



المجلة اللبنانية للعلوم الإسلامية

ISSN E: 460-2709X

P: 662-2960

جامعة طرابلس
بنان

— لبنان —

المجلة اللبنانية للعلوم الإسلامية

مجلة علمية محكمة تصدر عن جامعة طرابلس - لبنان

البحث الأول

أثر تغير العرف في حقوق الزوجة

أ.د. بلال صفي الدين

البحث الثاني

أثر القرائن في توجيه دلالة المفردة القرآنية

د. فادي شحيب

البحث الثالث

مراقبة المكالمات الهاتفية

أ.د. أحمد وجيه عبيد

البحث الرابع

الشروط الواجب توافرها في الإحصان الموجب للرجم

أ.م.د. محمد راشد العمر

البحث الخامس

رواية زينب بنت أبي سلمة

أ.م.د. محمد غسان حبص

البحث السادس

توجيه أفراد الوقف الهبطي في الجزء الخامس من القرآن الكريم

د. طارق أحمد عقيلان / د. أمجد وفيق أبو مطر

البحث السابع

حافظ الشام ابن جوصا الدمشقي

أ.م.د. محمد خالد عبد الحي كلاب

البحث الثامن

تصرفات المقتدى به

أ.م.د. محمد تركي كتوع

البحث التاسع

تاريخ القواعد الفقهية

د. أيمن محمد هاروش

السنة الأولى

العدد الأول

١٤٤٣ - ١٤٤٢ هـ / ٢٠٢٢ - ٢٠٢١ م

المجلة اللبنانية للعلوم الإسلامية



المجلة اللبنانية للعلوم الإسلامية

مجلة علمية محكمة تصدر عن جامعة طرابلس - لبنان

تصدر فصلياً عن

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة طرابلس - لبنان

السنة الأولى - العدد الأول

١٤٤٣ - ١٤٤٤ هـ

الموافق ٢٠٢١ - ٢٠٢٢ م



عنوان جامعة طرابلس:

لبنان - طرابلس - أبي سمراء - شارع الإصلاح - مجمع الإصلاح الإسلامي

هاتف: +961 644 720 0/4/3/1

فاكس: +961 702 02

الموقع الإلكتروني للجامعة: www.ut.edu.lb

البريد الإلكتروني للجامعة: info@ut.edu.lb

ص. ب: 787 طرابلس

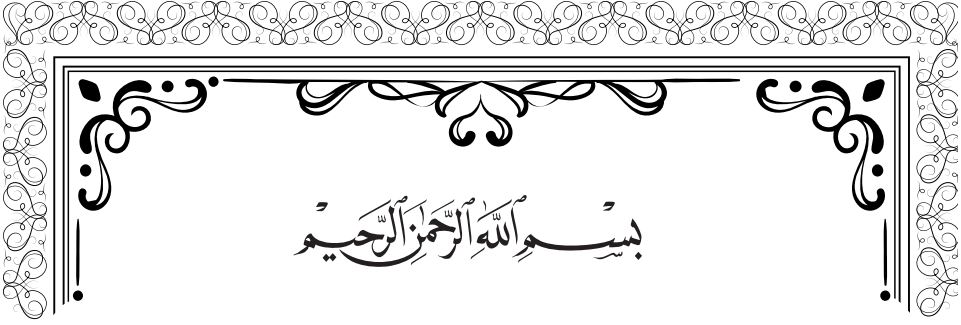
الموقع الإلكتروني للمجلة: journal.ut.edu.lb

لمراسلة المجلة: journal@ut.edu.lb

الرقم الدولي

ISSN E: 460-2709X

P: 662-2960



رسالة المجلة:

نشر الأبحاث العلميّة المحكّمة في العلوم الإسلاميّة برؤية حضارية إسلامية وفق المعايير العلمية العالمية لقبول الأبحاث ونشرها.

رؤية المجلة:

أن تكون مجلّة علميّة ذات ريادة في مجال الأبحاث العلمية المحكّمة في العلوم الإسلاميّة، لتكون ضمن أشهر قواعد بيانات المؤسسات والجمعيات العلميّة العالمية خدمةً للبحث العلمي.

نبذة عن المجلة:

تصدر عن كلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة في جامعة طرابلس - لبنان، مجلة علمية محكّمة فصلية تحت عنوان (المجلة اللبنانيّة للعلوم الإسلاميّة) وهي تُعنى بالدراسات المميزة في العلوم الإسلاميّة، كما تهتمّ بالبحوث المتعلقة بالدراسات التطبيقية والميدانية وتقييم الأساليب والمفاهيم المعرفية والدراسات المقارنة، كما تعنى بنشر البحوث لأغراض الترقية للأساتذة الجامعيين.

وقد حصلت هذه المجلة على الرقم المعياري الدولي (p: 662-2960/E: 460-2709X)، وهي مستمرة في رفد إصدارها إلى جميع الجامعات والمؤسسات التعليميّة والبحثية محلياً ودولياً.

قواعد النشر:

إتاحة الفرصة للإفادة من أبحاث العلماء والباحثين، فإن إدارة المجلة ترحب بنشر الأبحاث

وفق الشروط الآتية:

١. أن تكون البحوث متخصصة في مجال من المجالات التي تهتم بها المجلة.
٢. أن تكون البحوث متممة بالعمق والأصالة، بحيث يضيف كل بحث جديداً إلى المعرفة.
٣. أن تكون البحوث موثقة من الناحية العلمية بالمراجع والمصادر والوثائق.
٤. أن تكون منسقة وفق أصول البحث العلمي.
٥. أن تكون البحوث مطبوعة على وجه واحد من الورقة A4.
٦. تنشر البحوث في المجلة باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والتركية.
٧. أن يقر صاحب البحث بأن بحثه عمل أصيل له وليس مشتقاً من رسالتي الماجستير والدكتوراه العائدتين له.
٨. ألا يكون البحث قد سبق نشره، ويقدم الباحث تعهداً بذلك.
٩. ألا يكون البحث مقدماً للنشر في مجلة أخرى.
١٠. ألا يكون البحث جزءاً من رسالة منشورة للدكتوراه أو الماجستير، أو جزءاً من كتاب منشور.
١١. لا يجوز نشر البحث في مكان آخر بعد إقرار نشره في المجلة إلا بعد الحصول على إذن كتابي بذلك من رئيس التحرير.
١٢. موافقة المؤلف على نقل حقوق النشر كافة إلى المجلة.
١٣. حصول المؤلف على الإذن المناسب لاستخدام مادة سبق نشرها.
١٤. تعريف المؤلف بمصادر دعم بحثه.
١٥. يمنح المؤلف نسخة واحدة من العدد المنشور فيه بحثه مع عشرين مستلة منه في حال النشر الورقي للعدد.
١٦. أصول البحث التي تصل إلى المجلة لا تردّ سواء أنشرت أم لم تنشر.

المجلة اللبنانية للعلوم الإسلامية

السنة الأولى - العدد الأول

١٤٤٣-١٤٤٤هـ الموافق ٢٠٢١-٢٠٢٢م

رئيس هيئة التحرير

أ. د. رأفت محمد رشيد الميقاتي

مدير التحرير

أ. م. د. عبد الجواد حمام

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. محمد المعتصم بالله البغدادي

أ. د. علي نايف بقاعي

أ. صلاح الدين الميقاتي

أ. د. بلال صفى الدين

أ. م. د. محمد حبلص

مراجعة الملخصات باللغة الإنجليزية

د. إحسان الحمّامي

المراجعة اللغوية

د. محمود درنيقة

التصميم والإخراج الطباعي

ILMA

إلصاع للتصميم والإخراج الطباعي

منشورات

جامعة طرابلس

Publications of Tripoli University

LEBANON لبنان

الهيئة الاستشارية

أ.د. أحمد طوران أرسلان

(أستاذ اللغة العربية / عميد كلية الإلهيات - جامعة
السلطان محمد الفاتح الوقفية)

أ.د. أسامة الحموي

(أستاذ الفقه وأصوله / جامعة اسطنبول)

أ.د. حسام سباط

(أستاذ في قسم اللغة العربية / الجامعة اللبنانية)

أ.د. حسن خطاف

(أستاذ المنطق وفقه التحضر / جامعة قطر)

أ.د. زياد مقداد

(أستاذ الفقه وأصوله / الجامعة الإسلامية-غزة)

أ.د. صابر عبد المنعم

(أستاذ المناهج وطرق التدريس / جامعة القاهرة)

أ.د. صالح معتوق

(أستاذ الحديث وعلومه / جامعة بيروت الإسلامية)

أ.د. صلاح الدين الهواري

(أستاذ الأدب والبلاغة والنحو / جامعة طرابلس)

أ.د. عبد العزيز حاجي

(أستاذ التفسير وعلوم القرآن / جامعة دمشق)

أ.د. فريد هادي

(أستاذ الفقه / جامعة البحرين)

أ.د. محسن صالح

(أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر / مركز الزيتونة
للدراسات والاستشارات)

أ.د. محمد الزحيلي

(أستاذ الفقه المقارن / رئيس مجلس أمناء جامعة
طرابلس)

أ.د. محمد شندب

(أستاذ التاريخ / جامعة طرابلس)

أ.د. محمد غورماز

(أستاذ الحديث النبوي / معهد التفكير الإسلامي -
أنقرة)

أ.د. محمود السرطاوي

(أستاذ الفقه وأصوله / جامعة العلوم الإسلامية
العالمية-الأردن)

أ.د. معبد الجارحي

(أستاذ الاقتصاد الإسلامي / جامعة العلوم الاجتماعية
- أنقرة)

أ.د. نبيل الجوهري

(أستاذ التفسير وعلوم القرآن / الجامعة الإسلامية -
المدينة المنورة)

أ.د. نور الدين خادمي

(أستاذ الفقه والأصول والمقاصد / جامعة الزيتونة)

أ.د. ماهر الخولي

(أستاذ الفقه وأصوله / الجامعة الإسلامية-غزة)

الفهرس

* كلمة التحريير ١٣

1 أثر تغير العُرف في حقوق الزّوجة..... ١٧
أ.د. بلال صفي الدين

2 أثر القرائن في توجيه دلالة المفردة القرآنية..... ٧٥
د. فادي شحبير

3 مراقبة المكالمات الهاتفية..... ١١٣
أ.د. أحمد وجيه عبيد

4 الشروط الواجب توافرها في الإحصانِ الموجِبِ للرّجم..... ١٦١
أ.م.د. محمد راشد العمر

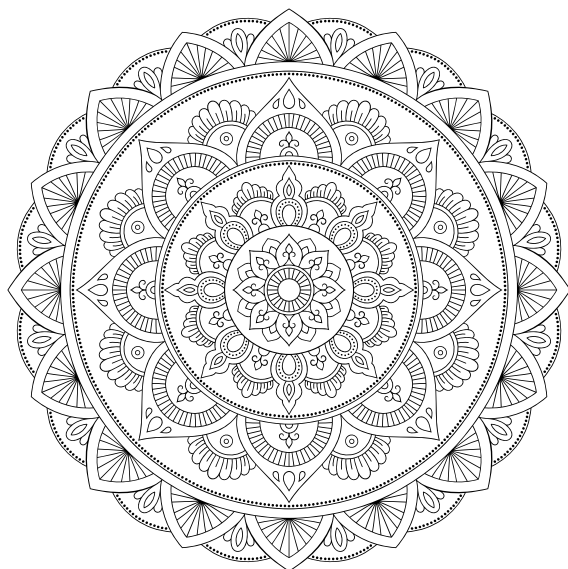
5 رواية زينب بنت أبي سلمة..... ٢٠٩
أ.م.د. محمد غسان حبص

6 توجيهُ انفراداتِ الوقفِ الهَبْطِيِّ في الجزء الخامس من القرآن الكريم..... ٢٧١
د. طارق أحمد عقيلان / د. أمجد وفيق أبو مطر

7 حافظ الشّام ابن جَوْصَا الدّمَشقيّ..... ٣١٩
أ.م.د. محمد خالد عبد الحي كُلاب

8 تصرّفات المقتدى به..... ٣٦٧
أ.م.د. محمد تركي كتوع

9 تاريخ القواعد الفقهيّة..... ٤١٣
د. أيمن محمد هاروش





كلمة التحرير

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد،

فإنه ليسعدنا أن نقدم لهذا العدد من «المجلة اللبنانية للعلوم الإسلامية» الذي ضم بين جنبيه مجموعة من الأبحاث العلمية التي حُكمت أصولاً، وأجيزت للنشر بعد إجراء التعديلات والتصويبات اللازمة، لتخرج في حلة قشبية تناسب مضامين هذه الأبحاث الرصينة من جهة، وتلائم مستوى العمل العلمي الذي التزمت به إدارة التحرير في المجلة لترتقي بمستوى البحث العلمي والأبحاث المنشورة إلى مستوى رفيع من حيث العناوين والمضمون والنتائج والشكل.

وتنبع أهمية هذا العدد من هذه المجلة المحكّمة من تنوع المشاركات البحثية فيها، حيث ضمّت اختصاصيين في الشريعة الإسلامية، وفقه الأحوال الشخصية، والفقهاء الجنائيين، وأصول الفقهاء، والتفسير وعلوم القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والقواعد الفقهية، وذلك من دول عدة، ليعكس تنوع النظرة العلمية في الأبحاث، وأسلوب العرض والتحليل بين الباحثين.

فقد تناول البحث الأول من هذا العدد مسألة متغيرة في فقه الأحوال

الشخصية، وهي دراسة أثر العرف في حقوق الزوجة، ولا سيما مع الأعراف المعاصرة التي تأثرت بثقافة الانفتاح ودعوات تحرر المرأة والنمط الاستهلاكي وحياة الرفاهية التي غلبت على كثير من المجتمعات والأعراف، وترك أثره واضحاً في مسائل حقوق الزوجة وتقديرها من حيث النفقة بكل أنواعها، ومن حيث طبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة وآداب حسن العشرة بينهما.

وتطرق البحث الثاني إلى دلالة المفردة القرآنية وأثر القرائن في فهمها وتحديد دلالاتها، فتلعب القرائن دوراً أساسياً في فهم السياق القرآني والمفردة القرآنية، وما تدل عليها من معانٍ، وترجيح بعض هذه المعاني على بعض أو تخصيص اللفظ ببعض ما يصدق عليه أو حصره في أحد محتملاته، وأثر ذلك في اختلاف المفسرين والفقهاء في ترجيح المعنى المراد من اللفظة القرآنية.

وعرج البحث الثالث على مسألة دقيقة ومستجدة في الفقه الجنائي ألا وهي مراقبة التسجيلات الصوتية والمكالمات الهاتفية للأشخاص، ومدى مشروعيتها ذلك في الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، ومدى إمكانية الاستناد إليها في الأحكام القضائية، وضوابط ذلك، حيث عرض البحث لتأصيل المسألة فقهيّاً، ثم ساق النصوص القانونية المعاصرة التي تناولت ذلك، ثم خلاصة ما يراه الباحث في مشروعيتها الاستناد إلى البصمة الصوتية ومخاطر ذلك.

وفي البحث الرابع نجد تحقيقاً حول معنى الإحصان الشرعي المشترك لإقامة حد الزنا، وأقوال الفقهاء في شروطه وضوابطه، وتحقيق ما انعقد عليه الإجماع من تلك الشروط وما وقع فيه خلاف معتبر أو كان الخلاف فيه شاذاً، وما يتعلق من ذلك من تفرّعات ومسائل فقهية دقيقة تعرّض لها الباحث بالتفصيل والبيان.

وينقلنا البحث الخامس إلى مجال التفسير بالمأثور، في جانب طريف منه

وهو رواية البنات عن الأمهات، حيث يدور على مرويات زينب بنت أبي سلمة عن أمها الواردة في تفسير القرآن الكريم، فقام باستقراءها ودراستها سنداً وامتناً، وبيان توظيفها في التفسير والاستنباط من آيات القرآن الكريم، وقدم البحث بين يدي ذلك تعريفاً وافياً بزينب بنت أبي سلمة، وتحقيق القول فيها بين القول بأنها صحابية أو تابعة.

ويبقى البحث السادس في مجال التفسير، لكن في منحنى آخر منه، متعلق بعلم الوقف والابتداء في القرآن الكريم، وذلك بدراسة مواضع الوقف عند الإمام الهبّطي، حيث بدأ البحث بلمحة عن علم الوقف والابتداء، ثم علامات الوقف عند المشاركة والمغاربة، ليصل إلى التعريف بالإمام الهبّطي وترجمته، ثم فصل القول في الوقوف التي انفرد بها عن مصحف مجمع الملك فهد مما ذكرها علماء الوقف ومما لم يذكرها ليختم بالخلاصة والنتائج.

ومع البحث السابع نلج عُباب علوم الحديث، لنقف على دراسة حول أحد حفاظ الشام من القرن الرابع الهجري، وهو ابن جَوْصَا الدمشقي، حيث يجلي البحث -بعد ترجمته والتعريف به- مكانته الحديثية، وأثر أقواله في علم الجرح والتعديل.

وننتقل مع البحث الثامن إلى مجال آخر من العلوم الإسلامية وهو الفقه وأصوله، حيث يتناول البحث مدى حجية تصرفات المقتدى بهم في الشريعة الإسلامية، حيث كان للمقتدى بهم خصوصيةٌ ولتصرفاتهم موقعٌ يختلف عن تصرفات بقية أفراد الأمة، كما أن لتعامل العامة معهم ومع تصرفاتهم خصوصية، فما الدلالات التشريعية التي يمكن أن تبنى على ذلك؟ هذا ما يحرره البحث ويفصل القول فيه.

وتحتّم المجلة أبحاثها لهذا العدد مع دراسة لتاريخ القواعد الفقهية، والأطوار التي مر بها هذا العلم حتى غداً علماً مستقلاً، وسرد البحث تطوّر المؤلفات في هذا الفن بدءاً من ظهورها المبكر حتى عصرنا الحاضر حيث جمعت فيها موسوعات كبيرة، كما جلّى البحث مدى استفادة الفقهاء من القواعد الفقهية على مدى العصور ولا سيما عصرنا الحديث.

وختاماً نسأل الله تعالى أن يجعل في جهد الباحثين النفع العميم، وأن تكون هذه الأبحاث ذات أثر وتأسيس في مجالاتها، وإلى عدد آخر قريب بعون الله وتوفيقه.

رئيس التحرير

أ.د. رأفت محمد رشيد الميقاتي

مدير التحرير

أ.م.د. عبد الجواد حمام

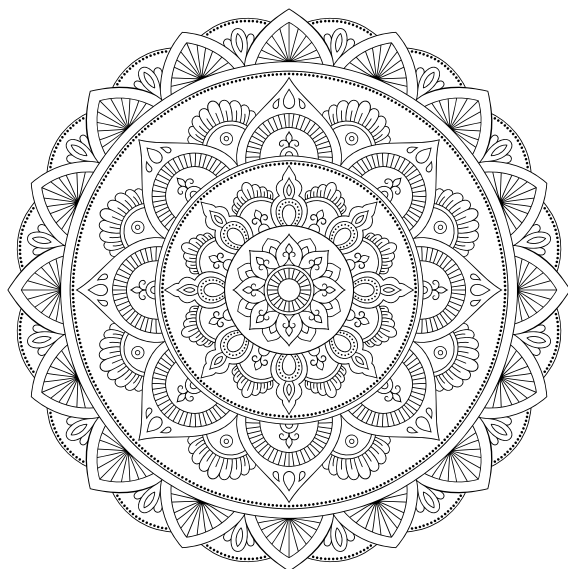
البحث الأول

أثر تغير العرف في حقوق الزوجة
في الفقه الإسلامي

The Effect Of Changing Custom On
The Rights Of The Wife In Islamic
Jurisprudence

أ.د. بلال صفي الدين

Professor Dr. Bilal Safiuddin



مُلخَصُ البَحْثِ

تحتلُّ الموضوعات المتعلقة بالمرأة مكانةً مهمّةً بين البحوث الشرعيّة والقانونيّة والتربويّة، ولا سيّما في ظلّ التأثير الذي نلاحظه في قوانيننا وعند مثقّفيننا بمضامين الاتفاقيّات الدوليّة وتوجيهات المؤسّسات التابعة للأمم المتّحدة، وتتضمّن هذه الاتفاقيّات بعضَ المخالفات لأحكام الشريعة الإسلاميّة.

ومن هنا تأتي أهميّة هذا المبحث الموسوم بـ «أثر تغيير العرف في حقوق الزوجة في الفقه الإسلاميّ»، وهو يُبرز صلاحية الشريعة الإسلاميّة في جانبٍ من الأحكام المتعلقة بالمرأة؛ وهو حقوقها في بيت الزوجيّة. كما تأتي أهميّة هذا الموضوع من كونه متغيّراً في جوانبٍ عديدةٍ منه، فكان على الباحثين الإدلاء بدلوهم كلّما استجدّت قضيةٌ في هذا الميدان، وبيان حكم الشريعة الإسلاميّة فيها.

ويشتمل هذا البحث على أربعة مباحث: الأوّل منها مخصّص لبيان مفهوم العُرف والمعروف، ويشتمل على بيان معنى العُرف ووضاوبطه في الشريعة الإسلاميّة، وعلى بيان مفهوم المعروف في الشريعة الإسلاميّة وعلاقته بالعُرف، وعلى مواطن الإناطة بالعُرف في قانون الأحوال الشخصية. أمّا المبحث الثاني فهو مخصّص لدراسة أثر العُرف الشرعيّ فيما يجب للزوجة من النفقات، ويتضمّن أثر العُرف في تقدير نفقة الزوجة، وفي الحكم بالكسوة الواجبة لها، وفي الحكم بالمسكن الواجب لها، وفي حكم العلاج الطبيّ لها. وأمّا المبحث الثالث فيبحث أثر العُرف في القرارات التي تتّخذها المرأة في بيت الزوجيّة، ويشتمل على أثر العُرف في خدمة الزوجة في بيت الزوجيّة، وأثره في خروج

المرأة من المنزل، وأثره في مسألة إذن المرأة لأحدٍ في دخول المنزل، وأثره في آداب العشرة بين الزوجين، وأثره في علاقة الرجل بمن عَقَدَ عليها قبل الزفاف. ويأتي المبحث الرابع لبيان الضوابط الواجب مراعاتها في موضوع: العرف وأثره في حقوق الزوجة.

الكلمات المفتاحية: العرف، حقوق الزوجة، نفقة الزوجة، خدمة المنزل، ضوابط العرف الشرعي.



Research Summary

Issues, that are related to women, have important position within jurisprudential, legal and educational research; especially considering the influence of the contents of international agreements and the directives of United Nations institutions on our laws and intellectuals, as these agreements include some violations of laws of Islamic Sharia.

This research presents the validity of Islamic Sharia in the field of women's rights in marital home, which has different aspects according to different customs. Therefore, researchers should clarify the Islamic rules for women's rights in the marital home due to changing customs.

This research includes four sections:

The first section defines the concept of custom and presents its conditions in Islamic Sharia. The second section contains the impact of custom on estimating the wife's expenses, in terms of dressing her up, providing her an accommodation and a medical treatment. Third section is about the impact of custom on the decisions that women make in the marital home; in terms of her serving in the marital home, going out from the house, having a permission for someone to enter the house, rules of marital relationships, and rules of relationship between the man and his engaged female before the wedding. In the last section rules and conditions, that should be considered, about custom and its impact on the wife's rights are presented.

keywords: custom, wife's rights, wife's expenses, serving in marital home, conditions of valid custom.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأكمل التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،

وبعد، فإنَّ الله تعالى شرع عقد الزواج ليحقق مقاصدَ عديدةً، منها إيجاد النسل وتربيته بحسب ما أرشد إليه الشرع، ومنها إيجاد السكينة والرحمة بين الزوجين، ومنها التعارف بين الأسر والقبائل... ولا يخفى أنَّ تفصيلاتِ العلاقة في ضَمَنِ الأسرة، ولاسيما بين الزوجين، ممَّا لا يمكن أن يفصله نصٌّ، فوجَّه الشارعُ الزوجين للانضباط بمجموعةٍ من الإرشاداتِ الواردة في القرآن والسنة وهذه تُعدُّ غالبًا ثوابتَ في الأسرة، وأحال ما وراءها إلى مصادرَ تشريعيةٍ أخرى، من أهمِّها العُرْفُ، فكان من حكمة الشارع أنَّه لم يلزم بتفاصيل ثابتة في المواطن التي تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان.

وتكمن مشكلة البحث في بيان التغيُّر الذي يطرأ على حقوق الزوجة بسبب تغيُّر الأعراف.

وتكمن أهمية البحث في أنَّ حقوق الزوجة موضوعٌ مهمٌّ ويكثر السؤال عنه، ولا سيَّما في ظل الهجمة المتزايدة على أحكام الشريعة الإسلامية واتهامها بعدم الصلاحية، وتسابق البعض نحو تطبيق مضامين المؤتمرات الدولية التي تعارض في جانب منها أحكام الشريعة الإسلامية.

ويهدف هذا البحث إلى بيان أثر تغيُّر الحكم الشرعي في العلاقة بين الزوجين في ضَمَنِ الأسرة.

وقد اتبعتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائيّ التحليليّ، واتبعت المنهج الوصفيّ أحياناً، وحاوَلتُ بقدر الإمكان في خلالِ عرضي للأُمثلة أن أقصر على الجوانب المتعلّقة بالعرف لئلاّ أخرج عن مقصود البحث.

ويمكن في سياق هذا العنوان تعدادُ عددٍ من الدراسات السابقة، منها: أثر العرف في فهم النصوص: قضايا المرأة أنموذجاً، للدكتورة رقيّة العلواني، وأثر العُرف في حقوق الزوجة للباحثة نوال العفيفي.

والواقع أنّ هذا العنوان يستحقّ دراساتٍ عديدةً بسبب تعيُّر الأعراف، وبسبب ما يطرأ من مستجدّات تندرج تحت هذا الموضوع.

ويشتمل هذا البحث على أربعة مباحثٍ وخاتمة:

- أمّا المبحث الأوّل فعنوانه: مفهوم العرف والمعروف، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

- معنى العرف وضوابطه في الشريعة الإسلامية.

- مفهوم المعروف في الشريعة الإسلامية وعلاقته بالعرف.

- ومواطن إنفاذ قانون الأحوال الشخصية حقوقَ الزوجة بالعرف.

وأمّا المبحث الثاني فعنوانه: أثر العرف الشرعي في ما يجب للزوجة من النفقات،

ويشتمل على أربعة مطالب:

- الأول: أثر العرف في تقدير نفقة الزوجة.

- الثاني: أثر العرف في الحكم بالكسوة الواجبة للزوجة.

- الثالث: أثر العرف في الحكم بالمسكن الواجب تأمينه للزوجة.

- الرابع: أثر العرف في حكم العلاج الطبي للزوجة.

وأمّا المبحث الثالث فعنوانه: أثر العرف في القرارات التي تتخذها المرأة في بيت

الزوجيّة، ويشتمل على خمسة مطالب:

- الأول: أثر العرف في خدمة الزوجة في بيت الزوجية.

- الثاني: أثر العرف في خروج المرأة من المنزل.

- الثالث: أثر العرف في مسألة إذن المرأة لأحدٍ في دخول المنزل.
- الرابع: أثر العرف في آداب العشرة بين الزوجين.
- الخامس: أثر العرف في علاقة الرجل بمن عَقَدَ عليها قبل الزّفاف.
- وأما المبحث الرابع فخصّصته لبيان الضوابط الواجب مراعاتها في موضوع:
العرف وأثره في حقوق الزوجة.

* * *

المبحث الأول مفهوم العُرف والمعروف

أعرض في هذه المقدمة تعريف العُرف في الشريعة الإسلامية، ونهاذج من المواد القانونية التي تُحيل فيها قوانين الأحوال الشخصية الحكم إلى العرف.

المطلب الأول معنى العُرف وضوابطه في الشريعة الإسلامية

وجّه القرآن الكريم والسنة النبوية إلى اتباع العُرف، قال تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف ١٩٩]، ولذلك يُعدُّ العُرف مصدرًا لبيان الحكم، إمَّا لأنه مصدرٌ تشريعيٌّ كما هي الحال عند الحنفيَّة، وإمَّا لأنه وسيلة لفهم كلام المتكلم كما هي الحال عند جميع الفقهاء^(١).

والعُرف لغةً، بالضم: الجود، واسمٌ ما تَبَدَّلُهُ وتُعْطِيهِ، ومَوْجُ البَحْرِ، وِضْدُ النُّكْرِ، واسمٌ من الاعتراف. تقولُ له: عَلَيَّ أَلْفُ عُرْفًا، أي: اعترافًا. والمعروف: وِضْدُ الْمُنْكَرِ^(٢).

ويقال: أمرت «بالعُرف» أي «بالمعروف» وهو الخير والرَّفْق والإحسان ومنه

(١) يلاحظ أنَّ الاستدلال بكلمة العرف في الآية الكريمة مبنيٌّ على معناه اللغوي، وهو الأمر المستحسن المؤلف، لا معناه الاصطلاحي الفقهي، وهذا المعنى الفقهي وإن لم يكن مرادًا من الآية لكنّه قد يُستأنس به في تأييد المعنى الاصطلاحي. ينظر: أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ٢ / ٨٣٠. ومن الأدلة على الاعتداد بالعرف والأمر به قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٧]. فالآية توجّه للأخذ بالعرف لأنَّ الشارع لم يحدِّد مقدار النفقة. ومن الأدلة من السنة على الاعتداد بالعرف: حديث عائشة رضي الله عنها: أن هند بنت عتبة رضي الله عنها قالت: يا رسول الله، إنَّ أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني وولدي إلا ما أخذتُ منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف. رواه البخاري، رقم: ٢٠٥٧، ٧ / ٤٤١.

(٢) القاموس المحيط ص: ٨٣٦.

قولهم: «مَنْ كَانَ أَمْرًا بِالْمَعْرُوفِ فَلْيَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ» أي مَنْ أَمَرَ بِالْخَيْرِ فَلْيَأْمُرْ بِرِفْقٍ وَقَدْرِ يُتَّجَّحُ إِلَيْهِ^(١).

فخلاصة معنى العرف لغة: كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه، وهو ضد النكر، والعرف والمعروف: الجود^(٢).

والعرف اصطلاحاً: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع بالقبول.

أو هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعلٍ شاع بينهم، أو لفظٍ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه. وهو بمعنى العادة الجماعية.

ويشمل هذا التعريف العرف العملي، والعرف القولي؛ ومثال العرف العملي تعارف الناس قسمة المهر إلى مقدم ومؤخر، ومثال العرف القولي تعارف الناس إطلاق اسم الولد على الذكر دون الأنثى.

وقد يكون العرف معتبراً شرعاً وقد يكون غير معتبر، بحسب مصادمته للنصوص الشرعية أو اتساقه معها. فمن العرف الصحيح أن ما يقدمه الخاطب في أثناء الخطبة يعدُّ هدية وليس جزءاً من المهر، ومن العرف الفاسد الاختلاط المحرم بين النساء والرجال، والرقص الماجن أو كشف العورات في الأفراح.

والعرف إن كان خاصاً، فهو معتبر عند أهله، وإن كان عاماً فهو معتبر في حق الجميع^(٣).

ولا يخفى ما بين المعنى اللغوي للعرف والمعنى الاصطلاحي من اتصال؛ لأن

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ص: ٢١٠.

(٢) ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية: عرف.

(٣) ينظر: أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي: ص ٨٢٨. وينظر فيه: حجية العرف ص ٨٣٠ فما بعد.

الموسوعة الفقهية الكويتية: عرف.

خلاصة معنى العرف لغةً: ما تطمئن إليه النفس ولا تنكره، وهو المعنى الملاحظ في الاصطلاح الذي هو ما تلقته الطبائع بالقبول.

ويتصل بالعرف مصطلحات عديدة، من أهمها: (العادة)؛ وهي في الاصطلاح: ما استمرّ الناس عليه على حكم العقول، وعادوا إليه مرّةً بعد أخرى. والعادة والعرف بمعنى واحد من حيث ما يصدقان عليه. وفرّق بعضهم بين العرف والعادة؛ بأنّ العادة هي العرف العمليّ، أمّا المراد بالعرف فهو العرف القويّ^(١).

والعرف المعتبر هو ما استجمع الشروط الآتية:

١. ألا يخالف الشريعة، فإن خالف العرف نصّاً شرعياً أو قاعدةً من قواعد الشريعة فإنّه عرفٌ فاسدٌ.
٢. أن يكون العرف مطرداً مستمراً أو غالباً.
٣. أن يكون العرف قائماً عند إنشاء التصرف.
٤. ألا يصرّح المتعاقدان بخلافه، فإن صرّحا بخلافه فلا يُعتدُّ به.

وقد نصّ قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: ٤٧ المتخذ في دورته الخامسة إضافةً إلى ما تقدّم على أنّه: ليس للفقهاء، مفتياً كان أو قاضياً، الجمود على المنقول في كتب الفقهاء من غير مراعاة تبدّل الأعراف^(٢).

المطلب الثاني: مفهوم (المعروف) في القرآن والسنة

جاء التعبير عن المعنى المتقدّم للعرف في القرآن والسنة في كثير من المواضع بلفظ: المعروف، وكثير تعبير العلماء بهذه الكلمة للدلالة على العرف.

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: عرف.

(٢) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي. الدورات: ١-١٠ القرارات: ٩٧-١. دار القلم، دمشق، مجمع الفقه الإسلامي، جده. ط ٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م. وينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: عرف.

ففي القرآن الكريم وَرَدَ وصفُ المعاملة بين الزوجين بالمعروف.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [النساء ١٩] ^(١).

وَوَرَدَ ذلك في السنة أيضًا؛ فمن ذلك قوله ﷺ لهند بنت عتبة زوجة أبي سفيان: «خِذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدِكِ بِالْمَعْرُوفِ» ^(٢).

يقول العيني في بيان هذا الحديث: بالمعروف، أي باعتبار عرفِ الناس في نفقة مثلها ونفقة ولدها ^(٣).

ويقول: بالمعروف أي الذي هو المتعارف في أمثاله ^(٤).

ومن ذلك ما جاء في السنة النبوية من قوله ﷺ: «وَلَهْنٌ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» ^(٥).

وكان العرب في الجاهلية يسيئون معاشرَةَ النساءِ فقيل لهم: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾. وهذا يدل على أن المعروف المراد في الآية يشتمل على ضوابط، وأنه ليس مطلقَ العرف، صحيحًا كان أو فاسدًا؛ لأن ما كان عليه العرب في الجاهلية كان عرفًا، لكنَّ الشرع لم

(١) وردت كلمة المعروف في بيان العلاقة بين الزوجين في القرآن الكريم في المواضع الآتية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝﴾ [البقرة ٢٢٨]، ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ۗ﴾ [البقرة ٢٢٩]، ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَقْنَهُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَالًا لِتَعْتَدُوا ۗ﴾ [البقرة ٢٣١]، ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَقْنَهُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ﴾ [البقرة ٢٣٢]، ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ﴾ [البقرة ٢٣٣]، وقوله تعالى بشأن المعتدة: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ﴾ [البقرة ٢٣٤]، ﴿وَلَيْكُنْ لَأَنْوَاعُهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا ۗ﴾ [البقرة ٢٣٥]، وقوله بشأن المطلقة: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرَهُ مِمَّا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ۝﴾ [البقرة ٢٣٦]، ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ۝﴾ [البقرة ٢٤١]، ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء ١٩]، ﴿وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء ٢٥]، ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق ٢]، وقوله تعالى بشأن المرضعة: ﴿وَأَمِّمُوا بِبَنَاتِكُمُ الْمُعْرِوفِ﴾ [الطلاق ٦].

(٢) صحيح البخاري، رقم: ٢٠٥٧، ٧ / ٤٤١.

(٣) عمدة القاري ج ٢١ / ص ٢١.

(٤) عمدة القاري ج ٢١ / ص ٢٣.

(٥) صحيح مسلم، رقم: ٢١٣٧، ٦ / ٢٤٥.

يعتبره وأرشد إلى أتباع المعروف شرعاً.

ويمكن إجمال معنى المعروف في أنه: المعروف في هذه الشريعة وبين أهلها من حسن المعاشرة، وذلك يختلف باختلاف الأزواج في الغنى والفقر والرّفاة والوَضاعة^(١) فهو عبارة عن الإنصاف في المبيت والنفقة، والإجمال في القول^(٢). وأن يوفّي الزوج زوجته حقها من المهر والنفقة والقسم، وأن يترك أذاها بالكلام الغليظ أو الإعراض عنها والميل إلى غيرها، وأن يترك العُبوس في وجهها بغير ذنب^(٣).

وقد توسّع المفسّرون وغيرهم من العلماء في تفصيل معنى المعروف الوارد في القرآن والسنة لأهميته في تطبيق الأحكام.

فمن ذلك ما جاء عند ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَايَشُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ قال: أي طيَّبوا أقوالكم لهنّ، وحسّنا أفعالكم وهيئاتكم بحسب قدرتكم، كما تحبّ ذلك منها فافعل أنت بها مثله، كما قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة ٢٢٨]. وقال رسول الله ﷺ: «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي»^(٤)، وكان من أخلاقه ﷺ أنه جميل العشرة دائم البشر يداعب أهله ويتلطّف بهم ويوسّعهم نفقته ويضاحك نساءه^(٥).

ولا تناقض بين وصف هذه المعاملة بالمعروف وإناطتها بالعرف الشرعي وبين وجوب هذه المعاملة بالمعروف؛ لأنّ المعروف معناه العدل الذي لا شطط فيه ولا تقصير كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة ٢٣٣]، ولا خلاف في وجوب هذا الرزق للوالدات المرضعات. فالمعروف وإن كان مرده في كثير من الأحيان

(١) فتح القدير ج ١/ ص ٤٤١، وانظر للتوسع: حاشية ابن عابدين ج ٣/ ص ٢٠٦، الذخيرة ج ٤/ ص ٤٥٤، مغني المحتاج ج ٣/ ص ٤٢٨.

(٢) التفسير الكبير ج ١٠/ ص ١١، وانظر: الكشف ج ١/ ص ٥٢٢، تفسير الطبري ج ٢/ ص ٤٥٣.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ج ٣/ ص ٤٧.

(٤) سنن الترمذي: رقم ٣٨٣٠، ١٢ / ٣٩٩، قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب صحيح. سنن ابن ماجه: رقم: ١٩٦٧، ٦ / ١١٩.

(٥) تفسير ابن كثير ج ١/ ص ٤٦٧، وانظر: ج ١/ ص ٢٧٢، روح المعاني ج ٢/ ص ١٥٠.

إلى العُرف فهو الواجب، قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [لقمان ١٧]^(١) أما مقدار المعروف في النفقة من طعام وكسوة وسكنى فمَرَدُّهُ إلى العُرف، فكان العُرف ضرورياً في بيان معنى المعروف الوارد في النصوص الشرعية. فقولهُ ﷺ: «وَلَهْنٌ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» معناه: على قدر حال الأب من السَّعة والضيقة، وهو محمول على العرف والعادة في مثل ذلك العمل، ومع ذلك سمَّاه الله معروفاً^(٢).

* * *

المطلب الثالث: اعتبار العرف في قوانين الأحوال الشخصية

تستند قوانين الأحوال الشخصية إلى الشريعة الإسلامية، وتُحيل ما لم يرد فيها من أحكام إلى الراجح من أحد المذاهب الفقهية. ولما كانت قوانين الأحوال الشخصية تعالج مسائل الأسرة فإنها أناطت عدداً من المسائل التي لا يمكنها حصرها في مواد القانون إلى العرف.

فمن أمثلة ذلك ما جاء في قانون الأحوال الشخصية السوري في مسائل عديدة^(٣)؛ فمن ذلك:

- إناطة الرضا في الزواج بالألفاظ المعبرة عنه عرفاً. / مادة ٦ / يكون الإيجاب والقبول في الزواج بالألفاظ التي تفيد معناه لغةً أو عرفاً.
- والكفاءة: / مادة ٢٨ / العبرة في الكفاءة لعُرف البلد.
- وتعجيل المهر أو تأجيله: / مادة ٥٥ / يجوز تعجيل المهر أو تأجيله كلياً أو بعضاً وعند عدم النص يُتبع العرف.

(١) أحكام القرآن للجصاص ج ١ / ص ٢٠٣.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ج ١ / ص ٤٦٨، أحكام القرآن للجصاص ج ٢ / ص ٦٨.

(٣) الإحالات إلى المواد في هذه الفقرة بحسب قانون الأحوال الشخصية السوري رقم ٥٩ لعام ١٩٥٣، وقد تم تعديله في العام ٢٠١٩ بما لم يغيّر كثيراً في الموضوعات المتناولة في هذا البحث.

- والمتعة التي يقدمها الزوج حال الطلاق، فقد أناطها القانون بحال الزوج. جاء في/ مادة ٦٢/: المتعة هي كسوة مثل المرأة عند الخروج من بيتها ويُعتبر فيها حال الزوج على ألا تزيد عن نصف مهر المثل.
- والمسكن: / مادة ٦٥/ «على الزوج إسكان زوجته في مسكن أمثاله».
- ولا يخفى أن للعرف مدخلاً في اعتبار حال الزوج.
- ونفقة الزوجة: / مادة ٧١/ ١ - النفقة الزوجية تشمل الطعام والكسوة والسكنى والتطبيب بالقدر المعروف، وخدمة الزوجة التي يكون لأمثالها خادم. وبهذا المعنى جاءت المادّتان: / ٧٦/ و / ٧٧/
- ويلاحظ عدم نصّ القانون على الخدمة في بيت الزوجيّة، وهي من الموضوعات التي تُناط بالعرف كما سيأتي.
- ومن الموضوعات التي تناط بالعرف: ألفاظ الطلاق، فقد جاء في / مادة ٩٣/: يقع الطلاق بالألفاظ الصريحة فيه عرفاً دون حاجة إلى نيّة، ويقع بالألفاظ الكنائيّة التي تحتمل معنى الطلاق وغيره بالنيّة.
- وتجدر الإشارة إلى أنّ المادة / ٥٤/ من قانون الأحوال الشخصية السوريّ الجديد الصادر عام ٢٠١٩م، نصّت في فقرتها الثالثة على أنّه: «عند استيفاء المهر كلّاً أو بعضاً تكون العبرة للقوّة الشرائيّة للمهر وقت عقد الزواج على ألا يتجاوز مهر المثل يوم الاستحقاق ما لم يكن هناك شرط أو عرف خلاف ذلك»^(١).

