبة المكية - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٣٤- **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، لعبد الله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي (ت ٨٩٩ هـ) الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٣٥- **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل** لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) الناشر: مؤسسة الريّان، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٣٦- **شرح التلويح على التوضيح** لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (المتوفى: ٧٩٣هـ) الناشر: مكتبة صبيح بمصر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٧- **شرح الكوكب المنير** لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، الناشر: مكتبة العبيكان الطبعة: الطبعة الثانية ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٣٨- **شرح المعالم في أصول الفقه** لابن التلمساني عبد الله بن محمد علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري (ت ٦٤٤هـ)، الناشر: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٣٩- **شرح الورقات في أصول الفقه** لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي (المتوفى: ٨٦٤هـ)، الناشر: جامعة القدس، فلسطين، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٤٠- **شرح مختصر الروضة** لسليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي (المتوفى: ٧١٦هـ) المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٤١- **شرح مختصر الطحاوي**، لأحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠ هـ)، الناشر: دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، الطبعة: الأولى ١٤٣١ هـ- ٢٠١٠م.

٤٢- **شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي (المتوفى ٦٤٦هـ)** لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٤٣- **شعب الإيمان**، المؤلف: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٤٤- **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد محي الدين عبد الحميد [ت ١٣٩٢هـ]، الناشر: الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية.

٤٥- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، الناشر: دار العلم للملايين — بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤٦- **صحيح البخاري**، المؤلف: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١هـ.

٤٧- **صحيح مسلم**، المؤلف: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي [ت ١٣٨٨هـ]، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

٤٨- **العدة في أصول الفقه**، للقاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (٣٨٠ - ٤٥٨هـ)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الناشر: بدون ناشر، الطبعة: الثانية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٤٩- **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٢٦ - ٦٨٢هـ)، الناشر: المكتبة المكية، دار الكتبي — مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٥٠- **غريب الحديث**، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٥١- **الفصول في الأصول**، لأحمد بن علي أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ) الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٥٢- **قواطع الأدلة في الأصول**، لأبي المظفر، منصور بن محمد السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م.

٥٣- **الكافي شرح أصول البزودي**، لحسام الدين، حسين بن علي بن حجاج بن علي السِّغْنَاقي (ت ٧١٤هـ) الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع-الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٥٤- **كتاب الأموال**، المؤلف: أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (ت ٢٢٤هـ)، الناشر: دار الفكر. - بيروت.

٥٥- **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، لعبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت ٧٣٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١ - ١٩٩٧م.

٥٦- **لسان العرب**، المؤلف: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت٧١١هـ)، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.

٥٧- **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، جمع وإشراف: د. محمد بن سعد الشويعر، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية.

٥٨- **المحصول**، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٥٩- **المختصر الفقهي لابن عرفة** المؤلف: محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (ت ٨٠٣هـ) الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية الطبعة: الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

٦٠- **مذكرة في أصول الفقه**، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: الخامسة، ٢٠٠١م.

٦١- **المستصفى**، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٦٢- **المسودة في أصول الفقه** المؤلف: آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: ٦٥٢هـ)، والأب: عبد الحليم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ)] المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: دار الكتاب العربي.

٦٣- **المصنف**، رواية عبد الرزاق الصنعاني، المؤلف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٢٦ - ٢١١هـ)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي- الهند، توزيع المكتب الإسلامي — بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٦٤- **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة / مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٦٥- **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦٦- **المُهَذَّبُ في عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ الْمُقَارَنِ**، (تحريرٌ لمسائِلِه ودراستها دراسةً نظريَّةً تطبيقيَّةً)، المؤلف: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة [ت ١٤٣٥هـ]، دار النشر: مكتبة الرشد — الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م

٦٧- **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت ٩٥٤هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٦٨- **الموسوعة الفقهية الكويتية**، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية — الكويت، عدد الأجزاء: ٤٥، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧هـ)، الأجزاء ١ - ٢٣: الطبعة الثانية، دار السلاسل — الكويت، الأجزاء ٢٤ - ٣٨: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة — مصر، الأجزاء ٣٩ - ٤٥: الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

٦٩- **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لمحمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون — بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٩٦م.

٧٠- **ميزان الأصول في نتائج العقول**، لعلاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت ٥٣٩هـ)، الناشر: مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٧١- **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، لأبي بكر بن العربي المعافري، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٧٢- **نفائس الأصول في شرح المحصول**، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط: الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٧٣- **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، لعبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (ت ٧٧٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٧٤- **نهاية الوصول في دراية الأصول** لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (٧١٥هـ) الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٧٥- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٧٦- **نواسخ القرآن = ناسخ القرآن ومنسوخه**، لجمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، عدد الأجزاء: ١، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

References

alqran alkrym.

1- alebhaj fy shrh almnhaj ('ela mnhaj alwswl ely 'elm alaswl llqady albydawy almtwfy snh 685 h) shykh aleslam 'ely bn 'ebd alkafy alsbky (almtwfy: 756 h) wwldh taj 'ebd alwhab abn 'ely alsbky (t 771 h), ktb hwamshh wshhh: jma'eh mn al'elma' beshraf alnashr, alnashr: dar alktb al'elmyh – byrwt, altb'eh: alawla, 1404 h - 1984 m.