(١) أشار تطبيق هذه المادة اختلافًا بين القضاة؛ لأن تقدير القوة الشرائية ليس بالأمر السهل، وإذا سلّمنا أنّ القاضي لن يحكم بإعادة المهر المقدر بخمسة آلاف ليرة سورية منذ ٥٠ سنة بمثل المبلغ المذكور، فإن تقديره بالذهب سيكون مجحفًا بالزوج أو الورثة لأن هذا المبلغ كان يشتري عند تحديده مهرًا يزيد على كيلو غرام من الذهب، وهذا سيذهب بالتركة كلها اليوم، بل قد لا تفي التركة بتسديد مهر الزوجة في هذه الحال. كما أشار تطبيق المادة اختلافًا لأن تقدير مهر المثل بعد مرور ثلاثين أو أربعين سنة على الزواج ليس بالأمر السهل. وقد يتذرع بعض الأشخاص بنص المادة وبأني بشهود يثبتون أن عرف عائلتهم أو أقربائهم أو بلدتهم.. إعادة المهر بمثله، فهل يُعتدّ هنا بعرف عائلتهم أو عرف بلدتهم؟ وماذا لو اختلفا؟ وهل يعمل القاضي بالعرف ويقضي بأن مبلغ المهر يبقى على حاله ويترك أصل المادة؟ ثم إن القوانين =

المبحث الثاني أثر تغيير العرف في نفقة الزوجة

يجب على الزوج أن ينفق على بيت الزوجية، ومن ذلك نفقته على زوجته وتقديمه الكساء والمسكن والعلاج لها.

المطلب الأول: أثر العرف في تقدير نفقة الزوجة

قال جمهور العلماء: إن مقدار النفقة مقدر بالكفاية، والكفاية تختلف باختلاف من تجب له النفقة في مقدارها. هذا مذهب الحنفية والمالكية والحنابلة. وقال بعض العلماء منهم الشافعية والقاضي أبو يعلى من الحنابلة: هي مقدرة بمقدار لا يختلف في القلة والكثرة^(١).

ودليل الجمهور: قول النبي صلى الله عليه وسلم لهند: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»^(٢).

فقد أمرها بأخذ ما يكفيها من غير تقدير، ورد الاجتهاد في ذلك إليها. ومن المعلوم أن قدر كفايتها لا ينحصر في مقدار معين بحيث لا يزيد عنه ولا ينقص. ويدل على ذلك أيضاً الآيات والأحاديث التي فيها تقدير ذلك بالمعروف. هذا في الاختلاف في المقدار.

= وضعت لتكون ملزمة فكيف ينص القانون على عدم العمل بالمادة عندما يخالفها العرف؟ أضف إلى ذلك أن العرف قد يطرأ بعد وجود هذه المادة، فهل يُترك العمل بها إن طرأ هذا العرف؟ هذه الأسئلة تدل على أن هذه المادة لم تأخذ المقدار الكافي من الدراسة قبل إقرارها.

(١) المغني ج ٨/ ص ١٥٧. وينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: نفقة.

(٢) صحيح البخاري، رقم: ٢٠٥٧، ٧ / ٤٤١.

ومّا يُردّ إلى العرف أيضًا الاختلاف في نوع الطعام، فقد ورد الشَّرْعُ بالإنفاق مطلقًا من غير تقييد ولا تقدير، فوجب أن يُردّ إلى العرف، فإن تراضيا على كيفية في ذلك جازت، لأن ذلك من حقوق العباد، فإن اختلفا يُرجع في تقدير الواجب إلى اجتهاد القاضي، فيفرض للمرأة قدر كفايتها من الطعام بحسب حالها وحال زوجها يسرًا أو عسرًا^(١). ولا يخفى ما للعرف والعادة من أثرٍ في تقدير اليسار والإعسار. أمّا القول بأنّ المعروف في النفقة، الواجب على الزوج، هو عبارة عن جنس قوت البلدة لا يختلف ذلك باليسار والإعسار سوى بالمقدار، وهو قول الشافعي رحمه الله^(٢) فيردُّ عليه العلماء بأن ذلك مخالف للنصوص، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِّن سَعِيهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ [النساء ١٣٠]، فمتى أنفق الميسر نفقة المعسر فإنه لا يكون من المنفقين بحسب سعته، ولا يكون من الذين أعطوا نساءهم بالمعروف.

أضف إلى ذلك أن التقدير بلا تفاوت بين حال المعسر والميسر تحكّم لا دليل عليه، وهو خلاف ما جرى بين الناس من العادة والعرف في إنفاقهم. ولذلك يقول ابن قدامة: «فالصحيح ردُّ النفقة المطلقة في الشرع إلى العرف فيما بين الناس في نفقاتهم في حقّ الميسر والمعسر والمتوسّط»^(٣).

ويمكن التعبير هنا بضابط هو: أن الحقوق التي لا يُعلم مقدارها إلا بالمعروف متى تنازع فيها الخصمان: قدرها القاضي بالعرف، ومن ذلك النفقة والكسوة عند التنازع، ومهر المثل، والمدة التي يجب على الرجل أن يأتي زوجته فيها إذا ادّعت المرأة أنّها يضر بها. فإذا كان الرجل يُنفق على امرأته بالمعروف كما جرت عادة مثله لمثلها

(١) المغني ج ٨/ص ١٥٨.

(٢) مغني المحتاج ج ٣/ص ٤٢٨.

(٣) الشرح الكبير ج ٢/ص ٥١١، منح الجليل ج ٤/ص ٣٩٢، المغني ج ٨/ص ١٥٨، شرح منتهى الإرادات ج ٣/ص ٢٢٥.

فهذا يكفي ولا يحتاج إلى تقدير القاضي، ولا يجب تملكها ذلك.
فالصواب المقطوع به عند جمهور العلماء أن نفقة الزوجة مرجعها إلى العرف
وليست مقدرةً بالشعر، بل تختلف باختلاف أحوال البلاد والأزمنة وحال الزوجين
وعادتهما^(١).

وقد عبّر الله تعالى عن ذلك كله بقوله: ﴿وَعَايَشُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء ١٩].

فالمعروف هنا هو الواجب العدل في جميع ما يتعلق بحقوق الزوجين، فما يجب
للمرأة عليه من الرزق والكسوة إنما هو بالمعروف، وهو العرف الذي يعرفه الناس
في حالهما نوعاً وقدرًا وصفة، وإن كان ذلك يتنوع بتنوع حالهما؛ من اليسار والإعسار،
والزمان كالشتاء والصيف والليل والنهار، والمكان... فيُنْفِقُ الرجل على زوجته في كل
بلد مما هو عادة أهل البلد، وهو العرف بينهم، وكذلك ما يجب لها عليه من المتعة
والعشرة...^(٢).

وعبّر رسول الله ﷺ عن ذلك حين ردّ تقدير النفقة إلى المعروف ولم يقدر فيه
شيئاً، ففي الحديث المتفق عليه، أن النبي ﷺ قال لهند امرأة أبي سفيان لما قالت له يا
رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وإنه لا يعطيني ما يكفيني وولدي، قال النبي
ﷺ: «خُذِي مَآ يَكْفِيكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ»، أمرها أن تأخذ الكفاية بالمعروف ولم يقدر
لها نوعاً ولا قدرًا، ولو تقدّر ذلك بشرع أو غيره لبيّن لها القدر والنوع كما بيّن فرائض
الزكاة مثلاً^(٣).

أثر ما تقدّم من النصوص في ما يجب للزوجة من نفقة اليوم:

إذا كانت نفقة المرأة منوطةً بالعرف والمعروف فإنّ العرف اليوم يقضي بأن يُلزم
الرجل بإحضار الطعام والشراب لزوجته بالقدر المعروف، وأن يكون الطعام الذي

(١) بداية المجتهد ج ٢/ ص ٤١، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج ٣٤/ ص ٨٣.

(٢) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج ٣٤/ ص ٨٥.

(٣) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج ٣٤/ ص ٨٨.

يحضره مما يمكن إعداده بحسب العرف، فلا يُقبل في المدن اليوم أن يحضر لها الخنطة أو الدقيق لتخبزه، كما لا يُقبل أن يحضر لها الطعام نفسه لمدة شهر مثلاً، كما لا يُقبل ألا يترك لها مؤونةً في المنزل إن كان قادراً على ذلك.

ويجب على الزوج اليوم أن يقتني للمنزل ما يمكّن الزوجة من إعداد الطعام، وهذا يشمل الموقد المناسب عرفاً، والأدوات المطبخية المناسبة عرفاً. ويُعدّ من العرف اليوم أن يقدم الزوج لزوجته مبلغاً مالياً بقدر طاقته، لتنفقه في احتياجاتها الخاصة بالمعروف، ويختلف هذا المبلغ بحسب تلبية الزوج بنفسه بقية احتياجات المرأة أو إناطة الأمر بها لتقتني ما تحتاجه. وقد يكون هذا المبلغ دورياً أو غير دوري، والمعتبر أن يكون كافياً لسدّ احتياجات المرأة بالمعروف.

ولا يجب على الزوج تلبية الرفاهيات التي تدخل في باب الإسراف المكروه أو الحرام ولو شاع اقتناؤها أو استعمالها؛ لأنّ الشرع لا يكلف بالمكروه والحرام ولا يبيزهما. والواقع أنه لا يمكن في البحث الفقهي أن نستقصي كلّ ما يجب على الرجل أو ما يندب له أن ينفقه على زوجته؛ لأنّ ذلك ممّا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، فيُكتفى بإناطة الأمر بالمعروف.

على أنّ المنازل تبنى على التراضي لا على التقاضي، فيحسّن بالزوج عدم الاقتصار على الواجبات، والزيادة في النفقة، فإنّه من العشرة بالمعروف التي أمر الله تعالى بها.

هل يُعتبَرُ حال المرأة أم حال الرجل عند الحكم بالعُرْف في نفقة الزوجة؟

أما من يعتبر حاله من الرجل أو المرأة بحسب العرف، فللفقهاء أقوال في المسألة:

القول الأول: وإليه ذهب بعض الحنفية في ظاهر الرواية عندهم، وهو قول الشافعية؛ قالوا: المعتبر حال الزوج يساراً أو إعساراً. ودليلهم قول الله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق ٧].

القول الثاني: وهو قول بعض الحنفية: المعتبر حال الزوجة على قدر كفايتها،

لقول الله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة ٢٣٣] والمعروف: الكفاية.

القول الثالث: وهو قول بعض الحنفية، وهو المفتى به عندهم، وهو القول المعتمد عند المالكية، وهو قول الحنابلة، قالوا: المعتبر حالهما معاً. وأهم أدلة هذا القول: الآية الكريمة: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق ٧]، وحديث البخاري المتقدم: وفيه قوله ﷺ: «لند بنت عتبة امرأة أبي سفيان: «خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدِكَ بِالْمَعْرُوفِ»^(١).

وتفصيل قول المذاهب في المسألة في ما يأتي:

قال الحنفية: واتفقوا على وجوب نفقة الموسرين إذا كانا موسرين، وعلى نفقة المعسرين إذا كانا معسرين، وإنما الاختلاف فيما إذا كان أحدهما موسراً والآخر معسراً، فعلى ظاهر الرواية الاعتبار لحال الرجل، فإن كان موسراً وهي معسرة فعليه نفقة الموسرين، وفي عكسه نفقة المعسرين. وأما على المفتى به فتجب نفقة الوسط في المسألتين وهو فوق نفقة المعسرة ودون نفقة الموسرة^(٢).

وقال الشافعية: أما قدر الطعام، فيختلف باختلاف حال الزوج باليسار والإعسار، ولا تُعتبر فيه الكفاية، ولا يُنظر إلى حال المرأة في الزهادة والرغبة، ولا إلى منصبها وشرفها^(٣).

وقال المالكية: والحاصل أن قوله «بالعادة» المراد بها عادة أمثالها فإن تساويا فالأمر ظاهر وإن كان فقيراً لا قدرة له إلا على أدنى كفاية من الأربعة فالعبرة بوسعه فقط وإن كان غنياً ذا قدر وهي فقيرة أُجيبت لحالة أعلى من حالها ودون حاله، وإن كانت غنية ذات قدر وهو فقير إلا أنه له قدرة على أرفع من حاله ولا قدرة له على

(١) ينظر: المغني ج ٨/ ص ١٥٦، الموسوعة الفقهية الكويتية نفقة.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين رد المحتار ٣/ ٥٧٥.

(٣) روضة الطالبين وعمدة المفتين ٩/ ٤٠.

حالتها رفعها بالقضاء إلى الحالة التي يقدر عليها فصدق على هاتين الصورتين أن يقال: اعتبر وسعه وحالها^(١).

وقال الحنابلة: وللفقيرة تحت الفقير قدر كفايتها من أدنى خبز البلد وأدمه ودهنه، وما تحتاج إليه من الكسوة بما يليسه أمثالها، وينامون فيه، ويجلسون عليه. وللمتوسطة تحت المتوسط، أو إذا كان أحدهما موسراً والآخر معسراً، ما بين ذلك، كلُّ على حسب عادته. هذا المذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وكون نفقة الزوجات معتبرة بحال الزوجين من مفردات المذهب. وظاهر كلام الخراقي، أن الواجب عليه أقل الكفاية، وأن الاعتبار بحال الزوج^(٢).

وأرى أن الراجح في هذه المسألة هو القول بأن النفقة تقدر بحسب حال الزوج؛ لأن في إزامه بما هو أكثر من طاقته إن كان معسراً تكليفاً بما لا يستطيع فعله، وليس من المناسب أن نكلفه أن يستدين لينفق على زوجته الموسرة نفقة المتوسطين أو نفقة الموسرين. ولا يقال هنا: هو رضي بالزواج بها مع علمه ببسارها، لأن الجواب: أنها رضيت بالزواج منه مع علمها بإعساره.

المطلب الثاني: أثر العُرف في الحكم بالكسوة الواجبة للزوجة

تجب كسوة المرأة على زوجها بإجماع أهل العلم، والمقدار الواجب من الكسوة ليس مقدراً بالشرع، وإنما تُعتبر فيه كفاية المرأة، ومناطق هذه الكفاية هو العرف. وهذا متفق عليه عند العلماء، حتى عند الشافعية الذين تقدم أنهم يقولون بأن النفقة من الطعام مقدرة شرعاً وليست موكولة إلى العرف.

فإذا عرضت قضية تقدير كسوة المرأة أمام القاضي بنى على عرف المكان والزمان الذي يقضي فيه، وقدّر للمرأة ما يراه مناسباً بناءً على هذا العرف، وبحسب حال

(١) الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي ٢ / ٥٠٩.

(٢) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ت ٢٤ / ٢٩٩.

الزوجين من اليسار أو الإعسار أو التوسط بينهما، فيقضي لزوجته الموسر بأرفع الثياب، ولزوجة المعسر بما يناسبها، ويقضي بما لا تستغني عنه المرأة من متاع التزيّن بحسب العرف واليسر والعسر. وكلُّ ذلك مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَعَايَشِرُوهُنَّ يَأْلَمَعُرُوفٌ﴾، ومن قوله ﷺ: «وَهَنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكَسَوْتِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^(١).

ومّا يلحق بالكسوة أيضاً: ما تحتاجه المرأة من وسائل التنظيف في البدن والثياب والمسكن.

فيجب على الزوج أن يقدم لزوجته ما تحتاجه في نظافة بدنها وثيابها، ويختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان والعادات، كما يختلف باختلاف حال الزوجين من العسر واليسر.

وإذا كان هذا الواجب في التنظيف لا يزيد عند المتقدمين على بعض الأعشاب، فإنّه اليوم يشتمل على أشياء أخرى من أدوات التنظيف.

وقد بحث الفقهاء هذه القضايا بحسب أعراف زمانهم، وتُبحث هذه القضايا اليوم بحسب أعراف زماننا.

قال الشريبي الشافعي في سياق ما يجب على الرجل من نفقة الزوجة: وما يُغسَل به الرأس من سدر أو خطمي على حسب العادة^(٢).

وقال البهوتي الحنبلي: كما يجب على الرجل تأمين ما تحتاجه المرأة لتنظيف البيت^(٣).

وتخريجاً على قول الفقهاء المتقدم يجب على الرجل أن يقدم للمرأة اليوم - بالإضافة إلى ما ذكره الفقهاء أدوات التنظيف المعتادة في تنظيف المنزل وأدواته وأثاثه،

(١) انظر: المغني ج ٨/ ص ١٥٩، شرح منتهى الإرادات ج ٣/ ص ٢٢٧، المبسوط للسرخسي ج ٥/ ص ١٨١، تفسير الطبري ج ٢/ ص ٤٩٥، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج ٣/ ص ٨٨. وحديث ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف رواه مسلم: رقم: ٢١٣٧، ٦ / ٢٤٥.

(٢) الإقناع للشريبي ج ٢/ ص ٤٨٦.

(٣) شرح منتهى الإرادات ج ٣/ ص ٢٢٧.

وفي الاستحمام، وفي غسل الملابس وغير ذلك مما يقضي به العرف مما لم يكن معروفاً للفقهاء سابقاً.

ونصّ الحنابلة أيضاً على أنه لا يلزم الزوج ثمن طيب ولا حنّاء ونحوه إلا أن يريد منها التزيّن به^(١). وقد يقال: هذا هو حكم المكياج اليوم، لكنّ النظر الدقيق في ما تعارفته النساء اليوم يدلّ على أنه يجب على الرجل ثمن ما تزيّن به المرأة بالقدر المعروف ولو لم يرغب هو بتزيّنها له؛ لأنّ من العرف اليوم تزيّن النساء فيما بينهنّ، ولعلّ مما يُقوّي ذلك أنّ التزيّن مسألة فطريّة عند المرأة، فينبغي مراعاتها لأنّه من العشرة بالمعروف التي أمر الله تعالى بها.

أمّا تفصيلات ما يجب للمرأة على زوجها، وما يُستحبّ أن يُحضّره لها من أدوات الزينة ووسائلها، فيكفي أن يُناط بالعرف اليوم؛ ويُندب للرجل أن يلبيّ متطلبات زوجته في ما كان في مقدورة وزاد على العرف، ما لم يكن إثماً. ويعسر سردّ هذه التفصيلات في هذا البحث، وتكفي الإشارة إلى أنّه يشمل التزيّن باللباس وبالمكياج وبالعطور وبغيرها ممّا يضبطه المعيار المتقدّم أعلاه.

وإذا حضر الرجل لزوجته ما تزيّن به من لباس أو غيره، فإنّ له أن يلزمها باستعماله إذا كان العرف جارياً أن تستعمل أمثالها هذه الزينة.

وإذا وجب للمرأة ذلك بحسب العرف، فإنّ للرجل أيضاً أن يأمر زوجته باستعمال أدوات التنظيف بحسب العرف أيضاً، فالرجل أن يجبر زوجته على التنظّف إذا خرج وضعها عن العادة، ومن ذلك مثلاً: إلزامه زوجته بتقليم الأظفار إن طالت بحيث تعافها النفس^(٢).

وهذا محمول على ما لم تخالف فيه المرأة أوامر الشرع في خصال الفطرة، فإذا

(١) المحرر في الفقه ج ٢/ص ١١٤، شرح منتهى الإرادات ج ٣/ص ٢٢٥ فابعده.

(٢) المغني ج ٧/ص ٢٢٣.

خالفت فيه أوامر الشرع فمردّ إلزامها هو الشرع قبل العرف.

* * *

المطلب الثالث: أثر العُرف في الحكم بالمسكن الواجب تأمينه للزوجة

يجب على الرجل تأمين ما تحتاج إليه المرأة من مسكن يؤويها، ولكن المسكن تختلف سعةً وضيقةً، ويختلف الأثاث فيها أيضًا، ولهذا أناط العلماء تفصيلات المسكن الواجب على الرجل تأمينه للزوجة بالعرف وبحسب يسار هذا الرجل أو إعساره.

يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦].

ونجد للعلماء تفصيلات في هذه الموضوعات أوردوها عند بيانهم معنى قوله تعالى: ﴿وَعَايَشُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١).

وبناءً على الاعتماد على العرف في مسكن الزوجية، يجب على الرجل تأمين مسكن مستقل إن كان العرف يقضي بذلك، ولا مانع من تخصيص غرفة أو عدة غرف ضمن مسكن مشترك مع الأهل إن كان العرف يقبل بذلك، كما كانت عليه الحال في الدُّور قديماً.

ويجب على الرجل إحضار الأثاث المقبول عرفاً بحسب حالته من اليسر أو العسر، وهذا التفصيل يُنات بالسلطة التقديرية للقاضي الذي ينظر في القضية المعروضة أمامه عند النزاع، أما في حالة الاختلاف خارج مجلس القضاء فيحكم المحكّمون بحسب العرف أيضًا بما يرون أنه يؤدي إلى الإصلاح بين الزوجين وإلى استمرار الحياة الزوجية التي يتشوّف الشارع لديمومتها.

ومّا يتعلّق بالأثاث العرفي اليوم وبخاصّة في المدن إلزام الرجل باقتناء غرفة نوم ولو بسيطة، واقتناء آلة غسيل الملابس، واقتناء ثلاثة لفظ الطعام، وموقد عرقي لصنع الطعام، هذا إذا كان متوسط الحال أو غنيًا، أمّا إن كان فقيرًا لا يملك ثمن ذلك،

(١) المغني ج ٨/ ص ١٦٠. وانظر للتوسع: حاشية ابن عابدين ج ٣/ ص ٢٠٦، الذخيرة ج ٤/ ص ٤٥٤، مغني المحتاج ج ٣/ ص ٤٢٨.

فلا يُكلّف شرعاً ولا عرفاً بما لا يطيق.

ومما يتعلّق بالمسكن وسائل نظافته، فيجب على الرجل إحضار ما تستطيع به المرأة تنظيف المسكن، كما يجب عليه أن يدفع أجره خادمة موسميّة إذا جرت العادة أن تستقدم النساء خادمة لأيام محدّدة كلّ عام يقمن بمساعدة الزوجة في تنظيف المنزل.

المطلب الرابع: أثر العُرف في حكم العلاج الطيّب للزوجة

ذهب جمهور الفقهاء المتقدمين إلى أنّه لا يجب على الزوج شراء الأدوية ولا أجره الطيب إن مرضت زوجته. واستدلّ الجمهور على ذلك بأنّ التطيب ليس من حاجة الزوجة الضروريّة المعتادة، بل هو عارضٌ فلا يلزمه^(١).

واستدلّوا على ذلك أيضاً بأنّه إنّما يُراد التطيب لإصلاح الجسم، وإصلاح جسم المرأة ليس واجباً على الزوج، وإنّما هو واجب على المرأة نفسها؛ لأنّ جسمها أمانةٌ عندها هي، كما أنّ جسم الرجل أمانةٌ عنده، وهذا كحكم المستأجر الذي لا يلزمه بناءً ما يقع من الدار^(٢).

وقال بعض المالكية: يلزمُ الزوج أن يداوي زوجته بقدر ما كان لها من نفقة صحّتها لا أزيد.

(١) جاء في حاشية ابن عابدين والفتاوى الهندية: «ولا يجب [على الزوج] الدواء للمرض، ولا أجره الطيب، ولا الفصد، ولا الحجامة» حاشية ابن عابدين ٣/ ٥٨٠، الفتاوى الهندية ١/ ٥٤٩. قال الشريبي الخطيب: «ولا أجره طيبٍ وحاجمٍ ونحو ذلك كفاصيدٍ وخاتين؛ لأنّ ذلك لحفظ الأصل فلا يجب على مُستحقّ المنفعة كعجّازة الدار المُستأجرة». مغني المحتاج ج ٣/ ص ٤٣١، قال الدردير: «ولا دواءٌ وفاكهةٌ لغير أدمٍ وحجامةٌ أيّ أجرتها، ولا أجره طيبٍ». الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: ٢/ ٥١١. قال ابن قدامة: «ولا يجب عليه شراء الأدوية، ولا أجره الطيب، لأنّه يُراد لإصلاح الجسم، فلا يلزمه، كما لا يلزم المُستأجر بناءً ما يقع من الدار، وحفظ أصولها، وكذلك أجره الحجام والفاسد». المغني ٩/ ٢٣٥، وينظر: شرح منتهى الإيرادات ج ٣/ ص ٢٢٧.

(٢) المغني ج ٨/ ص ١٥٩، المحرر في الفقه ج ٢/ ص ١١٤، شرح منتهى الإيرادات ج ٣/ ص ٢٢٧. وقارن مع: إعانة الطالبين ج ٢/ ص ٢٨٢، ج ٤/ ص ٧٢.



وعن ابن عبد الحكم من المالكية: عليه أجرُ الطبيب والمداواة^(١).

وهذه المسألة تحتاج إلى تحرير محلّ النزاع فيها، إذ يظهر أنّ الطبّ لما لم يكن يغلب على الظنّ أنّه يؤدّي إلى الشفاء، وأنّ الدواء لما لم يكن يغلب على الظنّ أنّه يحصلُ به الشفاء أيضًا، لم يقل الفقهاء بوجوب ذلك على الرجل لزوجته؛ لأنّ الأصل براءةُ الذمّة من الواجبات حتى يوجد دليل ينهض بالقول بالوجوب.

ولا يخفى أنّ نسبة احتمال الشفاء بوساطة الطبّ وبوساطة التداوي اليوم صار يغلب معها شفاء المريض من كثير من الأمراض، فبناءً على غلبة الظنّ هذه التي تصل إلى مرتبة اليقين في بعض الأمراض، يمكن القول اليوم: يجب على الرجل معالجة زوجته، بأخذها إلى الطبيب وتوفير الدواء المناسب، بحسب حالته من اليسر أو العسر، وبحسب العرف الجاري بين الناس الذي يعتمد كثيرًا على قول الأطباء الثقات في فعالية العلاج أو عدم فعاليته، والحاجة الماسّة إليه أو عدم الحاجة.

وينهض لهذا الرأي الذي اخترته أقوالٌ تقدّمت عند الفقهاء، أذكرُ هنا بعضَها:

— قال الشافعية في سياق بيان حكم وجوب دفع الرجل أجرَةَ الحَمَام لزوجته، وأنّه واجب بحسب العادة إن كانت عادتُها دخولُها: الدليل على هذا الوجوب حاجتُها إليه عملاً بالعرف^(٢).

ويؤخذ من استدلالهم على الوجوب بالحاجة أنّه يجبُ على الزوج كلّ ما تحتاجه زوجته، ومن ذلك أجرَةَ الطبيب وثمرن الدواء إن كانت محتاجةً إليه، فهذا فحوى قول الشافعية الذي يمكن أخذه من عبارتهم على سبيل القطع، فيحملُ قولهم بعدم وجوب أجرَةَ الطبيب أو ثمنن الدواء على كونه ليس في محلّ الحاجة؛ لأنّ الجزم بنتيجة الطبّ لم يكن يقينياً.

وهذا الذي قدمت أنه فحوى مذهب الشافعية يشهد له قولهم: يجب على السيد

(١) منح الجليل ج ٤/ ص ٣٩٢ وليراجع للتوسع، الشرح الكبير ج ٢/ ص ٥١١.

(٢) الإقناع للشربيني ج ٢/ ص ٤٨٦.

أجرة الطبيب وثمرن الأدوية وإن لم يجب عليه ذلك لنفسه اكتفاء في حق نفسه بداعية الطبع، هذا إن أخبره طبيب عدل بحصول الشفاء لو تناوله، وينبغي وجوبه إذا أخبره معصوم بهلاكه لو ترك الدواء^(١). فهذا أخذ بمعيار غلبة الظن بالشفاء، وهو ما زاد اليوم كثيراً عما كان عليه الحال عند المتقدمين. فيؤخذ حكم مداواة الزوجة من حكم المحافظة على نفس الرقيق بجامع أن كلاً منهما تجب نفقته على الرجل.

هذا ما يؤخذ تحريجاً من عبارة المتقدمين، أمّا المتأخرون من الشافعية فإنّ بعض عباراتهم تدلُّ على وجوب أجرة الطبيب للزوجة المريضة على الزوج، من ذلك قول بعض الشافعية في أثناء بيانهم مَنْ يمتلك القدرة على الحجّ ما معناه: مَنْ عليه نفقته زوجته، [فتشترط] القدرة على مؤوتتهم ذهاباً وإياباً... ومن المؤونة أجرة طبيبٍ وثمرن أدوية ونحو ذلك مَنْ عليه نفقته^(٢).

ومما يمكن الاستدلال به على وجوب معالجة الزوج زوجته أن نفترض أنّه في أثناء حفلٍ يتضمّن عقد نكاحٍ شابٌّ على فتاةٍ سأل الشيخُ أو القاضي الشابُّ أو والده: هل لكم شروطٌ خاصّةٌ في العقد؟ فقال الشابُّ أو والده: نعم، نشترط أنّها كلّما مرضت أعدناها إلى بيت أبيها ليعالجها ويعيدها لنا؛ لأننا تسلمناها سليمةً، ولا علاقة لنا بما يطراً عليها من أمراض، وإنما ندفع المهر بمقابل الاستمتاع، والاستمتاع يُشترط له سلامة الأصل على الدوام!

ألا نجزم أنّ الحضور سيعتقدون أنّ الكلام مزاحٌ، أو أنّ المتكلّم غير متّزنٍ، وغالباً ما سيُلبغون العقد بالكلّيّة بسبب هذا الشرط؟

(١) حواشي الشرواني ج ٨/ ص ٣٦٤.

(٢) حاشية قليوبي ج ٢/ ص ١١١. ما تقدم من حكم التداوي هو كلام الفقهاء في سياق نفقة الزوجة، أما أصل التداوي للمرء فقد ذهب جمهور العلماء الحنفية والمالكية إلى أن التداوي مباح، وذهب الشافعية، والقاضي وابن عقيل وابن الجوزي من الحنابلة إلى استحبابه، ومذهب جمهور الحنابلة: أن تركه أفضل، ونص عليه أحد، قالوا: لأنه أقرب إلى التوكل. ومحل الاستحباب عند الشافعية عند عدم القطع بإفادته. أما لو قطع بإفادته فإنه واجب. ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: تداوي.

والسبب الذي يحملهم على ذلك هو العُرف، فالعرف يمنع على الرجل أن يقول هذا القول، كما أنه يقضي باشتراط معالجة الرجل زوجته ولو لم ينص وليها على هذا الشرط في عقد النكاح؛ وليس للزوج أن يتذرع بعدم النص على هذا الشرط في عقد النكاح؛ لأنَّ المعروف عُرْفًا كالمشروط شرطًا.

بقي أن مقدار ما يجب على الزوج إنفاقه في معالجة زوجته يتحدّد بالمعروف أيضًا، وبحسب قدرة الزوج، ولهذا يطالب الغنيُّ بأكثر ممَّا يُطالب به المتوسّط والفقير؛ فلا يجب على الفقير أن يداوي زوجته في مشفى خاصّ، لأنّه يكفي بالمشافي العامّة مثلاً، ولو كانت خدماتها لا تصل لمستوى خدمات المشفى الخاصّ.

أثر العُرف في الحكم بمشروعية خفاض الإناث:

من أحكام المرأة أو الأنثى التي تتأثر بالعرف الختان، والغالب أن يتم الختان في البلاد التي تفعله قبل الزواج، فهل يحقُّ للأهل فعله عندما تكون الأنثى صغيرة؟ وهل يحقُّ للرجل أن يطالب زوجته بهذا الأمر؟ أم هو أمر شخصي تقرّره المرأة؟ وجّه النبي ﷺ المرأة التي تقوم بخفاض البنات بقوله: «اخفِضي ولا تنهكي، فإنّه أنصُرُ للوجه، وأحظى عند الزوج»^(١).

وما زال العلماء على مرّ العصور لا ينكرون على من لا يقوم بخفض الإناث، ولا ينكرون على من يقوم بهذا الفعل إلا إذا تجاوز نصيحة الأطباء، ويترك ذلك للعرف في البلاد التي اعتادت هذا الفعل.

ودليلهم في ذلك أن النبي ﷺ لم يأمر ولم ينه في هذا الأمر، وإنما قبل هذا الفعل، ووجّه إلى عدم المبالغة فيه، ولا يخفى أن في الحديث بياناً لفوائد هذا الفعل، لكن يمكن أن يقال إن هذه الفوائد إنّما توجد في البلاد التي تحتاج الإناث فيها إلى هذا الأمر.

(١) المستدرک علی الصحیحین للحاکم وسکت عنه الذہبی فی التلخیص: رقم: ٦٢٣٦، ٣ / ٦٠٣، سنن أبي داود: رقم: ٤٥٨٧، ١٤ / ١٤. المغني عن حمل الأسفار: رقم: ٣٤٧، ١ / ٩١. قال العراقي: رواه الحاكم والبيهقي من حديث الضحاك بن قيس، ولأبي داود نحوه من حديث أم عطية، وكلاهما ضعيف.

ولا يخفى أن للطبيبة المسلمة الخبرة رأياً معتبراً في هذا الموضوع، والشرعُ يوجب الأخذ برأي أهل الاختصاص، لأنهم أهل الذكر في هذا الموضوع، قال تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل ٤٣] (١).

فيجب تقديم رأي الطبيبة في هذا الأمر على العرف؛ لأن العرف عام في هذا الموضوع وقد يكون فاسداً في بعض الظروف، لأن الناس قد يعتادون ممارسة ضارة طبيياً، ورأي الطبِّ خاص، فيقدم الرأي الطبيُّ إذا توافرت فيه شروطه الشرعية على العرف عند التعارض. ومما يؤكد ضرورة المصير إلى رأي الطبِّ في هذا الموضوع وعدم تركه للعادات والتقاليد أن هذا الأمر يختلف حاجة الإنث إلىه، فتعميم الجواز أو التحريم على جميع الإنث، أو على جميع إنث بلدٍ معيّنٍ يأباه الفقه والطب في آنٍ معاً.

والخلاصة: أن النفقة بالمعروف التي هي حقُّ الزوجة على الزوج أن يوفر لها الطعام الصالح بالمعروف الذي يأكله الناس عادةً من غير سرفٍ ولا تقتير، وذلك في حدود قدرته المالية، وأن يوفر لها اللباس الصالح الذي يصونها من الابتذال وأذى الحرِّ والبرد، وتعتاده مثيلاتها من قريباتها، وأن يوفر لها المسكن الصالح، الذي تُصان فيه حرمة المرأة وكرامتها، وأن يوفر لها العلاج الضروريّ أو الذي يقضي به العرف. قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة ٢٣٣] (٢).

(١) ليقارن مع: فتاوى معاصرة ٤٣/١.

(٢) نصّ قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة رقم: ٢٢٠ / ٤ / ٢٣ على ما يأتي: خفاض الإنث في الفقه الإسلامي يقصد به قطع قدر يسير من القلفة الجلدة المستعيلة التي فوق البظر مع ترك البظر نفسه سليماً. وهذه العملية تسمى عملية خفاض غطاء البظر، (Clitoral Hood Reduction Surgery)، أو عملية تخفيض قلفة البظر.

الخفاض عادة اجتماعية قديمة وجّه الرسول ﷺ إلى تهذيبها على الشكل الذي يحمي الأنثى من تجاوز الحد المعتاد.

خفاض الإنث المشار إليه في الفقرة ١ محل خلاف بين أهل العلم، ولا يمارس في أكثر بلدان العالم الإسلامي، وقد أباحه عدد من الفقهاء ضمن الضوابط والشروط التي ينبغي أن تتوفر عند إجرائه ومنها أن يكون تحت إشراف طبي.

لا يجوز المساس بأيّ جزء من أجزاء الجهاز التناسليّ الأنثوي، عدا ما ذكر في الفقرة ١؛ لما فيه =

المبحث الثالث أثر العُرفِ في حقوقِ الزوجةِ الاجتماعيةِ المتعلّقةِ ببيتِ الزوجيةِ

المطلب الأول: أثر العرف في خدمة الزوجة في بيت الزوجية

قد يظهر موضوع: خدمة الزوجة في بيت الزوجية من الواجبات على الزوجة وليس من الحقوق! لكنّه يتّصل بموضوع حقوق الزوجة وبأثر العُرف في هذه الحقوق، لأنّ السؤال الذي تسأله النساء هو: هل يحقُّ للمرأة أن تمتنع عن خدمة منزل الزوجية؟ اختلف الفقهاء في وجوب خدمة المرأة في بيت الزوجية؛ فذهب الشافعية والحنابلة وبعض المالكية إلى أن خدمة الزوج لا تجب عليها لكنّ الأولى لها فعل ما جرت العادة به، وذهب الحنفية إلى وجوب خدمة المرأة لزوجها ديانةً لا قضاءً، ولا يجوز للزوجة أن تأخذ من زوجها أجرًا من أجل خدمتها له. وذهب المالكية إلى أنّ على المرأة خدمة زوجها في الأعمال الباطنة التي جرت العادة بقيام الزوجة بمثلها. ووفّقت لجنة الموسوعة الفقهية الكويتية بين ما تقدم بالقول: «لعلّ المالكية حملوا أمر النبي ﷺ على أنّه من تصرّفه بالقضاء، أمّا الحنفية فحملوا على أنّه من الفتيا فجعلوا الوجوب

=من الإضرار بالإناث وحياتهنّ الزوجية، وهذا الفعل تحرّمه الشريعة الإسلامية ويُجرّم فاعله شرعًا، ويؤيّد المجمعُ الإجراءات المتّخذة من قبل حكومات الدول الإسلامية للقضاء على هذه التجاوزات. لا يدخل خفاض الإناث المقرر هنا ضمن مصطلح تشويه الأعضاء التناسلية الأنثوية أو قطعها FGM Female genital mutilation، المنصوص على منعها، والتحذير منها لدى المنظمات الصحية الدولية، وخصوصًا منظمة الصحة العالمية.

ديانةً أي فيما بينها وبين الله تعالى»^(١).

ردّ بعض العلماء أمر خدمة الزوجة في بيت الزوجية إلى العرف، فكل من كانت لها طاقة من النساء على خدمة بيتها فلا يلزم الزوج أن يأتي بخادمٍ إلى هذا المنزل؛ لأنّ المعروف أن مثلها يَلِي ذلك بنفسه.

واستدلّ هؤلاء بأن السيدة فاطمة رضي الله عنها لما سألت أباهما ﷺ الخادم^(٢) لم يأمر زوجها بأن يكفيها ذلك بإحضار خادم أو باستئجار من يقوم بذلك أو بتعاطي ذلك بنفسه، ولو كان واجباً على عليّ رضي الله عنه أن يؤمّن للسيدة فاطمة ذلك لأمره به النبي ﷺ.

ومع أن مذهب الإمام مالك رحمه الله يُعدُّ أوسع المذاهب في الاعتراف بشرف المرأة والبناء على ذلك في الكفاءة والحياة الزوجية إلا أنّه نُقِلَ عنه أن خدمة البيت تلزم المرأة، ولو كانت الزوجة ذات قدر وشرف إذا كان الزوج معسراً، ولذلك ألزم النبي ﷺ فاطمة بالخدمة الباطنة، أي داخل المنزل، وعليّاً بالخدمة الظاهرة، أي خارج المنزل^(٣).

وذهب أكثر العلماء في موضوع خدمة المرأة زوجها إلى القول بأنّه ليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والخبز والطبخ وأشباهه، في حين ذهب قلةٌ منهم إلى القول بأنّ على الزوجة خدمة زوجها، منهم: أبو بكر بن أبي شيبة وأبو إسحاق الجوزجاني^(٤). واستدلّ القائلون بعدم وجوب خدمة المرأة في بيت الزوجية بأنّه لم يرد في شيء

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية: خدمة. وخلاصة رأي الحنفية في المسألة: أنه لو استأجر امرأته لتخدمه كل شهر بأجر مسمى لم يجوز؛ لأن خدمة البيت عليها فيما بينها وبين الله تعالى لما روي أن رسول الله ﷺ - «قسم الأعمال بين علي، وفاطمة - رضي الله عنهما - فجعل ما كان داخل البيت على فاطمة - رضي الله عنها - وما كان خارج البيت على عليّ رضي الله عنه» فكان هذا استئجاراً على عمل واجب فلم يجوز، ولأنّها تنتفع بخدمة البيت والاستئجار على عمل ينتفع به الأجير غير جائز. ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١٩٢ / ٤.

(٢) متفق عليه، صحيح البخاري: رقم: ٣٤٢٩، ١٢ / ٤١، صحيح مسلم: رقم: ٤٩٠٦، ١٣ / ٢٥٩.

(٣) فتح الباري ج ٩ / ص ٥٠٧.

(٤) المغني ج ٧ / ص ٢٢٥، وينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: خدمة.

من الآثار أن النبي ﷺ قضى على فاطمة بالخدمة الباطنة، وإنما جرى الأمر بينهم على ما تعارفوه من حسن العشرة وجميل الأخلاق، وأما أن تُجبرَ المرأة على شيء من الخدمة فلا أصل له، بل الإجماع منعقدٌ على أن على الزوج مؤونةَ الزوجة كلها.

وهذا الإجماع نقله ابن بطال، ونقل الطحاوي الإجماع على أن الزوج ليس له إخراج خادم المرأة من بيته، وهذا دليلٌ على أنه يلزمه نفقة الخادم على حسب الحاجة إليها.

ولهذا قال الشافعي والكوفيون: يفرض الزوج لها ولخادمها النفقة إذا كانت ممن تُخدم.

وقال مالك، والليث بن سعد، ومحمد بن الحسن الشيباني من الحنفية يفرض لها ولخادمها إذا كانت ذات مكانة مرموقة في أهلها، وهو بمعنى ما تقدم أنها ممن تُخدم.

وقد استدل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ وإذا احتاجت إلى مَنْ يخدمها فامتنع لم يعاشرها بالمعروف.

واستدل الجمهور أيضاً على أن المرأة لا يجب عليها خدمة زوجها بأن العقود عليه من جهتها في عقد النكاح لا يلزمها بالخدمة، أو العمل في الأرض، أو في رعاية الحيوانات مثلاً، كما هو الشأن في الريف.

وعبر العلماء عن قول الظاهرية بأنه ليس على الزوج أن يُخدمها ولو كانت بنت الخليفة، بأنه قول شاذ^(١).

ويمكن التوفيق بين التعارض الظاهري الواقع بين أقوال العلماء في وجوب خدمة المرأة في منزلها أو عدم وجوبها برد القضية إلى العرف.

وإلى هذا العرف يرد إرشاد النبي ﷺ لعليّ وفاطمة رضي الله عنهما بأن على فاطمة خدمة البيت وعلى عليّ العمل الذي يكون خارج المنزل.

(١) فتح الباري ج ٩/ ص ٥٠٧، المبسوط للسرخسي ج ٥/ ص ١٨١.

وبناءً عليه: إذا كانت العادة والعرف أن تقوم الزوجة بتولي الخدمات المتعلقة بشؤون الزوج كان ذلك واجباً عليها، وإن لم يجرِ العرف بذلك فلا تجب عليها هذه الخدمات.

وعلى هذا العرف يُحمل ما كان يأمر به النبي ﷺ نساءه من خدمته، كقوله ﷺ: «يَا عَائِشَةُ اسْقِينَا»^(١) «يَا عَائِشَةُ اطْعِمِينَا»^(٢) «يَا عَائِشَةُ هَلِّمِي الشَّفْرَةَ وَأَشْحَذِيهَا بِحَجَرٍ»^(٣).

على أن في كلام الجمهور الذين قالوا بعدم وجوب خدمة الزوجة في بيت الزوجية حث المرأة على القيام بما يليق بالأخلاق الفاضلة من خدمة بيت الزوجية، ولو لم يكن ذلك من قبيل الواجب، ويحملون على هذا إرشاد النبي ﷺ للسيدة فاطمة رضي الله عنها. لذلك نجد العلماء يقولون معللين أمر النبي ﷺ: إنما كان ذلك على مجرى العادة لا على سبيل الإيجاب، كما قد روي عن أسماء بنت أبي بكر أنها كانت تقوم بفرس الزبير وتلتقط له النوى وتحمله على رأسها^(٤)، ولم يكن ذلك واجباً عليها، فكما أنه لا يجب على الزوج القيام بمصالح خارج البيت ولا الزيادة على ما يجب للمرأة من النفقة والكسوة، ولكن الأولى له فعل ذلك لأنه من المعاشرة بالمعروف، فكذلك الأولى للزوجة فعل ما جرت العادة بقيامها به؛ لأنه العادة، ولا تصلح الحال بينها وبين زوجها إلا به، ولا تنتظم المعيشة بدونه^(٥).

وهذا التوفيق والإنابة بالعرف هو ما تدل عليه عبارات الفقهاء؛ من ذلك قول المالكية: يقضي القاضي للمرأة بخادمتها عند التنازع مع الزوج إن كانت أهلاً للخدمة

(١) سنن أبي داود رقم: ٤٣٨٣ / ١٣ / ٢٣٣ سنن النسائي الكبرى رقم: ٦٦٢٠ / ٤ / ١٤٤.

(٢) سنن أبي داود: رقم: ٤٣٨٢، ٤٣٨٣، ٢٣٣ / ١٣ / ٢٣٣، السنن الكبرى للنسائي رقم: ٦٦٢١ / ٤ / ١٤٥.

(٣) صحيح مسلم: رقم: ٣٦٣٧، ١٠ / ١٤٩. ولفظه عنده: «يا عائشة، هلمي المديعة، ثم قال اشحذها بحجر..» وانظر: المغني لابن قدامة ج ٧ / ص ٢٢٥.

(٤) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه: رقم ٢٩١٨، ١٠ / ٤٠٤، ومسلم في صحيحه: رقم: ٤٠٢٠، ١١ / ١٦٥.

(٥) المغني ج ٧ / ص ٢٢٥.

بخادم، أمّا إن لم تكن أهلاً لذلك، أو كانت أهلاً والزوج فقير، فعليها الخدمة الباطنة - ولو كانت غنيّة ذات قدرٍ - له لا لضيوفه فيما يظهر، وعليها استقاء ماء جرت به العادة وغسل ثيابه^(١).

أما العمل خارج المنزل، أو ما يسميه الفقهاء بالخدمة الظاهرة، كالنسيج والغزل والخياطة والطرز، فلا تجب على الزوجة ولو جرت بها العادة؛ لأنّ هذا العمل من التكبُّب للنفقة وهي واجبة للمرأة على الرجل وليست واجبةً على المرأة^(٢).

والدليل على ما تقدم: أن الله تعالى قال: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة ٢٢٨]، وقد جرى عرف المسلمين في بلدانهم في قديم الأمر وحديثه بخدمة المرأة في بيت زوجها بحسب حالها، وقد كان أزواج النبي ﷺ وأصحابه يقومون بذلك، ولا نعلم امرأة امتنعت من ذلك ولا يسوّغ لها الامتناع، بل كان الرجال يوجّهون نساءهم لخدمة المنزل فلولا أنها مستحقّة لما طالبوهنّ ذلك^(٣).

وللما كية وغيرهم تفصيلات في كتبهم عن الأعمال التي على المرأة القيام بها والأعمال التي ليس عليها أن تقوم بها، وهم يؤكّدون أنّ معيار بيان هذه الأعمال هو العرف.

هل الامتناع عن خدمة بيت الزوجية اليوم من حقوق المرأة؟

من خلال ما تقدّم يترجّح لدينا أنّ على المرأة خدمة بيت الزوجية اليوم إن كان أمثالها يقومون بذلك بحسب العرف في المكان والزمان الذي تعيش فيه المرأة والرجل، وليس لها الامتناع عن هذه الخدمة بدعوى أنّ الامتناع حقٌّ لها.

ومن الأدلة على ذلك:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

(١) الشرح الكبير ج ٢/ ص ٥١١.

(٢) منح الجليل ج ٤/ ص ٣٩٢.

(٣) تفسير القرطبي ج ٣/ ص ١٥٤، وانظر: بداية المجتهد ج ٢/ ص ٤١.

وجه دلالة الآية: أنّ من المعروف أن تخدم المرأة في البيت برعايته وتدبير شؤونه، ومن المعروف اليوم أن يعمل الرجل خارج البيت وألا تكلف المرأة العمل خارج المنزل.

هذا هو الأصل، وهو ما يقضي به العرف اليوم، وهو ما يتناسب مع فطرة كلّ من الرجل والمرأة، ولو كان العرف لا يقضي بذلك لما كان واجباً عليها؛ لأنّ الأصل براءة الذم.

٢. إنّ من الواجب على الرجل أن ينفق على الزوجة، ويقابل هذا الإنفاق حقٌّ على المرأة هو الخدمة في البيت. ولا يقال إنّ على الرجل أن يُنفق بمقابل الاستمتاع؛ لأنّ الاستمتاع يقابله المهر، والاستمتاع أمر مشترك بين الزوجين، فإذا لم نلزم المرأة بالعمل في البيت وخدمته كان الإنفاق بلا مقابل^(١).

٣. من القواعد المعلومة في الشرع والقانون: أن العقود المطلقة إنما تنزل على العرف^(٢)، ويقضي العرف اليوم بخدمة المرأة وقيامها بمصالح البيت الداخلية؛ فالحمل على العرف هنا كحمل العقد المطلق في البيع النقد المعروف في مكان العقد.

والمسلمون عند شروطهم؛ فإن شرط أحدهما على صاحبه شرطاً لا يُحرّم حلالاً ولا يُحلّل حراماً: وجب الوفاء به. وموجبات العقود تُتلقّى من اللفظ تارة، ومن العرف تارة أخرى، فإنّ لكلّ من العاقدَيْن أن يوجب للآخر على نفسه ما لم يمنعه الله^(٣). ويُمكن التعبير عن علاقة العرف بالعقود بالقول: يُعتبر العرف في الشروط،

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ج٢/ص ٦٩.

(٢) قال ابن بدران: «... اعتبار العرف في الشروط، وجعل الشرط العرفي كالشرط اللفظي، والاكتفاء في العقود المطلقة بما يعرفه الناس، وأنّ ما عدّه الناس بيعاً فهو بيع، وما عدّوه وقفاً فهو وقف، لا يُعتبر في ذلك لفظ معيّن، ومثل هذا كثير». المدخل المفصل للمذهب الإمام أحمد ١/ ٣٠٠.

(٣) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج٣٤/ص ٩٠-٩١. وانظر: فتاوى معاصرة للقرضاوي:

فالشرط العرفي كالشرط اللفظي، ويكتفى في العقود المطلقة بما يعرفه الناس^(١).

٤. يمكن الاستدلال على القول بوجوب خدمة الزوجة في بيت الزوجية بحسب ما يقضي به العرف بدليل الاستحسان للعرف الذي قال به الحنفية.

وتفصيل ذلك أن الحنفية قالوا: لو استأجر رقيقاً على أن يخدمه شهراً، فهو جائز استحساناً، والقياس أن لا يجوز. ووجه القياس أن الخدمة مجهولة؛ لأنها مختلفة، ولا يدري الأجير في أي شيء يستخدمه، وأنه يستخدمه في الحضر أو في السفر، والجهالة تمنع الصحة. ووجه الاستحسان أن الخدمة المطلقة تنصرف إلى الخدمة المعهودة فتصير معلومة بالعادة، وبحال المولى أنه في أي شيء يستخدمه، وبحال العبد أنه لأي شيء يصلح، فصار كما لو عينها نصاً، ولهذا جازت الإجارة على هذا الوجه^(٢).

وأرى أنه يخرج على قول الحنفية هذا أن على المرأة خدمة بيت الزوجية، ودليله: الاستحسان بالعرف، وذلك بحمل العقود المطلقة على الأعراف التي نشأت فيها. فمع أن القياس - أي الأصل في الحكم - أنه لا خدمة على المرأة في بيت الزوجية، إلا أن هذا القياس يقدم عليه الاستحسان.

٥. إن من معاني كون المرأة راعية في بيت زوجها أنه يجب عليها أن ترعى نظافة المنزل وترتيبه، وأن تقوم برعاية الأولاد من حيث النظافة في أبدانهم وثيابهم، وأن تهتم بنظافة ثياب زوجها وكيها بحسب العادة، وأن تقوم بإعداد الطعام لزوجها ولأولادها، بما في ذلك مكملات الطعام من شاي وقهوة... ولو لضيوف زوجها، وأن يكون ذلك بالمعروف من غير إسراف ولا تقتير.

قال عليه السلام: «ألا أخبرك بخير ما يكتنز المرء؟ المرأة الصالحة؛ إذا نظر إليها سرته، وإذا أمرها أطاعته، وإذا غاب عنها حفظته». رواه أبو داود والحاكم وقال: حديث صحيح الإسناد. فالحديث يُشير إلى أن هذه المرأة أنفع من الكنز، لأنه إذا أمرها بأمر

(١) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج ٢٠ / ص ٢٣٠.

(٢) بدائع الصنائع ج ٤ / ص ١٣٩.

شرعيّ أو عرفيّ أطاعته وخدمته^(١).

٦. إذا أردنا معرفة حكم العرف اليوم في مسألة خدمة الزوجة في بيت الزوجية فعلينا بطرح السؤال الآتي: إذا اشترط وليُّ المرأة اليوم على الشاب المتقدم لخطبة ابنته ألاّ تخدم المرأة في البيت، فكم نسبة الرجال الذين يوافقون على هذا الشرط؟ يظهر جليّاً أنّ السَّوادَ الأعظمَ من الرجال لا يوافقون على هذا الشرط، بل أنّ الناس رجالهم ونساءهم لا يُعدّون هذا الشرط من الشروط المقبولة عرفاً، وبناءً عليه يظهر أنّ العُرفَ اليوم يقضي برعاية المرأة لبيت الزوجية بالخدمة وبغيرها ممّا يُنَاطُ بالمرأة.

أثر عمل المرأة خارج المنزل على حكم خدمتها لمنزل الزوجية:

إذا كانت المرأة تعمل خارج بيت الزوجية، وتشارك في نفقة هذا البيت، فهل يجب عليها أن تقوم بخدمة بيت الزوجية إضافةً إلى عملها خارج المنزل؟

والجواب: لا يجب على المرأة أن تعمل خارج المنزل، ولا يجب عليها أن تنفق على المنزل إن عملت خارجه، وإنّما يجب على الرجل أن ينفق على بيت الزوجية، أمّا ما تنفقه المرأة على المنزل فيُعدُّ تطوّعاً منها.

والعِشْرَةُ بالمعروف تقضي على الرجل بأن يشارك بلا وجوب عليه في أعمال المنزل إن كانت زوجته تشارك بلا وجوب عليها في نفقات المنزل؛ لأن الغنم بالغرم، فإن لم يساعدها بنفسه فليساعدها بخادمة كما هو معتاد عرفاً، سواء أكانت الخادمة دائمة أو مؤقتة.

والعِشْرَةُ بالمعروف أيضاً تحثُّ المرأة على الإسهام في نفقات المنزل إن كانت تعمل خارجه، ولا سيّما إذا كان هذا العمل يؤدي إلى استقدام خادمةٍ أو زيادة النفقات بأكثر ممّا يقتضيه مكثها في المنزل بلا عمل^(٢).

(١) عون المعبود ٥/٥٦، وانظر: فتاوى معاصرة للقرضاوي ١/٤٧٧.

(٢) ذهب الدكتور القرضاوي إلى أن أقصى ما يمكن أن تسهم المرأة فيه من نفقات المنزل هو الثلث، فكما أن =

وينبغي التذكير هنا أنه لا تأثير لعمل الزوجة في سقوط نفقتها، فلو أذن الزوج لزوجته بالعمل، فليس له أن يلزمها بالتنازل عن نفقتها التي يدفعها لها، ومن باب أولى ليس له أن يلزمها بالاشتراك في الإنفاق على المنزل. دليل ذلك: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. وَوَجْهٌ دلالة الآية على المطلوب أن عمل المرأة، ولو مع إذن الزوج، لا يؤثر في تغيير الحكم المأخوذ من هذه الآية، إذ لم تقيّد الآية الزوجات المنفقّ عليهنّ باللواتي لا عمل لهنّ^(١).

المطلب الثاني: أثر العرف في خروج المرأة من المنزل

من القضايا التي تناط بالعرف المعتبر شرعاً: خروج المرأة خارج بيت الزوجية.

فهل يحق للمرأة أن تخرج من بيت الزوجية متى شاءت، مع الانضباط بضوابط

=الرجل يرث ضعفها فكذلك يجب أن يتحمل ضعفها من النفقة. فتاوى معاصرة ٣/ ٥٩٥. وأرى أن هذا التقدير لا دليل عليه؛ لأنه ليس من قواعد الشرع أن الرجل يرث ضعف المرأة، ولأن المرأة ليس عليها نفقة ولو عملت خارج المنزل، ولو كان ذلك بإذن الزوج. وبناء عليه، يحسن بالمرأة أن تنفق بقدر ما تشاء بدون إلزام عليها؛ لأن ذلك كله إحسان منها.

وقد نصّ قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة رقم: ١٤٤ / ٢ / ١٦ بشأن اختلافات الزوج والزوجة الموظفة على ما يأتي: «تستحقّ الزوجة النفقة الكاملة المقررة بالمعروف، وبحسب سعة الزوج وبما يتناسب مع الأعراف الصحيحة والتقاليد الاجتماعية المقبولة شرعاً، ولا تسقط هذه النفقة إلا بالنشوز». ونص القرار بشأن عمل الزوجة خارج البيت على ما يأتي:

١. من المسؤوليات الأساسية للزوجة رعاية الأسرة وتربية النشء والعناية بجبل المستقبل، ويحق لها عند الحاجة أن تمارس خارج البيت الأعمال التي تتناسب مع طبيعتها واختصاصها بمقتضى الأعراف المقبولة شرعاً مع طبيعتها واختصاصها بشرط الالتزام بالأحكام الدينية، والآداب الشرعية، ومراعاة مسؤوليتها الأساسية.
٢. إن خروج الزوجة للعمل لا يسقط نفقتها الواجبة على الزوج المقررة شرعاً، وفق الضوابط الشرعية، ما لم يتحقق في ذلك الخروج معنى النشوز المُسقط للنفقة. ونص بشأن مشاركة الزوجة في نفقات الأسرة على ما يأتي:
١. لا يجب على الزوجة شرعاً المشاركة في النفقات الواجبة على الزوج ابتداءً، ولا يجوز إلزامها بذلك.
٢. تطوع الزوجة بالمشاركة في نفقات الأسرة أمر مندوب إليه شرعاً لما يترتب عليه من تحقيق معنى التعاون والتآزر والتآلف بين الزوجين.
٣. يجوز أن يتم تفاهم الزوجين واتفاقها الرضائي على مصير الراتب أو الأجر الذي تكسبه الزوجة.
٤. إذا ترتب على خروج الزوجة للعمل نفقات إضافية تخصها فإنها تتحمل تلك النفقات.

(١) فتاوى شرعية، قسم الإفتاء، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدي، ط ١٤٠٨هـ، ١٩٩٧م.

اللباس الشرعي؟

يمكن التعبير بادئ ذي بدءٍ بالقول: الأصل ألا تخرج المرأة من المنزل بلا حاجة؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب ٣٣]. فإذا دعت حاجةٌ جاز لها الخروج. وعداد الفقهاء من الحاجة: زيارة الآباء، والأمهات، وذوي المحارم، وشهود موت من ذكر، وحضور عرسه، وقضاء حاجة لا غناء للمرأة عنها ولا تجد من يقوم بها، فيجوز لها الخروج لذلك^(١).

قال ابن قدامة: لا ينبغي للزوج منعها من عيادة والديها وزيارتها لأنَّ في ذلك قطيعةٌ لهما وحملاً لزوجه على مخالفته، وقد أمر الله تعالى بالمعاشرة بالمعروف وليس هذا من المعاشرة بالمعروف. وقال القاضي أبو يعلى: له منعها من الخروج إلى المساجد، وهو مذهب الشافعي. وظاهر الحديث يمنعه من منعها لقول النبي ﷺ: «لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ»^{(٢)(٣)}.

وبناءً عليه: يحق للمرأة أن تخرج إذا وجد داعٍ لهذا الخروج.

فليس للرجل حبس المرأة، وإنما عليه الإذن لها بما جرى العرف المقبول شرعاً به، من زياراتٍ وطلب علم وغير ذلك^(٤).

وقد يقال: تقدير هذه القضايا بمقادير وفترات لا تتغير بعيداً عن معاني الكتاب والسنة والاعتبار الشرعي؛ لأنه لم يرد بذلك نص.

(١) الفواكه الدواني شرح باكورة السعد ٢ / ٤٠٩.

(٢) أخرجه البخاري، رقم الحديث ٩٠٠، ج ٢ / ص ٦.

(٣) المغني لابن قدامة: ٨ / ١٣٠. قال الحنفية: ولا يمنعها من الخروج إلى الوالدين في كل جمعة إن لم يقدر على إتيانها، ولا يمنعها من الدخول إليها في كل جمعة وغيرهم من الأقارب في كل سنة هو المختار، ومقابلته القول بالشهر في دخول المحارم. ولو كان أبوها زمناً مثلاً فاحتاجها فعليها تعاهده ولو كافراً؛ لأن ذلك من المصاحبة بالمعروف المأمور بها وإن أبي الزوج؛ لرجحان حق الوالد. حاشية ابن عابدين ٢ / ٦٦٤. وقال الشافعية: ويكره منعها من عيادة أبيها إذا أثقل وحضور مواراته إذا مات لأن منعها من ذلك يؤدي إلى النفور ويغيرها بالعقوق. المهذب للشيرازي ٢ / ٦٧.

(٤) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج ٣٤ / ص ٨٩-٩٠.

والجواب أن تقدير بعض العلماء للمدة التي يجب على الزوج أن يسمح لزوجته أن تزور أهلها خلالها أمر لا يأباه الفقه وإن لم يرد ذكره في نص كتاب أو سنة؛ لأن هذه المدة داخلة في ما يدل العرف عليه، وهي من حقوق المرأة التي يأمرها بها الشرع؛ لأن بر الأبوين واجب، والعرف اليوم يلزم المرأة بزيارة أبويها بشكل دوري، ولا أدل على ذلك من أننا لو افترضنا أن شاباً اشترط على زوجته في عقد الزواج أمام الحضور ألا تزور والديها أبداً، أو اشترط ألا تزورهم إلا مرة في السنة وكانوا في المدينة ذاتها، فلا شك في أن الحضور يستنكرون هذا الشرط، ويعدونه إلزاماً بالعقوق، وقطعاً للرحم.

على أن مسألة حق الزوجة في زيارة محارمها بحسب المتعارف عليه من مدة، ومنع الزوج إياها من ذلك، إن لم تضر الزيارة بالزوج والأولاد، تعد من المسائل التي بحثها الفقهاء المتقدمون، فقال بعضهم بأنه ليس للزوج منعها، وقال آخرون بأن له منعها، وليس هذا محل التوسع في بحث هذه المسألة الفرعية^(١).

وعلى المرأة الاستجابة لمنع زوجها إن منعها من الخروج من المنزل، وللمرأة الخروج إن كان إذن الرجل لها بذلك مطلقاً، وتقيّد بحدود الشرع في خروجها، أما إذا لم يمنع الزوج زوجته من الخروج ولم يأذن لها إذنًا مطلقاً فإن لها عندئذ أن تعمل بالمتعارف عليه، فإذا قضى العرف بأنها تستأذن لكل خروج: استأذنت، وإذا قضى العرف بغير ذلك عملت به أيضًا.

وقد يكون العرف هنا عامًّا أو خاصًّا بأمثالها وأمثاله، ويقدم العرف الخاص على العرف العام عند التعارض.

وتقدم الشروط المتعلقة بخروج المرأة إن كان منصوصاً عليها في عقد الزواج على العرف، فيجب تطبيق هذه الشروط ولو خالفت العرف.

أما تفصيل ما تقضي الأعراف به اليوم من الحالات التي لا ينبغي للزوج أن

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: مصطلح خروج. ١٩/١٠٧.

يمنع زوجته من الخروج فيها فلا يمكن استقصاؤه لاختلاف الأعراف؛ ولكن يمكن التمثيل له بما يأتي:

- خروج الزوجة للوظيفة إن تزوّجها الرجل وهي موظفة.
- خروج الزوجة للدراسة إن أخبرته قبل عقد القران بأنها ترغب في إكمال دراستها؛ لأن الشرط ملزم شرعاً وعرفاً.
- خروج الزوجة لزيارة والديها وأولادها بشكل دوري، وعيادتهم في مرضهم، وزيارتهم والوقوف إلى جانبهم في المناسبات التي لا يمنعها الشرع ولا تشتمل على محرمات.
- خروج الزوجة وحدها أو مع زوجها لشراء ما تحتاجه.

* * *

المطلب الثالث: أثر العرف في مسألة إذن المرأة لأحدٍ في دخول المنزل

جاء في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لَا تَصُمِ الْمَرْأَةُ وَبَعْلُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَلَا تَأْذُنُ فِي بَيْتِهِ وَهُوَ شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ»^(١).

فهذا الحديث ينهى المرأة عن السماح لأحد بدخول بيت الزوجية إلا بإذن الزوج، لكن للعرف أثراً في هذا المنع أيضاً، فالعرف المعتبر شرعاً يقضي بسماحها لبعض الأفراد بدخول المنزل، مثل دخول الجارة أو قريبات الزوجة اللواتي يأتين لزيارتها، وكذلك صديقاتها، فهذا مما جرى العرف به، فلها أن تدخل هؤلاء إلا إذا منع الزوج من بعض ذلك صراحة، فإن الشروط مقدّمة على العرف.

ويقضي العرف بأن للمرأة أن تسمح لبعض أقاربها الرجال بدخول منزل زوجها إلا إذا منعها الزوج من دخولهم لسبب شرعي، ومن هؤلاء الأقارب: الأب والأخ والابن وبقية المحارم.

(١) متفق عليه: صحيح البخاري: رقم: ٤٧٩٦، ١٦ / ١٩٩، صحيح مسلم: رقم: ١٧٠٤، ٥ / ٢١٧. وهذا لفظ البخاري.



* * *

المطلب الرابع: أثر العُرف في آداب العِشرة بين الزوجين

ذهب جمهور العلماء إلى أن قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة ٢٢٨] يشمل بالإضافة إلى النفقة والكسوة والمسكن موضوعات أخرى، كالمبيت وإتيان الزوجة وقضايا العِشرة، فذلك لا يُنَاط بمُدَّة مقدَّرة، وإنَّما يثبت لكلِّ من الزوجين بحسب العرف والإمكان، كما أن النفقة تقدَّر بحسب العرف والمقدرة. ويمكن التمثيل لما للعرف مدخلٌ فيه من مسائل العِشرة بين الزوجين بما يأتي:

أولاً- حدود المباح للزوجين بعقد النكاح وأثر العرف فيه

مما يتأثر بالعرف المعتبر شرعاً: حدود المباح للزوجين بعقد النكاح. ومعلومٌ أنَّ الشارع نهى عن الوطء أثناء الحيض، ونهى عن الإتيان في الدبر، فما حكم الممارسات بين الزوجين فيما عدا ذلك؟ وما مدى حقوق الزوجين ولا سيَّما الزوجة في هذه العلاقة؟

يسأل كثير من المسلمين في الغرب وفي بلادنا عن حكم بعض الممارسات، من قبيل: التجرُّد، والنظر إلى العورة المغلَّطة، ولمسها بشيء من الجسد بين الزوجين، وغير ذلك من الممارسات التي قد يدفعهم إليها ما قد ينتابهم من برود جنسيٍّ أو بداعي التقليد.

وقد تكون هذه الممارسات غير معتادة عند المسلمين، ولكنَّ عدم اعتيادها لا يؤدِّي إلى الحكم بحرمتها أو كراهتها، بل ينبغي الحكم عليها بحسب ما تدلُّ عليه النصوص الشرعية.

ولا أرى نصّاً صحيحاً يحكِّم بحرمة هذه الأفعال أو كراهتها التحريمية إذا تراضى الزوجان فيما بينهما عليها.

وإضافةً إلى الاستدلال على جواز ما تقدَّم بسبب عدم ورود دليلٍ صحيح يمنع، يمكن الاستدلال على بعض ما تقدَّم من خلال النصوص الصحيحة: ففي مسألة

جواز نظر أحد الزوجين إلى عورة الآخر، يمكن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿هُم لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦٥﴾ [المؤمنون ٦٥]. ووجه دلالة الآية أنها استثنت الزوج من حفظ الفرج، ولم تخص حفظاً للزوج دون حفظ فكان عدم الحفاظ عامّاً بين الزوجين.

وقد دلّت على ذلك الأحاديث التي نقلت كيفية اغتسال النبي ﷺ، من ذلك:

قَالَتْ مَيْمُونَةُ: «وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ مَاءً لِلْغُسْلِ، فَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، ثُمَّ أَفْرَغَ عَلَىٰ شِمَالِهِ، فَغَسَلَ مَذَاكِرَهُ»^(١).

ومن ذلك أيضاً: حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «كُنْتُ أُغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، مِنْ قَدَحٍ يُقَالُ لَهُ الْفَرَقُ»^(٢) إذا فمعيار القبول أو عدمه فيما عدا ما تقدّم من المحرّم شرعاً هو قبول الزوجين بهذه الآداب المذكورة عند المتقدمين أو قبولها مخالفتها. ولهذا يجسّن بمن يتصدّى للفتيا وبيان الحكم في هذا الموضوع مثلاً أن يقتصر على بيان مواضع الحظر فيه، ثم يبيّن جواز ما عدا ذلك إلى عادة الزوجين وموافقتهما، فإن اختلفا أفتى بالمتعارف عليه في ذلك المكان وذلك الزمان وتلك البيئة.

ثانياً- حق إعفاف الزوجة وأثره في المدة التي يأتي بها الزوج زوجته

للعرف والعادة مدخل في تحديد المدة التي يجب على الرجل أن يأتي امرأته فيها بقصد إعفافها، وللعرف مدخل في تحديد كيفية القسّم بين الزوجات، ويتأثر ذلك أيضاً بحسب طبيعة عمل الرجل، ليلاً ونهاراً مثلاً.

ويصدق على كثير من الأحكام التي قال بها الفقهاء في باب عشرة النساء أن

العرف مرجع في بيان حكمها أو له صلة في بيان هذا الحكم.

وأكتفي هنا بالإشارة المختصرة لمسألة المدة التي على الرجل أن يأتي امرأته في

خلالها.

(١) صحيح البخاري: رقم: ٢٥٧، ١ / ٦٠.

(٢) صحيح البخاري: رقم: ٢٥٠، ١ / ٥٩.

قال الإمام الغزالي رحمه الله: وينبغي أن يأتيها في كل أربع ليالٍ مرةً فهو أعدل إذ عدد النساء أربعة فجاز التأخير إلى هذا الحدّ، نعم ينبغي أن يزيد أو ينقص بحسب حاجتها في التحصين فإنّ تحصينها واجبٌ عليه وإن كان لا يثبت المطالبة بالوطء فذلك لعسر المطالبة والوفاء بها^(١).

وسئل ابن تيمية رحمه الله عن الرجل إذا صبر على زوجته الشهر والشهرين لا يطؤها: فهل عليه إثم أم لا؟ وهل يطالب الزوج بذلك؟ فأجاب: يجب على الرجل أن يطأ زوجته بالمعروف؛ وهو من أوكّد حقّها عليه أعظم من إطعامها. «والوطء الواجب» قيل: إنه واجب في كل أربعة أشهر مرة. وقيل: بقدر حاجتها وقدرته؛ كما يطعمها بقدر حاجتها وقدرته. وهذا أصح القولين، فيجب أن يطأها بالمعروف كما ينفق عليها بالمعروف. وفيه خلاف في مذهب أحمد وغيره^(٢). والصحيح الذي يدل عليه أكثر نصوص أحمد وعليه أكثر السلف: أن ما يوجب العقد لكل واحد من الزوجين على الآخر كالنفقة والاستمتاع والمبيت للمرأة وكالاستمتاع للزوج ليس بمقدر؛ بل المرجع في ذلك إلى العرف كما دل عليه الكتاب في مثل قوله تعالى ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة ٢٢٨]، والسنة في مثل قوله ﷺ: «حُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ». وإذا تنازع الزوجان فيه فرض الحاكم ذلك باجتهاده. كما فرضت الصحابة مقدار الوطء للزوج بمرات معدودة ومن قدر من أصحاب أحمد الوطء المستحق فهو كتقدير الشافعي النفقة؛ إذ كلاهما تحتاجه المرأة ويوجبها العقد. وتقدير ذلك ضعيف عند عامة الفقهاء بعيد عن معاني الكتاب والسنة والاعتبار^(٣).

ويلاحظ أن النصين السابقين ينيطان الأمر بالعرف والعادة ومدى الحاجة؛ لكن الغزالي وأكثر الفقهاء يميلون لإقامة المظنة مقام المنة، فيقدرون مدة يرون أنها مناسبة

(١) إحياء علوم الدين ٢ / ٥٠.

(٢) ينظر للتوسع في أقوال الفقهاء وأدلتهم في المسألة: الموسوعة الفقهية الكويتية: وطاء.

(٣) مجموع الفتاوى ٣٢ / ٢٧١، ٢٩ / ١٧٤.

لأغلب الناس، وأرى أنّ هذا هو الأقرب لضبط مسائل الفقه، مع الاعتراف بوجود اختلاف بين الناس في مدى الحاجة في هذه المسألة.

* * *

المطلب الخامس: أثر العرف في علاقة الرجل بمنّ عقدَ عليها قبل الزفاف

أثر العرف في خروج الفتاة مع خطيبها.

مما يتعلق بموضوع حقّ الزوجة في الخروج من المنزل خروج الفتاة مع خطيبها بعد عقده عليها وقبل الزفاف، فهل يعدّ خروج الفتاة برفقة الرجل الذي عقد عليها حقاً من حقوق هذه الزوجة؟ وما أثر العرف في هذا الحق وفي هذا الخروج؟ معلومٌ بادئ ذي بدء أنه لا يعتبر في الشريعة ما تعورف عليه بين كثير من المسلمين من خروج المخطوبة مع الخاطب قبل إتمام عقد النكاح، فلا يُقبل شرعاً ما تعورف عليه من الزيارات بين الخاطب والمخطوبة، سواءً أكان ذلك بحضور أهلها أم كان بغياهم، فإنما رخص الشارع في النظر إليها مرة أو مرتين أو ثلاثاً حتى يركن الخاطب ويقبل بالفتاة، فيتقدم لعقد العقد عليها، أو يُعرض عنها. والدليل على ما تقدم أن الخاطب يعدّ أجنبياً عن المخطوبة حتى يُبرم العقد، وعليه فإنه تسري عليهما قبل العقد الأحكام الواجب على الفتاة مراعاتها أمام الأجنبي عنها، ولا يستثنى من هذه الأحكام إلا ما جاء الدليل على استثنائه، ولا دليل يستثنى في هذه المسألة السهر معها، أو الخروج معها، أو الخلوة بها...

أمّا خروج المرأة مع زوجها بعد العقد وقبل الزفاف، فيمكن بيانه من خلال

ما يأتي:

معلوم أنه يحل للرجل من امرأته التي عقد عليها كل شيء يحل للزوج من زوجته، حتى النكاح.

ولم تكن المدّة بين العقد وبين الزفاف تطول أكثر من أيامٍ تتجهّز فيها المرأة، ولكننا نشهد اليوم امتداداً للفترة الفاصلة بين العقد والزفاف، فتبقى الفتاة في بيت

والدها في خلال هذه المدة، وقد تطول هذه المدة شهوياً أو سنوات. ويسوي بعض الأولياء في هذه الفترة بين هذا العاقد والخاطب الذي لم يعقد، ويسعى بعض الرجال ممن عقد هذا العقد إلى أخذ كل ما يأخذه الرجل من زوجته التي زُفَّت إليه.

وأرى أن الراجح في هذه المسألة أن يُعمل بالعرف المعتبر شرعاً اليوم، الذي يقضي بعدم خروج الفتاة مع من عقد عليها، وعدم خلوته بها، وأن يُحتاط في العلاقة بين الرجل ومن عقدَ عليها؛ لأن الشرع والعرف يؤيدان إعلان النكاح ليعلم الناس أن فلانة صارت في بيت فلان، وإذا لم يتم الزفاف ينظر الناس إلى الفتاة على أنها بكرٌ ولو طالّت المدة بين العقد وبين الزفاف، فإذا سُمح بالخلوة بين الرجل ومن عقد عليها يغلب على الظن أن يتم الوقاع بينهما، وربما يطلّق هذا الرجل من عقد عليها، أو يتعرض لحادث ويتوفى، أو يسافر ويُفقد... فكان من سدّ الذريعة إلى الفساد منع الخلوة بينهما، علماً بأنه لا تناقض بين كونها حلالاً له في هذه الفترة، والاحتياط بعدم وقوع الخلوة بينهما، لأنّ الوقاع بينهما في خلال هذه الفترة ليس بواجب حتى يقال: إن العرف يناقض الشرع، أضف إلى ذلك أن للرجل أن يطلب إقامة الزفاف في أيّ وقت شاء، وعلى وليّها أن يقبل بتسليم المرأة، وعلى المرأة أن تلحق ببيت الزوجية.

إذاً، للعرف كلمة ينبغي اعتبارها هنا، وهي أن خروج الفتاة مع زوجها قبل العقد يحسن أن ينضبط بعدم الخلوة بينهما وبين زوجها قبل الزفاف في مشكلات اجتماعية ليست بالبسيطة، إذ قد يزوّجها أهلها بعد طلاقه لها أو وفاته على أنّها بكر فتبين ثيباً. وقد يطلقها الزوج ولا يؤدّي لها إلا نصف المهر مع أن الواجب لها تمام المهر، ولا تستطيع أو لا ترغب بإثبات الوقاع الحادث بينهما لأسباب اجتماعية وأسريّة. ولهذا ينبغي اعتبار العرف في هذه المسألة، وينبغي ألا يُتاح للزوج الخلوة الشرعية الكاملة بزوجه قبل الزفاف، حفاظاً على المرأة وحقوقها.

أثر العرف في مدّة تجهُّز المرأة للحاق ببيت الزوجية بعد العقد

إذا تزوج الرجل امرأة فطلب أن تُزفَّ إليه، وجب ذلك، وإن عرضت نفسها عليه لزمه قبول الزفاف، وتجب نفقتها عليها من تاريخ قبولها الزفاف ولو لم تزفَّ إليه. وإن طلب الزوج الزفاف فسألت الزوجة الإنظار أنظرَت مدّة جرت العادة أن تصلح أمرها فيها كاليومين والثلاثة؛ لأن ذلك يسير جرت العادة بمثله. ولعلَّ ممَّا يدلُّ على ذلك قول النبي ﷺ: «لَا تَطْرُقُوا النِّسَاءَ كَيْلًا»^(١).

ووجه دلالة الحديث على إمهال الزوجة المدّة المقبولة عرفاً أن النبي ﷺ منع من الطروق، وأمر بإمهالها لتصلح أمرها مع تقدُّم صحبتها لها، فكان الإمهال مدّة مقبولة عرفاً للتجهُّز للزفاف أولى^(٢)

* * *

(١) المستدرک علی الصحیحین رقم: ٧٧٩٨، ج ٤/ ص ٣٢٦، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. قال الذهبي: مرسل. سنن الدارمي: رقم: ٤٤٤، ١ / ١٢٩. الأحاديث المختارة، رقم الحديث ٤٢٨، ١١ / ٤٠٥.

(٢) المغني ج ٧/ ص ٢٢٣.

المبحث الرابع الضوابط الواجب مراعاتها في موضوع: العرف وأثره في حقوق الزوجة

يمكن بعد ما تقدّم من عرضٍ للأحكام الشرعية المتصلة بأثر العرف في حقوق الزوجة، أن نخلص إلى عرض الضوابط التي ينبغي أن تُراعى عند استنباط الحكم المتعلق بالعرف في موضوع حقوق الزوجة. ولا يخفى أن بعض هذه الضوابط تُقدّم عند ذكر الشروط الواجب توافرها في العرف ليكون عرفاً معتبراً شرعاً.

ويمكن تلخيص هذه الضوابط من خلال ما يأتي:

١. يجب إعمال النص الشرعي في كل ما ورد فيه النص، ولا يجوز الأخذ بالعرف إن خالف النصّ الشرعيّ. وإذا عارض العرف النصّ كان عرفاً فاسداً، ويمكن التمثيل لهذا العرف الفاسد اليوم بخروج الزوجة من بيت الزوجية بلا حاجة مع منع الزوج لها، وتوسّع الزوجة في الرفاهيات وتحميل زوجها ما لا يطبق بدعوى العرف.
٢. العرف معتبر إذا لم يصادم النصّ، لأنّ فيه تسهياً للناس في حياتهم وتحقيقاً لمصالحهم، فالعرف يستند في جانب منه إلى جلب المصلحة ودرء المفسدة.
٣. يجب التأكد من صلاحية النص للاعتداد به، بأن يكون الحديث صحيحاً أو حسناً، وإلا فلا يُترك العرف لمخالفته حديثاً لا يُحتجُّ به.
٤. يجب التأكد من وجود دليلٍ على الأحكام الفقهية التي قال بها الفقهاء المتقدمون،

وكلما كان الفقيه متقدماً عن زمننا أكثر كان التأكد ملحاً أكثر، لئلا نأخذ بقول بُني على عرفٍ مغايرٍ لأعرافنا؛ لأن هذا الفقيه لو كان في زماننا لقال بما تقضي به أعرافنا. ولهذا كان من الواجب على الباحثين والقضاة وأهل العلم مراجعة كتب الفقهاء المعاصرين وفتاواهم قبل نقل أقوال الفقهاء المتقدمين التي لا تستند إلى دليل نصي، لملاحظة أقوال الفقهاء المعاصرين في المسألة، وإدراك ابتناء الحكم على العرف أو لا.

٥. من الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها بعض أهل العلم أنهم قد يتأثرون ببيئاتهم التي تربوا فيها، ثم يتمسكون بأدلة ضعيفة للدفاع عن العادات والتقاليد التي امتلكتهم، وينسبونها إلى الإسلام، ويثيرون جدلاً عقيماً كانت الأمة في غنى عنه لو ميّز هؤلاء بين التقاليد ومبادئ الإسلام وأحكامه. فمن ذلك النظرة إلى المرأة بعامّة، ومعاملة الزوجة، وخروجها من المنزل، وخروجها للتعلّم في المدارس أو الجامعات، وعملها فيما لم يردّ منعه. فينبغي التنبّه إلى عدم الخلط بين التقاليد وأحكام الإسلام ومبادئه فيما يتعلق بحقوق الزوجين بعامّة، وحقوق الزوجة بخاصّة.

وهذا الخلط يقع فيه كثيرون من غير المتخصّصين في العلوم الشرعية، كاهليّات والمنظمات التي تعمل على إيفاء المرأة حقوقها؛ لأنهم يرون كلّ قديمٍ من الإسلام، ثم يرون الظلم الواقع على المرأة في بعض البلاد الإسلامية، فيستنتجون أن هذا الظلم مصدره تعاليم الإسلام، ولا يتنبهون إلى أن هذا الظلم مرّدّه إلى ممارسات عرفية وتقاليد لا تلتزم بما جاء به الإسلام. ومن ذلك مثلاً عدم الاعتراف بأهلية المرأة، وعدم منحها ميراثها أو مهرها... وربّما سهّل لهم هذا الخلط وجود بعض الأحاديث المكذوبة على النبي ﷺ، مثل قولهم: «شاوروهُنَّ وَخالفوهُنَّ فَإِنَّ فِي خِلافِهِنَّ الْبَرَكَةَ»^(١)، فهذا شائع

(١) الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: رقم: ٢٤٠، ١ / ٢٢٢. المقاصد الحسنة للسخاوي: رقم: ٥٨٥،

عند بعض المسلمين تقليدًا والإسلام منه براء، ومن ذلك تحميل بعض الأحاديث ما لا تحتمله، مثل القول بأن المرأة لا عقل لها أو ازدراؤها بناءً على حديث: «إِنَّكُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِينٍ»^(١).

٦. لا يجوز الالتزام بالأعراف الدوليّة في قضايا المرأة إن خالفت الشريعة الإسلامية، ولا مانع من الالتزام بهذه الأعراف أو الاتفاقيات إن لم تخالف الشريعة الإسلامية. وقد تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٩م اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة وأصبحت نافذة المفعول عام ١٩٨١م، وقد تحفظت الدول الإسلامية على المادة ١٦ من هذه الاتفاقية التي تنص على: «أن يكون للرجل نفس الحقوق والواجبات والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه»، ومن أسباب هذا التحفظ: أن الإسلام قرّر حقوقًا للزوج وأخرى للزوجة، ولم يسو بينهما كما ورد في الاتفاقية.

* * *

(١) متفق عليه، صحيح البخاري: رقم: ٢٩٣، ٢ / ٣، صحيح مسلم: رقم: ١١٤، ١ / ٢٢٥.