2- ejabh alsa'el shrh bghyh alaml, lmhmd bn esma'eyl alamyr alsn'eany (t 1182 h) almhqq: hsyn alsyaghy – d. hsn alahdl alnashr: m'essh alrsalh - byrwt altb'eh: althanyh, 1408 h - 1988 m.

3- ahkam ahl aldmh, lmhmd bn aby bkr bn aywb bn s'ed shms aldyn abn qym aljwzyh (t 751h), almhqq: ywsf bn ahmd albkry - shakr bn twfyq al'earwry, alnashr: rmada llnshr – aldmam, altb'eh: alawla, 1418 – 1997m.

4- alehkam fy aswl alahkam, laby mhmd 'ely bn ahmd bn hzm (t 456 h), qwblt 'ela altb'eh alty hqqha: alshykh ahmd mhmd shakr, qdm lh: alastad aldktwr ehsan 'ebas, alnashr: dar alafaq aljdydh, byrwt.

5- alehkam fy aswl alahkam, lsyf aldyn, abw alhsn, 'ely bn mhmd alamdy (t 631 h) -'elq 'elyh: 'ebd alrzaq 'efyfy (t 1415 h) -qam btshyhh: 'ebd allh bn 'ebd alrhmn bn ghdyan (t 1431 h) - 'ely alhmd alsalhy (t 1415 h) -alnashr: m'essh alnwr balryad, snh 1387 h-thm a'ead tba'etha: almktb aleslamy (dmshq - byrwt) tb'eh thanyh snh 1402 h (tswyra).

6- ershad alfhwl ela thqyq alhq mn 'elm alaswl, alm'elf: mhmd bn 'ely bn mhmd bn 'ebd allh alshwkany alymny (t 1250h), almhqq: alshykh ahmd 'ezw 'enayh, dmshq - kfr btna, qdm lh: alshykh khlyl almys

waldktwr wly aldyn salh frfwr, alnashr: dar alktab al'erby, altb'eh: altb'eh alawla 1419h - 1999m.

7- aswl alsrkhsy lmhmd bn ahmd bn aby shl alsrkhsy (almtwfa: 483h) alnashr: dar alm'erfh – byrwt, w t. nshr dar alktab al'erby - byrwt, t: 1, 1993 m.

8- aswl alfqh, lmhmd bn mflh bn mhmd bn mfrj, abw 'ebd allh, almqdsy alhnbly (almtwfa: 763h) hqqh: aldktwr fhd bn mhmd alsdhan alnashr: mktbh al'ebykan altb'eh: alawla, 1420 h - 1999 m.

9- alensaf fy m'erfh alrajh mn alkhlaf (almtbw'e m'e almqn'e walshrh alkbyr), alm'elf: 'ela' aldyn abw alhsn 'ely bn slyman bn ahmd almrdawy (t 885 h), thqyq: d 'ebd allh bn 'ebd almhsn altrky - d 'ebd alftah mhmd alhlw, alnashr: hjr lltba'eh walnshr waltwzy'e wale'elan, alqahrh - jmhwryh msr al'erbyh, altb'eh: alawla, 1415 h - 1995 m.

10- eydah almhswl mn brhan alaswl, alm'elf: abw 'ebd allh mhmd bn 'ely bn 'emr bn mhmd altmymy almazry (453 - 536 h), almhqq: d. 'emar altalby (alastad bjam'eh aljza'er), alnashr: dar alghrb aleslamy, twns, altb'eh: alawla, 1421 h - 2001 m.

11- albhr almhyt fy aswl alfqh, alm'elf: abw 'ebd allh bdr aldyn mhmd bn 'ebd allh bn bhadr alzrkshy (t 794 h), alnashr: dar alktby, altb'eh: alawla, 1414 h - 1994 m.

12- bda'e'e alsna'e'e fy trtyb alshra'e'e, l'ela' aldyn, abw bkr bn ms'ewd bn ahmd alkasany alhnfy (t 587h), alnashr: dar alktb al'elmyh, altb'eh: althanyh, 1406h - 1986m.

13- albrhan fy 'elwm alqran, laby 'ebd allh bdr aldyn mhmd bn 'ebd allh bn bhadr alzrkshy (t 794 h), almhqq: mhmd abw alfdl ebrahym [t 1401 h], altb'eh: alawla, 1376 h - 1957 m, alnashr: dar ehya' alktb

al'erbyh 'eysa albaba alhlby wshrka'eh, (thm swrth dar alm'erfh, byrwt, lbnan - wbnfs trqym alsfhat.

14- taj al'erws mn jwahr alqamws, lmhmd mrtda alhsyny alzbydy, thqyq: jma'eh mn almkhtsyn, mn esdarat: wzarh alershad walanba' fy alkwyt - almjls alwtny llthqafh walfnwn waladab bdwlh alkwyt.

15- altbsrh fy aswl alfqh laby eshaq ebrahym bn 'ely alshyrazy (almtwfa: 476h) almhqq: d. mhmd hsn hytw alnashr: dar alfkr - dmshq altb'eh: alawla, 1403h.

16- althbyr shrh althryr fy aswl alfqh l'ela' aldyn aby alhsn 'ely bn slyman almrdawy aldmshqy alsalhy alhnbly (almtwfa: 885h), alnashr: mktbh alrshd - als'ewdyh / alryad altb'eh: alawla, 1421h - 2000m.

17- thfh alms'ewl fy shrh mkhtsr mntha alswl, laby zkrya yhya bn mwsa alrhwny (t 773 h), almhqq: (aldktwr alhady bn alhsyn shbyly), w (ywsf alakhdr alqym), alnashr: dar albhwth lldrasat aleslamyh wehya' altrath - dby, alemarat, altb'eh: alawla, 1422 h - 2002 m.

18- althqyq walbyan fy shrh albrhan fy aswl alfqh, alm'elf: 'ely bn esma'eyl alabyary (t 616 h), drash wthqyq: d. 'ely bn 'ebd alrhmn bsam aljza'ery, astad balm'ehd alwtny al'ealy laswl aldyn – aljza'er, asl althqyq: rsalh dktwrah, alnashr: dar aldya' - alkwyt (tb'eh khash bwzarh alawqaf walsh'ewn aleslamyh - dwlh qtr), altb'eh: alawla, 1434 h - 2013 m.

19- tshnyf almsam'e bjm'e aljwam'e ltaj aldyn alsbky, lbdr aldyn mhmd bn 'ebd allh bn bhadr bn 'ebd allh alzrkshy (t 794 h), drash wthqyq: d syd 'ebd al'ezyz - d 'ebd allh rby'e, alnashr: mktbh qrtbh llbhth al'elmy wehya' altrath - twzy'e almktbh almkyh, altb'eh: alawla, 1418 h - 1998 m.

20- alt'eryfat alfqhyh, alm'elf: mhmd 'emym alehsan almjddy albrkty, alnashr: dar alktb al'elmyh (e'eadh sf lltb'eh alqdymh fy bakstan 1407h - 1986m), altb'eh: alawla, 1424h - 2003m.

21- alt'eryfat, alm'elf: 'ely bn mhmd bn 'ely alzyn alshryf aljrjany (t 816h), almhqq: dbth wshhh jma'eh mn al'elma' beshraf alnashr, alnashr: dar alktb al'elmyh byrwt -lbnan, altb'eh: alawla 1403h -1983m.

22- tfsyr alqran al'ezym, alm'elf: abn kthyr, almhqq: hkmt bn bshyr bn yasyn, (akhtsr 'eml alshykh aby eshaq alhwyny mn awl alktab ela alayh 141 mn swrh albqrh (whw j 1 hdh altb'eh) thm akml thqyq alktab), alnashr: dar abn aljwzy llnshr waltwzy'e – als'ewdyh.

23- altqryr walthbyr laby 'ebd allh, shms aldyn mhmd bn mhmd bn mhmd alm'erwf babn amyr haj (almtwfa: 879h) alnashr: dar alktb al'elmyh altb'eh: althanyh, 1403h - 1983m.

24- altlkhys fy aswl alfqh l'ebd almlk bn 'ebd allh bn ywsf aljwyny, emam alhrmyn (t: 478h) almhqq: 'ebd allh jwlm alnbaly wbshyr ahmd al'emry alnashr: dar albsha'er aleslamyh - byrwt snh alnshr 2002m.

25- altmhyd fy aswl alfqh alm'elf: mhfwz bn ahmd bn alhsn abuw alkhtab alklwdany alhnbly (almtwfa: 510 h) almhqq: mfyd mhmd abw 'emshh, wmhmd bn 'ely bn ebrahym, alnashr: mrkz albhth al'elmy wehya' altrath aleslamy - jam'eh am alqra (37) altb'eh: alawla, 1406 h- 1985 m.

26- thdyb allghh, lmhmd bn ahmd bn alazhry alhrwy, abw mnswr (t 370h), almhqq: mhmd 'ewd mr'eb, alnashr: dar ehya' altrath al'erby – byrwt, altb'eh: alawla, 2001m.

27- tysyr althryr lmhmd amyn bn mhmwd albkhary alm'erwf bamyr badshah alhnfy (almtwfa: 972 h) alnashr: mstfa albaby alhlby - msr (1351 h - 1932 m) wswrth: dar alktb al'elmyh - byrwt (1403 h - 1983 m), wdar alfkr - byrwt (1417 h - 1996 m).

28- tysyr alwswl ela mnhaj alaswl mn almnqwl walm'eqwl «almkhtsr», lkmal aldyn mhmd bn mhmd bn 'ebd alrhmn alm'erwf b«abn emam alkamlyh» (t 874 h), thqyq: d. 'ebd alftah ahmd qtb aldkhmysy, tnta, alnashr: dar alfarwq alhdythh lltba'eh walnshr – alqahrh, altb'eh: alawla, 1423 h - 2002 m.

29- hashyh altwdyh waltshyh lmshklat ktab altnqyh 'ela shrh tnqyh alfswl fy alaswl (lshhab aldyn alqrafy t 684 h), alm'elf: mhmd altahr bn 'eashwr (t 1393 h), alnashr: mtb'eh alnhdh – twns, altb'eh: alawla, 1341 h.

30- hashyh aldswqy 'ela mkhtsr alm'eany ls'ed aldyn altftazany (t 792 h) [wmkhtsr als'ed hw shrh tlkhys mftah al'elwm ljlal aldyn alqzwyny], alm'elf: mhmd bn 'erfh aldswqy, almhqq: 'ebd alhmyd hndawy, alnashr: almktbh al'esryh, byrwt.