الخاتمة والنتائج والتوصيات

بعد هذه الجولة في بعض الأحكام الفقهية المتعلقة في الوقت عينه بحقوق المرأة وبالعرف يخلص هذا البحث إلى النتائج الآتية:

١. يراد بالعرف: ما اعتاده الناس وساروا عليه من قولٍ أو فعلٍ أو تركٍ، وقد يكون معتبراً شرعاً أو غير معتبر بحسب مصادمته للنصوص الشرعية أو اتساقه معها. وقد عبّر القرآن والسنة بتعبير: العرف، وتعبير: المعروف.
٢. أناطت قوانين الأحوال الشخصية مجموعةً من الموضوعات بالعرف، منها ما يتعلق بحقوق المرأة وواجباتها
٣. إن مقدار المعروف في النفقة من طعام وكسوة وسكنى ونوع هذا الواجب مرده إلى العرف؛ لأن مقدار الكفاية يختلف باختلاف من تجب له النفقة، وباختلاف من تجب عليه من موسر أو معسر.
٤. لا يجب على المرأة أن تعمل خارج المنزل، إلا في حدود ضيقة تعرف في مظانها، ولا يجب على المرأة أن تنفق على المنزل إن عملت خارجه، وإنما يجب على الرجل أن ينفق على بيت الزوجية، أما ما تنفقه المرأة على المنزل فيعد تطوعاً منها.
٥. تجب كسوة المرأة على زوجها بإجماع أهل العلم، والمقدار الواجب من الكسوة ليس مقدراً بالشرع، وإنما تعتبر فيه كفاية المرأة، ومناط هذه الكفاية هو العرف. ويلحق بالكسوة ما تحتاجه المرأة من وسائل التنظيف في البدن والثياب والمسكن.
٦. أناط العلماء تفصيلات المسكن الواجب على الرجل تأمينه للزوجة بالعرف



- وبحسب يسار هذا الرجل أو إعساره.
٧. إنَّ الطَّبَّ لَمَّا لم يكن يغلب على الظنَّ أَنَّهُ يُوَدِّي إلى الشفاء، وإنَّ الدواء لَمَّا لم يكن يغلب على الظنَّ أَنَّهُ يحصل به الشفاء قديماً، لم يقل الفقهاء في أغلب الأحوال بوجوب تطيب الزوج لزوجته؛ لأنَّ الأصل براءة الذمة من الواجبات حتى يوجد دليلٌ ينهض بالقول بوجوب شيءٍ في هذه الذمة. ولما صارت نسبة احتمال الشفاء بوساطة الطب والتداوي اليوم يغلب معها على الظنَّ أو يُتيقن شفاء المريض من كثير من الأمراض، يمكننا اليوم الحكم بوجوب معالجة الزوجة على زوجها بالمعروف، وذلك بأخذها إلى الطبيب وتوفير الدواء المناسب، بحسب حالته من اليسر أو العسر، وبحسب العرف الجاري بين الناس، ومعلومٌ أن هذا العرف يعتمد على أقوال الأطباء الثقات في فعالية العلاج ومدى الحاجة إليه.
٨. يمكن التوفيق بين أقوال العلماء في وجوب خدمة المرأة في منزلها أو عدم وجوب ذلك، برَدِّ القضية إلى العرف. ويترجح اليوم أن على المرأة خدمة بيت الزوجية إن كان أمثالها يُقْمَنَ بذلك بحسب العرف في المكان والزمان الذي تعيش فيه المرأة والرجل، للقاعدة التي تنص على أنه: يعتبر العرف في الشروط، فالشرط العرفي كالشرط اللفظي، ويُكتفى في العقود المطلقة بما يعرفه الناس، ومن هذه العقود عقد الزواج، ولأنَّ الاستحسان بالعرف يدل على ذلك.
٩. لا يعتبر في الشريعة ما تعورف عليه بين كثير من المسلمين من خروج المخطوبة مع الخاطب قبل إتمام عقد النكاح.
١٠. الراجح في مسألة خروج الفتاة مع مَنْ عقد عليها قبل الزفاف أن يُعمل بقاعدة سدِّ الذرائع، وهي تقضي بعدم خروج الفتاة منفردة مع مَنْ عقد عليها إن كان في هذا الخروج خلوة بها، لِمَا قد يلحق بالفتاة من الأذى بسبب هذا الخروج.
١١. يحسن بمن يتصدى للفتيا وبيان الحكم في موضوع آداب النكاح أن يقتصر على بيان مواضع الحظر فيه، ثم يترك ما عدا ذلك إلى عادة الزوجين، فإن اختلفا

- أفتى بالمتعارف عليه في ذلك المكان وذلك الزمان.
١٢. إن العرف المعتبر شرعاً يقضي بأن للمرأة السماح لبعض الأفراد، كالمحارم والصدقات، بدخول المنزل عند غياب الزوج؛ لجري العرف بذلك، إلا إذا منع الزوج من بعض ذلك صراحة.
١٣. يُنَاط أمرُ ختان الإناث برأي الطب بالإضافة إلى العرف؛ والعرف عامٌّ في هذا الموضوع، ورأي الطب خاصٌّ، ويقدمُ الخاصُّ على العامِّ عند التعارض.
١٤. لا يجوز الالتزام بالأعراف أو الاتفاقيات الدولية في قضايا المرأة إن خالفت الشريعة الإسلامية، وتشوف الشريعة الإسلامية إلى الالتزام بالأعراف أو الاتفاقيات الدولية التي لا تخالف الشريعة الإسلامية وتحفظ حقوق المرأة.
١٥. يجب أن تراعى الضوابط الآتية في الأحكام المتعلقة بحقوق المرأة المرتبطة بالعرف:
- أ. يقدمُ النصُّ الشرعي على العرف عند التعارض.
 - ب. يجب التأكد من صلاحية الحديث للاعتداد به قبل تقديمه على الأعراف، وإلا فلا يُترك العرف لمخالفته حديثاً لا يُجْتَجُّ به.
 - ت. يجب التأكد من وجود دليل على الأحكام الفقهية التي قال بها الفقهاء المتقدمون؛ لئلا يصار إلى الأخذ بقول بني علي عرف مغاير لأعرافنا اليوم.
 - ث. يجب على الباحثين والقضاة وأهل العلم مراجعة كتب الفقهاء المعاصرين وفتاواهم لملاحظة ابتناء الحكم الذي يقضون به على العرف أو لا.
 - ج. يجب على الباحثين والقضاة وأهل العلم أن يحذروا من التأثير ببيئاتهم في ترجيح أدلة ضعيفة أو نسبة حكم إلى الإسلام هو منه بريء.
 - ح. يجب على غير المتخصصين في الشريعة الإسلامية، ولا سيما المنظمات التي تعمل على رعاية حقوق المرأة التمييز بين واقع المرأة المسلمة والإسلام، وعدم تحميل الإسلام تبعه الظلم الواقع على المرأة بسبب التقاليد والأعراف الفاسدة في بعض البلاد الإسلامية.

المصادر والمراجع

١. أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.
٢. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى، نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري، ١٠١٤هـ، تحقيق محمد الصباغ، دار الأمانة / مؤسسة الرسالة، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، بيروت.
٣. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني المتوفى: ٩٧٧هـ، تحقيق دار الفكر، ١٤١٥هـ، بيروت.
٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، ٥٨٧هـ، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م، بيروت.
٥. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد المتوفى: ٥٩٥هـ، مطبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة: الرابعة، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
٦. تفسير الفخر الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: ٦٠٦هـ.
٧. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٨. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري المتوفى: ٣١٠هـ، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٩. جامع الترمذي (سنن الترمذي)، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي

- بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
١٠. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي المتوفى: ٦٧١هـ، المحقق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
١١. حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرّة العين بمهات الدين، أبي بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
١٢. حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر. ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. بيروت.
١٣. حاشيتان. قليوبي: على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، ١٠٦٩هـ، دار الفكر، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، بيروت.
١٤. حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، عبد الحميد الشرواني، دار الفكر، بيروت.
١٥. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد حجي، دار الغرب، ١٩٩٤م، بيروت.
١٦. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
١٧. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي - بيروت.
١٨. سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري أسيد كسروي حسن.
١٩. الشرح الكبير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي المالكي، الشهير بالدردير المتوفى: ١٢٠١هـ.
٢٠. شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن المهام السيوسي، سنة الوفاة ٦٨١هـ، دار الفكر، بيروت.
٢١. شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ١٠٥١هـ، عالم الكتب، ١٩٩٦م، بيروت.
٢٢. صحيح البخاري - الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
٢٣. صحيح مسلم - الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم

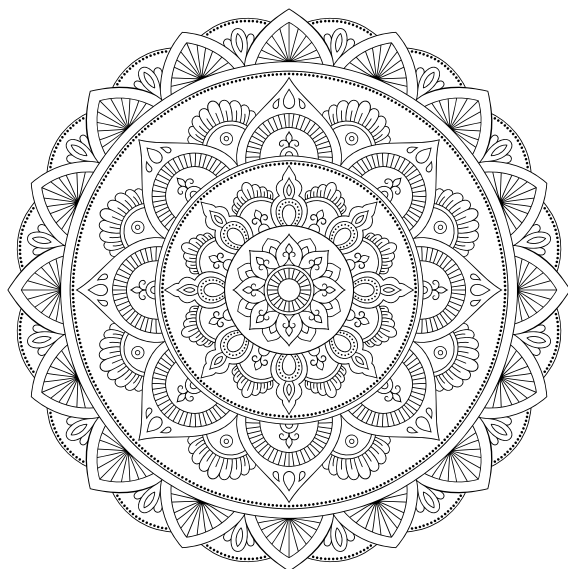
- القشيري النيسابوري، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة - بيروت.
٢٤. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني الحنفي
٢٥. عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.
٢٦. الفتاوى الكبرى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني المتوفى: ٧٢٨ هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.
٢٧. فتاوى شرعية، قسم الإفتاء، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دبي، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٩٧ م.
٢٨. فتاوى معاصرة، الدكتور يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠١ م.
٢٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب.
٣٠. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي. الدورات: ١-١٠ القرارات: ١-٩٧. دار القلم، دمشق، مجمع الفقه الإسلامي، جدة. ط ٢، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م.
٣١. كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس ٧٢٨ هـ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، الناشر مكتبة ابن تيمية.
٣٢. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي.
٣٣. المبسوط، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٣٤. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد السلام بن عبد الله ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين المتوفى: ٦٥٢ هـ، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
٣٥. المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
٣٦. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.
٣٧. المغني عن حمل الأسفار، أبو الفضل العراقي، ٨٠٦ هـ، تحقيق أشرف عبد المقصود، مكتبة طرية، ١٤١٥ هـ

- ١٩٩٥م، الرياض.

٣٨. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٣٩. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السّخاوي، عبد الرحمن، دار الكتاب العربي.

٤٠. منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، محمد عيش، دار الفكر، سنة النشر ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م. بيروت.

* * *



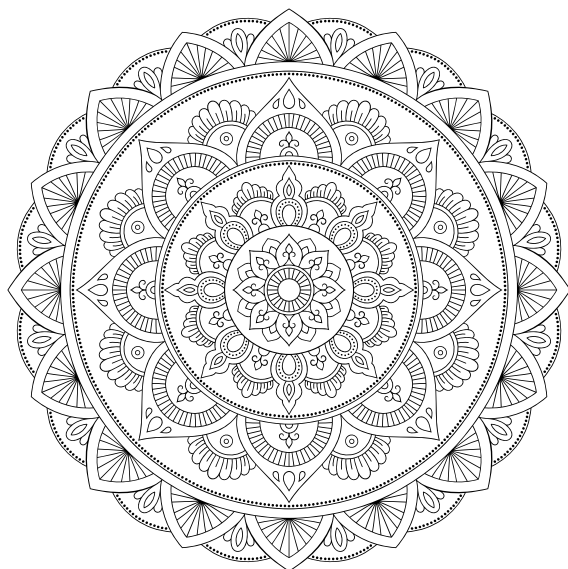
البحث الثاني

أثر القرائن في توجيه
دلالة المفردة القرآنية

The Impact Of The Synonym In
Directing The Significance Of the
Quranic Word

د. فادي هاني شحير

Dr. Fadi Hani Shuhaiber



ملخص البحث

لا خلاف في أن المفردة هي الوحدة الأولى في تركيب أي جملة تؤدّي معنى ما، والمنطلق الأوّل في فهم سائر التراكيب الكلاميّة إنّما هو فهم المفردة بمعناها الأصليّ ومعناها السّيّاقيّ، وهذا ما يفسّر عناية العلماء منذ مطلع القرن الثّاني الهجريّ إلى عصرنا الحاضر بوضع المعجمات اللّغويّة على اختلاف مناهج واضعيها، ويُفسّر كذلك انصراف بعضهم لتدوين كتب مفردة تملأ المكتبة الإسلاميّة في معاني مفردات القرآن الكريم خصوصاً، سواء في ذلك كتب المفردات، ككتاب «مفردات ألفاظ القرآن» للرّاعب الأصفهاني، و«عمدة الحفّاظ» للسّمين الحلبي.. وغيرها، أو كتب الوجوه والنظائر، ككتاب «الوجوه والنظائر» للعلامة الدّامغاني، و«نزهة الأعين النّواظر» للإمام ابن الجوزي.. وغيرها.

هذا وإنّ المفردة الواحدة في القرآن الكريم قد تُستعمل على عدّة أوجه، وقد تصل معاني المفردة الواحدة إلى عشرين معنىً أو يزيد، ولا يمكن التّوصّل إلى المعنى المراد على وجه التّحديد إلّا بمعونة القرائن المحتفّة باللفظة، مقاليّة، أو حالية، أو عقليّة. وقد اعتنى المفسّرون عناية خاصّة بملاحظة القرائن المحيطة بالمفردة القرآنيّة بغرض تحديد مراد الله تعالى من كلامه، واستطاعوا من خلال هذه المنهجية أن يُعيّنوا المعنى الدّقيق والمناسب لسياق المفردة الواحدة.

وسيدرس هذا البحث الدور الكبير للقرائن في توجيه دلالة المفردة القرآنيّة،
ويسلّط الضّوء على اعتماد المفسّرين عليها في هذا الصّدّد، مع دعم هذه الدّراسة بنماذج
وتطبيقات تحليليّة تدلّل عليه.

الكلمات المفتاحيّة: التراكيب الكلامية، الدلالة، السياق، القرائن المقاليّة، القرائن
الحالية، القرائن العقلية.



Research Summary

There is no doubt that the word is the first unit in constructing any meaningful sentence, and the first starting point in understanding all verbal structures of speech is to understand the word within its original and contextual meaning.

This explains why scholars, with different curricula, have been interested in developing linguistic lexicons since the beginning of the second Hijri century until now.

Also, this explains that some scholars had spent their time in writing featured books that fills up the Islamic library particularly in the meanings of Qur'anic vocabulary. These books are specialized in vocabulary units and variants and parallels. "Mufradatu Alfazi Alqur'an" by AL-Ragheb Al-Asfahani, and "Omdatul- Huffaz" by Al-Samin Al-Halabi are obvious examples of the vocabulary unit books. While "Al-Wujuh wa Al-Naza'er" by Al-Damghani, and "Nuzhatul -A'yun Al-Nawazir" by Imam Ibn Al-Jawzi are obvious examples of the variants and parallels books.

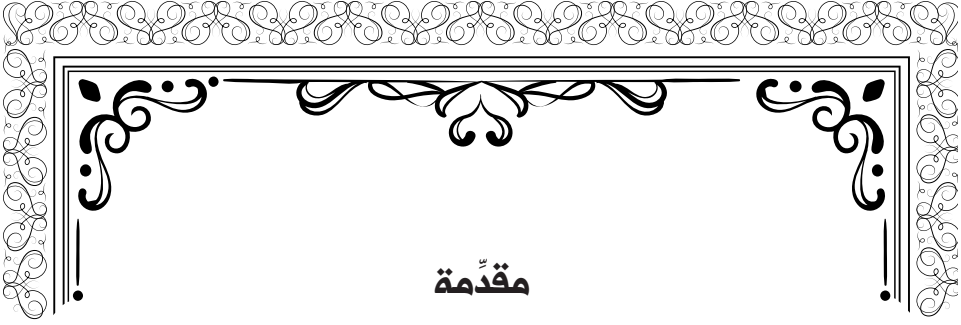
Moreover, a single Qur'anic word could be used in several variants, and this single word may have twenty meanings or more, therefor it is not possible to reach the intended specific meaning without using Indications that come with the word, whether the word is verbal, circumstantial, or reasonable.

The Qur'anic commentators were concerned with observing indications that come with the Quranic word in order to determine the intention of Allah from his holy Word (Quran), and through this methodology, they have been able to identify the exact and appropriate meaning of the context of a single Qur'anic word.

This research studies the significant role of indications in directing the implication of the Qur'anic word; and will shed light on how commentators depend on indications. As well as this study is supported by models and analytical applications.

keywords: verbal structures, implication, context, verbal indications, circumstantial indications, reasonable indications.

* * *



الحمد لله الذي أنزل القرآن نورًا وهدى للناس، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث ليُخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فإن من ضرورات التفسير إحاطة المفسر بمعاني المفردات القرآنية، حيث إن فهم المفردة فهمًا دقيقًا يقود إلى تحديد مراد الله تعالى من كلامه.

والمفردات سواءً أكانت أسماءً أم حروفًا أم أفعالًا قد تحمل معاني ودلالات مختلفة، ولا يمكن التوصل إلى المعنى المراد منها إلا من خلال النظر في القرائن المحتقنة بها، لفظيةً أو حاليةً كالسياق، والإطار الزمني الذي نزلت فيه الآية، وما إلى هنالك. وقد تنبه المفسرون إلى هذا المنحى وأولوه الكثير من الاهتمام، وهذا أمرٌ ظاهر عند أدنى مطالعةٍ لكُتب التفسير قديمها وحديثها، وهو ما سيُظهره البحثُ جليًا بإذن الله.

أهمية البحث: تأتي أهمية هذا البحث من الأمور الآتية:

الأول: تسليط الضوء على أحد أهم القواعد التي تبنّاها المفسرون في التعاطي مع مفردات القرآن، وبيان دور القرينة في تعيين المعنى المراد من جملة المعاني التي تحملها المفردة الواحدة.

الثاني: كون هذا البحث مرفودًا بالأمثلة التطبيقية إلى جانب التنظير والتأصيل

لها.

أسباب اختيار الموضوع:

تتلخّص في إظهار أهمية الاحتكام للقرائن في تحديد معنى المفردة القرآنية، وفهم النصوص الشرعية واستنباطها الأحكام منها، وبيان أن مراعاتها من أسس التفسير السليم للنصوص الشرعية.

الدراسات السابقة:

على الرغم من الإفادة الكبيرة التي حقّقها المفسّرون من القرائن في فهم المفردة ثمّ الجملة القرآنية كما يظهر من خلال استقراء كتب التفسير إلّا أنّني لم أفد إلا على بحثين:

الأول: القرائن اللفظية وأثرها في توجيه المعنى من خلال سورة الكهف للباحث (موسوني يحيى) وآخرون، وهو بحث أعدّ للتخرج من قبل عدة طلاب في جامعة البويرة/ ٢٠١٥ م.

الثاني: أثر القرائن في توجيه المعنى في تفسير البحر المحيط للدكتور محمد علي حسين.

الثالث: أثر القرائن اللفظية في تحديد المعنى - الزمخشريّ نموذجًا - دراسة وصفية تطبيقية للباحثة سلمى موحاري، وهي رسالة ماجستير مقدمة في جامعة العربي بن مهيدي أم البراق عام ٢٠١٦ م.

وأما بيان معاني المفردات القرآنية بدون التعميد لدور القرائن في ذلك فقد حظي بالكثير من العناية والتأليف، ومن تلك الكتب التي انتفعت بها في البحث: (الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز ومعانيها) للعلامة الدامغاني، و(مفردات ألفاظ القرآن) للرّاغب الأصفهاني، و(نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر) للإمام ابن الجوزي، و(بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز) للفيروزآبادي، وغيرها كثير جدًا.



منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي والتطبيقي وفق الخطة الآتية:

خطة البحث:

مقدمة.

المطلب التمهيدي؛ ويتضمّن:

أولاً: تعريف القرينة لغة واصطلاحاً، وأنواعها.

ثانياً: المقصود بالمفردة، وأهميّة دراستها.

المطلب الأول: أهميّة القرائن في تحديد المعنى المراد من المفردة القرآنية.

المطلب الثاني: أمثلة تطبيقية لأثر القرائن في توجيه دلالة المفردة القرآنية.

خاتمة.

المطلب التمهيدي التعريف بمصطلحات البحث

أولاً: تعريف القرينة لغةً واصطلاحاً:

القرينة لغةً: القاف والراء والنون أصلاً صحیحان يدلان على معنيين^(١):

الأول: جمع شيء إلى شيء آخر، ومنه الحديث «أَنَّه ﷺ نَهَى عَنِ الْقِرَانِ»^(٢)، أي: أن يجمع الرجل بين تمرتين في لقمة واحدة، وهو من قبيل الأدب في الأكل وترك الشره^(٣)، ومثله المصاحبة، ومنه سُمِّي الصَّاحِبُ قَرِينًا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ﴾ [الصفات: ٥١]، أي: الصاحب في الدنيا^(٤).

الثاني: التتوء بقوةً وشدّة، ومنه الْقَرْنُ لِلشَّاةِ وَغَيْرِهَا، وهو ناتئٌ قوِيٌّ^(٥).

والمعنى الأول هو الأقرب إلى المعنى الاصطلاحى للقرينة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

تعريف القرينة اصطلاحاً: كان للفقهاء والأصوليين والمفسرين محاولات في تعريف القرينة ببيان بعض وظائفها أو آثارها أو بيان بعض ضوابطها؛ ولعل ذلك يرجع إلى وضوح معناها في أذهانهم، أو أنهم اكتفوا بالصُّور والتطبيقات التي أوردوها

(١) انظر: مقياس اللغة لابن فارس، مادة (قرن) ص ٧٧٠.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في الأطعمة، باب: القران في التمر، من حديث جبلة بن سحيم رضي الله عنه، برقم (٥٠٢٦)، ومسلم في صحيحه في الأشربة، باب: نهى الأكل مع أصحابه عن قران تمرتين ونحوهما إلا بإذن أصحابه، برقم (٢٠٤٥)، واللفظ لهما.

(٣) انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي: ٢٢٩/١٣.

(٤) انظر: زاد المسير لابن الجوزي ٥٤٢/٣.

(٥) انظر: لسان العرب لابن منظور مادة (قرن) ٣٣١/١٣.

كأمثلةٍ عليها، أو لأنها تدقُّ عن العبارات وتأبى على من يحاول ضبطها بها كما ذكر إمام الحرمين الجويني^(١).

وقد تناولها بعض علماء الاصطلاح العام بالتعريف كأبي البقاء الكفوي^(٢) رحمه الله تعالى بقوله: «هي ما يُوضَّح عن المراد لا بالوضع»^(٣)، ويؤخذ على هذا التعريف أنه يقصر وظيفة القرينة على إيضاح ما خفي من المراد فقط.

وقد عرّفها الأستاذ مصطفى الزرقا رحمه الله تعالى بقوله: «هي كلُّ أمانة ظاهرة تُقارَنُ شيئاً خفياً فتدلُّ عليه، وهي مأخوذةٌ من المقارنة بمعنى المرافقة والمصاحبة»^(٤)، وأخذ عليه أنه فسّر القرينة بالمرادف (الأمانة)، كما أنه لم يتناول جميع القرائن، وإنما اكتفى بالقرينة الظاهرة دون القرينة المعنوية (الخفية)، بالإضافة إلى قصره أثر القرينة على الدلالة على الأشياء الخفية^(٥).

ثمّ تناول القرينة بالتعريف جملةً من الباحثين المعاصرين بتعريفات متقاربة، جمعت معانيها بقولي: «ما يحتفُّ بالنصِّ فيؤثّر في دلالاته، أو ثبوته، أو إحكامه، أو ترجيحه»^(٦)، وقد عمّ التعريف فتناول جميع القرائن (الحالية والمقالية)، وبيّنت خصائصها (الدلالة والمصاحبة والتأثير)، ووضّحت وظائفها ومسالكها في النصوص الشرعية.

وأشير هنا إلى أن العلماء قسّموا القرائن عدة أقسام باعتبارات مختلفة، كالقوة، والاعتبار، والمصدر، والهيئة، والعمل، والظهور، والاستقلال... إلخ^(٧)، ومن تلك

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني: ص ٣٧٣.

(٢) أبو البقاء الكفوي (.... — ١٠٩٤هـ): أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، من قضاة الحنفية، ولي القضاء في تركيا، ثم القدس وبغداد، وبعدها عاد إلى استانبول وتوفي، ولم تعرف سنة ولادته، من كتبه (الكليات)، وله كتب أخرى باللّغة التركية.

انظر: إيضاح المكنون لاسماعيل باشا ٢/ ٢٨٠، والأعلام للزركلي ٢/ ٣٨.

(٣) انظر: الكليات للكفوي ص ٢٠٦.

(٤) انظر: المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا ٢/ ٩٣٦.

(٥) انظر: أثر القرائن في العقود في الفقه الإسلامي ص ٣٤.

(٦) انظر: أثر القرائن في العقود في الفقه الإسلامي ص ٣٧.

(٧) انظر: القرائن عند الأصوليين للدكتور محمّد ال مبارك ١/ ١٠٣ وما بعدها، والقرائن وأهميتها في بيان المراد من =

الأنواع:

أولاً: القرينة القاطعة: ويسمونها القوية أو الأمانة الظاهرة: وهي (الأمانة البالغة حدّ اليقين، أو هي الأمانة الواضحة بحيث يصبح الأمر في حيز المقطوع به)^(١).

ثانياً: القرينة الضعيفة: وهي قرينة ذات دلالة على ما تصاحبه، ولكن في دلالتها احتمال غير بعيد، فيمكن عدّها دليلاً يترجح به أحد أمرين متعارضين^(٢).

ثالثاً: القرينة الكاذبة: ويسمونها القرينة المتوهمة أو المُلغاة، وهي التي لا تُفيد شيئاً من العلم ولا الظن، ولا يترتب عليها حكم، فليس لها دلالة^(٣).

وتقسم بحسب اعتبارها (معتبرة، وغير معتبرة):

أولاً: القرائن المعتبرة: وهي القرائن التي ثبتت حجّيتها وتوافرت فيها شروط عملها، وتنقسم إلى قرائن مفيدة للقطع، وقرائن مفيدة للظن^(٤).

فأمّا القرائن المفيدة للقطع: فمثالها قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، فإنّ لفظ ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ قرينة مؤكدة للعموم قاطعة لاحتمال التخصيص^(٥).

وأما القرائن المفيدة للظن: فمثالها قوله ﷺ: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»^(٦).

ثانياً: القرائن غير المعتبرة: وهي القرائن التي لم تثبت حجّيتها، ولم تتوافر فيها

=النص ص ٦٤ وما بعدها.

(١) انظر: مجلة الأحكام العدلية، مادة رقم (١٧٤١): ٣٥٣ / ١.

(٢) انظر: القرائن عند الأصوليين للدكتور محمد المبارك: ٩٣ / ١.

(٣) انظر: القرائن عند الأصوليين للدكتور محمد المبارك: ٩٤ / ١.

(٤) انظر: القرائن عند الأصوليين للدكتور محمد المبارك: ٩٥ / ١.

(٥) انظر: تفسير البيضاوي: ٥٣٠ / ١.

(٦) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب التسمية في الوضوء، من حديث أبي هريرة ؓ، برقم

(٣٩٩)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب النية في الطهارة الحكمية، من حديث أبي هريرة ؓ،

برقم (١٨٢)، والحاكم في المستدرک على الصحيحين، من حديث أبي هريرة ؓ، وقال: هذا حديث صحيح

الإسناد.

شروط عملها، وهي القرينة الكاذبة أو المتوهمة أو المُلغاة التي سبق ذكرها آنفًا.

وتنقسم القرينة من حيث مصدرها ثلاثة أقسام وهي:

أولاً: القرينة الشرعية: ويمكن تعريفها بأنها: القرينة التي أقامها الشارع للدلالة على أمرٍ اتصل بها^(١).

ثانياً: القرائن العقلية: هي عبارة عن لازمٍ عقليٍّ للدليل الذي اتصل بها، بحيث يستتجها العقل في جميع الظروف والأحوال^(٢).

ثالثاً: القرائن العرفية: هي التي تكون العلاقة بينها وبين مدلولها قائمةً على العرف والعادة، سواء أكان عرفاً شرعياً أم لغوياً أم استعمالياً عملياً^(٣).

رابعاً: القرائن الحسيّة: وهي القرائن التي يكون مصدرها الحس، وقد ذكر الأصوليون أنّ العامّ يمكن أن يُخصَّص بالقرينة الحسيّة، فإذا ورد في الشرع لفظٌ عامٌّ وشهد الحسُّ باختصاصه ببعض أفراده كان ذلك خصّصاً له^(٤).

وتقسم من حيث هيئتها إلى:

أولاً: القرائن المقالية؛ وهي ألفاظٌ تقترب بالشيء فبتبين المراد منه، أو تقوي دلالته أو ثبوته^(٥).

ثانياً: القرينة الحاليّة: هي التي لا رسم لها في الكلام، وإنما تُفهم من أحوال الكلام أو المتكلّم أو المخاطب^(٦).

ثانياً: المقصود بالمفردة، وأهميّة دراستها

المفردة: لفظٌ مأخوذٌ من الأفراد والانفراد والتفرّد، وهو كالأحد من الجماعة،

(١) انظر: حجية القرائن للباحث عدنان عزازية: ص ٤٠.

(٢) انظر: القرائن عند الأصوليين للدكتور محمد المبارك: ١/٩٥، وميزان الأصول للسمرقندي: ص ١٠٣.

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام للزرقا: ٢/٩٣٦، والقرائن عند الأصوليين للدكتور محمد المبارك: ١/٩٥.

(٤) انظر: المستصفي للغزالي: ١/٢٤٥، والمحصول للرازي: ٣/٧٥.

(٥) انظر: القرائن عند الأصوليين للدكتور محمد المبارك: ١/١٤٣.

(٦) القرائن الصارفة للأمر عن حقيقته للباحث محمد الحفيان: ص ١٢٧. وللتوسع في أنواعها مع الأمثلة راجع

كتايب أثر القرائن في العقود في الفقه الإسلامي: ص ٧٠.

يقال: أفردته، أي: عزلته، يقال: أفراد النجوم، أي: الدَّراري التي تطلع في آفاق السماء منفردةً عن سائر النجوم^(١).

والفَرود من الإبل: المنفردة المنتحية في المرعى والمشرب، ومثلها: ظبيةٌ فاردٌ، أي انقطعت عن القطيع^(٢).

وعليه فالمقصود بالمرردة من الألفاظ: الوحدة الكلامية من تركيب الجملة، وهي قد تكون اسمًا، أو فعلًا، أو حرفًا.

وعُرِّفت المرردة بأنّها: ما لا يدلُّ جزؤه على جزء معناه، ويُقابلها التَّركيب؛ وهو ما يدلُّ جزؤه على جزء معناه^(٣).

وعرّفها الدكتور أحمد ياسوف بأنّها: «المجموعة الصوتية التي تدلُّ على معنى، وهذه المجموعة هي وحدةٌ كلاميةٌ تقوم مقام الجزء من الكلِّ في الجملة، وهي الجزء الأوَّل في بناء النَّظم، والوحدة المكوّنة له، فلا يغني أحدهما عن الآخر»^(٤).

واكتسبت المرردة أهميتها من كونها أصل أيّ تركيب كلاميٍّ، ولا يمكن التوصل إلى معاني التراكيب إلّا من خلال معرفة معاني المفردات.

قال ابن الأثير^(٥) رحمه الله تعالى: «الألفاظ تنقسم إلى مفردةٍ ومركّبة، ومعرفة المرردة مقدّمةٌ على معرفة المركّبة؛ لأنّ التَّركيب فرعٌ عن الإفراد»^(٦).

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور مادة (فرد) ١١/١٤٩.

(٢) انظر: الصّحاح للجوهري مادة (فرد) ص ٥١٨، ولسان العرب لابن منظور مادة (فرد) ١١/١٤٩.

(٣) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي ٢/١٢٧٤، ومعجم اللّغة العربيّة المعاصرة للدكتور أحمد مختار مادة (فرد) ٣/١٦٨٨، والمعجم الوسيط مادة (فرد) ٢/٦٨٠.

(٤) جماليّات المرردة القرآنيّة للشّيخ أحمد ياسوف ص ٢٠.

(٥) ابن الأثير (٥٤٤ — ٦٠٦ هـ): المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيبانيّ الجزريّ، أبو السّعادات، محدثٌ لغويٌّ أصوليٌّ، ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر، ثمّ انتقل إلى الموصل واستقرّ فيها إلى أن تُوفي.

من كتبه: (النهائية في غريب الحديث والأثر)، و(جامع الأصول في أحاديث الرّسول)، وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/١٤١، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢١/٤٨٨، والأعلام للزركلي ٥/٢٧٢.

(٦) النهائية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ١/٣.

ومن هنا اشتغل العلماء بوضع المعجمات^(١) بغرض جمع مفردات اللُّغة، ومحاولة إحصائها، وشرحها، والنَّصُّ على معانيها، والاستشهاد لها بمختلف الشَّواهد من القرآن، والسُّنة، وأشعار العرب^(٢).

وإلى جانب وضع المعجمات لمفردات اللُّغة عمومًا عُنِيَ العلماء بالمفردة القرآنيَّة على وجه الخصوص، فدَوَّنوا العديد من الكتب في هذا الشَّأن، سواء في ذلك كتب المفردات، أو كُتُب الوجوه والنِّظائر.

وَتُعَدُّ إجابات عبد الله بن عَبَّاس رضي الله عنهما على أسئلة نافع ابن الأزرق^(٣) أولى الرِّسائل التي تناولت بيان غريب مفردات القرآن استشهادًا بشعر العرب، والتي سُمِّيت: «مسائل نافع بن الأزرق في القرآن»^(٤).

* * *

(١) وأول من ألف معجمًا شاملاً هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي عاش في القرن الثَّاني الهجري، وألَّف معجم العين، وتتابعت بعده تأليف المعاجم إلى العصر الحاضر. انظر: الرِّاموز على الصَّحاح للسيد محمد بن السيد حسن ص ١٤.

(٢) انظر: الرِّاموز على الصَّحاح للسيد محمد بن السيد حسن ص ١٦.

(٣) نافع بن الأزرق (٥٠٠ — ٦٥ هـ): نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، البكري الوائلي، الحروري، أبو راشد: رأس الأزارقة، وإليه نسبتهم، كان أمير قومه وفقههم، من أهل البصرة. صحب في أول أمره عبد الله بن عَبَّاس رضي الله عنهما، وكان هو وأصحاب له من أنصار الخروج على عثمان، ووالوا عليًّا، إلى أن كانت قضية التحكيم بين عليٍّ ومعاوية رضي الله عنهما، فاجتمعوا في (حروراء) وهي قرية من ضواحي الكوفة، ونادوا بالخروج على عليٍّ، فعرفوا هم ومن تبع رأيهم بالخوارج. وكان نافع جَبَّارًا فَتَاكًا، قاتله المهلب بن أبي صفرة إلى أن قُتِل على مقربةٍ من الأهواز. انظر: لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ٦/١٤٥ والأعلام للزركلي ٧/٣٥١.

(٤) انظر: الإتيقان للسيوطي ٢/٦٧.

المطلب الأول

أهميّة القرائن في تحديد المعنى المراد من المفردة القرآنيّة

يستخدم القرآن الكريم المفردة على أصل وضعها اللُّغويّ أحياناً، كلفظ (وَسَقَ) في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾ [الانشقاق ١٧]، فقد جاء هذا اللفظ هنا على أصله اللُّغويّ، فمعنى (وَسَقَ) لغةً: جمع وضمّ، يقال وَسَقَهُ يَسْقُهُ وَسَقًا وُوسِقًا: ضَمَّهُ وجمعه^(١).

وهو على المعنى نفسه في هذه الآية الكريمة، ومعناه: والليل وما جمع، وقيل ذلك في الليل: لأنّ الدوّابّ تأوي فيه وتجتمع، أو لأنّه إذا هبط بظلمته جمع كلّ شيء كالجبال، والأشجار، والبحار، والأرض... إلخ^(٢).

وفي بعض الأحيان ينقل القرآن الكريم المفردة عن أصل وضعها إلى معنى أو معانٍ أخرى، يستوي في ذلك ما استخدمه منها بصيغة دينيّة كمصطلحات العقيدة والتشريع^(٣)، وما جاء بمعنى مجازيٍّ، وهو نوع من أنواع التأويل عند علماء الأصول والتفسير واللغة.

لفظ (الصَّلَاة) مثلاً يُراد منه في أصله اللُّغويّ: الدُّعاء، ومنه قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ

(١) انظر: تهذيب اللُّغة للأزهري مادة (وسق) ٩/ ١٨٥، وتاج العروس للزبيدي مادة (وسق) ٢٦/ ٤٦٩.

(٢) انظر: الكشف والبيان للثعلبي ١٠/ ١٥٨، وزاد المسير لابن الجوزي ٤/ ٤٢١، وروح المعاني للألوسي ١٥/ ٢٩٠.

(٣) انظر: المفردة القرآنيّة بين إبداع اللفظ وإبداع الدلالة للدكتور ممدوح إبراهيم محمّد ص ٤٢٥.

عَلِيمٌ ﴿١٣٣﴾ [التوبة ١٠٣]، أي: ادع لهم^(١).

وقد نقله القرآن في أكثر المواطن إلى معنى تشريعيّ خاصّ وهو: الأقوال والأفعال المخصوصة المفتحة بالتكبير والمختمة بالتسليم في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَعَاقُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾ [البقرة ١١٠]^(٢).

وأحياناً ينقل اللفظ إلى معانٍ عادية غير تشريعية، كلفظ (الرَّحْمَةِ) الذي ورد في القرآن على أربعة عشر وجهاً، فورد بمعنى (الغيث) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيْحَ بُشْرًا بِبَرَأةٍ إِذْ أَقَلَّتْ سَحَابًا نِقَالًا سُقِّتَهُ لِكَلِّهِمْ فَآزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ [الأعراف ٥٧]، وبمعنى (الجنة) في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْصَتْ وُجُوهُهُمْ فِئْتِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٧﴾ [آل عمران ١٠٧]، وبمعنى (النبوة أو الرسالة) في قوله تعالى: ﴿أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ﴿٣٢﴾ [الزخرف ٣٢] وغير ذلك من المعاني^(٣).

والعمدة في تمييز المعنى المراد من المفردة القرآنية وتحديدده هو النظر في سياق الآية، وسبب نزولها، والأحوال التي تنزلت فيها، وما احتفّ بها من ألفاظٍ توجه معناها، وغير ذلك من القرائن.

وفائدة ملاحظة القرائن لا تقتصر على فهم معنى المفردة بذاتها فحسب، بل تفيد في بيان المعنى الإجماليّ للآية أو الآيات، فمنطلق فهم الآية هو فهم المفردة، وفهمها لا يتم إلا باستحضار المفسّر لسائر القرائن المحتفّة بالمفردة الواحدة.

وفي ذلك يقول ابن دقيق العيد^(٤) رحمه الله تعالى: «أما السّياق والقرائن: فإنها

(١) انظر: جامع البيان للطبري ١٤/٤٥٤، ومعاني القرآن للزجاج ٢/٤٦٧، والبحر المحيط للزركشي ٥/٤٩٩.

(٢) انظر: الوجوه والنظائر للدّامغاني ص ٤٥٨، وبصائر ذوي التّمييز للفيروزآبادي ٣/٤٣٦.

(٣) انظر: الوجوه والنظائر للدّامغاني ص ٣٤٠، ونزهة الأعين النواظر لابن الجوزي ٣٣١.

(٤) ابن دقيق العيد (٦٢٥ — ٧٠٢هـ): محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقي الدين القشيري، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد: قاض مجتهد، من أكابر العلماء بالأصول، ولد بمدينة ينبع على =

الدَّالَّة على مُرادِ المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان الجملات، وتعيين المحتملات، فأضبط هذه القاعدة فإنَّها مُفيدةٌ في مواضع لا تحصى^(١).

ومن هنا كانت دراسة القرائن وبيان أثرها في فهم كلام الله تعالى من الأهميَّة بإمكان، ولا يخلو فهمٌ من الخلل إلا من خلال النَّظر في القرائن، وهذا ما انتهجه العلماء في تفسيرهم لكتاب الله، وسيظهر بجلاء من خلال الأمثلة التَّطبيقية التي سأوردها في المطلب الآتي.

* * *

=شاطيء البحر الأحمر، وتعلَّم بدمشق والإسكندرية، ثم استقرَّ في القاهرة، وولي القضاء فيها إلى أن توفي. من كتبه: (إحكام الأحكام)، و (الإمام بأحاديث الأحكام)، و (تحفة اللبيب في شرح التقریب)، وغيرها.

انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/ ١٨٢، والدُّرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ١/ ٢٦٢، والأعلام للزركلي ٦/ ٢٨٣.

(١) انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد ٢/ ٢١.



المطلب الثاني أمثلة تطبيقية لأثر القرائن في توجيه دلالة المفردة القرآنية

المثال الأول: لفظ (السَّكَن) في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٥١﴾﴾ [الروم ٢١].

فالسَّكَن ضدُّ الحركة، يقال: سكن السَّيءُ سكونًا إذا ذهبَت حركته^(١)، وهو حقيقةٌ في الموضع أو الدَّار التي يتَّخذها الرَّجُل لنفسه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ [النحل ٨٠]، أي: مواضع وبيوتًا تأوون إليها^(٢).

ويُستعار لفظ السَّكَن للأُنس، وفرح النَّفس، وزوال الاضطراب والوحشة والكمَد^(٣)، وهو المعنى المراد بـ (السَّكَن) في قوله تعالى في هذه الآية: ﴿لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾، أي: ليحصل لكم الفرح، وهدوء النَّفس، وراحة القلب، والأُنس إليهن^(٤).

والَّذي صرف اللَّفْظ هنا إلى هذا المعنى قرينتان:

الأولى: تعدية السَّكَن بحرف الجرِّ (إلى)، فلفظ (سكن) إذا عُدِّي بـ (إلى) انصرف إلى السَّكَن القلبيِّ، وإذا عُدِّي بـ (عند) حُمِلَ على السَّكَن الجسائيِّ.

(١) انظر: جهرة اللُّغة لابن دريد مادةً (سكن) ٨٥٦/٢، ولسان العرب لابن منظور مادةً (سكن) ٢١١/٣.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٢٦٧/١٧، وبحر العلوم للسمرقندي ٢٨٤/٢، والهداية إلى بلوغ النِّهاية ٤٠٥٨/٦.

(٣) انظر: الكشَّاف للزخشي ٤٧٣/٣، والتَّحْريْر والتَّنْويِر لابن عاشور ٧٢/٢١.

(٤) انظر: تفسير يحيى بن سلام ٦٥١/٢، وتفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين ٣٥٩/٣، وتفسير السَّمْعاني

٢٠٤/٤، والتَّحْريْر والتَّنْويِر لابن عاشور ٧٢/٢١.

جاء في مفاتيح الغيب: «يقال: سكن إليه للسكون القلبي، ويقال: سكن عنده للسكون الجسماني؛ لأن كلمة (عند) جاءت لظرف المكان، وذلك للأجسام و(إلى) للغاية، وهي للقلوب»^(١).

الثانية: قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنْفُسِكُمْ﴾، وهي على الرَّاجح بمعنى: من جنسكم^(٢)، وهي تُفيد أن السَّكن في الآية للقلب؛ لأنَّ كون المرأة والرَّجل من الجنس نفسه سبب حصول السَّكن القلبي، لأنَّ الجنسين المختلفين لا يسكن أحدهما إلى الآخر، ولا يميل قلبه إليه^(٣).

المثال الثاني: لفظ (الإسراف) في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلْ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾^(٤) [المائدة: ٣٢].

فأصل الإسراف والسرف: تجاوز الحد، وهو ضدُّ القصد^(٥)، ومنه في الحديث: أن النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرَّ بسعيدٍ وهو يتوضأ، فقال: «مَا هَذَا السَّرْفُ يَا سَعْدُ؟» قال: «أبي الوضوء سرف؟» قال: «نعم، وإن كنت على مَهْرٍ جَارٍ»^(٥).

(١) ٩١/٢٥، وانظر: روح المعاني للألوسي ٣١/١١، والتَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ لابن عاشور ٧٢/٢١.
(٢) وقيل: المقصود خلق حواء من ضلع آدم ﷺ. انظر: جامع البيان للطبري ٨٦/٢٠، والنُّكْتُ وَالْعِيُونُ للإمام الماوردي ٣٠٥/٤.
(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٧/١٤، ومدارك التَّنْزِيلِ للنسفي ٦٩٥/٢، واللُّبَابُ فِي عِلْمِ الْكِتَابِ لِلنَّعْمَانِيِّ ٣٩٦/١٥.
(٤) انظر: تهذيب اللُّغَةِ لِلأَزْهَرِيِّ مَادَّةُ (سرف) ٢٧٧/١٢، والصَّحَاحُ لِلجَوْهَرِيِّ مَادَّةُ (سرف) ص ١٣٧٣.
(٥) أخرجه أحمد في المسند، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، برقم (٧٠٦٥)، وابن ماجه في سننه في الطَّهَّارَةِ وَسُنَنِهَا، باب: ما جاء في القصد في الوضوء، برقم (٤٢٥)، وَضَعْفُهُ الْبُوصِيرِيُّ فِي مِصْبَاحِ الرَّجَالِ ٦٢/١. وقال مغلطاي في شرحه على سنن ابن ماجه ص ٣٠٤: «هذا حديث إسناده ضعيف لضعف ابن لهيعة»، وقال ملا علي القاري في مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: «رواه أحمد وابن ماجه وسنده حسن».

وقال الشيخ أحمد شاکر في تعليقه على مسند أحمد: ٦: ٤٨١: إسناده صحيح، ورواه ابن ماجه: ٨٤/١ = من طريق قتيبة هذا الإسناد. وهناك أنرا ذكره البيهقي: ١٩٧/١: عن هلال بن يساف قال: كان يقال: =

واشتهر لفظ الإسراف في الخروج عن الاعتدال في الإنفاق^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان ٦٧]. وقيل للعاصي: مسرف؛ لأنه تجاوز حدود الله ومحارمه، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]^(٢).

وقد صرف كثير من أهل التفسير لفظ (الإسراف) في قوله تعالى: ﴿أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ﴾ إلى تجاوز حدود الله بسفك الدماء، وقتل النفس بغير حق^(٣).

واعتمدوا في ذلك على قرينة السياق من وجهين:

أولاً: لأن الآية وردت في سياق الحديث عن القتل، والتشديد على بني إسرائيل في شأنه، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: ٣٢] أي: بكثرة القتل.

ثانياً: لأن الآية سبقت بذكر قتل أحد ابني آدم عليه السلام لأخيه بغير حق.

جاء في أنوار التنزيل: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ أي: بعد ما كتبنا عليهم هذا التشديد العظيم من أجل أمثال تلك الجناية، وأرسلنا إليهم الرسل بالآيات الواضحة تأكيداً للأمر، وتجديداً للعهد، كي يتحاموا عنها، وكثير منهم يسرفون في الأرض بالقتل ولا يبالون به، وبهذا اتصلت

= في كل شيء إسراف حتى الطهور، وإن كان على شاطئ النهر. وهلال هذا ثقة تابعي، فكأنه يشير إلى هذا الحديث، وإلى أنه كان مشهوراً بين السلف، والله أعلم.

(١) انظر: تفسير الراغب الأصفهاني ٤/ ٣٣٣.

(٢) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان ٣/ ٢٤١، وبحر العلوم للسمرقندي ٣/ ١٩٠.

(٣) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١/ ٤٧٢، وجامع البيان للطبري ١/ ٢٥٢، والكشاف للزخشي ١/ ٦٢٧، ومفاتيح الغيب للرازي ١١/ ٣٤٥، ومدارك التنزيل للنسفي ١/ ٤٤٤، وغرائب القرآن للنيسابوري ٢/ ٥٨٢.

القصة بما قبلها»^(١).

ويُضاف إلى ما تقدّم قرينةً أخرى: وهي أن الآية وما سبقها من قصة ابني آدم عليه السلام إنّما نزلت تسليّةً للنبيّ ﷺ عندما همّ يهود بني النضير بقتله ﷺ بصخرة يُرسلونها عليه في حيّهم، فأوحى إليه في ذلك فرجع إلى المدينة^(٢).

جاء في المحرّر الوجيز: «وخصّ الله تعالى بني إسرائيل بالذكر وقد تقدمتهم أممّ كان قتل النفس فيهم محظوراً لتلوح مذمتهم في أن كُتب عليهم هذا وهم مع ذلك لا يراعون ولا ينتهون، بل همّوا بقتل النبيّ ﷺ ظلماً، فخصّوا بالذكر لحضورهم مخالفين لما كُتب عليهم»^(٣).

المثال الثالث: لفظ (التحريق) في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَأَذْهَبَ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسٌ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ نُخْلِفَهُ وَنُنظِرُ إِلَىٰ إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ [طه: ٩٧].

اختلف المفسّرون في معنى (لنحرقنه) هنا على قولين:

الأوّل: أنّه من الإحراق بالنار، واللفظ على هذا القول على معناه الحقيقي.

الثاني: أنّه بمعنى لنبردنه بالمبارد، وذلك على استعمال العرب للفظ (حرق) بمعنى: (برده بالمبرد)^(٤).

وقد احتفت هذه المفردة قرينةً مقاليةً وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾، و(النسف): هو تذرية الرماد أو الغبار في الهواء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا﴾ [طه: ١٠٥]^(٥).

(١) ١٢٤/٢.

(٢) انظر: عيون الأثر لابن سيّد الناس ٧٠/٢، وإمتاع الأسماع للمقريزي ١٨٨/١، وفقه السيرة النبوية للدكتور البوطي ص ١٩٠.

(٣) ١٨٢/٢، وانظر: مفاتيح الغيب للرازي ٣٤٣/١١، ومحاسن التأويل للعلامة القاسمي ١١٥/٤.

(٤) انظر القولين في: جامع البيان للطبري ٣٦٥/١٨، ومعاني القرآن للزجاج ٣٧٥/٣، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ٤٦٤٩/٧، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٤٢/١١.

(٥) انظر: مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني ص ٨٠٢، ولسان العرب لابن منظور مادة (نسف) ٣٢٧/٩=.

وقد اعتمد أصحاب القول الثاني على هذه القرينة في اختيارهم؛ وذلك لأنَّ العجل الَّذي أخرجه السَّامريُّ لبني إسرائيل إنَّما كان من حلية القوم، وما كان كذلك لا يمكن أن يُنسَف ويُدْرى في الرِّيح إذا أُحْرِق بالنَّار لكونه يذوب ذوباناً، فتوجَّه أن يكون المعنى: (لنبردنَّه بالمبارد)^(١).

وقد يُضاف إلى ذلك قرينةٌ أخرى، وهي أنَّ الظَّاهر ممَّا فعله موسى عليه السلام بهذا العجل إنَّما كان تحقيراً له إذ عُبد من دون الله، فناسب ذلك إبطال الانتفاع بهادته رغم أنَّها من ثمين المتاع، وأن تسحق أجزاءه، ثم يذرى في اليمِّ.

جاء في البحر المحيط: «وأقسم (لنُحَرِّقَه)، وهو أعظم فساد الصُّورة، ثمَّ (لننسفنَّه) في اليمِّ حتى تتفرَّق أجزاءه فلا يجتمع... وإنَّ أموال القبط قذفها الله في البحر بحيث لا يتنفع بها، كما قذف الله أشخاص مالكيها في البحر وغرَّقهم فيه»^(٢).

وأما أصحاب القول الأوَّل فبنَّوا اختيارهم على ما روي من أنَّ العجل الَّذي اتَّخذه السَّامريُّ من الحليِّ قد صار بعد ذلك لحمًا ودمًا وعظامًا، فذبحه موسى ثمَّ أحرقه بالنَّار^(٣).

وحملوا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ على أنَّ موسى عليه السلام سحق عظام العجل بعد إحراقه بالنَّار، ثمَّ ذراها في اليمِّ^(٤).

هذا وإنَّ ما تناقله المفسِّرون من تحوُّل العجل إلى لحم ودم لا دليل عليه، والظَّاهر من كلام الله أنَّ العجل إنَّما كان جسدًا فقط بدون حياة، قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا

= وعمدة الحفاظ للسَّمين الحلبي ١٧١/٤.

(١) انظر: مفاتيح الغيب للرازي ٩٧/٢٢، واللُّباب في علوم الكتاب للنَّعاني ٣٧٨/١٣، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري ٥٩٦/٤.

(٢) ٣٧٩/٧

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٣٦٦/١٨، وزاد المسير لابن الجوزي ١٧٤/٣، ومفاتيح الغيب للرازي ٩٧/٢٢، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢٧٦/٥.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب للرازي ٩٧/٢٢، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٤٣/١١، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري ٥٩٦/٤.

جَسَدًا لَهُ حُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَانصَبُوا ﴿٨٨﴾ [طه: ٨٨]، وأمّا حواراه فكان صوت الريح في جوفه^(١).

فإذا ترجّح أن العجل بقي ذهبًا كان قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنْسِفَهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ قرينة قوية على أن المقصود بالتحريق في الآية: البرد بالمبارد.

وقد حاول الإمام ابن عطية^(٢) رحمه الله تعالى حمل الإحراق في الآية على الإحراق بالنار مع كون العجل قد بقي ذهبًا، فتأول النسف في الآية بأنه رمي العجل في اليم مذابًا فتتفرق أجزاؤه كأنه نُسِف، فقال: «روي أن العجل صار لحمًا ودمًا، وعلى هذه الرواية يترتب أن يكون هناك حرق بنار، وإلا فإذا كان جمادًا من ذهب فإنما هو حرق بمبرد، اللهم إلا أن تكون إذابة، ويكون النسف مستعارًا لتفريقه في اليم مذابًا»^(٣).

ولا يخفى أن صرف النسف إلى هذا تكلف لا دليل عليه ولا حاجة إليه، والذي يظهر - والله أعلم - أن التحريق في الآية إنما هو البرد بالمبارد، ولا يوجد ما يمنع من ذلك ما دامت العرب تستخدمه لهذا المعنى، وفي الآية قرينة تحمله عليه.

المثال الرابع: لفظ (الفرقان) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّبِعُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الأنفال: ٢٩].

فالفرقان لغة: مصدر فرّق يفرّق ويفرّق، وهو الفصل بين شيئين والتمييز بينهما، ومنه سمي القرآن فرقانًا؛ لأنه فرّق بين الحقّ والباطل^(٤).

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٦٤/٢، وبحر العلوم للسمرقندي ٥٢/١، والنكت والعيون للهاوردي ١٢١/١.

(٢) ابن عطية (٤٨١ — ٥٤٢ هـ): عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي، الأندلسي الغرناطي، أبو محمد، مفسر فقيه، عارف بالأحكام والحديث. من كتبه: (المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز)، و(فهرس ابن عطية). انظر: طبقات المفسرين للسبيوطي ٦٠/١، والأعلام للزركلي ٢٨٢/٣، ومعجم المفسرين للشيخ عادل نويهض ٢٥٧/١.

(٣) المحرر الوجيز لابن عطية ٦٢/٤.

(٤) انظر: العين للفراهيدي مادة (فرق) ١٤٨/٥، وتهذيب اللغة للأزهري مادة (فرق) ٩٧/٩، ولسان العرب =

وقيل لمعركة بدر: يوم الفرقان، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَاقُ الْجَمْعَاتِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ ۞﴾ [الأنفال: ٤١]؛ لَأَنَّهَا فَارَقَتْ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ، وَبَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ^(١).

واختلف المفسرون في معناها في هذه الآية على أقوالٍ مردُّها إلى قولين:

الأوَّل: النور، ومعنى الآية: (يجعل لكم نورًا تفرِّقون به بين الحقِّ والباطل).

الثَّاني: النَّصْر والتَّمَكِين، ويكون معنى الآية: (يجعل لكم نصرًا وتمكينًا فيظهر حقكم وينطفئ باطل غيركم)^(٢).

والحقُّ أن لفظ (الفرقان) وإن كان يحتمل المعنيين معًا، ويصدق أن يكون كلُّ من النور والنصر من عطاء الله تعالى للمتقين، إلا أن حمله في هذه الآية على المعنى الثاني أولى وأدقُّ، وذلك لكونه المعنى الأكثر انسجامًا مع سياق الآيات، فسابق الآية ولاحقها من أقوى القرائن الموجهة لدلالة الكلمة والجملة القرآنية.

فقد سُبقت الآية بقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ فَخَافُونَ أَنْ يَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۞﴾ [الأنفال: ٢٦]، وجاء فيه لفظ (النَّصْر) صراحةً كأحد مَنَنِ الله تعالى ونعمه على المؤمنين.

وفي تفسيرهم للآية يقول المفسرون: الآية تذكيرٌ من الله عزَّ وجلَّ لأصحاب رسول الله ﷺ، بفضل طاعة الله ورسوله، وما يجري بركتها من الخير لهم، كما فعل بهم إذ آمنوا به وأطاعوه وهم قليلٌ يستضعفهم الكفار، وينالونهم بالمكروه في أنفسهم وأعراضهم، وهم يخافون منهم أن يتخطَّفوهم فيقتلوهم، فجعل لهم مأوىً يأوون إليه

= لابن منظور مادة (فرق) ٣٠٣/١٠، وعمدة الحفاظ للسمين الحلبي ٣/٢٢٣.

(١) انظر: تفسير عبد الرزاق ٢/١٢٣، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ٥/١٧٠٦.

(٢) انظر القولين في: الكشف والبيان للثعلبي ٤/٣٤٨، وزاد المسير لابن الجوزي ٢/٢٠٤، وروح المعاني للألوسي

منهم، وأيدهم بنصره، وقوَّاهم عليهم حتى قتلوا منهم من قتلوا يوم بدر^(١).
 وأما بعدها فيخاطب الله تعالى نبيه ﷺ بقوله: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ
 أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُجْرِحُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينِ ﴿٣٠﴾ [الأنفال: ٣٠].
 والآية تذكيرٌ بما كان منه تعالى للنبي ﷺ يوم الهجرة من النصر على من مكروا
 به، وكادوا له، فكان ذكر هذه المنَّة عقب قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ
 لَكُمْ فُرْقَانًا» بمثابة مثلٍ لما يكتبه الله من النصر والتمكين والنجاة لعباده المتقين.
 جاء في التَّحْرِيرِ والتَّوْبِيرِ في وجه العطف في قوله: (وإذ يمكر): «يجوز أن يكون
 عطفًا على قوله: «وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ»، فهو متعلِّقٌ بفعل
 (اذكروا)... فهذا تعدادٌ لنعم النَّصْرِ التي أنعم الله بها على رسوله ﷺ والمؤمنين، في
 أحوالٍ ما كان يظنُّ النَّاسُ أن يجدوا منها مخلصًا»^(٢).

**المثال الخامس: لفظ (السَّيِّئَاتِ) في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ
 عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ [النساء: ٣١].**
 فالأصل في لفظ (السَّيِّئَاتِ): أنه يعمُّ الذُّنُوبَ جميعها كبيرها وصغيرها، وقد
 استخدمها القرآن الكريم بمعنى الكبيرة، ومنه قوله تعالى في أعمال قوم لوط وهي
 الشُّرْكُ، وإتيان الرِّجَالِ، وقطع السَّبِيلِ، وغيرها: ﴿وَجَاءَهُمْ قَوْمُهُمْ يُحَرِّغُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ
 كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَقْوِمُوا هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي
 ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ ﴿٧٨﴾ [هود: ٧٨]^(٣).
 وقد ذهب جماهير المفسرين إلى أن (السَّيِّئَاتِ) في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ
 مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾: الصَّغَائِرُ^(٤).

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٤٧٦/١٣، وبحر العلوم للسمرقندي ١٦/٢، ومعالم التنزيل ٢٨٤/٢.

(٢) ٣٢٧/٩، وانظر: روح المعاني للألوسي ١٨٤/٥.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٤١٣/١٥، وبحر العلوم للسمرقندي ١٦٣/٢.

(٤) انظر: جامع البيان للطبري ٢٥٤/٨، والنكت والعيون للهاوردي ٤٧٦/١، وتفسير الرَّاغِبِ الأصفهاني
 ١٢٠٨/٣، والكشَّاف ٥٠٣/١، والجامع لأحكام القرآن ١٥٨/٥، وأنوار التنزيل للبيضاوي ٧١/٢ =

وعمدة أهل التفسير في تخصيصهم للفظ (السَّيِّئَات) هنا بالصَّغَائِر: هي القرينة اللَّفْظِيَّة في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ فمع ذكره تعالى لاجتناب الكبائر في مطلع الآية لا تبقى السَّيِّئَات إِلَّا الصَّغَائِر بطريق المقابلة^(١).

جاء في التَّحْرِيرِ وَالتَّنْوِيرِ: «وقد دلَّت إضافة (كبائر) إلى (ما تنهون عنه) على أن المنهيات قसान: كبائر، ودونها، وهي التي تسمى الصغائر، وُصِفَا بطريق المقابلة، وقد سُمِّيَتْ هنا سيئات»^(٢).

وفي التفسير الوسيط للشيخ الطنطاوي رحمه الله تعالى: «والمراد بالسَّيِّئَات هنا: صغائر الذُّنُوب، بدليل مقابلتها بالكبائر»^(٣).

المثال السادس: لفظ (أَنَّى) في قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْكُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَفَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوَةٌ وَيَسِّرِ اللَّهُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

لفظ (أَنَّى) من الألفاظ المشتركة^(٤)، وهو يحتمل معنيين:

الأوَّل: كيف، ويكون معنى الآية: كيف شئتم مقبلَةً ومدبرةً إذا كان ذلك في موضع الحرث.

والثَّانِي: أين وحيث، وبالتالي فإنه يجوز للرجل إتيان زوجته في غير موضع الحرث.

والَّذِي عليه عاَمَةُ المُفسِّرين أَنَّهُ هنا بالمعنى الأوَّل، وذلك لعدَّة قرائن^(٥):

١. سبب نزول الآية: فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: «كَانَتِ الْيَهُودُ تَقُولُ: إِذَا أَتَى

الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ مِنْ دُبْرِهَا فِي قُبْلِهَا، كَانَ الْوَلَدُ أَحْوَلَ، فَنَزَلَتْ: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ

=ومحاسن التَّأْوِيلِ لِلْقَاسِمِيِّ ٨٨/٣.

(١) المقابلة: أحد المحسنات البديعية، وقد عرّفه أبو هلال العسكري في الصناعتين ص ٣٣٧ بأنه: «إيراد الكلام،

ثم مقابله بمثله في المعنى واللفظ على جهة الموافقة أو المخالفة».

وعرّفه الباقلاني في إمعان القرآن ص ٢٨ بأنه: «أن يوفّق بين معانٍ ونظائرها، والمضاد بضده».

(٢) ٢٦/٥.

(٣) ١٢٨/٣.

(٤) اللفظ المشترك: هو اللفظ الواحد الدالّ على معنيين مختلفين أو أكثر دلالةً على السّواء. انظر: البحر المحيط

في أصول الفقه للزركشي ٣٧٧/٢.

(٥) انظر: جامع البيان للطبري ٤/٤٠٠، وبحر العلوم للسمرقندي ١/١٤٧، والوسيط للواحدى ١/٣٢٩.

فَأَنفُسِكُمْ أَتَىٰ شَيْئًا وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَأَتَقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُّلْقَوَةٌ وَيَسِّرِ
 الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾ [البقرة: ٢٢٣]»^(١)، وهذه قرينة حالية.

٢. أن (الحرث) هو مزدرع الذرية، والمعلوم أن زرع الولد لا يكون إلا في القبل، وهذه قرينة
 لفظية اقترنت بهذا اللفظ المشترك^(٢).

٣. أن الآية السابقة ختمت بقوله تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا
 النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ فَإِذَا نَظَّهَرْنَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ
 اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ومن التطهر عدم الإتيان
 في الأدبار.

جاء في المحرر الوجيز بعد حكاية هذا المعنى: «كأنه نظر إلى قوله تعالى حكاية
 عن قوم لوط: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ
 أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٨٢]»^(٣).

المثال السادس: لفظ (الخير) في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ
 يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ
 اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُّوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾ [البقرة: ٢٧٢].

فالخير: ضد الشر، ويُفسر بأنه ما يحصل مما هو نفع محض للإنسان وغيره^(٤)، كالرخاء،
 وصحة الجسم، وطيب المعيشة، وما إلى هنالك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ
 حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَاسِرٌ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في التفسير، باب: ﴿نَسَأُؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة:

٢٢٣]، برقم (٤٥٢٨)، ومسلم في صحيحه في النكاح، باب: جواز جماعه امرأته في قبلها، من قدامها ومن
 ورائها من غير تعرض للذبر، برقم (٣٥٢١)، واللفظ لمسلم.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩٣/٣، وروح المعاني للألوسي ١/١٨٥.

(٣) ٢٩٩/١.

(٤) انظر: مختار الصحاح للرازي مادة (خير) ص ٩٩، ولسان العرب لابن منظور مادة (خير) ٤/٢٦٤.

ذَلِكَ هُوَ الْحُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴿١١﴾ [الحج: ١١] ^(١).

وقد اتفق أهل التفسير على أن (الخير) في قوله: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ﴾: هو المال؛ وذلك لاقتراحه بلفظ (الإنفاق)، فقوله تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا﴾ قرينة لفظية دللت على أن الخير هنا إنما هو المال ^(٢).

وكذلك ورد في قوله تعالى: ﴿وَلِئِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ٨] فمن فسر الخير بالمال ^(٣):

قال الإمام القرطبي ^(٤) رحمه الله: «والخير في هذه الآية: المال؛ لأنه قد اقترن بذكر الإنفاق، فهذه القرينة تدلُّ على أنه المال، ومتى لم تقترن بما يدلُّ على أنه المال فلا يلزم أن يكون بمعنى المال» ^(٥). وفيه ردُّ على من زعم أن كلَّ (خير) في كتاب الله تعالى هو المال ^(٦)، وفي الجواهر الحسان: «الخير هنا: المأل بقرينة الإنفاق... وهذا الذي قلناه تحرُّز من قول عكرمة: كلَّ خيرٍ في كتاب الله، فهو المأل» ^(٧).

* * *

(١) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١١٧/٣، والكشف والبيان للثعلبي ١٠/٧، والجامع لأحكام القرآن ١٢/١٨.

(٢) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١/٢٢٤، وبحر العلوم للسمرقندي ١/١٨١، والمحرَّر الوجيز لابن عطية ١/٣٦٨.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير: ٤/٤٦٧.

(٤) القرطبي (١٠٠٠ — ٦٧١ هـ): محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي، من كبار المفسرين، من أهل قرطبة، رحل إلى الشرق واستقر بمنية ابن خصيب (في شمالي أسبوط، بمصر) وتوفي فيها. من كتبه: (الجامع لأحكام القرآن) ويُعرف بتفسير القرطبي، و(التذكار في أفضل الأذكار)، و(التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة)، وغيرها كثير. انظر: الديباج لابن فرحون ص ٣١٧، والأعلام للزركلي ٥/٣٢٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن للطبري ٣/٣٣٩.

(٦) نسب ابن عطية في المحرَّر الوجيز ١/٣٦٨ هذا القول لعكرمة تلميذ ابن عباس رضي الله عنهما.

(٧) ٥٢٩/١.

الخاتمة ونتايج البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه
أجمعين، وبعد:

فهذه جولة متواضعة في ما تفرق في المصادر والمراجع مما يؤكد الأثر الكبير
للقرائن في توجيه دلالة المفردة القرآنية، ويظهر اعتماد أئمة التفسير عليه في هذا الشأن،
وقد تمخض هذا البحث عن جملة هامة من النتائج.

أولاً: تُعدُّ القرائن أصلاً عظيمًا من الأصول التي يعتمد عليها أهل التفسير في فهم
المفردة ثمَّ الجملة القرآنية، وملاحظة تلك القرائن تحفظ كتاب الله من الألفهام المغلوطة
التي قد تأخذ بالآية إلى معنى لا يتفق مع المعنى الذي أراد الله تعالى في التنزيل.

ثانيًا: المختار في تعريف القرينة أنها: «ما يحتفُّ بالنص فيؤثر في دلالاته، أو ثبوته،
أو إحكامه، أو ترجيحه، والعلماء قسّموا القرائن إلى أقسام عدّة باعتبارات مختلفة، كالقوة،
والاعتبار، والمصدر، والهئية، والعمل، والظهور، والاستقلال.

ثالثًا: أثر القرائن في دلالة المفردة القرآنية متعدّد، فقد تفيد حصر المعنى في أحد
محملاته، أو ترجح أحد المعاني على غيرها، أو تُخصّص اللفظة ببعض ما تصدق عليه.
رابعًا: من أسباب وقوع الاختلاف بين المفسرين والفقهاء اختلاف العلماء في
تحديد القرائن في ترجيح المعنى المراد من اللفظة القرآنية.

وأخيرًا: لا بدّ من زيادة العناية بهذا الموضوع بزيادة شواهد من القرآن الكريم،

وتطبيقه على السُّنَّة النَّبَوِيَّة كذلك، حيث إنَّ قيمة ملاحظة القرائن واستحضارها لا تقتصر على فهم القرآن الكريم فحسب، بل تتناول الكلام كلَّه، وأولى الكلام بملاحظة ذلك فيه بعد كلام الله تعالى كلام النَّبِيِّ ﷺ، لما يترتَّب عليه من تشريعٍ وأحكام.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١. الإبهاج في شرح المنهاج، لتقيّ الدين السبكي، وولده تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
٢. الإنتقان في علوم القرآن، للسُّبُوطِي، تحقيق محمّد إبراهيم، دار الهيئة المصرية للكتاب، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
٣. أثر القرائن في العقود في الفقه الإسلامي، للدُّكتور فادي شحير، دار المقتبس، بيروت لبنان، عام ٢٠١٨م.
٤. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، مطبعة السُّنَّة المحمّديّة.
٥. إعجاز القرآن، للباقلاني، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٧م.
٦. الأعلام، للزُّركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطُّبعة الثامنة، ١٩٨٩م.
٧. إمتاع الأسماع، للمقريزي، تحقيق محمّد النميسي، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطُّبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٨. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٩. إيضاح المكنون، لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
١٠. بحر العلوم، للسُّمرقندي، مطبعة السُّنَّة المحمّديّة.
١١. البحر المحيط، لأبي حيّان الأندلسي، اعتنى به صدقي محمّد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
١٢. البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزُّركشي، دار الصُّفوة، القاهرة، الطُّبعة الثّانية، ١٩٩٢م.
١٣. البرهان في أصول الفقه، للإمام الجويني، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطُّبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٤. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزآبادي، تحقيق محمّد علي النّجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة.

١٥. تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، دار الهداية.
١٦. التحرير والتنوير، لابن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
١٧. تذكرة الحفاظ، للذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
١٨. تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق د. محمد بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
١٩. تفسير عبد الرزاق، تحقيق د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٠. تفسير القرآن، لأبي المظفر السمعاني، تحقيق ياسر إبراهيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٢١. تفسير القرآن العزيز، لابن أبي زَمَنِين، تحقيق حسين عكاشة، ومحمد الكنز، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
٢٢. تفسير القرآن العظيم، للإمام ابن أبي حاتم، تحقيق أسعد الطيّب، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٢٣. تفسير القرآن العظيم، للإمام ابن كثير، قدّم له عبد القادر الأرناؤوط، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
٢٤. تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٢٥. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، للشيخ محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى.
٢٦. تفسير يحيى بن سلام، تحقيق د. هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
٢٧. تهذيب اللغة، للأزهري، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٢٨. جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
٢٩. الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، تحقيق د. محمد إبراهيم الحفناوي، و د. محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
٣٠. جماليات المفردة القرآنية، للشيخ أحمد ياسوف، دار المكتبي، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
٣١. جوهرة اللغة، لابن دريد الأزدي، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

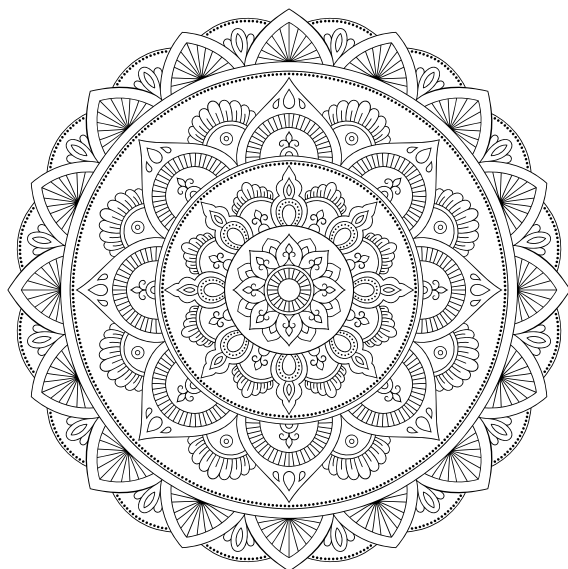
٣٢. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، للشَّيخ عبد الرَّحمن النَّعالي، تحقيق أبي مُحَمَّد الغمَّاري، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطَّبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
٣٣. الدُّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، تحقيق مُحَمَّد زان، دار صيدر أباد، الهند، الطَّبعة الثَّانية، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
٣٤. الديداج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون اليعمري، تحقيق الدكتور محمد الأحدي، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
٣٥. الرموز على الصحاح، للسيد محمد بن السيد حسن، تحقيق د. محمد علي الرديني، دار أسامة، دمشق، الطبعة الثَّانية، ١٩٨٦م.
٣٦. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسَّبع المثاني، للعلامة الألويسي، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
٣٧. زاد المسير في علم التَّفسير، للإمام ابن الجوزي، تحقيق أحمد شمس الدَّين، دار الكُتب العلميَّة، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
٣٨. سير أعلام النبلاء، للذهبي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
٣٩. الصَّحاح، للجوهري، تحقيق خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
٤٠. صحيح البخاري، للإمام البخاري، دار أبي حيان، القاهرة، الطَّبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
٤١. صحيح مُسلم، للإمام مُسلم، تحقيق الشَّيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، الطَّبعة العاشرة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
٤٢. كتاب الصناعتين الكتابة والشَّعر، لأبي هلال العسكري، تحقيق علي البجاوي، ومحمد إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩هـ.
٤٣. طبقات المفسرين، للسيوطي، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.
٤٤. عمدة الحفَّاظ، للسَّمين الحلبي، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٤٥. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي، و د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
٤٦. عيون الأثر، لابن سيِّد النَّاس، تحقيق إبراهيم رمضان، دار القلم، بيروت، الطَّبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٤٧. غرائب القرآن، للنَّيسابوري، تحقيق زكريَّا عميرات، دار الكُتب العلميَّة، بيروت، الطَّبعة الأولى،

٤٨. فقه السيرة النبوية، للدكتور محمد سعيد البوطي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الخامسة والعشرون، ١٤٤١هـ / ١٩٩٦م.
٤٩. الفواتح الإلهية، للشيخ علوان، دار ركابي للنشر، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.
٥٠. القرائن عند الأصوليين، للدكتور محمد المبارك، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م.
٥١. القرائن وأهميتها في بيان المراد من النص، للدكتور نزار جان بنتن، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
٥٢. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، تحقيق د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
٥٣. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للإمام الزخشي، تحقيق الداني بن منير آل زهوي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
٥٤. الكشاف والبيان، للإمام الثعلبي، تحقيق سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٥٥. الكليات، لأبي البقاء الكفوي، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.
٥٦. اللباب في علوم الكتاب، للإمام أبي حفص الدمشقي النعماني، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
٥٧. لسان العرب، لابن منظور، تحقيق أبي القاسم محمد كرو، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
٥٨. لسان الميزان، للإمام ابن حجر العسقلاني، دار الأعلمي للطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٥٩. محاسن التأويل، للعلامة القاسمي، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٦٠. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للإمام ابن عطية، تحقيق عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
٦١. المحصول، للرزاي، تحقيق د. طه العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

٦٢. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي، تحقيق يوسف بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٦٣. المدخل الفقهي العام، للأستاذ مصطفى الزرقا، دار الفكر، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٩٨٦م.
٦٤. المسند، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
٦٥. مصباح الزجاجاة، للبوصيري، تحقيق محمد الكشناوي، دار العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٦٦. معالم التنزيل، للبغوي، تحقيق عبد السلام محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
٦٧. معاني القرآن وإعرابه، للإمام الزجاج، تحقيق أحمد فتحي عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
٦٨. مقاييس اللغة، لابن فارس، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.
٦٩. معجم اللغة العربية المعاصرة، للدكتور أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
٧٠. معجم المفسرين، للشيخ عادل نويهض، مؤسسة نويهض، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
٧١. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، القاهرة.
٧٢. مفاتيح الغيب، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩٢م.
٧٣. مفردات ألفاظ القرآن، للأصفهاني، تحقيق صفوان الداودي، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٧٤. المفردة القرآنية بين إبداع اللفظ وإبداع الدلالة، للدكتور ممدوح إبراهيم محمد، المجلة العلمية للغة العربية بأسيوط، العدد الخامس والثلاثون، الجزء الأول، ٢٠١٦م.
٧٥. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للإمام محيي الدين النووي، تحقيق الشيخ خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
٧٦. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، لابن الجوزي، تحقيق محمد الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
٧٧. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة

- العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٧٨. الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز ومعانيها، للإمام الدامغاني، تحقيق فاطمة الخمي، دار الفارابي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٧٩. النكت والعيون، للإمام الماوردي، تحقيق عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
٨٠. الهداية إلى بلوغ النهاية، لمكي، تحقيق مجموعة من طلاب الدراسات العليا، إشراف د. الشاهد البوشيخي، جامعة الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
٨١. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، للواحدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
٨٢. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، دار الثقافة، بيروت.

* * *



البحث الثالث

مراقبة المكالمات الهاتفية والتسجيل الصوتي وأثرها في الإثبات الجنائي

دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية
والقوانين الوضعية وبعض مواثيق حقوق الإنسان

Monitoring The Phone Calls And The Voice Records And Its Impact On The Criminal Evidence

A Comparative Stude Between The Islamic Shariaa And The Man-made
Laws And Human Rights Treaties

أ.د. أحمد عبيد

Professor Dr. Ahmed Obaid

ملخص البحث

تذهب بعض النظريّات في علم الصوّتيّات إلى القول بأنّ للصوت البشريّ بصماتٍ تميّز كلّ إنسانٍ مِنَ الآخر، كما هو الأمر بالنسبة إلى بصمات الأصابع. والصوّتيّات علمٌ يندمج ضمن قائمة علم اللغويّات الحديثة، وهو يعنى بدراسة ظاهرة الصوت من جهةٍ خارجة وتشكيله الفيزيائيّ والفسولوجيّ.

وهنالكَ ثلاثُ طرقٍ مستخدمةٍ في دراسة بصمة الصوت، وهي: الطريقة السمعيّة، والطريقة الآليّة، والطريقة المرئيّة.

ويقدّم هذا البحث نبذةً بسيطةً عن الطريقة الأولى، وهي (الطريقة السمعية) من خلال المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي، وأثر ذلك في الإثبات الجنائيّ، إذ يتمّ التعرف إلى هويّة الشخص والوقوف على مكالماته الهاتفية وتسجيلها، ثم ربط هذه المكالمات بالنظم الحاسوبية، وهذا ما يُسهّم في منع وقوع الجريمة أو اكتشاف مرتكبيها بعد وقوعها.

وقد عقدتُ في هذا البحث مقارنةً بين الشريعة الإسلاميّة والقوانين الوضعيّة حول مشروعيّة المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي، مبيّناً شروطها وضوابطها من حيث عدم المساس بحقوق الإنسان، ومسلّطاً الضوء على مدى اعتبار ذلك حجةً في الإثبات الجنائيّ.

الكلمات المفتاحيّة: علم الصوّتيّات، اللغويّات، الطّريقة السّمعيّة، الإثبات الجنائيّ، الشّريعة الإسلاميّة، القانون الوضعيّ



Research Summary

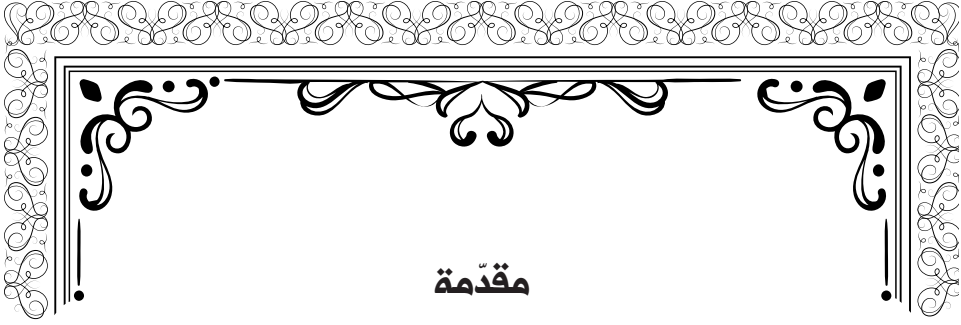
Phonetics is a science that belongs to modern linguistics. It is concerned with studying sound in terms of its outputs, physical and physiological structure. Some Phonetic theories state that each human being has a unique voice print distinguishing him from others just like fingerprints. Audio, mechanical, and visual are three methods used in studying voice printing.

This research presents a simple brief overview of the audio method through monitoring phone calls and voice records. As well as studying the impact of such modality on criminal evidence. In this method, the identity of a person is recognized, his phone calls are recorded, and then these calls are linked to computer systems. These contributions prevent occurrence of crime or discover the perpetrators after committing their crime.

This research compares between the Islamic Sharia and statutory laws. This comparison is about legality of phone calls surveillance and audio recording. In addition, all terms and conditions of non-violation of human rights will be clarified with a focus of considering this legality as a proof of a criminal evidence.

keywords: phonetics, linguistics, audio method, criminal evidence, Islamic Sharia, statutory law.

* * *



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيّدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين وبعد:

فإنّ العلم الحديث ذو حدّين، فكما أنّه نعمةٌ نظرًا لما أضفاه على حياة الإنسان من راحة وسهولة ويسر، فهو نقمةٌ عليه وسببٌ للاعتداء على حرّياته وحرّماته، فالوسائل والأجهزة الحديثة، سمعيّةٌ كانت أو مرئيّةٌ، تسبّب انتهاكاتٍ خطيرةً للحرية الفردية، فلم يعد الأمر مقصورًا على التنصّت بالأذن والرؤية بالعين المجرّدة، وإنما باتت خصوصيات الفرد عارية أمام قدرة الأجهزة الحديثة على التقاط ما يدور بين الناس ونقله، حتى أصبحت أدقّ أسرارهم عاريةً وشقّافةً أمام الغير.

ومع هذا التطوّر العلمي الباهر، كثرت في الآونة الأخيرة أجهزة التسجيل الصوتيّة والمرئيّة بحيث أصبحت سهلة الحمل والاستعمال والإخفاء لأشكالها المختلفة نظرًا لصغر حجمها، ولم تستعمل هذه الأجهزة في رفاية الإنسان فحسب، وإنما زادت من احتمالات تهديد حرمة الحياة الخاصّة بالتطفّل على أسرارها، وانتهاك حرمتها بدون إرادة صاحبها أو بدون وجود تشريع ينظّمها، كما استخدمت في كشف المجرم والجريمة وإثباتها.

سبب اختيار البحث:

مما دفعني إلى اختيار هذا البحث أسباب أوردتها في الآتي:

١. خبرتي الفنية والعملية في مسرح الجريمة، إذ عملت خبيرًا جنائيًا مدة اثنين

وعشرين عامًا في قسم الأدلة الجنائية.

٢. هناك وسائل حديثة أصبح لها دور كبير في الدلالة على المجرمين، منها المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي، لذا أحببت أن أبين موقف الشريعة الإسلامية وكذلك القوانين الوضعية في اعتبار هذه الوسيلة حجة في الإثبات أو عدم اعتبارها، ومدى تأثير ذلك في حرمة الحياة الخاصة التي هي حقٌّ من حقوق الإنسان.

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث من خلال الآتي:

١. في العصر الحديث اخترعت هواتفٌ محمولةٌ لا تعمل إلا من خلال نبّرات صوت أصحابها، وهذا ما يجعل للبصمة الصوتية أثرًا مهمًّا في الإثبات الجنائي.
٢. شاع اليوم استخدام التسجيلات الصوتية في التنصت على بعض المشكوك في حالهم لاستخدام هذه التسجيلات بوصفها أدلةً إدانةً ضدهم، أو أدلةً براءة تخلّصهم من التهم المسندة إليهم، أو للدلالة على وجود جرائم معيّنة. من أجل ذلك كان لا بدّ من تسليط الضوء على مدى مشروعية مراقبة المكالمات الهاتفية والتسجيلات الصوتية، في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ولا سيّما أنّ الاعتماد على بصمة الصوت بوصفها أدلةً للإثبات في الأحكام والمقرّرات القضائية لا يكفي لوجود احتمالات التفسير بهذا الدليل.

إشكاليّة البحث:

١. معرفة الأحكام الفقهية التي تتعلّق بالمراقبة الهاتفية والتسجيلات الصوتية.
٢. الوقوف على الموادّ القانونيّة التي تمنع أو تبيح المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي، وذلك من خلال القوانين الوضعية في بعض الدول الأجنبية والعربية.
٣. الموازنة بين حرمة الحياة الخاصة وبين الاستفادة من المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي في الإثبات الجنائي.

خطَّة البحث:

والخطَّة التي رسمتها للسير في إعداد هذا البحث جاءت على النحو الآتي:
المقدِّمة: تحدَّثُ فيها عن البحث، وسبب اختياري له، وأهميته، وإشكاليته.
المبحث الأوَّل: في حقوق الإنسان.

المبحث الثاني: المراقبة الهاتفية؛ ماهيتها ووسائلها.

المبحث الثالث: حكم المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي في الشريعة الإسلاميَّة

والقانون الوضعي.

الخاتمة: وتشمل أهمَّ النتائج التي تمَّ التوصلُ إليها.

المبحث الأول في حقوق الإنسان

وتحتة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم حقوق الإنسان، وخصائصها، وأنواعها

وتحتة فروع:

الفرع الأول: تعريف الحق

الحق لغةً: الحقُّ: نَقِيضُ البَاطِلِ، وَجَمْعُهُ حُقُوقٌ وَحِقَاقٌ، وَحَقَّ الأَمْرُ يُحَقُّ وَيُحَقُّ حَقًّا وَحُقُوقًا: صَارَ حَقًّا وَتَبَّتْ^(١). وَالْحَقَّةُ أَخَصُّ مِنْهُ. يُقَالُ: هَذِهِ حَقَّتِي، أَي حَقِّي. وَالْحَقَّةُ أَيضًا: حَقِيقَةُ الأَمْرِ^(٢). وَالأَمْرُ يُحَقُّ وَيُحَقُّ حَقَّةً، بِالْفَتْحِ: وَجَبَ وَوَقَعَ بِلا سَكِّ^(٣). الحقُّ اصطلاحًا: وأحسن ما قيل في تعريفه أنه: «اختصاص يقرَّر به الشارع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقًا لمصلحة معينة»^(٤).

شرح عناصر التعريف:

العنصر الأول: الاختصاص ومعناه الاستثارة والافتراد، وهو علاقة تقوم بين المختص والمختص به، وقد يكون المختص بالحق هو الله سبحانه كما في حقوق الله، وهي المعبر عنها بالحق العام، وقد يكون المختص بالحق شخصًا معينًا أو فئة من الناس،

(١) تهذيب اللغة: الهروي، باب الحاء والقاف، ٣/٢٤١.