31- alrdwd walnqwd shrh mkhtsr abn alhajb, lmhmd bn mhmwd bn ahmd albabrta alhnfy (t 786 h), almhqq: j 1 (dyf allh bn salh bn 'ewn al'emry), j 2 (trhyb bn rby'ean aldwsry)

32- rsalh fy aswl alfqh, laby 'ely alhsn bn shhab bn alhsn bn 'ely bn shhab al'ekbry alhnbly (t 428h), almhqq: d. mwfq bn 'ebd allh bn 'ebd alqadr, alnashr: almktbh almkyh - mkh almkrmh, altb'eh: alawla, 1413h-1992m.

33- rf'e alnqab 'en tnqyh alshhab, l'ebd allh alhsyn bn 'ely bn tlhh alrjrajy (t 899 h) almhqq: d. ahmd bn mhmd alsrah, wd. 'ebd alrhmn bn 'ebd

allh aljbryn, alnashr: mktbh alrshd llnshr waltwzy'e, alryad - almmlkh al'erbyh als'ewdyh, altb'eh: alawla, 1425 h - 2004 m.

34- rwdh alnazr wjnh almnazr fy aswl alfqh 'ela mdhb alemam ahmd bn hnbl laby mhmd mwfq aldyn 'ebd allh bn ahmd bn qdamh aljma'eyly almqdsy alhnbly, alshhyr babn qdamh almqdsy (almtwfa: 620h) alnashr: m'essh alryan, altb'eh: altb'eh althanyh 1423h-2002m.

35- shrh altlwyh 'ela altwdyh ls'ed aldyn ms'ewd bn 'emr altftazany (almtwfa: 793h) alnashr: mktbh sbyh bmsr altb'eh: bdwn tb'eh wbdwn tarykh.

36- shrh alkwkb almnyr ltqy aldyn mhmd bn ahmd alftwhy alm'erwf babn alnjar alhnbly (almtwfa: 972h), alnashr: mktbh al'ebykan altb'eh: altb'eh althanyh 1418h- 1997 m.

37- shrh alm'ealm fy aswl alfqh labn altlmsany 'ebd allh bn mhmd 'ely shrf aldyn abw mhmd alfhry almsry (t 644 h), thqyq: alshykh 'eadl ahmd 'ebd almwjwd, alshykh 'ely mhmd m'ewd, alnashr: 'ealm alktb lltba'eh walnshr waltwzy'e, byrwt – lbnan, altb'eh: alawla, 1419 h - 1999 m.

38- shrh alwrqat fy aswl alfqh ljlal aldyn mhmd bn ahmd almhly alshaf'ey (almtwfa: 864h), hqqh: d. hsam aldyn bn mwsa 'efanh, alnashr: jam'eh alqds, flstyn, t: alawla, 1420 h - 1999 m.

39- shrh mkhtsr alrwdh lslyman bn 'ebd alqwy bn alkrym altwfy (almtwfa: 716h) almhqq: 'ebd allh bn 'ebd almhsn altrky alnashr: m'essh alrsalh, altb'eh: alawla, 1407 h / 1987 m.

40- shrh mkhtsr althawy, lahmd bn 'ely abw bkr alrazy aljsas alhnfy (t 370 h), almhqq: d. 'esmt allh 'enayt allh, alnashr: dar albsha'er aleslamyh - wdar alsraj, altb'eh: alawla 1431 h- 2010 m.

41- shrh mkhtsr almntha alaswly llemam aby 'emrw 'ethman abn alhajb almalky (almtwfa 646 h) l'edd aldyn 'ebd alrhmn aleyjy (t 756 h), almhqq: mhmd hsn mhmd hsn esma'eyl, alnashr: dar alktb al'elmyh, byrwt – lbnan, altb'eh: alawla, 1424 h - 2004 m.

42- sh'eb aleyman, alm'elf: abw bkr ahmd bn alhsyn albyhqy (384 - 458 h), almhqq: abw hajr mhmd als'eyd bn bsywny zghlwl, alnashr: dar alktb al'elmyh, byrwt- lbnan, altb'eh: alawla, 1421 h - 2000 m.

43- alsarm almslwl 'ela shatm alrswl, tqy aldyn abw al'ebas ahmd bn 'ebd alhlym bn 'ebd alslam bn 'ebd allh bn aby alqasm bn mhmd abn tymyh alhrany alhnbly aldmshqy (t 728 h), almhqq: mhmd mhy aldyn 'ebd alhmyd [t 1392 h], alnashr: alhrs alwtny als'ewdy, almmlkh al'erbyh als'ewdyh.

44- alshah taj allghh wshah al'erbyh, laby nsr esma'eyl bn hmad aljwhry (t 393h), thqyq: ahmd 'ebd alghfwr, alnashr: dar al'elm llmlayyn – byrwt, altb'eh: alrab'eh 1407 h - 1987m.

45- shyh albkhary, alm'elf: abw 'ebd allh, mhmd bn esma'eyl bn ebrahym bn almghyrh abn brdzbh albkhary alj'efy, thqyq: jma'eh mn al'elma', altb'eh: alsltanyh, balmtb'eh alkbra alamyryh, bbwlaq msr, 1311 h.

46- shyh mslm, alm'elf: abw alhsyn mslm bn alhjaj alqshyry alnysabwry (206 - 261 h), almhqq: mhmd f'ead 'ebd albaqy [t 1388 h], alnashr: mtb'eh 'eysa albaby alhlby wshrkah, alqahrh, (thm swrth dar ehya' altrath al'erby bbyrwt, wghyrha), 'eam alnshr: 1374 h - 1955m.

47- al'edh fy aswl alfqh, llqady abw y'ela, mhmd bn alhsyn alfra' albghdady alhnbly (380 - 458 h), hqqh w'elq 'elyh wkhrj nsh: d. ahmd bn 'ely bn syr almbarky [t 1446 h], alastad almshark fy klyh alshry'eh

balryad - jam'eh alemam mhmd bn s'ewd aleslamyh, alnashr: bdwn nashr, altb'eh: althanyh 1410 h - 1990 m.

48- al'eqd almnzwm fy alkhsws wal'emwm, lshhab aldyn ahmd bn edrys alqrafy (626 - 682 h), drash wthqyq: d. ahmd alkhtm 'ebd allh, alnashr: almktbh almkyh, dar alktby – msr, altb'eh: alawla, 1420 h - 1999 m.

49- ghryb alhdyth, laby 'ebyd alqasm bn slam alhrwy, almhqq: aldktwr hsyn mhmd mhmd shrf, astad m bklyh dar al'elwm, mraj'eh: alastad 'ebd alslam harwn, alamyn al'eam lmjm'e allghh al'erbyh, alnashr: alhy'eh al'eamh lsh'ewn almtab'e alamyryh, alqahrh, altb'eh: alawla, 1404 h - 1984 m.

50- alfswl fy alaswl, lahmd bn 'ely aby bkr alrazy aljsas alhnfy (t 370h)

51- alnashr: wzarh alawqaf alkwytyh, altb'eh: althanyh, 1414h - 1994m.

52- qwat'e aladlh fy alaswl, laby almzfr, mnswr bn mhmd alsm'eany altmymy alhnfy thm alshaf'ey (t 489h), almhqq: mhmd hsn alshaf'ey, alnashr: dar alktb al'elmyh, byrwt, lbnan, altb'eh: alawla, 1418h/1999m.

53- alkafy shrh aswl albzwdy, lhsam aldyn, hsyn bn 'ely bn hjaj bn 'ely alsghnaqy (t 714 h) -drash wthqyq: fkhr aldyn syd mhmd qant: rsalh dktwrah mn aljam'eh aleslamyh balmdynh almnwrh-alnashr: mktbh alrshd llnshr waltwzy'e-altb'eh: alawla, 1422 h - 2001 m.

54- ktab alamwal, alm'elf: abw 'eubyd alqasm bn slam bn 'ebd allh alhrwy albghdady (t 224h), almhqq: khlyl mhmd hras, alnashr: dar alfkr. - byrwt.

55- kshf alasrar shrh aswl albzdwy, l'ebd al'ezyz bn ahmd bn mhmd, 'ela' aldyn albkhary alhnfy (t 730h), alnashr: dar alktab aleslamy, altb'eh: bdwn tb'eh wbdwn tarykh. /alnashr: shrkh alshafh al'ethmanyh, estnbwl, altb'eh: alawla, mtb'eh sndh 1308 h - 1890 m, wt. thqyq: 'ebd allh mhmwd mhmd, nshr dar alktb al'elmyh - byrwt, t: 1 - 1997 m.

56- lsan al'erb, alm'elf: mhmd bn mkrm bn 'ela, abw alfdl, jmal aldyn abn mnzwr alansary alrwyf'ea alefryqa (t 711h), alhwashy: llyazjy wjma'eh mn allghwyyn, alnashr: dar sadr – byrwt, altb'eh: althalthh - 1414 h.

57- mjmw'e ftawa wmqalat mtnw'eh, lsmahh alshykh 'ebd al'ezyz bn 'ebd allh bn 'ebd alrhmn bn baz, jm'e weshraf: d. mhmd bn s'ed alshwy'er, alnashr: r'eash edarh albhwth al'elmyh walefta' balmmlkh al'erbyh als'ewdyh.

58- almhswl, alm'elf: abw 'ebd allh mhmd bn 'emr bn alhsn bn alhsyn altymy alrazy almlqb bfkhr aldyn alrazy khtyb alry (t 606 h), alnashr: m'essh alrsalh, altb'eh: althalthh, 1418 h - 1997 m.

59- almkhtsr alfqhy labn 'erfh alm'elf: mhmd bn mhmd abn 'erfh alwrghmy altwnsy almalky, abw 'ebd allh (t 803 h) almhqq: d. hafz 'ebd alrhmn mhmd khyr alnashr: m'essh khlf ahmd alkhbtwr lla'emal alkhyryh altb'eh: alawla, 1435 h - 2014 m.

60- mdkrh fy aswl alfqh, lmhmd alamyn bn mhmd almkhtar bn 'ebd alqadr aljkny alshnqyty (t 1393h), alnashr: mktbh al'elwm walhkm, almdynh almnwrh, altb'eh: alkhamsh, 2001 m.

61- almstsfa, alm'elf: abw hamd mhmd bn mhmd alghzaly altwsy (t 505h), thqyq: mhmd 'ebd alslam 'ebd alshafy, alnashr: dar alktb al'elmyh, altb'eh: alawla, 1413h - 1993m.

62- almswdh fy aswl alfqh alm'elf: al tymyh [bda btsnyfha aljd: mjd aldyn 'ebd alslam bn tymyh (t: 652h), walab: 'ebd alhlym bn tymyh (t: 682h), thm akmlha alabn alhfyd: ahmd bn tymyh (728h)] almhqq: mhmd mhyy aldyn 'ebd alhmyd alnashr: dar alktab al'erby.