(٢) الصحاح: الجوهري، (حقوق)، ٤/١٤٦٠.

(٣) لسان العرب: ابن منظور، فصل الحاء، ١٠/٤٩.

(٤) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: د. فتحي الدريني، ص ١٩٣.

وهي المعبر عنها بالحق الخاص، ويشمل الاختصاص جميع الحقوق المالية المنقولة وغير المنقولة؛ كالديون المترتبة في الذمة وغيرها، ويشمل أيضاً جميع الحقوق غير المالية؛ كحق الوالي في التصرف على من هم تحت ولايته.

العنصر الثاني: أن الشرع هو الذي يقرر الاختصاص، وذلك لإضفاء صفة المشروعية على الاختصاص، ولأن نظرة الشرع هي أساس الاعتبار.

العنصر الثالث: اقتضاء الاختصاص سلطة أو تكليفاً، فالسلطة نوعان: سلطة على شخص؛ كحق الولاية على النفس، وسلطة على شيء معين؛ كحق الملكية ونحوه. وأما التكليف فهو دائماً عهداً على الإنسان، وهو ما يعبر عنه بالأداء.

العنصر الرابع: تحقيقاً لمصلحة معينة: بيان للغاية التي شرع الحق من أجلها، فإذا استُخدم الحق في غير غايته كأن يتخذ وسيلة للإضرار بالمجرد بالجماعة فإن صفة المشروعية تزول عن ذلك الاختصاص^(١).

ومن علماء القانون من عرف الحق بأنه كل صالح مشروع يحميه القانون. قالوا: وإضافة هذا الحق إلى الإنسان تعني أن هذا الحق يتمتع به الإنسان بسبب إنسانيته^(٢).

الفرع الثاني: تعريف حقوق الإنسان

لم يتعرّض الفقهاء القدامى لتعريف حقوق الإنسان بالمصطلح الحديث، مع أن عناية الإسلام بحقوق الإنسان لم يصل إليها أي نظام، ووجودها مبثوثة في القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين من غير أن تسمى باسمها المتداول، لا يدل على أن أمرها جديد.

والمستقرى لتعريفات بعض الباحثين المعاصرين حول حقوق الإنسان، يجد أنهم ضيقوا مفهومها وجعلوها فرعاً خاصاً لعلم معين^(٣)، ومن تلك التعريفات:

(١) انظر: حقوق الإنسان والعدالة الجنائية: د. محمد عبد الله ولد محمد، ص ٨.

(٢) حقوق الإنسان في الإسلام: د. عبد اللطيف بن سعيد الغامدي، ص ٢٥٧.

(٣) انظر: حقوق الإنسان في الوطن العربي: أحمد الرشيد، ص ٢١، نقلاً عن: حقوق الإنسان والعدالة=

١. عرّفها الأستاذ رينيه كاسان^(١) بأنها: «فرعٌ خاصٌّ من فروع العلوم الاجتماعية يختص بدراسة العلاقات بين الناس استنادًا إلى كرامة الإنسان لتحديد الحقوق والرخص الضرورية لازدهار كل كائن إنساني»^(٢).
٢. وعرّفها بعضهم بأنها: «مجموعة الاحتياجات والمطالب التي يلزم توافرها بالنسبة إلى عموم الأشخاص بدون أي تمييز بينهم في هذا الخصوص، سواء لاعتبارات الجنس أو النوع أو اللون أو العقيدة السياسية أو الأصل الوطني أو لأي اعتبار آخر»^(٣).
٣. وعرّفها فيصل مساعد العنزي بأنها: «الحقوق الطبيعية التي نشأت مع الإنسان منذ الخلق الأول، وتطورت مع الحضارات، وهي تثبت لكل إنسان في كل زمان ومكان»^(٤).

الفرع الثالث: خصائص حقوق الإنسان

حقوق الإنسان في الإسلام كثيرة ومتعددة، منها ما يتعلق بالحقوق الأساسية، ومنها ما يتعلق بالحقوق الاجتماعية والثقافية، ومنها ما يتعلق بالحقوق السياسية والمدنية، ومنها ما يتعلق بحقوق بعض الأشخاص بحكم وضعيتهم، إلا أنها جميعها تمتاز بخصائص أهمها:

١. الشمولية والسمو؛ لأن الإسلام وحيٌّ من عند الله، والذي قرّر الحقوق هو الله وليس الإنسان.
٢. أنها تنبثق من عقيدة واحدة، فالإنسان في عقيدة الإسلام من أفضل خلق الله

=الجنائية: د. محمد عبد الله ولد محمدن، ص ١٩-٢٠.

(١) هو أحد واضعي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(٢) المصادر السابقة نفسها.

(٣) المصادر السابقة نفسها.

(٤) أثر الإثبات بوسائل التقنية الحديثة على حقوق الإنسان: فيصل مساعد العنزي، ص ٢٥.

- وأكرمهم، فهو مكرم بمجرد كونه إنساناً، ثم تتفاضل أفرادها بالعمل.
٣. أنها ليست منحة من أي أحد من البشر، وإنما هي هبة إلهية لا تقبل الحذف أو التعديل أو التنازل.
٤. أنها ليست مجرد حقوق، وإنما هي ضرورات إنسانية للفرد والجماعة لا تخرج عن الكليات الخمس المعتمدة في الإسلام، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.
٥. أنها سياسية من جهة إذ تعتمد على رابطة الانتماء والولاء للعقيدة، وأساسية من جهة أخرى إذ تشمل المسلمين وغيرهم بدون تمييز.
٦. أنها ليست مطلقة، بل مقيدة بعدم التعارض مع مقاصد التشريع^(١).

الفرع الثالث: أنواع حقوق الإنسان

وأما أنواع حقوق الإنسان، فإني سأقتصر على تعدادها في هذا البحث المتواضع، وهي:

١. الحقوق الأساسية: وتمثل بحق المساواة، وحق الحياة، وحق الأمن والأمان، وحق الكرامة، وحق العدالة.
٢. الحقوق الاجتماعية والثقافية: وتمثل بحق التكافل الاجتماعي، وحق بناء الأسرة، وحق التعليم والثقافة، وحق العيش في بيئة سليمة، وحق الرعاية الصحية، وحق التنمية.
٣. الحقوق السياسية والمدنية: وتمثل بحق الحرية، وحق العمل، وحق المشاركة السياسية، وحق الملكية.
٤. حقوق بعض الأشخاص بحكم وضعيتهم: وتمثل بحقوق الوالدين، وحقوق المرأة، وحق رعاية الصغار وحضانتهم، وحقوق المتهم، وحقوق المسجونين.

(١) انظر: الأحكام في حقوق الإنسان في الإسلام: عبد العزيز محمد سندي، ص ٦٥١، بدون دار نشر،

المطلب الثاني: الحق في حرمة الحياة الخاصة

يُعدُّ الحق في احترام الحياة الخاصة من أهمّ حقوق الإنسان، إذ يلزم لحماية الفرد حقوق ملتصقة بشخصيته وملازمة لها، وليس هناك حقُّ أهم وأعلى من الحق في الحياة الخاصة لما له من ارتباط وثيق بحريّة الفرد، وما يترتب عليها من صون لكرامته واحترام لآدميته. والحديث في هذا المطلب سيكون من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: الحق في حرمة الحياة الخاصة في الشرائع القديمة

لم يتبلور حقّ الإنسان في حياته الخاصة ولم تتحدّد ملامحه في المجتمعات البدائية باعتبار أنّه أسير جماعته في كل الحقوق، بالإضافة إلى الطبيعة الهادئة للحياة آنذاك، إلا أنه تقرر مبدأ حماية المسكن بعد مطالبة الأفراد به^(١).

وفي الشرائع الشرقية القديمة تبلورت حماية الحق في حرمة الحياة الخاصة في مدوّنة حمورابي في بلاد ما بين النهرين، ومدوّنة مانو في الهند، والقانون المصري القديم.

أما في مدوّنة حمورابي فتدل نصوصها على اهتمام حمورابي بالإصلاح الاجتماعي، وضمان حريات الأفراد وإقامة العدل، كما تميّزت بقسوة أحكامها الجنائية^(٢).

وأما مدوّنة مانو في الهند، فقد بسط قانون العقوبات فيها الحماية اللازمة لحرمة المسكن والأفراد^(٣)، كما توسّعت هذه المدوّنة في مفهوم السكن بمدّ نطاق الحماية إلى ملحقاته، وبهذا كان لها السبق في الإشارة إلى المفهوم الحديث للحماية^(٤).

وأما في القانون المصري القديم، وبخاصّة في العصر الفرعوني والعصر البلطمي، فقد بسط بعض الحكام في العصر الفرعوني حماية غير مباشرة للمسكن وذلك عن

(١) انظر: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى: ثروت بدوي، ص ٤٨، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧ م.

(٢) انظر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية: صوفي حسن أبو طالب، ص ١٢٨، القاهرة، ١٩٧٨ م.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٤) انظر: حقوق الإنسان في مصر الفرعونية: محمود سلام زناتي، ص ٧، مطبعة النسر الذهبي، القاهرة،

طريق نهبهم عن ارتكاب جريمة الزنا فيه باعتباره مكاناً محترماً، وعن طريق تضعيف قيمة الشيء المسروق على السارق، وبالتالي فإن الحماية القانونية كانت تنصرف بطريقة غير مباشرة إلى حرمة بقية حقوق الأفراد الشخصية^(١).

وفي العصر البلطمي اهتمت القوانين بالجرائم الاقتصادية، إلا أنه قد صدرت فيه الكثير من التشريعات التي تتصل بالقانون العام، إذ قسمت الجرائم إلى طائفتين: الأولى تتعلق بالمساح بالمال العام، والثانية تتعلق بالمساح بمصالح الأفراد^(٢).

وأما حرمة المسكن في الشرائع الغربية القديمة، فقد كانت الحماية القانونية لحرمة المسكن في التشريع الإغريقي حماية غير مباشرة، فكانت المصلحة القانونية للجريمة ذات صفة مادية^(٣).

وفي التشريع الروماني، الذي يُعدُّ المصدر التاريخي للقانون الفرنسي، والذي أخذت عنه معظم التقنيات الحديثة في أوروبا والعالم العربي، كان الرومان يُعدّون حرمة المسكن اعتداءً على الشخص نفسه^(٤).

الفرع الثاني: الحق في حرمة الحياة الخاصة في شريعتي اليهود والنصارى

كانت شريعة اليهود تحمي الحياة الخاصة للأفراد عن طريق حماية المسكن، كما عُنيَتْ بحق الفرد في احترام حياته الخاصة، وأكّدت حماية حقوقه العامة والخاصة. ولم يكن القانون اليهودي ينصّ على جريمة انتهاك حرمة المسكن بوصفها جريمةً بذاتها، بل وردت ظرفاً مشدداً لجريمة السرقة التي ترتكب عن طريق الكسر، كما كان هذا القانون يهدف لحماية المسكن عبر الإعفاء من العقاب لكل من كان يقتل من يضبطه

(١) المصدر السابق، ص ١١٥.

(٢) انظر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية: صوفي حسن أبو طالب، ص ٥٠، القاهرة، ١٩٧٨ م.

(٣) انظر: الوسيط في تاريخ القانون المصري: عادل مصطفى بسيوني، ص ٣٢٧، دار نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٧ م.

(٤) انظر: القانون الروماني: عمر ممدوح مصطفى، ص ٧١، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ١٩٦٥ م.

متلبسًا ليلاً يقوم بعملية كسر حائط منزل إنسان آخر^(١).

أمّا في شريعة النصارى، فإنّ القانون الكنسي قد خلا من تعريف محدّد لجريمة انتهاك حرمة الحياة الخاصة، وإن كانت الأحكام الجزائية التي أوردتها تشير إلى أن المصلحة القانونية قد تجاوزت مفهوم المرحلة البدائية الأولى التي كانت تتعلّق بالأماكن المقدسة، بحيث إنّ الديانة النصرانية كانت تحمي كذلك حياة الفرد الخاصة عن طريق حماية المسكن على أساس أنّ المصلحة محل الحماية القانونية كانت أمنَ المنزل وسكّنته^(٢).

الفرع الثالث: الحق في حرمة الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية

الأصل أن الشريعة الإسلامية تنظر إلى حرية الإنسان الشخصية باعتبارها أمراً مقدّساً كحياته على السواء، فهي توضح لنا أنّ حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، وإنما هي حقوق شرعها الله عز وجل، وهذا ما يجعلها حقوقاً أبدية لا تقبل حذفاً ولا تعديلاً ولا نسخاً، ولس من حقّ فردٍ أيّاً كان أن يعطلّها أو يعتدي عليها.

فالله سبحانه وتعالى كرّم الإنسان وصانته، وحرّم أن يمَسَّ جسمه أو بشرته أو عِرْضه، أو يُنتهك مسكنه بدون حق^(٣).

وتُعدّ صحيفة المدينة أوّل وثيقة دستورية بالمفهوم الحديث؛ إذ نظّمت الوثيقة العلاقة بين سكّان المدينة من المهاجرين والأنصار واليهود والمشرّكين وحدّدت علاقة كلّ طرف بالآخر، فجسّدت الوحدة الوطنية بين ذوي العقائد المختلفة في الدولة الواحدة، وجسّدت الأمن والأمان لبني الإنسان.

(١) انظر: الحماية الجنائية للحق في حرمة المسكن: مأمون سلامة، ص ١٥-١٦، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٧م.

(٢) انظر: الحماية الجنائية لحرمة الحياة الخاصة: محمد الشهاوي، ص ١٥، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

(٣) انظر: مشروعية الأدلة المستمدة من الوسائل العلمية: حسن علي السمني، ص ٣٢١ وما بعدها. حقوق الإنسان والعدالة الجنائية: د. محمد عبد الله ولد محمدن، ص ١١٢.

إن احترام حرمة الحياة الخاصة يُعدُّ من أهم حقوق الإنسان في الإسلام، بوصفها من الحقوق الشخصية والطبيعية الملازمة له.

وعندما قررت الشريعة الإسلامية حرمة الحياة الخاصة للإنسان، فإنها سَوَّت بين الناس، كما قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات ١٣].

وتكفل الشريعة أيضاً حرمة الحياة الخاصة للإنسان، سواء أكان داخل بيته أم خارجه، قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَذِنُوا الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ [النور ٥٨]. كما تعطي الشريعة حق استعمال القوة لرد أي اعتداء يقع على المنزل؛ تطبيقاً لقول النبي ﷺ: «مَنْ أَطَّلَعَ فِي بَيْتِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ، فَقَدْ حَلَّ لَهُمْ أَنْ يَفْقَهُوا عَيْنَهُ»^(١).

وجعلت الشريعة الإسلامية حقَّ الشخص في الحياة قاعدةً من قواعدها، فحرَّم الإسلام قتل الغير بغير حق، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾﴾ [الإسراء ٣٣].

وامتدت الحماية لمال الشخص، فكفل الإسلام ذلك عن طريق القضاء، فوضع الشارع الأعظم عقوبة قطع اليد لمن يسرق، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

وجرّمت الشريعة الإسلامية الاعتداء على شرف الإنسان وعرضه، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور ٤].

كما حرصت الشريعة الإسلامية على عدم القيام بتتبع أحوال الناس بغير علمهم

(١) صحيح مسلم، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، (٢١٥٨)، ٣/١٦٩٩.

وذلك للحفاظ على حرمة الحياة الخاصة للأفراد، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

وقد نهت الشريعة الإسلامية عن التجسس المؤدي إلى فضح العورات وتتبعها، ويستوي في ذلك المسلمون وغيرهم، ومن الأصول الشرعية التي تؤيد هذا قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]. فالآية تدل صراحة على النهي عن التجسس وتتبع عورات المسلمين والبحث عن ذلك وعن معايبهم والكشف عما ستره الله تعالى^(١).

ويقول النبي ﷺ: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ، وَلَا تَجَسَّسُوا، وَلَا تَحَسَّسُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَدَابَّرُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا»^(٢). فالحديث يؤكد الآية التي نهت عن التجسس.

قال الخطابي: «قوله إياكم والظن يريد إياكم وسوء الظن وتحقيقه دون مبادئ الظنون التي لا تملك»^(٣).

وقال ابن الجوزي: «المراد بهذا الظن القول بمقتضى الظن، فإنه حكم على ما لم يتيقن فلذلك كان أكذب الحديث، فأما خواطر القلب فإنها لا تملك فلا ينهى عنها. قال سفيان الثوري: الظن ظنان: فظن هو إثم: وهو أن يظن ويتكلم به، وظن ليس بإثم: وهو أن يظن ولا يتكلم به»^(٤).

وعن أبي أمامة أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ الْأَمِيرَ إِذَا ابْتَغَى الرَّيْبَةَ فِي النَّاسِ أَفْسَدَهُمْ»^(٥).

(١) تفسير الألويسي: الألويسي، ٢٦/١٥٧.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير، (٦٠٦٤)، ٨/١٩. صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن.. (٢٥٦٣)، ٤/١٩٨٥.

(٣) معالم السنن: الخطابي، ٤/١٢٣.

(٤) كشف المشكل من حديث الصحيحين: ابن الجوزي، ٣/٥١٤.

(٥) السنن الكبرى: البيهقي، كتاب الأشربة والحد فيه، باب ما جاء في النهي عن التجسس، (١٨٠٧٩).

فإذا اتَّهَمَ الأميرُ الرعيَّةَ وجاهرَهم بسوء الظن فيهم أدى بهم ذلك إلى ارتكاب ما ظنَّ بهم ففسدوا^(١).

ولذا فلا يجوز للدولة أن تتجسس على الحياة الخاصة لأفراد المجتمع من رجال الفكر والسياسة في البلد بحجة حماية الأمن والنظام، فتطَّلِع على خصوصيات الأفراد بُغْيَةَ الحصول على معلومات خاصة، أو أن يكون هدفها من ذلك استعمالها وسيلة للتهديد أو التأثير، فإنَّ مثل هذا التجسس لا يجوز.

وعن معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّكَ إِنْ اتَّبَعْتَ عَوْرَاتِ النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ، أَوْ كِدْتَ تُفْسِدُهُمْ»^(٢).

وعن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال: «حُرست ليلةً مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمدينة، إذ تبَيَّنَ لنا سراج في بيتٍ بأبهٍ مُجَافٍ على قومٍ لهم أصواتٌ مرتفعة ولغط، فقال عمر: هذا بيت ربيعة بن أمية بن خلف، وهُمُ الآن شرب، فما ترى؟ قلت: أرى أننا قد أتينا ما نهى الله عنه، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ وقد تجسَّسنا، فانصرف عمر وتركهم»^(٣).

فهذه الآيات والأحاديث والآثار تدلُّ على الفهم العميق لعدم جواز التنصُّت على سرائر الناس، سواء أكان ذلك من باب الفضول أم من المسؤولين، فلا يجوز تتبُّع عورات المسلمين، بل على الناس أن يأخذوا بما ظهر بدون التجسس، أما التجسس

٣٣٣/٨. المستدرک: الحاکم، کتاب الحدود، (٨١٣٧)، ٤/٤١٩، وسکت عنه الذہبی. مسند أحمد، = الجزء التاسع والثلاثون، (٢٣٨١٥)، ٣٩/٢٣٧.

(١) عون المعبود: العظيم آبادي، ١٣/١٥٩.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب ما جاء في النهي عن التجسس، (٤٨٨٨)، ٢/٦٨٨، طبعة دار الفكر.

(٣) المستدرک: الحاکم، کتاب الحدود، (٨١٣٦)، ٤/٤١٩. السنن الكبرى: البيهقي، كتاب الأشربة والحدِّ فيها، باب ما جاء في النهي عن التجسس، (١٧٤٠٣)، ٨/٣٣٣. قال الحاکم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذہبی: صحيح.

ابتداءً فلا.

وهذا ما فهمه الفقهاء أيضًا، إذ أكدوا حرمة التجسس مطلقًا على كل مسلم، ومنعوا المحتسب من التسوُّر ودخول البيوت بغير إذن، وأكدوا أيضًا حرمة التجسس بالنسبة للسلطان، والمفاجأة للبيوت بمجرد القيل والقال^(١).

الفرع الرابع: الحق في حرمة الحياة الخاصة في المواثيق الدولية والإقليمية أولاً - الاتفاقيات الدولية الأساسية:

١. الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري: اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في الحادي والعشرين من شهر كانون الأول عام ١٩٦٥م، ودخلت حيز التنفيذ في اليوم الرابع من شهر كانون الثاني عام ١٩٦٩م.
٢. العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية: اعتمده الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٦٦م، وصدّفته ١٦٧ دولة بحلول شهر أيار من عام ٢٠١٢م.
٣. العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: اعتمد من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة في السادس عشر من شهر كانون الأول عام ١٩٦٦م، ودخل حيز التنفيذ في اليوم الثالث من شهر كانون الثاني عام ١٩٧٦م.
٤. اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة: اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في الثامن عشر من كانون الأول عام ١٩٧٩م، ودخلت حيز التنفيذ في اليوم الثالث من شهر أيلول عام ١٩٨١م.
٥. اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاسية: اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في اليوم العاشر من شهر كانون الأول عام ١٩٨٤م، ودخلت حيز التنفيذ في السادس والعشرين من شهر حزيران عام ١٩٨٧م.
٦. اتفاقية حقوق الطفل: اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٨٩م،

(١) أصول التحقيق الجنائي: د. محمد راشد العمر، ص ٢٠٤ و ٢٠٥.

وهي تحمي الحقوق الأساسية للأطفال في جميع نواحي الحياة، وتراعي مصالحهم واهتماماتهم.

٧. الاتفاقية الدولية لحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد أسرهم: اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في الثامن عشر من كانون الأول عام ١٩٩٠م، ودخلت حيز التنفيذ في الأول من تموز عام ٢٠٠٣م.

٨. اتفاقية حقوق الأشخاص من ذوي الإعاقة: اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في الثالث عشر من كانون الأول عام ٢٠٠٦م، ودخلت حيز التنفيذ في الثالث من شهر أيار عام ٢٠٠٨م.

٩. الاتفاقية الدولية لحماية كل الأشخاص من الاختفاء القسري: اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في اليوم العشرين من شهر كانون الأول عام ٢٠٠٦م، وقامت سويسرا بالتصديق عليها في اليوم الثاني من شهر كانون الأول عام ٢٠١٦م.

ثانياً - اتفاقيات حقوق الإنسان الإفريقية: وتمثّل بالآتي:

١. الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب: وهو ميثاقٌ دولي أنشأته اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان؛ لتعزيز حقوقهم وضمان حمايتهم في إفريقيا، وقد تم اعتماده في عام ١٩٨١م، ويُعدُّ هذا الميثاق بمثابة بداية حقبة جديدة في مجال حقوق الإنسان في إفريقيا.

٢. الميثاق الإفريقي لحقوق الطفل ورعايته ورفاهيته: وهو ميثاقٌ إقليمي لحقوق الإنسان تبنته الجمعية العمومية لرؤساء دول وحكومات منظمة الوحدة الإفريقية في عام ١٩٩٠م، ودخل حيز التنفيذ في عام ١٩٩٩م.

٣. بروتوكول مابوتو: وهو بروتوكولٌ يقدّم مجموعةً شاملةً من الحقوق للمرأة الإفريقية، وقد أسهّم منذ اعتماده في عام ٢٠٠٣م في تعزيز حقوق الإنسان للمرأة في إفريقيا وحمايتها.

ثالثاً- اتفاقيات حقوق الإنسان الأمريكية: وتضم مجموعة من الاتفاقيات التي أقرتها الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية، وهي على النحو الآتي:

١. الاتفاقية الأمريكية لمنع التعذيب والمعاقبة عليه: اعتمدت الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية هذه الاتفاقية في عام ١٩٨٥ م، ودخلت حيز التنفيذ في عام ١٩٨٧ م؛ بعد المصادقة عليها من قبل ثماني عشرة دولة.
 ٢. الاتفاقية الأمريكية بشأن الاختفاء القسري للأشخاص: أقرتها الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية في عام ١٩٩٤ م، وقد دخلت هذه الاتفاقية حيز التنفيذ في الثامن والعشرين من شهر آذار عام ١٩٩٦ م.
 ٣. الاتفاقية الأمريكية لمنع ومعاقبة العنف ضد المرأة: أقرت الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية هذه الاتفاقية في التاسع من شهر حزيران عام ١٩٩٤ م.
 ٤. الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان: ينص البند الأول من المادة الرابعة في هذه الاتفاقية على أن لكل إنسان الحق في الحياة وفي أن تكون حياته محترمة، ويجب حماية هذا الحق بموجب القانون بشكل عام، ومنذ لحظة الحمل، وقد تم اعتماد هذه الاتفاقية في الثاني والعشرين من شهر تشرين الثاني عام ١٩٦٩ م، ودخلت حيز التنفيذ في الثامن عشر من شهر تموز عام ١٩٧٨ م.
- رابعاً- اتفاقية منطقة الشرق الأوسط: تنص المواد الخامسة، والسادسة، والسابعة، والثامنة من الميثاق العربي لحقوق الإنسان على الحق في الحياة وترتكز المادة الخامسة منه على أن لكل إنسان الحق في الحياة ويجب حماية هذا الحق بموجب القانون، ولا يجوز حرمان أحد منه بشكل تعسفي، وقد تم إدراجه في النسخة المنقحة من الميثاق في عام ٢٠٠٤ م، والتي تم تحديثها بعدما كان يُنظر للنسخة الأقدم منها عام ١٩٩٤ م على أنها أدنى بكثير من المعايير الدولية.

خامساً- الاتفاقيات والمواثيق الأوروبية:

١. الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان: وهي اتفاقية دولية تهدف إلى حماية حقوق

الإنسان والحريات الأساسية في قارة أوروبا، وقد اعتمدها مجلس أوروبا في عام ١٩٥٠م، ودخلت حيز التنفيذ في الثالث من شهر أيلول عام ١٩٥٣م.

٢. الميثاق الاجتماعي الأوروبي: يعدُّ هذا الميثاق معاهدةً لمجلس أوروبا تهدف إلى حماية الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الأساسية ودعم الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان؛ التي تضمن حماية الحقوق المدنية والسياسية، وتضمُّ هذه المعاهدة مجموعةً واسعةً من حقوق الإنسان اليومية المتعلقة بالتوظيف، والإسكان، والصحة، والتعليم، والخدمات الاجتماعية، والرعاية الاجتماعية.

٣. ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي: يعترف الاتحاد الأوروبي في هذا الميثاق بالحقِّ في حصول الأشخاص على مزايا الضمان الاجتماعي والخدمات الاجتماعية في حالاتٍ معيَّنة مثل الأمومة، أو المرض، أو الحوادث الصناعية، أو الشيخوخة، أو في حالة فقدان العمل؛ وفقاً للقواعد الموضوعية بموجب قانون الجماعة الأوروبية والقوانين الوطنية.

٤. الاتفاقية الأوروبية لمنع التعذيب والمعاملة أو العقوبة اللاإنسانية أو المهينة: وتُعدُّ واحدةً من أهم معاهدات مجلس أوروبا بعد الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان؛ وقد صادقت على هذه الاتفاقية جميع الدول الأعضاء في مجلس أوروبا، والبالغ عددها ٤٧ دولة^(١).

(١) انظر: حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون الدولي: محمد الحسيني مصيلحي، ص، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨م. حماية حقوق الإنسان وضمانات الحرية في النظم السياسية المعاصرة: حسن علي، ص ٦٣، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٢م. الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية: عبد العزيز سرحان، ص ٣٧، دار النهضة العربية، القاهرة، د. ط، د. ت. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مستوى مشترك لكافة الشعوب والأمم (منشورات الأمم المتحدة الطبعة الخاصة، الخامسة عشرة في ١٠ ديسمبر عام ١٩٦٣م، ص ٢٧. النظرية العام للنظم السياسية: ثروت بدوي، ص ٥٧، دار النهضة العربية، القاهرة، د. ط، ١٩٧٥م. النظام الاشتراكي من الناحيتين النظرية والعملية: راشد البرادي، ص ٢٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٦م. تاريخ النظم القانونية والاجتماعية: صوفي أبو طالب، ص ٣٣، دار النهضة العربية، القاهرة، د. ط، ١٩٧٨م.

الفرع الرابع: موقع الحق في حرمة الحياة الخاصة في الدستور اللبناني والتزامات لبنان الدولية
أفرد الدستور اللبناني فصلاً كاملاً لتحديد حقوق اللبنانيين وواجباتهم، وتضمن في المواد
٧ إلى ١٥ التزام الدولة اللبنانية بحماية عدد من حقوق المواطن الأساسية والحريات العامة. وجاء في
مقدمة الدستور أن لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية تقوم على احترام الحريات العامة، وعلى العدالة
الاجتماعية والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين، دون تمييز أو تفضيل. كما نصت
هذه المقدمة صراحة على التزام لبنان بمواثيق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
وأسهّم لبنان بوضع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ وانضم إلى اتفاقيات
وبروتوكولات دولية عدة في هذا المجال نذكر منها:

١. اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لعام ١٩٤٨ م.
٢. الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري لعام ١٩٦٦ م.
٣. العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦ م.
٤. العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦ م.
٥. اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٧٩ م.
٦. اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو
المهينة لعام ١٩٨٤ م.
٧. اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩ م.
٨. البروتوكول الاختياري لاتفاقية حقوق الطفل المتعلق ببيع الأطفال واستغلال الأطفال في
البغاء وفي المواد الإباحية لعام ٢٠٠٠ م.
٩. البروتوكول الاختياري لاتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة
القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة لعام ٢٠٠٢ م.
١٠. الميثاق العربي لحقوق الإنسان، إذ انضم إليه عام ٢٠٠٨ م.

المبحث الثاني المراقبة الهاتفية: ماهيتها ووسائلها

تعتمد البيانات الصوتية في عملها على مبدئين مهمين: الأول أن لكل إنسان جهازاً صوتياً فريداً لا يشبهه فيه أحد^(١)، والثاني أن لكل إنسان نظاماً عصبياً فريداً يتحكم في الجهاز الصوتي من خلال عضلات أعضاء الجهاز الصوتي. والسبب في ذلك أن لكل إنسان نشأة خاصة به ينفرد بها عن الآخرين في اكتساب اللغة وتشكيل شخصيته على نحوٍ يجعل له طريقته الفريدة في الكلام.

وتنقسم دراسة الصوت قسمين رئيسين يندرج تحت كل منهما نوع من الأصوات في اللغة الإنسانية^(٢):

القسم الأول: ويُعنى بالأصوات التي تخرج على شكل وحدات منفصلة، ومثالها: صوت (ع) أو (خ) في اللغة العربية.

القسم الثاني: ويُعنى بدراسة الظواهر الصوتية التي تصاحب الوحدات المنفصلة والتي تعرف بالسّمات الصوتية المصاحبة للصوت، ومثالها: نبرة الصوت. ويستخدم الخبراء في دراسة الصوت ثلاث طرق هي:

١. الطريقة السمعية: وتتلخص في قيام أشخاص متخصصين بالاستماع إلى تسجيلات

(١) يقصد بالجهاز الصوتي جميع الأعضاء ذات العلاقة بإخراج الأصوات عند الإنسان، كالقفص الصدري والحنجرة واللسان والأنف والأسنان والشففتين من حيث شكل وحجم هذه الأعضاء وارتباط بعضها ببعض.

(٢) انظر: بصمة الصوت سماتها واستخداماتها: د. عادل عيسى الطويبي، ص ٧٦.

صوتية بُغْيَةً الربط بين صوت معيّن وفرد معيّن، أو أصوات وأصحابها بعد الاستماع إليهم.

٢. الطريقة الآلية: وتتضمن استخدام وسائل آلية أو نصف آلية تعمل غالباً بوساطة الحاسوب للربط بين الصوت وصاحبه.

٣. الطريقة المرئية: وتقوم على صور ورسوم ينتجها المخطّط المرئية (Spectographe) للصوت البشري، إذ تقدم هذه الصور والرسوم تحليلاً لكل صوت في الكلمة، ثم يقوم متخصصون في علم «الصوتيات الآلي» بدراسة هذه الرسوم وتحليلها معتمدين في ذلك على الخصائص الفيزيائية التي تظهر في الرسوم الطيفية. وتكمن أهمية مراقبة المحادثات الهاتفية وتسجيلها في أنّ لها دوراً مُساعدًا للأجهزة الأمنية، فهي تمكنها من إجهاض العديد من المشاريع الإجرامية وكشف غموض العديد من الجرائم وضبط مرتكبيها. وتتضمن المراقبة الهاتفية التنصت على المحادثات، وتسجيلها بأجهزة التسجيل، ويكفي مباشرة إحدى هاتين العمليتين (التنصت أو التسجيل) لقيام المراقبة، فقد تتم بمجرد التنصت، وقد يكتفى بالتسجيل الذي يُسمع فيما بعد ثم يفرغ مضمونه في المحضر المعدّ لذلك^(١).

وهناك أنواع عديدة من الوسائل الحديثة لمراقبة المحادثات الهاتفية وتسجيلها أوردُ منها على سبيل المثال لا الحصر^(٢):

١. تحويل الهاتف إلى جهاز إرسال عن طريق بعض الأجهزة الالكترونية التي تقوم بإرسال جميع المحادثات إلى جهة محدّدة عن طريق موجات كهرومغناطيسية.

٢. استخدام نظام (الكلمة المفتاح) الذي يسمح بمراقبة مئات الخطوط الهاتفية في

(١) مراقبة المكالمات الهاتفية: د. محمد أبو العلا عقيدة، ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٥-٦. المشكلات العملية في مراقبة التليفون والتسجيلات الصوتية والمرئية: سمير الأمين، ص ٨.

وقت واحد، فيبدأ بتسجيل المحادثات بمجرد ذكر الكلمة التي سبق تخزينها في الحاسب الآلي.

٣. أجهزة تنصت دقيقة تسمى (Micro-directionnel) وهي على درجة كبيرة من الحساسية، إذ يمكنها تسجيل المحادثات الخاصة على مسافات بعيدة.

٤. أجهزة تنصت تسمى (Microbelles) تأخذ شكل رصاصة تطلق من بندقية فتستقر في حائط أحد المباني، ثم تقوم بإرسال الأحاديث التي تلتقطها من داخل غرف المبنى.

٥. أجهزة تنصت دقيقة تسمى (Micro clous) تسمح بالتنصت على المحادثات الخاصة التي تتم خلف حواجز، بدون حاجة لتثبيتها في المبنى المراد التنصت على الأحاديث التي تتم داخله.

٦. استخدام أشعة الليزر القادرة على التقاط الأحاديث الخاصة، وإرسالها من خلف الحوائط والنوافذ الزجاجية.

٧. ميكروفونات دقيقة تسمى (Microphone miniatures) يمكنها التقاط المحادثات داخل المباني، أو يمكن تركيبها في الأسنان في أثناء قيام الطبيب بحشوها، أو خلطها بالطعام لترسل بعد عدة ساعات من ابتلاعها محادثات الشخص الذي ابتلعها.

٨. أجهزة تنصت دقيقة حجمها كـرأس الدبوس يمكن تثبيتها في ملابس الشخص بدون علمه، فتقوم بتسجيل محادثاته وإرسالها إلى الجهة المحددة.

وهناك طريقتان للدخول أو التنصت على المحادثات الهاتفية، إحداهما: التنصت المباشر، والثانية: التنصت غير المباشر^(١).

(١) الأساليب الحديثة في مكافحة الجريمة: د. زين العابدين سليم، د. محمد إبراهيم زيد، ص ١١٠. مدى مشروعية الصوت والصورة في الإثبات الجنائي: إيمان محمد عبد الله الدباس، ص ٤٣. الإثبات الجنائي بالقرائن: د. عبد الحافظ عبد الهادي عابد، ص ٣٤٣.

أولاً- التنصت المباشر:

يتم التنصت المباشر عن طريق الدخول على الخط المراد مراقبته لاسلكياً والخط القادم من مركز التوزيع الرئيس، وذلك بوساطة سماع هاتف يمكن الاستماع من خلالها إلى المحادثة الهاتفية، كما يمكن توصيلها إلى أجهزة التسجيل. وغالباً ما يتم ذلك عن طريق ربط سلكي هذه الساعة إلى سلكي دائرة المشترك في مكان ما، ويجعل الفنيون هذا التدخل في مكان بعيد عن المتكلم حتى لا تثار شكوكه بسبب ضعف التيار أو قطع الخط المراقب. وتعد هذه الطريقة من الطرق القديمة والتي من السهل اكتشافها بسبب ما يطرأ على التيار من التغيرات التي يسببها التداخل معه من جانب ساعة المتنصت.

ثانياً- التنصت غير المباشر:

يتم التنصت غير المباشر عن طريق التداخل مغناطيسياً بدون اتصال سلكي مباشر بالخط المراقب فيتم التقاط الأحاديث بوساطة أجهزة صغيرة موصولة إلى جهاز تسجيل، فيستطيع المراقب الاستماع إلى المحادثة الهاتفية وتسجيلها من مكان مجاور لمنطقة الهاتف العمومي.

ولتلافي سلبيات الطرق السابقة ظهر جهاز أُطلق عليه اسم (TX) سهل عملية التنصت على خطوط الهاتف الأرضية، فلم يعد هناك ضرورة لزراعة جهاز إرسال صغير داخل الهاتف المراد مراقبته، بل أصبح بالإمكان الدخول إلى خط الهاتف من بعيد، وتحويل الهاتف الموجود في الغرفة إلى جهاز إرسال يستطيع نقل جميع المكالمات والأحاديث التي تجري داخلها^(١). وبعد عام ١٩٩٠م ظهر الهاتف المحمول، وكان الاعتقاد شائعاً أنه يستحيل مراقبته والتنصت عليه، إلى أن طوّرت شركة (International Mobile) الألمانية نظاماً سُمّي بـ (Schwarz Identity) استطاعت من خلاله اصطياد جميع الإشارات

(١) انظر: الشبكة الدولية للمعلومات (الانترنت) الموقع الآتي: www.arableam2000forum.com

الصادرة من الهاتف المحمول وتحويلها إلى كلمات مسموعة، حتى إنها توصلت إلى معرفة مكان المتحدثين، كما طوّرت جهازاً إلكترونيّاً استطاعت بوساطته استخدام الميكروفون الموجود داخل الهاتف المحمول لكي ينقل جميع الأصوات.

ويعتمد الاتصال عبر الهاتف الجوال على الخلايا الموزّعة جغرافياً في أنحاء من الأرض والقريبة من المستخدمين، وهي عادةً إما أن تكون على شكل أبراج مرتفعة معروفة الشكل، أو على شكل هوائيات ملتصقة على أسطح المنزل الكبيرة، وبالتالي فإنّ هذه الخلايا تقوم بعملية (Hand Over) وتعني تسليم المشترك من البرج الحالي إلى البرج الذي يليه بدون أن يشعر المشترك بهذا الانتقال حتى ولو كان الانتقال على مستوى المقسمات الداخلية أو الشبكات المحلية أو الخارجية، ومع كل انتقال جديد يتم تجديد بيانات المشترك وإعطاء المعلومات عنه.

ومع بدء تشغيل الجهاز فإنّه يقوم باستشعار أقرب موقع لخدمة الهاتف الجوال ومن ثمّ يعطيه المعلومات الآتية:

١. بيانات كاملة عن المشترك وفقاً لبطاقة التسجيل لدى الشركة، مثل: نوعية الجهاز، ورقمه، وتاريخ التصنيع...، وهذا يعني أنّه لو تم استخدام أكثر من شريحة واحدة على الجهاز نفسه، فإنه يمكن الربط بين المعلومات المتعلقة بالشرائح المستخدمة على الهاتف نفسه من خلال مواصفاته.
 ٢. معلومات عن الموقع القريب من جهاز الهاتف، أي البرج مقدّم الخدمة.
 ٣. تحديد المنطقة الموجود فيها حامل الجهاز، وتحديد جهته من موقع البرج. ولكن ذلك لا يحدّد الموقع بدقة إلا إذا استعملت أجهزة أخرى من مراقبين قريبين من الموقع.
- أما الهاتف الجوال الذي يعتمد على الأقمار الصناعية في الاتصال فإنه يتعامل مع خطوط الطول والعرض، وهو يحدّد إحداثية المتصل بدقة تصل إلى عشرات السنتيمترات.
- وأما إذا كان الجهاز مقفلاً فإنه يمنع بث الإشارات التي تحدد جهة حامله.
- ومن الجدير ذكره أنّ الإشارات (Signaling) التي يأخذها الموقع من الهاتف

الجوال لا تقوم إلا بإعطاء المعلومات الخاصة بالشريحة الخاصة بالجهاز والمستخدم كما سبق بيانه، ولا تستطيع هذه الإشارات نقل المكالمات في حال عدم إجرائها. وفي حال إجراء مكالمة هاتفية فإن هذه الإشارات تحوّل المكالمة إلى إشارات تسمى (إشارات هاتفية) تحمل الصوت.

٤. يحتفظ القسم التابع لشبكة الجوال بأخر معلومة عن الجهاز قبل إقفاله.

وللهروب من المراقبة، يعتمد الكثيرون من المشتبه بهم إلى ترك أجهزتهم في أماكنها، ثم يتوجهون إلى مكان آخر، أو يعطونها إلى من يتوجه بها غرباً إذا كانت وجهتهم نحو الشرق، وهكذا.

المبحث الثالث

حكم المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: حكم المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي في الشريعة الإسلامية

ذكرت في الفرع الثالث من المبحث الأول أن القاعدة الأصل في الشريعة الإسلامية أن التجسس المؤدّي إلى فضح العورات وتتبعها منهيٌّ عنه، والنهي يقتضي التحريم. وبعد أن استعرضنا الجوانب الفنية لعمليات المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي، ومدى الاعتماد عليها بوصفها وسيلة إثبات أو نفي، ينبغي لنا معرفة الحكم الشرعي لإثبات الأقوال بوساطتها، وبالتالي إثبات الجريمة.

وبما أن المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي لم يُعرفا إلا في وقتنا الحاضر، فلم أجد لهما ذكرًا في كتب الفقهاء، لذلك فإني سأذكر حكم هذه المسألة بما يتفق مع أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها، فأقول، وبالله التوفيق والسداد:

أولاً - لا يخفى على كل عاقل أن للتجسس أهمية كبرى في كشف الجرائم والقبض على مرتكبيها من خلال رصد أخبارهم عن طريق الجواسيس والعيون، والأجهزة المتقدمة سرّية كانت أو علنية، وهذا ما يوفر للمحققين الإنذار المبكر ليتخذوا الإجراءات اللازمة والضرورية، لئلا يتمكن هؤلاء المجرمون من الإفلات من العقاب.

ويعدُّ التجسس في هذا العصر أمرًا واقعيًا في حياة البشرية، وهو أحد الضمانات الأساسية لبقاء الدولة واستقلالها، وهو يتوقف بشكل خاص على دقة المعلومات

وشمولها وسرعة وصولها إليها.

وما يزال رجال التحقيق الجنائي في حرب ضروس مع المجرمين، فكلما تطورت وسائل الإثبات لإشراكهم وإحباط محاولاتهم الإجرامية، قام هؤلاء المجرمون بابتكار وسائل إجرامية أخرى.