63- almsnf, rwayh 'ebd alrzaq alsn'eany, alm'elf: abw bkr 'ebd alrzaq bn hmam alsn'eany (126 - 211 h), almhqq: hbyb alrhmn ala'ezmy, alnashr: almjls al'elmy- alhnd, twzy'e almktb aleslamy – byrwt, altb'eh: althanyh, 1403 h - 1983m.

64- m'ejm mqalyd al'elwm fy alhdwd walrswm, alm'elf: 'ebd alrhmn bn aby bkr, jlal aldyn alsywty (t 911h), almhqq: a. d mhmd ebrahym 'ebadh, alnashr: mktbh aladab - alqahrh / msr, altb'eh: alawla, 1424h - 2004 m.

65- mghny almhtaj ela m'erfh m'eany alfaz almnhaj, lshms aldyn, mhmd bn ahmd alkhtyb alshrbyny alshaf'ey (t 977h), alnashr: dar alktb al'elmyh, altb'eh: alawla, 1415h - 1994m.

66- almuhdbu fy 'elm ausuwl alfqh almuqarn, (thryrun lmsa'elh wdrastha drashan nzryhan ttbyqyhan), alm'elf: 'ebd alkrym bn 'ely bn mhmd alnmlh [t 1435 h], dar alnshr: mktbh alrshd – alryad, altb'eh alawla: 1420 h - 1999 m

67- mwahb aljlyl fy shrh mkhtsr khlyl, lshms aldyn abw 'ebd allh mhmd bn mhmd bn 'ebd alrhmn altrablsy almghrby, alm'erwf balhtab alru'eyny almalky (t 954h), alnashr: dar alfkr, altb'eh: althalthh, 1412h - 1992m.

68- almwsw'eh alfqhyh alkwytyh, sadr 'en: wzarh alawqaf walsh'ewn aleslamyh – alkwyt, 'edd alajza': 45, altb'eh: (mn 1404 - 1427 h), alajza' 1 - 23: altb'eh althanyh, dar alslasl – alkwyt, alajza' 24 - 38:

altb'eh alawla, mtab'e dar alsfwh – msr, alajza' 39 - 45: altb'eh althanyh, tb'e alwzarh.

69- mwsw'eh kshaf astlahat alfnwn wal'elwm, lmhmd bn 'ely abn alqady mhmd hamd bn mhmd sabr alfarwqy alhnfy althanwy (t b'ed 1158 h), tqdym weshraf wmraj'eh: d. rfyq al'ejm, thqyq: d. 'ely dhrwj, alnashr: mktbh lbnan nashrwn – byrwt, altb'eh: alawla - 1996 m.

70- myzan alaswl fy nta'ej al'eqwl, l'ela' aldyn shms alnzr abw bkr mhmd bn ahmd alsmrqndy (t 539 h), hqqh w'elq 'elyh: aldktwr mhmd zky 'ebd albr, alnashr: mtab'e aldwhh alhdythh, qtr, altb'eh: alawla, 1404 h - 1984 m.

71- alnaskh walmnswkh fy alqran alkrym, laby bkr bn al'erby alm'eafry, almhqq: aldktwr 'ebd alkbyr al'elwy almdghry, tqdym: d 'ea'eshh 'ebd alrhmn (bnt alshat'e), asl althqyq: rsalh dktwrah llmhqq, alnashr: mktbh althqafh aldynyh, altb'eh: alawla, 1413 h - 1992 m.

72- nfa'es alaswl fy shrh almhswl, lshhab aldyn ahmd bn edrys alqrafy (t 684h), almhqq: 'eadl ahmd 'ebd almwjwd, 'ely m'ewd, alnashr: mktbh nzar mstfa albaz, t: alawla, 1416h - 1995m.

73- nhayh alswl shrh mnhaj alwswl, l'ebd alrhym bn alhsn bn 'ely alesnwy alshaf'ey, abw mhmd, jmal aldyn (t 772h), alnashr: dar alktb al'elmyh -byrwt-lbnan, altb'eh: alawla 1420h- 1999m.

74- nhayh alwswl fy drayh alaswl lsfy aldyn mhmd bn 'ebd alrhym alarmwy alhndy (715 h) almhqq: d. salh bn slyman alywsf - d. s'ed bn salm alswyh: rsalta dktwrah bjam'eh alemam balryad alnashr: almktbh altjaryh bmkh almkrmh altb'eh: alawla, 1416 h - 1996 m.

75- alnhayh fy ghryb alhdyth walathr, lmjd aldyn abw als'eadat almbark bn mhmd bn mhmd bn mhmd abn 'ebd alkrym alshybany aljzry abn alathyr (t 606h), alnashr: almktbh al'elmyh - byrwt, 1399h - 1979m, thqyq: tahr ahmd alzawa - mhmwd mhmd altnahy.

76- nwaskh alqran = naskh alqran wmnswkhh, ljmal aldyn abw alfrj 'ebd alrhmn bn 'ely bn mhmd aljwzy (t 597h), thqyq: mhmd ashrf 'ely almlybary, waslh rsalh majstyr - aljam'eh aleslamyh - aldrasat al'elya - altfsyr - 1401h, alnashr: 'emadh albhth al'elmy baljam'eh aleslamyh, almdynh almnwrh, almmlkh al'erbyh als'ewdyh, 'edd alajza': 1, altb'eh: althanyh, 1423h/2003m.