وللتجسس أيضاً أهمية في تقوية الروح المعنوية لدى رجال التحقيق الجنائي وأفراد المجتمع، فالمعنويات هي السلاح الرابع في الحرب مع الأخذ بأسباب الانتصار جميعاً. لذلك فإن التجسس على هؤلاء يُعدُّ أمراً مشروعاً، تحقيقاً لمصلحة ضرورية^(١)، وهذا لا شك استثناء من القاعدة. فالتجسس كما يكون محرماً فإنه يكون مشروعاً، فإن الدولة تمارس التجسس بنوعيه الخارجي والداخلي، أما الخارجي فلاغراض سياسية وحرية، وهو ليس موضوع البحث، وأما الداخلي فلاغراض إدارية وأمنية، بغية الوقوف على طاقات الأمة، ومراقبة المجرمين وأهل الرِّيب وتعقبهم، ودَرْء أخطارهم وشرورهم ليعيش الناس آمنين من إفسادهم، ولا يكون ذلك إلا بتتبع أهل الرِّيب والتجسس عليهم. كما أنَّ من واجبات الدولة، إذا ما وقعت جريمة ما، أن تتجسس بغية كشف مرتكبيها، وإذا ظنَّ وقوع الجريمة ولو بقرينة كأخبار الثقة فإنه يجب التجسس خوفاً من فوات تداركها^(٢).

ومن هنا قال الفقهاء بجواز التجسس على مَنْ ظَهَرَ فساده ومنكره واشتهر بذلك، وفي انتهاك حرمة يفوت استدراكها كالزنى والقتل، ففي نهاية المحتاج: «وليس لأحد البحث والتجسس واقتحام الدُّور بالظنون، نعم إذا غلب على ظنه وقوع معصية ولو بقرينة ظاهرة كأخبار ثقة جاز له، بل وجب عليه التجسس، إن فات تداركها كقتل وزنى وإلأفلا»^(٣). فإذا أتى البلاغ أو الخبر إلى المحقق بوجود المعصية ينظر إلى

(١) المصالح الضرورية هي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

(٢) انظر الأحكام السلطانية: الماوردي، ص ٣١٤. غياث الأمم في التياث الظلم: الجويني، ص ١٧٢.

(٣) نهاية المحتاج: الرملي، ٤٩/٨.

المخبر، فإن كان موثوقاً به ولو كان واحداً يأخذ به، وإن كان غير جدير بالثقة فليس للمحقق أن يتابع التحقيق بل يُغفله^(١).

ومّا يدلّ على ذلك ما كان من شأن المغيرة بن شعبة، وأنّ عمر رضي الله عنه لم ينكر على من هجموا هجومهم، وإن كان حدّهم القذف عند قصور الشهادة^(٢).

وقد اتخذ الرسول ﷺ الأعوان والمساعدين لتحقيق الأمن وحماية المجتمع من خطر المنافقين وأهل السوء. قال أبو الدرداء رضي الله عنه: ألم يكن فيكم صاحب الوساد وصاحب السر الذي لا يعلمه غيره والذي أُجير من الشيطان على لسان النبي ﷺ؟ أما صاحب الوساد: ابن مسعود، وصاحب السر: حذيفة، والذي أُجير من الشيطان: عمار^(٣).

وعن أنس رضي الله عنه قال: «إنّ قيس بن سعد كان يكون بين يدي النبي ﷺ بمنزلة صاحب الشرط^(٤) من الأمير^(٥)».

ثانياً - أنه يمكن تخريج هذه المسألة وفقاً للقواعد الآتية:

١. (الضرورات تبيح المحظورات)^(٦): فالتجسس في مجال الجريمة والكشف عن مرتكبيها، أو مراقبتهم قبل تنفيذ الجريمة ضرورة قصوى في حالات كثيرة، قد يترتب على عدم التجسس والمراقبة زهوق أرواح، أو هتك أعراض، أو إضاعة أموال، وزعزعة الأمن بدون التمكن من إلقاء القبض على الجاني، فإن هذه

(١) انظر تبصرة الحكام: ابن فرحون، ١٣٤/٢.

(٢) القصة كلّها أخرجها الحاكم في المستدرک، كتاب مناقب الصحابة، ذكر مناقب المغيرة بن شعبة، (٥٨٩٢)، ٥٠٧/٣.

(٣) مسند أحمد، الجزء الخامس والأربعون، (٢٧٥٣٨)، ٥٢٥/٤٥.

(٤) صاحب الشرط: جمع شرطة.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام الذي فوقه، (٦٧٣٦)، ٢٦١٦/٦.

(٦) انظر الأشباه والنظائر: السيوطي، ص ٨٤. غمز عيون البصائر: الحموي الحنفي، ١/٢٧٥. الوجيز في شرح القواعد الفقهية: البورنوي، ص ١٧٥.

- القاعدة تكون نصًّا في جواز التجسس والمراقبة بالطرق العادية أو الحديثة.
٢. (الوسائل لها حكم المقاصد)^(١): وبما أن التجسس بطرقه العادية والحديثة في مجال حفظ الأمن ومكافحة المجرمين يُعدّ من أهم الوسائل التي توصل إلى المراد، فإنَّ له حكم ذلك المقصد السامي الذي يُرجى الوصول إليه، وهو حفظ الأمن وتثبيته، ومحاربة الإجرام والمجرمين.
- بل إنَّ التجسس في بعض الحالات ربما كان واجبًا فيما إذا كان الهدف منه استرداد الحقوق، وقطع دابر المجرمين، وتثبيت دعائم الأمن ليعيش الناس آمنين في سربهم، واثقين بأنَّ الدولة تسهر على راحتهم وطمأنيتهم.
٣. (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)^(٢): وهي بمعنى قاعدة الوسائل إلاَّ أنها أخصَّ منها من جهة أنها تفيد بأنَّ وسيلة الواجب هي واجبة كذلك. وهي تفيد بأنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب مطلقًا، سواء أكان شرطًا أم سببًا^(٣)، ولكنَّ وجوب التجسس يختلف باختلاف الأزمان، والأماكن، والحاجة إلى ذلك.
٤. إنَّ التجسس على المجرمين وتعقبهم يُعدّان من باب فتح الذرائع، فإنَّ التجسس على المجرمين وتعقبهم يُعدّان من باب فتح الذرائع، فكما يجب سدّ الذرائع، يجب فتحها أيضًا كما قال القرافي: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح، فإنَّ الذريعة هي الوسيلة، فكما أنَّ وسيلة المحرّم محرّمة، كذلك وسيلة الواجب واجبة»^(٤).

(١) قواعد الأحكام: العزّ بن عبد السلام، ١/١٢. الفروق: القرافي، ٢/٣٢. الموافقات: الشاطبي، ١٨٧/١.

(٢) التمهيد: الأسنوي، ص ٨٣. قواعد ابن اللحام، ص ٩٢. شرح الكوكب المنير: الفتوحى الحنبلي، ١٧٥/١.

(٣) الوجيز: البورنو، ص ١٤٨.

(٤) الفروق: القرافي، الفرق الثامن والخمسون: الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، ٢/٦٣.

فوسيلة المحرّم غير محرّمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كما يقول القرافي^(١)، وإنّ الأحكام المنهي عنها تصبح في حكم الجواز إذا كانت تؤدّي لدفع مفسدة أكبر منها أو جلب مصلحة أكثر منها.

وفي مسألتنا هذه، نهى الشارع عن التجسس لما له من أثر سيّئ في كشف الحرمات وإشاعة الفوضى في المجتمع، ولكنّ تطبيق هذا الحكم قد يؤدّي في بعض الحالات إلى مفسدة أعظم وهي انتشار المجرمين الذين سيطمئنون لعدم انكشاف جرائمهم لكونهم في مأمن من التجسس والمراقبة، فيمّعنون في فسادهم وإجرامهم بدون رقيب، فالّ الحكم والحالة هذه إلى تلك المفسدة الراجحة، فقلنا بانتقال حكم التجسس من المنع إلى الجواز ضرورةً، إلا أنّ هذه الضرورة يجب أن تتقدّر بقدرها^(٢)، وأنّه يختار أهون الشرّين أو أخفّ الضررين^(٣)، وإذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما^(٤)، وأنّ الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخفّ^(٥).

وإذا كان انتقال حكم التجسس من المنع إلى الجواز ضرورةً، إلا أنّ ذلك لا ينطبق على إثبات جرائم الحدود^(٦) والقصاص^(٧)، إذ إنّ إثبات هذه الجرائم بوساطة المراقبة الهاتفية والتسجيلات الصوتية لا يمكن الاعتماد عليه مطلقاً، ويطل الاستناد إليها بوصفها دليلاً مستقلاً لإدانة المتهم، وإنما هي قرينة يستأنس بها للوصول إلى إقرار المتهم؛ لأنّ هذه التسجيلات تتطرق إليها احتمالات التزوير، كما أنّ هذه الجرائم لا يُقام فيها الحد على المتهم في حالة عدوله عن إقراره، فما بالنّا وهو لم يقرّ، فكل هذه شبهة

(١) المصدر نفسه، ٦٤ / ٢.

(٢) الأشباه والنظائر: ابن نجيم الحنفي، ص ٨٦. الأشباه والنظائر: السيوطي، ص ١٦٠.

(٣) مجلة الأحكام العدلية: المادّة ٢٩.

(٤) الأشباه والنظائر: ابن نجيم الحنفي، ص ٨٩. مجلة الأحكام العدلية، المادّة ٢٨.

(٥) مجلة الأحكام العدلية: المادّة ٢٧.

(٦) الحد شرعاً: هو عقوبة مقدّرة وجبت حقاً لله تعالى.

(٧) القصاص: هو أن يفعل بالجاني مثلما فعل هو بالمجني عليه.

تَدْرَأُ إقامة الحد، والحدود تُدْرَأُ بالشبهات.

أما بالنسبة لجرائم التعازير^(١)، فأرى أنه يمكن الاعتماد على التسجيلات الصوتية في إثبات هذه الجرائم ولكن بالشروط الآتية:

١. أن تكون هذه التسجيلات بإذن من القضاء^(٢)، وأن يكون الإذن مسيَّباً، بمعنى أن يكون ذلك في إطار جمع المعلومات والوصول إلى فائدة في إظهار الحقيقة، ذلك أن المراقبة إجراء استثنائي تُملِّيه الضرورة، والضرورة تُتَقَدَّرُ بقدرها، فالتسجيل يتضمن اعتداءً جسيماً على حرمة الحياة الخاصة، وعلى وحق الإنسان في السرية، فيباح استثناءً، للفائدة المرجوة منه والتي تتعلق بكشف غموض الجريمة أو العمل على ضبط الجناة، فيجب أن توجد قرائن قوية ومقنعة على أن المراقبة ستكشف غموض الجريمة، وأن وسائل البحث العادية في كشف الجريمة وتحديد الجناة باءت بالفشل، وأن الاستمرار فيها ونجاحها في تحقيق الغرض منها قد أضحى بعيد الاحتمال.
٢. أن تكون هذه القرينة بدرجة القرينة القوية التي لا يعارضها دليلٌ مساوٍ لها أو أقوى منها، أو أن تساندها قرائنٌ أخرى في توجيه الاتهام، أي إنَّه يمكن الاعتماد عليها بوصفها مؤبِّداتٍ لتوجيه الاتهام إلى المشتبه بهم، ومواجهتهم، وهذا ما قد يؤدي إلى إقرارهم تحت تأثير هذه التسجيلات السرية.
٣. أن تكون الجريمة قد وقعت بالفعل، أو أن تكون في انتهاك حرمة يفوت

(١) التعزير: هو التأديب على ذنب لا حدَّ فيه ولا كفارة.

(٢) تجدر الإشارة إلى أنه يجب أن يتحلّى المخبرون بالصدق في أخبارهم فتكون أخبارهم دقيقة غير ملفقة أو كاذبة، فإن وجدت أخبارهم ملفقة فتجب معاقبتهم عليها وعلى إفشاء أسرار الناس التي لا يترتب عليها نواح أمنية. كما يجب عليهم أن ينقلوا ما شاهدوه أو سمعوه إلى رجال الضابطة العدلية الذين يقومون بدورهم بنقل ذلك إلى السلطة القضائية المختصة بعد التحقق من صدق المخبرين. وقد يقف رجال الضابطة العدلية على بعض الجرائم منفردين، ولكن لا يجوز لهم التجسس من خلال المراقبة الهاتفية إلا بعد إعلام الجهات القضائية المختصة بذلك، بُغْيَةَ الحصول على الإذن بالمراقبة.

استدراكها، مثل أن يخبر الحاكم من يثق بصدقه أن رجلاً خلا بآخر ليقتله أو خلا بامرأة ليزني بها، فيجوز في مثل ذلك مراقبته والتجسس عليه^(١)، سواءً أكان عن طريق المراقبة العادية أم المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي، ودليله ما كان من شأن المغيرة بن شعبة.

٤. أن تكون مدّة المراقبة والتسجيل محدودةً منعاً للتعسف، وقد تتجدّد بإذن من القضاء بناءً على ضرورة استمرار المراقبة لكشف الجريمة.

٥. أن يكون المتهم معروفاً بالفسق والفجور، فإذا وجد الحاكم أو المحقق الريبة في شخص وكان هذا الشخص مشهوراً بين الناس بما اتُّهم به، جاز للمحقق التنصّت عليه حتى يأتي به متلبساً، وكذلك ينظر الحاكم أو نائبه إلى مكان المعصية، فإذا وجد بيتاً معلوماً ومشهوراً بالفساد راقبه وتجسس عليه حتى يقبض على رواد المكان متلبسين بمعصيتهم.

أمّا إذا كان المتهم معروفاً بالصلاح وأنكر الاتهام الموجّه ضده، فلا يصلح هذا التسجيل ليكون أسلوباً يحمّله على الاعتراف، لأنّ ثمة شبهةً في هذا الدليل، حتى ولو شهد شهود على القطع والجزم بوجود المعصية عند هذا الرجل، فلا يجوز التجسس عليه^(٢).

٦. أن يكون هذا التسجيل سالمًا من التزوير والتلفيق والتقليد وعمليات «المونتاج»، فلا يمكن اعتماده بمفرده دليلاً كافياً إذ إنّه (لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن دليل)^(٣)، وأن يخضع في النهاية للنظر الموضوعي للقاضي بعد أخذ رأي الخبراء في ذلك، فله بعدئذٍ أن يأخذ به، وله أن يرفضه كلّه أو بعضه إذا لم يطمئن إليه.

(١) انظر: تبصرة الحكام: ابن فرحون، ٢/ ١٣٤. الأحكام السلطانية: الماوردي، ص ٤٠٦. الأحكام السلطانية: أبو يعلى، ص ٢٩٦.

(٢) انظر: تبصرة الحكام: ابن فرحون، ٢/ ١٣٤.

(٣) شرح القواعد الفقهية: مصطفى الزرقا، ١/ ٣٦١.

٧. أن تقوم السلطة المختصة بإتلاف هذا التسجيل بعد الانتهاء من الاستفادة منه في الإثبات، وذلك في مدة يحددها القانون؛ لأنّ المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي إذا كانت أبيضحت للضرورة، فيجب ألا تكون مقصودة لذاتها، وإنما هي وسيلة موصلة إلى إثبات الجريمة، وإلا فتحرّيم التجسس قائم لأنّه الأصل، والله تعالى أعلم.

* * *

المطلب الثاني: حكم المراقبة الهاتفية والتسجيل الصوتي في بعض القوانين الوضعية

أولاً - القانون الفرنسي: نصّ الدستور الفرنسي على أنّه يُنابط بالإدارة القضائية^(١) المحافظة على الحرية الفردية، إلا أنّه لم يتضمّن نصّاً خاصّاً يحدّد مدى مشروعية مراقبة المكالمات الهاتفية أو التسجيل الصوتي^(٢)، وهذا ما فتح الباب أمام الخلاف الفقهي وتضارب أحكام القضاء حول مشروعية هذه الإجراءات المستحدثة حتى عام ١٩٧٠م، حين عدّل قانون الإجراءات الفرنسي بالقانون رقم (٦٤٣) في ١٧/٧/١٩٧٠م الذي حسم الخلاف بتقرير مشروعية مراقبة المكالمات الهاتفية والتسجيل الصوتي. غير أنّ المشرّع الفرنسي في قانون العقوبات الجديد الصادر عام ١٩٩٢م قضى في المادة (١/٢٢٦) بأنّه يعاقب بالحبس وبالغرامة المالية كل من اعتدى عمداً بأية وسيلة على الحياة الخاصة بالآخرين بدون موافقة صاحب الشأن. ومع ذلك فقد سمحت المادتان (١٨) و(١٥١) من قانون الإجراءات الجنائية الفرنسي لقاضي التحقيق باتخاذ الإجراءات التي يراها مفيدة في إظهار الحقيقة^(٣).

(١) كانت تُسمّى السلطة القضائية قبل التعديل الخامس للدستور الفرنسي.

(٢) المادة (٦٦) من الدستور الفرنسي، ١٩٥٨م.

(٣) انظر: الحماية الجنائية لحرمة الحياة الخاصة في القانون الفرنسي: د. إبراهيم عبد نايل، ص ١٣٣ وما بعدها، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م. القانون الجنائي الدستوري: أحمد فتحي سرور، ص ٤٨٨، دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٤م. نحو نظرية عامة لحماية الحياة الخاصة في العلاقة بين الدولة والأفراد «دراسة مقارنة»: د. أحمد محمد حسان، ص ٤٦١، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠١م.

ثانياً - القانون الانجليزي: تميز القوانين والأنظمة في انجلترا إصدار الأمر بمراقبة الرسائل والمحادثات الهاتفية بإذن من وزير الداخلية. وفي عام ١٩٥٦م قامت ضجة كبيرة وسط الرأي العام الانجليزي تجاه تلك المسألة، فشكّلت لجنة في عام ١٩٥٧م انتهت إلى أن مراقبة الرسائل والمحادثات الهاتفية إجراء ممقوت وغير مرغوب فيه^(١). وفي عام ١٩٧٦م قرّرت لجنة من وزارة الداخلية أن الأدلة المتحصلة من التنصت على المحادثات الهاتفية وتسجيلها تُعدّ مقبولة شرط أن تُخدم هذه المعلومات جهاز الأمن في القيام بمهامه، وألاّ يستخدم هذا الإجراء إلا في أنشطة التخريب أو التجسس أو الجرائم المضرة بالمصلحة العامة. وفي عام ١٩٨٥م صدر قانون احتجاز المحادثات الهاتفية الذي خوّل وزير الداخلية بالتنصت على المحادثات الهاتفية لفترة محدّدة ولضرورة الأمن القومي والاقتصاد الوطني^(٢).

ثالثاً - القانون الأمريكي: صدرت العديد من القوانين في الولايات المتحدة الأمريكية بشأن تنظيم حرمة الاتصالات والأحاديث كان آخرها قانون الاتصالات الاتحادي رقم (١٨) عام ١٩٧٠م الذي حظّر في المواد (٢٥١٠-٢٥٢٠) الواردة في الباب الثالث منه إجراء أيّ رقابة أو تنصت على الأحاديث الخاصّة سواء أكانت شفوية أم تليفونية أم تلغرافية إلا بناء على أمر من السلطة القضائية يعتقد معه:

١. أن هناك جريمة ارتكبت أو سوف تُرتكب.
٢. أن من شأن المراقبة أن تُسفر عن الحصول على أحاديث بشأن الجريمة.

(١) مشروع استخدام الوسائل العلمية الحديثة في الإثبات الجنائي: د. محمد فالح حسن، ١٤٥-١٤٦. (٢) انظر: قاعدة استبعاد الأدلة المتحصلة بطرق غير مشروعة في الإجراءات الجنائية: د. أحمد بلال عوض، ص ٣٤٨. قبول الدليل العلمي أمام القضاء الجنائي «دراسة مقارنة»: د. موسى مسعود أرحومة، ص ٤٣٩، منشورات جامعة قار يونس، ليبيا، ط ١، ١٩٩٩م. اعتراف المتهم: د. سامي صادق الملا، ص ١١٧، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٦م. مشروع التسجيل الصوتي في التحقيق الجنائي: د. أحمد محمد خليفة، ص ٢٦، مجلة الأمن العام، القاهرة، العدد الأول، أبريل، ١٩٥٨م.

٣. أن تسهيلات التسجيل قد استخدمت في كشف الجريمة^(١).

رابعاً - القانون المصري: في عام ١٩٧٢م صدر القانون رقم (٣٧) المتعلق بحماية الحرّيات الفردية، وقد تضمّن تعديلاً لبعض أحكام قانون الإجراءات الجنائية، وسمحت المادة (٩٥) منه لقاضي التحقيق أن يأمر بضبط جميع الخطابات والرسائل، وأن يأمر بمراقبة المحادثات السلوكية واللاسلكية وتسجيلها متى كان لذلك أثر في ظهور الحقيقة في جناية أو جنحة معاقب عليها بالحبس لمدة لا تزيد على ثلاثة أشهر، وأن يكون أمر المراقبة مسبباً ولمدة ثلاثين يوماً قابلة للتجديد.

وكذلك قضت المادة (٢٠٦) المعدلة من القانون نفسه أنه يجوز للنيابة العامة أن تراقب المحادثات السلوكية واللاسلكية وأن تقوم بتسجيلات جرت في مكان خاص متى كان في ذلك فائدة في ظهور الحقيقة.

وهذا يتبيّن أن التسجيل الصوتي يُعدّ أمراً مشروعاً في ظلّ القانون المصري بشرط صدور إذن قضائيّ مسبّب، وأن يكون للتسجيل أثرٌ في ظهور الحقيقة، وأن تكون مدّة المراقبة محدودة، وأن يتمّ الحصول على رضا المجنيّ عليه، وفي سبيل ذلك جرّمت المادة (٣٠٩) من قانون العقوبات المصريّ إذاعة واستعمال التسجيل الصوتي الذي جرى الحصول عليه بغير رضا صاحب الشأن.

خامساً - القانون الأردنيّ: نصّت المادة (١٨) من الدستور الأردنيّ على أنّه (تُعدّ المراسلات البريدية والبرقية والمخاطبات الهاتفية سرّية، فلا تخضع للمراقبة أو التوقيف إلا في الأحوال المعيّنة في القانون).

ونصّت المادة (٨٨) من قانون أصول المحاكمات الجزائية على أنّه «للمدعي العامّ أن يضبط لدى مكاتب البريد كافة الخطابات والرسائل والجرائد والمطبوعات والطرود،

(١) انظر: حماية الحياة الخاصّة في القانون الجنائي: ممدوح خليل بحر، ص ٥٥٩، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣م. قبول الدليل العلميّ أمام القضاء الجنائيّ «دراسة مقارنة: د. موسى مسعود أرحومة، ص ٤٣٩، منشورات جامعة قار يونس، ليبيا، ط ١، ١٩٩٩م».

ولدى مكاتب البرق كافة الرسائل البرقية، كما يجوز له مراقبة المحادثات الهاتفية متى كان ذلك في فائدة إظهار الحقيقة».

وتأسيساً على ما تقدّم فإنّ مراقبة المكالمات الهاتفية أمرٌ مشروعٌ، شرطاً أن تكون الجريمة قد وقعت بالفعل، وأن يكون في ذلك فائدةً في كشف الحقيقة، وأن يكون هناك إذنٌ قضائيٌّ، لكنّ نصّ المادة لم يحدّد مدّة المراقبة وإنما تركها على إطلاقها^(١).

سادساً - القانون اللبناني: لم يتضمّن قانون أصول الإجراءات الجنائية اللبنانيّ حماية الاتصالات الهاتفية أو تنظيمها، وإنما تناول المشرّع اللبنانيّ هذه المسألة في قانون خاصّ رقم (١٤٠) الصادر في ١٧/١٠/١٩٩٩م، إذ نصّت المادة الأولى منه على أنّ الحقّ في التخابر مّصون وفي حمى القانون، ولا يخضع لأيّ نوع من أنواع التنصّت أو المراقبة أو الاعتراض أو الإفشاء إلا في الحالات التي ينصّ عليها القانون وبوساطة الوسائل التي يحددها ويحدّد أصولها. واستناداً إلى أحكام هذا القانون فإنّ أهمّ الشروط التي يجب أن تتوافر في صحّة إجراء التسجيل الصوتي هي^(٢):

١. أن تكون الجريمة جنايةً أو جنحةً يعاقب عليها المدّة لا تقلّ عن سنة أيّاً كان الشخص مرتكب الجريمة.
٢. تنحصر سلطة إصدار قرار التسجيل في قاضي التحقيق الأوّل في كل محافظة، وبالتالي يقع باطلاً مثل هذا القرار إذا كان صادراً عن ضابط عدليّ أيّاً كانت درجته، أو عن النيابة العامّة، ولو كان النائب العام التمييزي.
٣. يجب من حيث المضمون أن يشتمل القرار على الجريمة محلّ الملاحقة أو التحقيق، ووسيلة الاتصال التي ينصب عليها التسجيل، والمدّة التي يتم خلالها التسجيل

(١) انظر: حماية الحياة الخاصة في القانون الجنائي: ممدوح خليل بحر، ص ٢٣٧، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣م.

(٢) أصول الإجراءات الجنائية، دراسة مقارنة: د. سليمان عبد المنعم، ٨٧٦/٢، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٥م.

أو حتى التنصت، ولا تتجاوز هذه المدة الشهرين إلا إذا تم تمديد المدة أو لمدد أخرى وفقاً لما ينص عليه القانون، أمّا من حيث شكل القرار فإنه يجب أن يكون خطياً.

ولم يستثن هذا القانون من إمكان المراقبة والتسجيل أي شخص كان، إذ ألغى المجلس الدستوري ما كان منصوصاً عليه في القانون السابق من حظر مراقبة وتسجيل الاتصالات التي يجريها الرؤساء والنواب والوزراء.

سابعاً - القانون العراقي: نصّت المادة (٤٠) من الدستور العراقي النافذ على أنّ حرية الاتصالات والمراسلات البريدية والبرقية والهاتفية والإلكترونية وغيرها مكفولة، ولا يجوز مراقبتها أو التنصت عليها أو الكشف عنها إلا لضرورة قانونية وأمنية وبقرار قضائي.

وعدّدت المادة (٢١٣/أ) من قانون أصول المحاكمات الجزائية العراقي الأدلة المشروعة في الإثبات الجنائي ولم تذكر منها التسجيل الصوتي، وهذا يعني أنّ القانون العراقي لم يعتمد التسجيل الصوتي من قبيل الأدلة المقررة قانوناً. ومما يؤكد ذلك أنّ قانون السلامة الوطنية العراقي قد أجاز في المادة (١٢) منه مراقبة وسائل الاتصال السلكية واللاسلكية في أضيق الحدود.

ومع ذلك فقد نصت المادة (٧٤) من قانون أصول المحاكمات الجزائية العراقي على أنه إذا تراءى لقاضي التحقيق وجود أشياء أو أوراق تفيد التحقيق لدى شخص فله أن يأمره كتابة بتقديمها في ميعاد معين وإذا اعتقد أنه لن يمثل لهذا الأمر أو أنه يخشى تهريبها فله أن يقرر إجراء التفتيش..

فظاهر هذه المادة يوحي باستيعاب مختلف الأشياء التي تُعين في إظهار الحقيقة في التحقيق، ومنها التسجيل الصوتي^(١).

(١) انظر: مدى مشروعية التسجيل الصوتي بالهواتف النقالة كدليل في الإثبات الجنائي: عمار عباس الحسيني، ص ٢٠، مجلة أهل البيت، العدد (٨)، بحث منشور على الشبكة العنكبوتية.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد:

فهذه أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها خلال مسيرتي في هذا البحث

أوجزها في الآتي:

النتائج:

بعد استقراء أقوال الخبراء الفنيين في البصمة الصوتية والتسجيل الصوتي، يمكن

تقرير ما يأتي:

أولاً- تتأثر البصمة الصوتية بالحالة النفسية للمتحدث، كما تتأثر بالضوضاء على

نحوٍ يسبب حجب الموجات الصوتية أو تغييرها.

ثانياً- ليس هناك ما يؤكد علمياً أن الدليل المستمد من المخاطبة الهاتفية المسجلة

على شريط التسجيل الصوتي يعود إلى من نُسب إليه، ذلك أن الأصوات قد تشابه في

بعض الحالات.

كما أن المجرمين عادة ما يتخذون إجراءات وقائية عند إجراء مكالمة أو تسجيل،

ومن هذه الإجراءات:

١. تغيير نبرة الصوت، كترقيقه إن كان خشناً، أو تخشينه إن كان رقيقاً.
٢. وضع قطعة سميقة من القماش على سماعة الهاتف.
٣. تغيير طريقة التنفس أثناء التسجيل.
٤. تغيير اللهجة، وتشويش الصوت.

٥. تجنّب تكرار الكلمة أو العبارة في الحديث.

٦. تغيير الصوت بوساطة الكمبيوتر باستخدام بعض البرامج الخاصة بتحرير الملفات الصوتية.

ثالثاً - إن الأصوات يمكن تقليدها، وهذا ما يزيد من صعوبة التمييز بينها، إذ إن لدى البعض المقدرة التامة على تقليد الأصوات المختلفة في وقت واحد، ولا شك في أنّ ذلك يُضعف الاحتجاج بقرينة التسجيل ويوهنّها.

رابعاً - إنّه أصبح من الممكن فنياً إدخال تغيير، وإحداث تغيير، وإجراء عمليّات حذف، ونقل للعبارات من موضعٍ إلى آخر على شريط التسجيل، حتى يبدو لمن سمعه أنّه حديث متكامل، وهذا ما يطلق عليه عمليّة «المونتاج»، وبذلك أصبح من الميسور تغيير مضمون التسجيل من إنكارٍ للتهمة إلى اعترافٍ بها^(١).

خامساً - إنّ عملية التحليل الطيفي للأصوات مازال يخيّم عليها نوع من الشك، وهذا ما يجعلها تدور في حيز الظنون، ويعتقد الكثير من الخبراء أنّ التعرف إلى الأشخاص من خلال بصمة الصوت لم يثبت بالقدر الكافي نظراً لما يحتفّ بعملية التسجيل من ظروف وعوائق تؤثر بشكل كبير في عمل أجهزة التحليل الطيفي، كأن يُصاب الجهاز بعطل فنيّ يجعل التسجيل بطيئاً أو سريعاً، أو يضخم الصوت أو يرققه، أو أن يتأثر الجهاز بالأصوات المحيطة بالشخص صاحب الصوت^(٢).

سادساً - إنّ الخبر في علم الأصوات يحتاج إلى تسجيل صوت المشتبه به لمقارنته مع التسجيل المجهول، إلّا أنّنا نجد أنّ المشتبه به غالباً ما يحاول تغيير نبرة صوته أو طريقة نطقه لبعض الحروف بقصد التضليل^(٣).

سابعاً - إنّ حالة الصوت المسجّل من حيث التشابه تكون بنسبٍ ظنية وليست

(١) انظر شرعية الأدلة المستمدة من الوسائل العلمية: د. حسن علي السمني، ص ٤١٧.

(٢) التعرف على الشخصية عن طريق البصمة الصوتية، ص ٢٠٤.

(٣) المستجدات في وسائل الإثبات: د. أيمن العمر، ص ٣٦٥.

قطعية تتراوح ما بين ٦٠٪ إلى ٨٠٪، في حين أن اختلاف الصوتين يثبت قطعياً، وهذا ما يجعل التسجيل الصوتي وسيلة نفي وليست وسيلة إثبات^(١). فإذا توافقت الصوت المسجل مع صوت المشتبه به، فإن هذا التوافق لا يتجاوز في الإثبات حدّ الترجيح وإن كان يُعزّز بأدلة أخرى ويتكوّن منه مع هذه الأدلة يقين المحكمة^(٢).

بناءً على ما سبق يمكننا القول: إن التسجيل الصوتي لا يصلح دليلاً لإثبات الأقوال، وإن كان دليلاً في النفي، ذلك لأنّ نتائجه مازالت في دائرة الظنّ ولم تصل إلى درجة القطع، ولا يعني هذا عدم إفادة القاضي من هذه القرينة، بل يمكنه الاعتماد عليها سبباً في انتزاع الاعتراف من المشتبه به وتوجيه التهمة إليه، وقد تنضمّ إلى التسجيل الصوتي قرائن أخرى تقوي وترجح جانب التهمة، وذلك يجعل الاستئناس بتلك القرينة له وجهته حتى لا يُفلت المجرمون من العقاب.

التوصيات:

١. تأكيد أهمية استخدام الوسائل العلمية الحديثة في التحقيق الجنائي، وضرورة تطوير الأنظمة القانونية بما يتلاءم مع تطوّر الجريمة وتطوّر أساليب الكشف عنها.
 ٢. تأكيد أنّ كرامة الإنسان وأمنه وأمن المجتمع من المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية والقوانين المطبّقة في الدول العربيّة.
 ٣. وضع الضوابط الشرعيّة والمعايير الأخلاقيّة المحدّدة لأسس إجراء الاختبارات العلميّة بمشاركة الخبراء المختصّين وعلماء الشريعة والقانون.
 ٤. تطوير برامج تدريبيّة للقضاة والمحققين، وتأهيلهم لتمكينهم من الإفادة من تطوّر الوسائل الحديثة في التحقيق الجنائي.
- أسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، إنّه سميع مجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٦.

(٢) البوليس العلمي أو فن التحقيق: رمسيس بهنام، ص ١٤٤.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

١. الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية: عبد العزيز سرحان، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، د.ت.
٢. الإثبات الجنائي بالقرائن: د. عبد الحافظ عبد الهادي عابد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣م.
٣. أثر الإثبات بوسائل التقنية الحديثة على حقوق الإنسان: فيصل مساعد العنزوي، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٤. الأحكام السلطانية: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٥. الأحكام السلطانية: الماوردي، دار الحديث، القاهرة.
٦. أحكام القرآن: أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، تحقيق محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٧. الأحكام في حقوق الإنسان في الإسلام: عبد العزيز محمد سندي، دون دار نشر، ٢٠٠٥م.
٨. الأساليب الحديثة في مكافحة الجريمة: د. زين العابدين سليم، د. محمد إبراهيم زيد، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد (١٥)، يناير ١٩٨٣م.
٩. الأشباه والنظائر: ابن نجيم المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
١٠. الأشباه والنظائر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
١١. أصول الإجراءات الجنائية، دراسة مقارنة: د. سليمان عبد المنعم، الجزء الثاني، منشورات الحلبي

- الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٥م.
١٢. أصول التحقيق الجنائي: د. راشد العمر، دار النوادر، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
١٣. أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى: ثروت بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧م.
١٤. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مستوى مشترك لكافة الشعوب والأمم (منشورات الأمم المتحدة الطبعة الخاصة، الخامسة عشر في ١٠ ديسمبر عام ١٩٦٣م).
١٥. بدائع السلك في طبائع الملك: ابن الأزرق، المحقق: د. علي سامي النشار، الناشر: وزارة الإعلام، العراق، الطبعة الأولى.
١٦. بصمة الصوت سماتها واستخداماتها: د. عادل عيسى الطويسى، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، العدد (٢٢)، رجب ١٤١٧هـ-نوفمبر ١٩٩٦م.
١٧. البصمة الصوتية: د. منصور بن محمد الغامدي، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، العدد (٤٢)، رجب ١٤٢٧هـ-يوليو-أغسطس ٢٠٠٦م.
١٨. البوليس العلمي أو فن التحقيق: د. رمسيس بهنام، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٩٩م.
١٩. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: د. حسن إبراهيم حسن، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٦٤م.
٢٠. تاريخ الطبري، تحقيق: أبو الفضل، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.
٢١. تاريخ النظم القانونية والاجتماعية: صوفي أبو طالب، دار النهضة العربية، القاهرة، د. ط، ١٩٧٨م.
٢٢. تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام: ابن فرحون، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٢٣. التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية: محمد راكان الدغمي، ط٢، دار السلام، ١٩٨٥م.
٢٤. التعرف على الشخصية عن طريق البصمة الصوتية، مجلة الجريمة والعلم، الرباط، ١٩٨١م.
٢٥. تفسير الألوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
٢٦. تفسير الطبري، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٢٧. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: عبد الرحيم بن الحسن بن علي السنوي الشافعي، المحقق:

- د. محمد حسن هيتو، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ.
٢٨. تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٦ هـ.
٢٩. تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠ هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.
٣٠. الجامع لأحكام القرآن تفسيرا القرطبي: تحقيق أحمد السردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
٣١. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: د. محمد فتحي الدريني، مطبعة دمشق، ١٩٦٧ م.
٣٢. حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون الدولي: محمد الحسيني مصيلحي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨ م.
٣٣. حقوق الإنسان في الإسلام: د. عبد اللطيف بن سعيد الغامدي، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٣٤. حقوق الإنسان في مصر الفرعونية: محمود سلام زناتي، مطبعة النسر الذهبي، القاهرة، ٢٠٠٣ م.
٣٥. حقوق الإنسان والعدالة الجنائية: د. محمد عبد الله ولد محمدن، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٣١ هـ - ٢٠٢٠ م.
٣٦. الحماية الجنائية لحرمة الحياة الخاصة في القانون الفرنسي: د. إبراهيم عبد نايل، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠ م.
٣٧. الحماية الجنائية لحرمة الحياة الخاصة: محمد الشهاوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥ م.
٣٨. الحماية الجنائية للحق في حرمة المسكن: مأمون سلامة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٧ م.
٣٩. حماية الحياة الخاصة في القانون الجنائي: ممدوح خليل بحر، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣ م.
٤٠. حماية حقوق الإنسان وضمانات الحرية في النظم السياسية المعاصرة: حسن علي، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٢ م.
٤١. سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت.
٤٢. سنن الترمذي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت + طبعة الباي الحلبي، مصر، ط ٢، ١٩٧٥ م.
٤٣. السنن الكبرى: أبو بكر البيهقي، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

- ٤٤ . شرح القواعد الفقهية: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- ٤٥ . شرح الكوكب المنير: ابن النجار، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٤٦ . شرعية الأدلة المستمدة من الوسائل العلمية: د. حسن علي السمني، جامعة القاهرة، ١٩٨٣ م.
- ٤٧ . صبح الأعشى في صناعة الإنشا: أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٨ م + تحقيق: د. يوسف علي طويل، ط ١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٧ م.
- ٤٨ . صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢ هـ + طبعة دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٤٩ . صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بدون ط. ت + طبعة دار الجيل، بيروت، دار الأفق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
- ٥٠ . الطرق الحكمية: ابن قيم الجوزية، مكتبة دار البيان، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- ٥١ . عون المعبود: العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.
- ٥٢ . غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: أحمد بن محمد مكّي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٥٣ . غياث الأمم في التياث الظلم: إمام الحرمين الجويني، مطبعة نشر الدعوة، الإسكندرية، مصر، ١٩٧٩ م.
- ٥٤ . فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩.
- ٥٥ . الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- ٥٦ . قاعدة استبعاد الأدلة المتحصلة بطرق غير مشروعة في الإجراءات الجنائية: د. أحمد بلال عوض، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٨ م.
- ٥٧ . القاموس المحيط: الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٥٨ . القانون الجنائي الدستوري: أحمد فتحي سرور، دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٤ م.

٥٩. القانون الروماني: عمر ممدوح مصطفى، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٦٥م.
٦٠. قبول الدليل العلمي أمام القضاء الجنائي «دراسة مقارنة»: د. موسى مسعود أرحومة، منشورات جامعة قار بونس، ليبيا، ط١، ١٩٩٩م.
٦١. قواعد الأحكام في مصالح الأنام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الملقب بسليمان العلماء، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٦٢. القواعد والفوائد الأصولية: ابن اللحام، تحقيق عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٦٣. كشف المشكل من حديث الصحيحين: ابن الجوزي، ت. علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض.
٦٤. لسان العرب: جمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤ هـ.
٦٥. مجلة الأحكام العدلية: لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، المحقق: نجيب هواويني، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارتي كتب، آرام باغ، كراتشي.
٦٦. مختار الصحاح: الرازي، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان.
٦٧. مدى مشروعية الصوت والصورة في الإثبات الجنائي: إيمان محمد عبد الله الدباس، رسالة ماجستير في القانون، غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٢م.
٦٨. مراقبة المكالمات الهاتفية: د. محمد أبو العلا عقيدة، دار النهضة العربية، ١٩٩٤م.
٦٩. المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠.
٧٠. مسند أحمد: المحقق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
٧١. مشروعية استخدام الوسائل العلمية الحديثة في الإثبات الجنائي، دراسة مقارنة: د. محمد فالح حسن، مطبعة الشرطة، بغداد، ١٩٨٧م.
٧٢. المشكلات العملية في مراقبة التليفون والتسجيلات الصوتية والمرئية: سمير الأمين، ط٢، ١٩٩٨م، بدون دار نشر.
٧٣. مصنف عبد الرزاق، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣.

٧٤. المعجم الوسيط: (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار): طبعة دار الدعوة + طبعة، دار عمران، ط٣.
٧٥. الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
٧٦. النظام الاشتراكي من الناحيتين النظرية والعملية: راشد البرادي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٥٦م.
٧٧. النظرية العامة للنظم السياسية: ثروت بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، ١٩٧٥م.
٧٨. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية: الشيخ الدكتور محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الرابعة، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.
٧٩. الوسيط في تاريخ القانون المصري: عادل مصطفى بسوي، دار نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٧م.

* * *

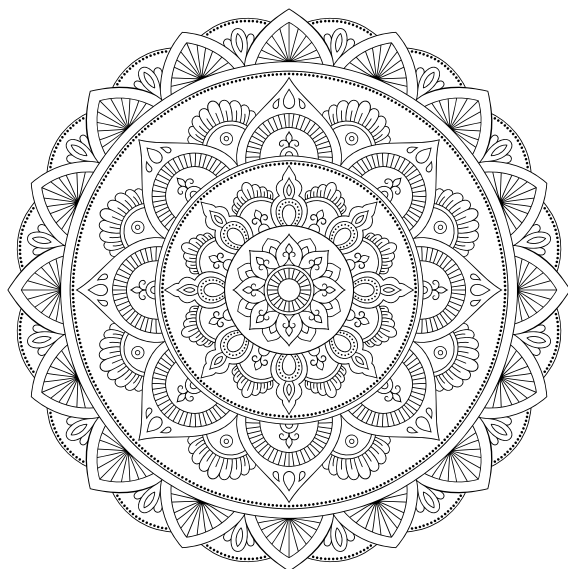
البحث الرابع

الشروط الواجب توافرها في
الإحصان الموجب للرجم
في الفقه الإسلامي

Conditions That Must Be Fulfilled In
Ihsan- protection Of Chastity By Marriage-
That Necessitates Stoning in Islamic
Jurisprudence

أ.م.د. محمد راشد العمر

Assistant Professor Dr. Mohammed Rashid Al-Omar



ملخص البحث

يهدف البحث إلى بيان ماهية الإحصان الذي يُقام حدُّ الرجم على من اتصف به ثم ارتكب جريمة الزنى، حيث بيّنت معانيه اللغوية والشَّرعية، ثمَّ الحكمة من اشتراطه في إقامة الحد، ثمَّ شروطه، وهل هي محل اتفاق بين الفقهاء أم مختلف فيها؟، ثمَّ الإشكالات الناتجة عن القول ببعض الشروط.