Contents

1269 — The Semantic Implications of the Term Ayah or "One of the Signs of Allah in the Works of Imām al-Daequan:
An Inductive, Analytical, and Comparative Study
Dr. Nāṣir bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Howel

1309 — Ibn Abi Hatim al-Razi's Reviews of His Father and Abu Zur'ah Concerning the Defects of Hadith
An Inductive and Descriptive Study
Dr. Abdul Aziz bin Ibrahim bin Ali Al-Lahim

1349 — The Requisite of Reason
An Applied Study in Selected Doctrinal Issues
Dr. Jawza bint Musaed bin Sa'doon Abu Ghazi

1437 — Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah's Position on Relativity and Its Fields of Application:
A Cultural Study
Dr. Manal bint Muhammad Al-Khamees

1491 — Fundamental Principles of Islamic Jurisprudence Derived from the Almighty's Saying:
(فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)
"Then, when the sacred months have passed, kill the polytheists wherever you find them." (Qur'an 9:5)
Prof. Dr. Dasouki Youssef Dasouki Nasr

General Supervisor:

Professor Dr. Ahmad Salem Al-Ameri

His Excellency, the University President

Deputy General Supervisor:

Professor Dr. Naif Mohammed Al-Otaibi

Vice President for Graduate Studies and Scientific Research

Editor-in-Chief:

Professor Dr. Mohammed Hassan Al-Sheikh

Professor in the Department of Fiqh, College of Sharia

Managing Editor:

Dr. Mohammed Abdullah Al-Mudaymig

Assistant Professor in the Department of Fiqh, College of Sharia

Editor:

Dr. Hossam Mohammed Al-Ruthia

Deanship of Scientific Researchy

Editorial Board Members

Prof. Dr. Adel Mubarak Al-Mutairat

Professor in the Department of Comparative Fiqh and Sharia Policy,

College of Sharia and Islamic Studies, Kuwait University

Prof. Dr. Ali Samoh

Professor of Hadith,

College of Islamic Sciences, Prince of Songkla University, Pattani, Thailand

Prof. Dr. Bakr Zaki Awad

Professor in the Department of Da'wah and Islamic Culture,

College of Fundamentals of Religion, Al-Azhar University, Cairo

Prof. Dr. Abdulaziz Nasser Al-Tamimi

Professor in the Department of Comparative Fiqh,

Higher Judicial Institute, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Prof. Dr. Hussein Abdel-Aal Hussein Mohammed

Professor in the Department of Tafsir and Qur'anic Sciences,

College of Fundamentals of Religion and Da'wah, Al-Azhar University, Assiut

Dr. Abdelhamid Achak

Professor of Usul al-Fiqh, University of Al-Qarawiyyin, Morocco

Prof. Dr. Ahmed Abdulaziz Al-Sayyid

Professor of Usul al-Fiqh,

Department of Arabic Language and Islamic Studies,

College of Arts, University of Bahrain

Prof. Dr. Kanan Mustic

Professor, Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo

Hossam Mohammed Al-Ruthia

Managing Secretary, Journal of Sharia Sciences,

Deanship of Scientific Research, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Publication Policy of the Journal of Islamic Legal Studies

1. The journal accepts research papers in its relevant specialties throughout the year via the scientific journals platform (imamjournals.org), except during the summer vacation.
2. The researcher must declare that the submitted scholarly work is original and has not been submitted to any other publication outlet. Submitting the same research to more than one outlet at the same time is considered a violation of research ethics.
3. The paper undergoes an initial review by a committee from the Editorial Board to ensure it meets the required standards, adheres to research ethics, and is suitable for peer review. The committee may decide to send it for review or reject it without being obliged to provide reasons.
4. The researcher is notified of whether the paper is eligible for peer review or not, usually within no more than one week from the date of submission.
5. The paper is sent to two referees who have expertise in the field and strong research backgrounds. If both approve the paper, it is accepted. If their evaluations differ, the paper is sent to a third referee to determine the final decision, or the Editorial Board may decide as it sees appropriate.
6. The peer-review process is fully confidential, and the names of researchers and reviewers are not revealed.
7. Each reviewer is requested to submit a written evaluation based on specific criteria, including clarity of research objectives, alignment of the title with the content, adequacy of academic material, depth of analysis, scholarly contribution to the field, and academic integrity.
8. A reviewer must decline the assignment if they believe the paper does not fall within their specialization or if they do not have sufficient time to conduct the review.
9. The peer-review process usually takes no more than one month from the date the paper is submitted.
10. The reviewer must ensure that comments address the paper itself and not the author, and should include strengths, weaknesses, and detailed observations according to the approved review form.
11. The Editorial Board may retain the reasons for rejecting a paper in cases where it has been declined.
12. A rejected paper may not be resubmitted to the journal, even if revised.
13. Publication priority is determined based on the date of acceptance, though the Editorial Board reserves the right to make exceptions.
14. The Editorial Board has the right to make formal or stylistic adjustments to the paper to comply with the journal's publication format.

15. The views expressed in published papers represent the authors' opinions and do not necessarily represent those of the university or the Editorial Board, and neither assumes legal responsibility for such views.
16. All publication rights remain with the journal for five years from the date of acceptance. The researcher may not publish the paper elsewhere, in print or electronically, before this period has passed, without the approval of the Editor-in-Chief.
17. The journal is published digitally through the scientific journals platform of Imam Muhammad ibn Saud Islamic University.
18. The journal is committed to respecting researchers' intellectual property rights and preventing infringement upon the ideas of others in any form.
19. The Editorial Board reserves the right to remove a paper or part of it after publication if necessary.
20. The journal provides free and open access to all accepted papers once published, supporting wider research visibility, academic exchange, and greater access to knowledge for interested readers and researchers.

Publication Guidelines

Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University Journal (Islamic Sciences) is a peer-reviewed scientific journal issued by the Deanship of Scientific Research at Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University. It publishes scholarly research in accordance with the following regulations:

I. Requirements for a paper to be accepted for publication:

- The research must demonstrate originality, innovation, scholarly contribution, methodological rigor, and adherence to sound and objective academic principles.
- It must follow recognized scientific methods, tools, and standards in its field.
- The paper must demonstrate linguistic accuracy and precision in documentation and referencing.
- It must not have been previously published or extracted from another paper, thesis, or book by the author or by others.
- The average referee evaluation score must not be less than 80%, and the score of each referee must not be less than 75%.
- The researcher must address reviewers' comments within 20 days.
- The research must fall within the scope of the journal.

II. Requirements upon submitting a research paper:

- The author must complete the publication request form, which includes a declaration confirming full ownership of the research's intellectual property rights and a commitment not to republish it without written approval from the Editorial Board or until five years have passed since its publication.
- The paper must not exceed 50 A4 sized pages.
- The main text should be in Traditional Arabic, font size 17, and the footnotes in font size 13, with single line spacing.
- The author must submit electronic copies of the paper along with abstracts in both Arabic and English, each not exceeding 200 words, including: the research title, name of author, university, college, and department.
- References must be Romanized.
- Qur'anic verses must be written in the Uthmani script as published in the King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an in Madinah.
- Submission should be made through the university's scientific journals platform at: https://imamjournals.org

III. Documentation:

- Footnotes should appear separately at the bottom of each page.
- A list of sources and references in Arabic must be included at the end of the paper, followed by a Romanized version.
- Sample images of edited manuscripts should be inserted in their appropriate places.
- All images and figures related to the research must be attached clearly and legibly.

IV. When foreign names appear in the text, they should be written in Arabic script followed by Latin characters in parentheses, with the full name mentioned only at its first occurrence in the text.

V. Research papers submitted to the journal are reviewed by at least two referees.

VI. The review process is conducted under strict confidentiality.

VII. Published research papers represent the views of their authors and do not necessarily reflect the views of the journal.

About the Journal

A specialized, peer-reviewed, quarterly scientific journal issued by the Deanship of Scientific Research at Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University. It is dedicated to publishing original, high-quality studies and research papers that meet the standards of academic research in terms of originality of thought, clarity and soundness of methodology, and accuracy of documentation and references. The journal focuses on topics related to the Islamic sciences, including Aqidah (creed), Tafsir (Qur'anic exegesis), Hadith, Fiqh, Usul al-Fiqh, legal maxims, Da'wah, Islamic culture, Islamic politics, and other areas that fall within the scope of the Islamic sciences.

Vision:

A leading scientific journal dedicated to publishing the scholarly output of researchers and scholars in various fields of Islamic sciences.

Mission:

The journal seeks to become a scientific reference for researchers and scholars in Islamic sciences by reviewing and publishing original, distinguished, and innovative research according to high professional standards. It also aims to enhance academic communication among faculty members and researchers in Sharia sciences.

Objectives:

The Journal of Islamic Sciences adopts a general goal of publishing high-quality, distinguished research that enriches the field of Islamic sciences and contributes to the advancement of research in this area. The journal specifically aims to achieve the following:

1. Contribute to enriching Islamic sciences and the Islamic library by publishing studies and research across the various branches of Sharia sciences.
2. Provide an opportunity for scholars, researchers, and thinkers in the field of Islamic sciences to publish their academic and research output.
3. Facilitate the exchange of academic and intellectual production at the regional and global levels.
4. Highlight distinguished scholarly contributions and shed light on emerging research trends in the field of Islamic sciences.
5. Include the journal in international journal rankings.

Kingdom of Saudi Arabia
Ministry of Education
Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University
Deanship of Scientific Research

Journal of Sharia Sciences

Peer-reviewed Scientific Journal

Issue No. 83, Rabi' al-Thani 1448 AH | October 2026

Part Five

The Semantic Implications of the Term Ayah or "One of the Signs of Allah in the Works of Imām al-Daequan:
An Inductive, Analytical, and Comparative Study
Dr. Nāṣir bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Howel

Ibn Abi Hatim al-Razi's Reviews of His Father and Abu Zur'ah Concerning the Defects of Hadith
An Inductive and Descriptive Study
Dr. Abdul Aziz bin Ibrahim bin Ali Al-Lahim

The Requisite of Reason
An Applied Study in Selected Doctrinal Issues
Dr. Jawza bint Musaed bin Sa'doon Abu Ghazi

Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah's Position on Relativity and Its Fields of Application:
A Cultural Study
Dr. Manal bint Muhammad Al-Khamees

Fundamental Principles of Islamic Jurisprudence Derived from the Almighty's Saying:
(فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ)
"Then, when the sacred months have passed, kill the polytheists wherever you find them." (Qur'an 9:5)
Prof. Dr. Dasouki Youssef Dasouki Nasr

www.imamu.edu.sa
islamicjournal@imamu.edu.sa