وقد توصلت من خلال البحث إلى أنَّ الإحصان المعتبر في حد الرجم هو النكاح الصحيح الذي يعقبه وطءٌ في القُبُل من البالغ العاقل، بِغَضِّ النظر عن اشتراط الإسلام وكون الزوجين على نفس صفات الإحصان وقت الدخول، مع عدم اشتراط استمرار الزَّوجيَّة، وقد رجَّحت ذلك بناءً على النصوص الشَّرعية والحكمة العامة من تحقُّق الإحصان بتحصيل نعمة الزواج، وتبيَّن لي وَهْنُ بعض الشروط بسبب إشكالياتها، وعدم دقة دعوى الإجماع في بعض شروط الإحصان التي نتجت عن وهم وذهول، أو عن الاعتداد برأي الأغلبية وإهمال من لا يُعتدُّ بقوله.

وقد وثَّقت كل المعلومات من المصادر الفقهية الأصلية لكل مذهب، وكتب التفسير، وشروح الحديث، والمعاجم اللغوية.

الكلمات المفتاحية: الزواج الشرعي، إحصان، حدّ- العقوبة المقدره-، زنى،

رجم.



Research Summary

This research aims to clarify the nature of Wedlock -Iḥṣân- that necessitates the punishment of stoning on a person who commits the crime of adultery after being wedlock. The clarification is made by showing its linguistic and legal meanings, as well as the wisdom of its requirement to apply the punishment of stoning. Then the conditions of Iḥṣân and their arguments are presented and discussed whether these conditions are agreed or not among Islamic jurists.

It is approached in this research that the considered Iḥṣân that necessitates stoning punishment is the legal marriage followed by intercourse in the sexual organ by a sane adult; regardless of: being Muslim, both spouses have the same conditions of Iḥṣân at the time of intercourse, and continuation of the marriage.

All results are based on Islamic legal texts and general wisdom of Iḥṣân by legal marriage. However, it is found that some conditions are weak because of their problematic situations, as well as inaccuracy of claiming the consensus, in some conditions of Iḥṣân, that was resulted from illusion or from heeding the opinion of most Islamic jurists and therefore negligence of opinions that are not considered.

All information has been documented from the original jurisprudential sources for each sect, books of Qur'an interpretation, explanations of hadiths and linguistic dictionaries.

keywords: legal marriage, Iḥṣân, mandatory punishment, adultery- Fornication, stoning,

* * *



مقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا محمد وعلى آله
وجميع الأنبياء والمرسلين وبعد:

فإن الإسلام بشريعته الخالدة جاء لتنظيم حياة الناس وتأمينهم في كل ضرورياتها،
من أجل ذلك شرع كثيرًا من الأحكام التي تضمن لهم الأمن وتحدُّ من الفساد، ومن
ذلك نظام العقوبات الذي بيّن الجرائم وعقوباتها، ومن هذه العقوبات العقوبة على
الجرائم التي فيها اعتداءٌ على الأخلاق، ومنها جريمة الزنى فحتى يحافظ على الأعراض
ويمنع من اختلاط الأنساب ويقمع شيوخ الفاحشة كانت عقوبة الزنى، ولما كان الزنى
من المتزوج أقبح وأفحش من الزنى من البكر، وكلاهما جريمة، قام بتشديد العقوبة
على الثيب فجعلها الرجم حتى الموت، وجعل الإحصان الشرط الموجب لتحقيق الرجم
في الزنى، لذلك كان من الأهمية بمكان تحديد الفيصل في التمييز بين البكر والثيب من
خلال بيان معنى الإحصان المراد في النصوص الموجبة لرجم الزانية وشروطه، ثم بيان
كثير من الإشكالات حول بعض هذه الشروط ورفع اللبس عنها، لذلك اخترت أن
يكون عنوان بحثي للإجابة عن هذه التساؤلات وما يرتبط بها: الشروط الواجب
توافرها في الإحصان الموجب للرجم في الفقه الإسلامي.

ومن الأسباب التي دفعني إلى اختيار البحث:

- خطورة عقوبة حدِّ الرجم، الذي يعتمد بالدرجة الأولى على قضية إثبات الإحصان.

- الردُّ على كثيرٍ ممَّن يقول بشوْف الإسلام لرجم الزَّانية هكذا، بدون تفرقةٍ بين الأبيكار والمحصنين.
 - ما رأيتُه مِن أنَّ بعضَ القوانين الجنائيَّة التي تأخذ من الشريعة ببعض الآراء خارج دائرة المذاهب الأربعة، وتبني كثيرٍ من العلماء المعاصرين لهذه الآراء. وهذا فإنني أتشوَّف من خلال بحثي لتحقيق الأهداف الآتية:
 - بيان الراجح في ماهية الإحصان وشروطه، وكيف أعمل الفقهاء الاجتهاد العقليَّ لبيان شروطه.
 - حلُّ بعض الإشكالات الناتجة عن تحقيق معنى المحصن والمترتبة على القول ببعض الشروط.
 - توضيح مدى دقَّة دعاوى الإجماع في شروط الإحصان، على مستوى المذاهب الأربعة.
 - بيان مستند القوانين الجنائيَّة الحديثة التي تأخذ ببعض الآراء من المذاهب الأخرى، وممَّن يؤيدها من العلماء المعاصرين، مع حججهم ومناقشتها. وتبدو أهمية البحث في أنه يعالج أخطر القضايا التي ينبغي لنا مناقشتها في مسألة الرجم، وهي أهم شرط لإقامته، إحصان الزاني؛ فهذا الشرط الرئيس في الرجم، حوْلُهُ إشكالات، ولم يتفق على ماهيته مَن يقولون بالرجم، ليكون واضحًا في ضوابطه وشروطه؛ فقد اتفق الفقهاء على رجم المحصن، لكنهم اختلفوا في شروط الإحصان.
- الدراسات السابقة:**
- إنَّ الفقهاء غالبًا ما يتحدثون في كتبهم في حدِّ الزنى عن الإحصان وشروطه، وقد وجدتُ بعض الأبحاث والمقالم الدراسات والمقالات الحديثة التي اهتمت بشروط الإحصان، ولا سيَّما شرط استمرار الزواج، منها:
١. مدى اعتبار استمرار الزوجية شرطًا للإحصان، بحث محكم ومنشور للدكتور توفيق أحمد علي السنباني، مقدَّم لمجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والتطبيقية،

المجلد الخامس، العدد الثامن مارس ٢٠١٢م، وفيه ناقش مسألة استمرار الزوجية ثمّ تحدث عن موقف قانون العقوبات اليمني، ثمّ تحدث عن عقوبة الزاني المحصّن وحجج المشكّكين فيها.

٢. مفهوم كلمة الإحصان في ضوء قاعدة الترتيب بالأدوات اللفظية والحقيقة الزمانية، مقال للشيخ قاسم عقلان على صفحته في الفيس بوك اهتمت بالقضايا اللغوية المتعلقة بمصطلح الإحصان وركّز فيها على ضرورة استمرار الزواج بوصفه شرطاً في الإحصان.

٣. مَنْ هو المحصّن؟، بحث للشيخ عبد الله الفاضل عيسى، منشور على الشبكة العنكبوتية، وقد ركز فيه على شرط استمرار الزوجية مرجحاً إياه في شروط الإحصان.

وقد أقدمتُ على هذه الدراسة لأنّه في حدود علمي لا توجد دراسة متكاملة جمعت شروط الإحصان وبيّنتها بدقّة، مع أدلّتها، والنقد الموجه لها، ومناقشتها، وبيان ضعيفها ومشكلها، والتحقّق من الإجماع المدّعى بشأنها في المذاهب الفقهية. فالله أسأل التوفيق والسداد.

وقد اعتمدتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي فقمّتُ ببيان هذه الشروط عند المذاهب الفقهية مع عرض أدلّتهم والردّ عليها وتحرير مشكلها، مع الإشارة إلى أنّي أغفلتُ شرط الحرّية، وكلّ ما يتعلّق به لعدم الحاجة إليه، إلاّ ما اضطرّرتُ إلى ذكره ممّا لا بدّ منه.

ولا بدّ من أن أذكر أنّ المذاهب الأربعة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) هي المقصودة بالمقارنة في البحث، وأمّا غيرها فقد تعرّضتُ له تبعاً، وذلك في حالة وجود رأي مخالف لهذه المذاهب مع بيان الأدلة والمشكلات ومناقشتها والردّ عليها.

- وحتى ينتظم البحث جاءت خطته بعد هذه المقدمة في سبعة مطالب وخاتمة كما يأتي:

- المطلب الأول: التفريق بين البكر والمحصن في حد الزنى وحكمته.
- المطلب الثاني: معاني الإحصان.
- المطلب الثالث: شرط النكاح الصحيح في الإحصان مع الوطء في القبل.
- المطلب الرابع: شرط حصول الوطء من المكلف البالغ العاقل في النكاح.
- المطلب الخامس: اشتراط الإسلام في النكاح المحصن للزوجين.
- المطلب السادس: مساواة الزوجين، أحدهما لآخر، في شرائط الإحصان وقت الإصابة.
- المطلب السابع: اشتراط استمرار الزوجية لتحقيق الإحصان.
- الخاتمة: أهم النتائج والمقترحات.

* * *

المطلب الأول

التفريق بين البكر والمحصن في حد الزنى وحكمته

حرّمت الشريعة الإسلامية العلاقة الجنسية خارج نطاق الزوجية وأقرت في نظامها الجنائي العظيم المحكم الجزء المناسب لجريمة الزنى، فنوّعت العقوبة بحسب حالة الشخص الزاني؛ فأقرت عقوبة الجلد على الزاني البكر الذي لم يسبق له الزواج، بنص القرآن الكريم: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [النور: ٢]، ثم جاءت السنة النبوية وشددت العقوبة للمتزوج؛ فكانت الرجم حتى الموت لمن عايش الزواج فكان كالحصن المانع له من خوض أي تجربة جنسية محرّمة، بعدما أنعم الله عليه هذه النعمة العظيمة، لأن الأصل في الإحصان أن يمنع الإنسان من إتيان أسباب الفاحشة ودواعيها، وحتى لو فقد هذه النعمة لسبب من الأسباب فعليه أن يعاود تكرارها وألا يستبدل الخبيث بالطيب بعد أن ذاق طعم الحلال في لذته وجماله وتحصّن به، فلا ينبغي أن يقوم غيره مقامه. فكيف إذا كان هذا البديل هو الزنى؟ يقول الغزالي: لأنّ في التزوُّج التحصُّن عن الشيطان، وكسر التوقان، ودفع غوائل الشهوة، وغض البصر، وحفظ الفرج^(١). فشددت عقوبة من اكتملت النعمة عنده بالزواج فكانت الرجم، يقول ابن الهمام: وإذا ظهر تكامل الصارف، وفيه تكامل النعمة، كانت الجنابة عندها أفحش فناسب كون العقوبة أغلظ فشرعت لذلك وهي الرجم^(٢).

(١) إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٢٧.

(٢) فتح القدير، ج ٥، ص ٢٣٨.

وقال ابن قدامة متحدثاً عن الإحصان: فإنه اعتبر لكمال النعمة، فإنَّ مَنْ كملت النعمة في حقِّه كانت جنايته أفحش وأحقَّ بزيادة العقوبة^(١).

لكن هل كلُّ زواجٍ يَحَقُّ الإحصان المانع من الزنى؟ أم ثمة شروطٌ إذا استجمعت تحقَّق الإحصان الموجب للرجم؟ القضية جدَّ خطيرة إذ فيها استباحة دم مسلم؛ فلا بدَّ من تحرِّي معنى الإحصان بدقة؟ ثم هل ثمة إجماعٌ على شروطه أو بعضها؟ وما مدى صحَّة ما قيل من شروط؟ ثم ما قيمة أدلة الفقهاء؟ وهل من إشكاليات في هذه الشروط؟ وهل للمعاصرين رأي في ماهية إحصان الرجم؟

كلُّ هذه الأسئلة، وغيرها كان لا بد من بحثها حتى تنجلي الحقيقة كاملةً عن ماهية الإحصان وشروطه، حتى لا نهمل إقامة الحد، وفي الوقت نفسه حتى لا نقيم الحد المهدر بشبهة قوية، محققين التوازن بين الخيارين، وممهدين الطريق لأيِّ قانون يتبنى الشريعة الإسلامية في تشريعاته الجنائية آخذاً منها - في حال اختلافها - بالراجح من الآراء المتوافقة مع الدليل والمحققة لمقاصده والمتوافقة مع حكمه.

(١) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٩.

المطلب الثاني معاني الإحصان

أصل الإحصان في اللغة المنع^(١)؛ ومنه الحصن لأنه يمتنع به، فالمحصنات ممتنعات بأزواجهن. والمرأة تكون محصنةً بالإسلام، لأن الإسلام منعها مما أباحه الله تعالى، ومحصنةٌ بالعفاف والحرية ومحصنةٌ بالتزويج^(٢). ويقال للمرأة ذات الزوج: محصنة لأن زوجها قد أحصنها، ويقال للحررة: محصنة لأن حريتها منعها عن البغاء، وللعفيفة محصنة لأن عفتها قد أحصتها عن الفجور^(٣) قال تعالى: ﴿وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَنَاتِ نِهَاةٌ﴾ [التحریم: ١٢].

وقد جاء الإحصان في القرآن الكريم على أربعة معانٍ؛ هي:

- الحرية، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤] يعني الحرائر.
- العفاف، كقوله تعالى: ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَفِّحَاتٍ﴾ [النساء: ٢٥] يعني عفاف.
- الإسلام، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصِنَ﴾ [النساء: ٢٥] أي: أسلمن.
- كون المرأة ذات زوج، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٤]^(٤).

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص ١٢٠، مادة (حصن)؛ الأزهرى، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، ص ٢٠٩.

(٢) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، ج ١، ص ٤٢١.

(٣) الأزهرى، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، ص ٢٠٩.

(٤) الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ج ٢، ص ٣٣؛ الزحيلي، التفسير المنير، ج ٥، ص ٦.

وورد الإحصان في السنّة بمعنى التزوج^(١)، كما في قوله صلى الله عليه وسلّم لماعز عندما أقر بالزنى: هل أحصنت؟ قال: نعم^(٢).

وأما اصطلاحًا فيمكن تعريف إحصان الرجم بأنه: مجموعة من الشّروط إذا توافرت في الزّاني كان عقابه الرّجم، فالإحصان هيئة يكونها اجتماع الشّروط التي هي أجزاءه^(٣).

وهذا التعريف عامٌ، ولكن بتتبّع المذاهب واستقراءها يختلف تعريف إحصان الرجم من مذهبٍ إلى آخر باختلاف شروطه؛ ومن هذه التعاريف: عند الحنفيّة: إحصان الرجم: اجتماع صفات اعتبرها الشرعُ لوجوب الرجم، وهي سبعة: العقل، والبلوغ، والحريّة، والإسلام، والنكاح الصحيح، وكون الزوجين جميعًا على هذه الصفات، وهو أن يكونا جميعًا عاقلين بالغين حرّين مسلمين، فوجود هذه الصفات جميعًا فيهما شرطٌ لكون كل واحد منهما محصنًا، والدخول في النكاح الصحيح بعد سائر الشرائط متأخرًا عنها^(٤).

وعند المالكيّة: الإحصان أن يتزوج الرجل العاقل البالغ الحرّ امرأة مسلمةً كانت أو كتابيّةً، بالغه أو غير بالغه ممّن يوطأ مثلها نكاحًا صحيحًا لازمًا ويطأها وطأً صحيحًا^(٥).

وعرّف الماوردي من الشافعية الحصانة في النكاح بأنها: اسمٌ جامع لشروطٍ مانعةٍ، إذا تكاملت كان حدُّ الزنى فيها الرجم دون الجلد^(٦).

وعند الحنابلة: المحصن: من وطئ امرأته في قبيلها في نكاح صحيح وهما بالغان

(١) الزحيلي، التفسير المنير، ج ٥، ص ٦.

(٢) الحديث أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره، رقم ٥٢٢٠.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٣٨.

(٥) العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ج ٢، ص ٣٢٢ بتصرف.

(٦) الحاوي الكبير، ج ٩، ص ٣٨٥.

عاقلان حرّان، فإن اختلّ شرط منها فلا إحصان لواحد منهما^(١).

وعند الإباضية: يُطلق الإحصان على الحال الذي يكون شرطاً لرجم الزاني، وهو حالٌ مركّبٌ من أشياء سمّوها شروط الإحصان وهي في الحقيقة أجزاءه^(٢).

وهو: كون الإنسان العاقل البالغ الذي يتأتى منه أو فيه الوطء ذازوجٍ بعقدٍ صحيحٍ جائزٍ، فدخل الرجل والمرأة، لأنّ كلياً منهما إنسان وزوج^(٣).

وعند الشيعة الجعفرية: الإحصان: إصابة البالغ العاقل الحرّ فرجاً، أي قبلاً، مملوكاً له بالعقد الدائم، متمكناً بعد ذلك منه بحيث يغدو عليه ويروح^(٤).

وتكون المحصنة: المصابة حرّةً بالغةً عاقلةً من زوجٍ بالغٍ دائمٍ في القبل بما يوجب الغسل إصابة معلومة^(٥).

لكنّ هذه الشروط الواردة في هذه التعاريف تختلف من مذهبٍ إلى آخرٍ وأحياناً في المذهب نفسه، كما يلاحظ من التعاريف، وقد ادّعى بعضهم الإجماع في قسم منها، قال العيني: وقد أجمعوا أنّ الحرّين المسلمّين البالغين الزوجين اللذين قد كان منهما جماعٌ محصنان، واختلفوا فيمن سواهما^(٦). فلتتحقّق من ماهية الإحصان من خلال بيان شروطه جميعاً، ولخصوصية كلّ شرط وبيان مدى اعتباره في المذاهب أفردت لكلّ منها مطلباً على حدة كما سيأتي.

(١) ابن قدامة، المقنع، ص ٤٣٣.

(٢) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٢٤٤.

(٣) القطب أطفيش، شرح كتاب النيل، ج ٧، ص ٢٤٤.

(٤) العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٥، ص ١٢٤.

(٥) الروضة البهية شرح اللمعة، ج ٥، ص ١٢٦.

(٦) نخب الأفكار، ج ١٤، ص ٤٣١.

المطلب الثالث

• شرط النكاح الصحيح في الإحصان مع الوطاء في القبل •

أولاً: اشتراط النكاح وأن يكون صحيحاً^(١):

فإذا ارتكب شخص ما يوجبُ حدَّ الزنى، إلاَّ أنَّه لم يتزوَّج قطُّ، فإنه لا يُعد محصناً، فإن زنى فإنه لا يُقام عليه حد الرجم، لأن من شرط الإحصان أن يكون الزاني قد تزوج.

قال القاضي عبد الوهاب عند حديثه عن اشتراط الزواج في الإحصان: وإنما شرطنا أن يكون متزوَّجاً للإجماع على ذلك^(٢). فالزنى، ووطء الشبهة، لا يصير به الواطئ محصناً^(٣).

كما يُشترط أيضاً أن يكون النكاح صحيحاً^(٤)، أمّا إن كان النكاح فاسداً، فلا يُعد صاحبه محصناً.

واستدل الفقهاء لهذا الشرط بما يأتي:

١. النكاح يقع عليه اسم الإحصان؛ لقوله عز وجل: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص٣٨؛ القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة، ص١٣٧٧؛
الماوردي، الحاوي الكبير، ج٩، ص٣٨٥؛ ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٨؛ ابن المرتضى، البحر الزخار،
ج١٤، ص١٣٥.

(٢) المعونة على مذهب عالم المدينة، ص١٣٧٧.

(٣) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٨.

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص٣٨؛ القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة، ص١٣٧٧؛
الماوردي، الحاوي الكبير، ج٩، ص٣٨٥؛ العمراني البيان، ج١٢، ص٣٥٢؛ ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٩.

أَوْثُوا الْكُتَبَ [المائدة: ٥] وقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٤] يعني المزوجات^(١).

٢. المعتبر في الإحصان التزويج؛ لأنه يحقق كمال النعمة، فيصير من ذوي الرتب العليات ويعظم عليها المؤاخذات^(٢).

٣. النكاح الفاسد لا يتناوله اسم الإحصان؛ لأنه وَطءٌ غير مباحٍ بعقد، فلم يتناوله اسم الإحصان كالوطء بشبهة^(٣).

وقد ادّعى بعض العلماء الإجماع على هذا الشرط، منهم: ابن عبد البر وابن المنذر^(٤).

قال ابن عبد البر: قالوا جميعاً الوطء الفاسد لا يقع به إحصان^(٥).

وقال ابن حجر: قال ابن المنذر أجمعوا على أنه لا يكون الإحصان بالنكاح الفاسد ولا الشبهة^(٦). والصحيح أن دعوى الإجماع صحيحة فقط في حالة الزنى فهو لا يُحصن، أما في غيره فمفقوضة بما ذهب إليه أبو ثور، والليث، والأوزاعي، إذ ذهبوا إلى أن مَنْ وَطِئَ فِي نِكَاحٍ فَاسِدٍ فَإِنَّهُ يَكُونُ مُحْصَنًا^(٧). وهو قول عند الشافعية يقابل الأصحَّ، ذَكَرَهُ الْجَوِينِيُّ، فقال: أما الوَطءُ فِي نِكَاحٍ فَاسِدٍ، أو على وجه الشبهة، ففي حصول الإحصان قولان: أصحُّهما أنه لا يحصل^(٨).

واستدلوا الرأيهم: بأن النكاح الفاسد أُعطي أحكام النكاح الصحيح في كثير من المسائل كوجوب المهر، والعدة، وحق الولد، وتحريم الربيبة، وغير ذلك، فكذا يُعطى

(١) القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ١٣٧٧؛ ابن مفلح، المبدع، ج ٧، ص ٣٨٢.

(٢) القرافي، الذخيرة، ج ١٢، ص ٦٩.

(٣) القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ١٣٧٧؛ ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٣٩.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ج ١٢، ص ١١٧؛ ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٧، ص ٤٨٥.

(٥) الاستذكار، ج ٧، ص ٤٨٥.

(٦) فتح الباري، ج ١٢، ص ١١٧.

(٧) ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٣٨-٣٩.

(٨) الجويني، نهاية الطلب في دراية المذهب، ج ١٧، ص ١٨٤.

حكمه في الإحصان^(١).

وتُعَدُّ العبارة التي ذكرها إبراهيم بن مفلح في معرض حديثه عن شروط الإحصان ومنها صحة النكاح، أكثر دقةً، فقال: أن يكون صحيحًا، وهو قول أكثرهم^(٢).

وما يذكر تبعًا بخصوص هذا الشرط ما ذكره المالكية: من اشترط أن يكون النكاح الصحيح لازمًا. ويترتب على ذلك أنه لو كان في أحد الزوجين عيبًا أو غررًا يثبت به الخيار فلا يتحقق به الإحصان^(٣).

فهم لا يكتفون بالزواج الصحيح، بل لا بد من أن يكون لازمًا حتى يصبح به الشخص محصنًا.

ثانيًا: شرط الوطء في القبل في النكاح الصحيح:

هل الوطء ضروري في النكاح حتى يتم الإحصان؟ وإن كان ضروريًا فهل يشترط أن يكون في القبل؟ ثم هل يصح حتى إن كان غير مباح؟

فإن كان الزاني قد سبق له أن تزوج في نكاح صحيح، لكنه لم يطأ زوجته بتغييب حشفته في فرجها فإنه لا يُعدُّ محصنًا؛ لذلك فإن عقد النكاح الخالي من الوطء لا يحصل به إحصان، ولو حصلت فيه خلوةٌ صحيحةٌ، أو وطء فيما دون الفرج، أو وطء في الدبر؛ لأن هذه أمور لا تُعدُّ بها المرأة ثيبًا، ولا تخرج عن الأبقار اللائي حدنَّ الجلد. والوطء المعتبر هو الإيلاج في القبل على وجهٍ يوجب الغسل أنزل أو لم ينزل. وهذا قول الفقهاء من المذاهب الأربعة^(٤).

واستدلوا لهذا الشرط:

١. بحديث: «خُذُوا عَنِّي، فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ هُنَّ سَبِيلًا، الثَّيْبُ بِالثَّيْبِ، وَالْبِكْرُ بِالْبِكْرِ،

(١) ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٤٠؛ شمس الدين بن قدامة، الشرح الكبير على المتنع، ج ١٠، ص ١٥٩.

(٢) المبدع، ج ٧، ص ٣٧٢.

(٣) المواقيت، التاج والإكليل، ج ٨، ص ٣٩٥.

(٤) تبين الحقائق، الزيلعي، ج ٣، ص ١٧٢؛ ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٥، ص ٥٠٠؛ الماوردي، الحاوي الكبير،

ج ٩، ص ٣٨٧؛ ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٣٨.

الثَّيِّبُ جَلْدُ مِائَةٍ، ثُمَّ رَجْمٌ بِالْحِجَارَةِ، وَالْبَكْرُ جَلْدُ مِائَةٍ، ثُمَّ نَفْيُ سَنَةٍ^(١).
والثبوت هنا الوطء في النكاح الصحيح.

٢. الوطء شرط لأن العفاف لا يحصل بمجرد العقد دونه، والإجماع على ذلك^(٢).

٣. لأن الوطء المباح هو الغالب فيحمل اللفظ عليه؛ لأنه النعمة الكاملة^(٣).

وقد نقل دعوى الإجماع على شرط الوطء وضرورته في النكاح حتى يصبح محصناً: ابن المنذر وابن حزم وابن المرتضى^(٤). قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن المرء لا يكون بعقد النكاح محصناً حتى يكون معه الوطء^(٥). وقال ابن حزم: ما نعلم الإحصان في اللغة العربيّة والشريعة يقع إلا على معيّنين؛ على الزواج الذي يكون فيه الوطء - فهذا إجماعٌ لا خلاف فيه - وعلى العقد فقط^(٦).
وقال ابن المرتضى: فلا إحصان بمجرد العقد إجماعاً^(٧).

وذكر ابن قدامة أن هذا مما لا خلاف فيه، فقال: ولا خلاف في أن عقد النكاح الخالي عن الوطء، لا يحصل به إحصان^(٨).

لكن تَمَّةَ رأيي - لا يُعْتَدُّ به - مخالف لهذا الإجماع قال به جمهور الإباضية^(٩)، ونسبوه لابن عباس وجابر بن زيد^(١٠) أن الإحصان يحصل بالعقد، ولو لم يدخل.

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد السرقة، رقم ١٦٩٠.

(٢) القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ١٣٧٨.

(٣) القرافي، الذخيرة، ج ١٢، ص ٦٩.

(٤) ابن حزم، المحلى، ج ١٢، ص ١٧٩؛ ابن المنذر، الإجماع، ص ١١٨؛ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج ١٤، ص ١٣٥.

(٥) الإجماع، ص ١١٨.

(٦) المحلى، ج ١٢، ص ١٧٩.

(٧) البحر الزخار، ج ١٤، ص ١٣٥.

(٨) المغني، ج ٩، ص ٣٨.

(٩) الزكواني، تغريب الزاني، ص ١٨؛ القطب أطفيش، شرح كتب النيل وشفاء العليل، ج ١٣، ص ٢١٥، وذكر أن هذا الرأي الصحيح وبه قال جابر؛ الثميني، التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم، ج ٥، ص ٣٠٥؛ السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٢٤٥.

(١٠) بولرواح، موسوعة آثار جابر بن زيد، ج ٢، ص ١٠٤٧.

واستدلوا قولهم هذا:

١. بحديث جابر بن زيد قال: بلغني عن النبي ﷺ قال: أَحْصَنَ مَنْ مَلَكَ أَوْ مُلِّكَ لَهُ^(١). والحديث يدلُّ على أنَّ العقدَ الصحيحَ نفسهُ يكونُ إحصاناً إذا كملت شروطه، ولو لم يدخل بها^(٢).

٢. بأنَّه لو شاء لمس، وبأنَّه تلحقه غيرةٌ ولو لم يمَسَّ، فيكفنه وجود الغيرة من نفسه على عدم هتك ستر غيره، وعدم تمكين نفسه لغير زوجته، لأنَّ لها غيرةً، وأنَّ تمكينه وضع لرتبتها^(٣).

ومما يُردُّ به على استدلالهم هذا، ويُضعفه، بالإضافة إلى أنَّهم خالفوا كل الفقهاء من المذاهب الأربعة، أنَّ الحديث الذي استدلُّوا به لم يروِه إلا الربيع بن حبيب، وهو مرسل^(٤) فلا حجَّةَ فيه مع العلم أنَّ هذا الحديث ليس له أيُّ وجود في مصادر أهل السنة والجماعة.

وأما استدلالهم العقلي فمدفوع بأن الكمال بالإحصان لا يحصل إلا لمن ذاق المتعة من زوجته وذلك لا يكون إلا بالوطء، وقد ميَّز الشارعُ في كثير من الأحكام الزوجية بين الدخول وعدمه.

ناهيك عن أن إقامة الحد بالعقد فقط فيه شبهةٌ كبيرةٌ جداً، والحدود، كما هو معروف، تدرأ بالشبهات، ولعلَّ ذلك ما جعل القطب أطفيش من الإباضية يستدرك، بعد أن ذكر الصحيح من مذهبهم، أنَّ العقد يكفي في الإحصان، ثمَّ أشار إلى أن ادعاء عدم المسِّ شبهةٌ تدرأ الحدَّ وأنَّ هذا مستحسن^(٥). فتبيَّن أن قولهم لا يقوى على مخالفة

(١) الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح المسند، كتاب الأحكام، باب في الرجم والحدود، رقم ٦٠٣؛ والحديث مرسل كما قال عيسى الزكواني في كتاب تغريب الزاني البكر، ص ١٧؛ وقال نور الدين السالمي في كتاب شرح الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٩١، الحديث تفرد بذكره المصنف.

(٢) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٢٤٥.

(٣) القطب أطفيش، شرح كتب النيل وشفاء العليل، ج ١٣، ص ٢١٦.

(٤) الزكواني، تغريب الزاني، ص ١٨؛ السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٩١.

(٥) شرح كتاب النيل، ج ١٣، ص ٢١٦.

الإجماع في هذا الشرط.

وهل يشترط في الوطء أن يكون حلالاً غير حرام من زوجته؟ أم يتحقق بالوطء الحرام كمن وطئ امرأته وهي حائض أو كان هو محرماً، أو غير ذلك؟ القضية هنا محل خلاف:

القول الأول: يشترط أيضاً إذا كان الوطء في نكاح صحيح ألا يكون وطئاً محرماً؛ كالوطء في الحيض أو الإحرام أو الصيام، وهذا مذهب الحنفية والمالكية ووجه عند الحنابلة^(١).

ودليلهم: أن الوطء الذي يحرمه الشارع لا يُحصن ولو كان في نكاح صحيح^(٢)، وقاسوه على الوطء في الدبر؛ فكما أن الوطء في الدبر لا يحصن فكذلك الوطء المحرم^(٣).
القول الثاني: لا يشترط الوطء الصحيح بل حتى لو كان حراماً فإنه يحصن. وهو قول الشافعية والحنابلة، ورأي لبعض المالكية^(٤).

واستدلوا رأيهم:

١. هذا الوطء وإن كان محظوراً فإنه يتعلق به جميع أحكام الوطء المباح^(٥).

٢. هو ووطء في محل الوطء^(٦).

والراجع هذا القول، فصحيح أن الوطء في هذه الحالة ممنوع لكن تحصل به اللذة الناتجة عن الوطء الممنوع في النكاح المشروع.

* * *

(١) الحصكفي، الدر المختار، ص ٣٠٨؛ القرافي، الذخيرة، ج ١٢، ص ٦٨؛ القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ١٣٧٨؛ ابن مفلح، المبدع، ج ٧، ص ٣٧٢.

(٢) القرافي، الذخيرة، ج ١٢، ص ٦٨؛ القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ١٣٧٨.

(٣) ابن المرتضى، البحر الزخار، ج ١٤، ص ١٣٥.

(٤) العمراني، البيان، ج ١٠، ص ٣٠٩؛ شمس الدين ابن قدامة، الشرح الكبير على المتن، ج ٢٠، ص ٤٩١؛

المواق، التاج والإكليل، ج ٨، ص ٣٩٥؛ القرافي، الذخيرة، ج ١٢، ص ٦٨.

(٥) العمراني، البيان، ج ١٠، ص ٣٠٩.

(٦) شمس الدين بن قدامة، الشرح الكبير على المتن، ج ٢٠، ص ٤٩١.

المطلب الرابع اشتراط حصول الوطء من المكلف البالغ العاقل في النكاح

أولاً- اشتراط البلوغ في الوطء حتى يعدّ محصناً:

اشترط أكثر الفقهاء للإحصان البلوغ^(١)، فإذا ارتكب شخصٌ مُحْصَنٌ ما يوجب حد الزنى، وكان ذلك الشخص قد وطئ في نكاح صحيح قبل بلوغه، ولم يفعل ذلك بعد البلوغ، فإنه لا يُقام عليه حدُّ المحصن المقرَّر بالرجم، سواءً أفعَل زناه قبل بلوغه أم بعده؛ لأن من شرط الإحصان أن يطأ في نكاحٍ صحيحٍ وهو بالغ. واستدلوا بما يأتي:

١. بحديث: «رَفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ أَوْ يُفَيْقَ»^(٢).

ذلك أن العقل والبلوغ شرطٌ لأهليَّة العقوبة، إذ لا خطاب دونهما^(٣).

٢. بأنَّه إذا سقط التكليف عن الصغير في العبادات، والمآثم في المعاصي، فالأنَّ يَسْقُطَ

(١) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج٣، ص١٧٢؛ العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ج٢، ص٣٢٢؛ الماوردي الحاوي الكبير، ج٩، ص٣٨٥؛ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ج١٢، ص٥٠٣؛ ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٩.

(٢) النسائي واللفظ له، سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، رقم ٣٤٣٢؛ أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًا، رقم ٤٣٩٨؛ الحاكم المستدرک، كتاب البيوع رقم ٢٣٥٠، عن عائشة رضي الله عنها، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

(٣) المرغيناني، الهداية، ج٢، ص٣٤٢.

الحُدُّ الذي مبناه على الدرء والإسقاط أولى.

٣. بأنَّ الحُدَّ عقوبةٌ محضَةٌ، فتستدعي جنائيةً محضَةً، وفعل الصبيِّ لا يوصف بالجنائية، فلا حدَّ عليه لعدم الجنائية منه.

٤. بأنَّ الإحصان يكون بوجود الكمال في الوطاء، بأنَّ يطأ في نكاحٍ صحيحٍ في القُبُل وهو حُرٌّ، والعقل والبلوغ من صفات الكمال، فلا يحصل الإحصان إلا بالوطء حال البلوغ والعقل صورة^(١). يقول ابن قدامة عن الإحصان: فإنه اعتبر لكمال النعمة في حقِّه، فإنَّ مَنْ كملت النعمة في حقِّه كانت جنائته أفحش وأحقَّ بزيادة العقوبة، والنعمة في العاقل البالغ أكمل^(٢).

لكنَّ ثَمَّةَ اتجاهٍ آخرٍ في الفقه الإسلاميَّ ذهب إليه الشافعيَّة في خلاف الأصحَّ^(٣): أنَّ مَنْ وطئ في نكاحٍ صحيحٍ وهو غير بالغٍ ثمَّ زنى وهو بالغٌ، فإنه يكون محصنًا، واستدلوا لذلك: بأنَّه وطءٌ يحصل به التحليل للزَّوج الأول؛ فيحصل به الإحصان؛ كالوطء في حال كمال الحال، ولأنَّ عقد النكاح يجوز أن يكون قبل الكمال، فكذلك الوطاء^(٤).

وردَّ ابنُ قدامة على هذا القول بحديث: والثيب بالثيب، فعَدَّ الثبوبة خاصَّة، ولو كانت تحصل قبل ذلك، لكان يجب عليه الرجم قبل بلوغه وعقله، وهو خلاف الإجماع، ويفارق الإحصان الإحلال، لأنَّ اعتبار الوطاء في حق المطلق، يتمل أن يكون عقوبةً له بتحريمها عليه حتى يطأها غيره، ولأنَّ هذا ممَّا تأباه الطباع ويشق على النفوس، فاعتبره الشارع زجرًا عن الطلاق ثلاثًا، وهذا يستوي فيه العاقل والمجنون، بخلاف الإحصان، فإنه اعتبر لكمال النعمة في حقِّه، فإنَّ مَنْ كملت النعمة في حقِّه،

(١) مؤلفون، موسوعة الإجماع في الفقه، ج٩، ص٤٢٦.

(٢) المغني، ج٩، ص٣٩.

(٣) البغوي، التهذيب في فقه الشافعي، ج٧، ص٣١٥.

(٤) الموضع نفسه.

كانت جنائته أفحش وأحقّ بزيادة العقوبة، والنعمة في العاقل البالغ أكمل^(١). وهذا هو الرأي الراجح لقوة الدليل، ولأن الصبي الصغير لا يدرك معنى كمال النعمة كالبالغ. ناهيك عن عدم التكليف.

ثانياً- اشتراط العقل في الواطئ حتى يكون محصناً:

فلو وطئ في نكاح صحيح وهو غير عاقل، فإنّه لا يقام عليه حدّ المحصن، سواءً أكان زناه حال جنونه أم إفاقته، لأنّ من شرط الإحصان أن يطاق في نكاح صحيح وهو عاقل. وقد سبق الاستدلال على ذلك في شرط البلوغ السابق؛ وما قلته في ترجيح اشتراط البلوغ أقوله هنا في اشتراط العقل.

مع ملاحظة أنّ هذا الشرط اختلفت فيه أقوال المالكية فقد ذهب ابن الماجشون إلى أن النكاح في الجنون غير مانع من الإحصان. وعند أشهب الاعتبار في ذلك بحال الزوج؛ فإن كان مفقداً دونها فهما محصنان وإن كان مجنوناً دونها فلا يحصن بذلك أحدهما^(٢).

ومما سبق يتبيّن أنّ ثمة خلافًا في هذا الشرط لكن لا يعتدّ به، ولعلّ ذلك ما جعل بعض العلماء يذكر أنّه لا خلاف في هذا الشرط، مثل ابن عبد البر، إذ قال: كما لا يثبت عند الجميع لصبي ولا مجنون إحصان^(٣).

والجصاص إذ قال: فأما الحرية والبلوغ والعقل والنكاح والدخول، فلا خلاف فيها بين الفقهاء أنّها من شرائط الإحصان^(٤).

(١) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٩.

(٢) الباجي، المنتقى، ج٣، ص٣٣٢.

(٣) الاستذكار، ج٧، ص٤٨٤.

(٤) شرح مختصر الطحاوي، ج٦، ص١٥٢.

المطلب الخامس اشتراط الإسلام في النكاح المحصن للزوجين

فإذا وطئ شخصٌ امرأته في نكاحٍ صحيحٍ في قبلها، لكنّه كان كافرًا، ثمّ زنى بعد ذلك؛ فهل يكون محصنًا، يُقام عليه حدُّ الرجم، أم هو شرط فلا يُقام عليه حدُّ الرجم؟ اختلف الفقهاء اختلافًا واضحًا في هذه القضية على قولين:

القول الأول: يُشترط الإسلام في الإحصان، وهو مذهب الحنفية والمالكية^(١).

وبناءً عليه: لا يُرجم أهل الكتاب إذا تحاكموا إلينا في الزنى في حال كونهم محصنين، مع ملاحظة أن الإمام مالكًا يعدُّ المسلم الذي يتزوج الذمّية محصنًا ولكنها هي غير محصنة إن زنت لافتقادها لشرط الإسلام^(٢) وبناءً على أصله في أنّه لا يعتبر الكمال في الزوجين.

واستدلّ هذا الفريق بما يأتي:

١. بحديث: «مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ فَلَيْسَ بِمُحْصَنٍ»^(٣). يقول الكاساني: والذمّيّ مشرك على الحقيقة فلم يكن محصنًا، وما ذكرنا أنّ في اقتضاء الشهوة بالكافرة قصورًا، فلا يتكامل معنى النعمة فلا يتكامل الزاجر، وقوله الزجر يحصل بأصل الدين، قلنا: نعم، لكنّه لا يتكامل إلاّ بدين الإسلام؛ لأنه نعمة فيكون الزنى من المسلم

(١) الكاساني، بدائع الصنائع ج ٧، ص ٣٧؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج ٣، ص ١٧٢؛ الدردير، الشرح الكبير، ج ٤، ص ٣٢٠.

(٢) الباجي، المنتقى، ج ٣، ص ٣٣١.

(٣) الدراقطني، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره، رقم ٣٢٩٥، عن ابن عمر، وقال عنه: ولم يرفعه غير إسحاق، ويقال إنه رجع عنه، والصواب موقف.

وضع الكفران في موضع الشكر، ودين الكفر ليس بنعمة؛ فلا يكون في كونه زاجراً مثله^(١).

وقد عاب أبو عبيد الاستدلال بهذا النص في مثل هذا فقال: وقد كان بعضهم يوجّه هذا الحديث أيضاً على إحصان الرجم، وكيف يفتي ابن عمر هذه الفتيا وهو يحدث عن النبي ﷺ أنه رجم يهودياً ويهوديةً، هذا لا يكون وإنما أراد عندنا ما أعلمتك من حديث النبي ﷺ، وحديث عمر رضي الله عنه، ألا ترى أن ابن عمر كان يكره نكاحهن^(٢).

وأيضاً فإن هذا الحديث لا يصح بل هو موقوف على ابن عمر لم يرفعه غير إسحاق ثم رجع عنه^(٣).

٢. إنَّ الشرع قد حكم برجم الحرِّ المسلم الثيب إذا زنى؛ لعلو منصبه، وشرقيته بالحرية والإسلام؛ بدليل أن العبد لا يرجم، وينصف عليه الحدُّ لحسنه قدره. والكافر أحسن من العبد المسلم، فكان أولى بالألأ يُرجم.

٣. لأنَّ من شرط الإحصان صحّة النكاح، وأنكحة الكفار فاسدة، فلا يصحّ فيهم الإحصان لعدم شرطه^(٤).

٤. لأنّه إحصان من شرطه الحرية فكان الإسلام شرطاً فيه كإحصان القذف^(٥).

وقد انتقد قياس إحصان الرجم على إحصان القذف بأنه قياس مع الفارق؛ لأنَّ الشرع أوجب هذا الحدَّ تكريماً للمسلم ورفعاً للعار عنه، وغير المسلم لا حاجة له لذلك، لتساهله عادة^(٦).

(١) بدائع الصنائع، ج٧، ص٣٨.

(٢) أبو عبيد، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز، ص٩٣.

(٣) سبط ابن الجوزي، إنباء الإنصاف في آثار الخلاف، ص٢٠٦.

(٤) القرطبي، المفهم، ج٥، ص١١٣-١١٤.

(٥) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٤٠؛ وقد بالغ القدوري في كتابه التجريد، ج١١، ص٥٨٧٧، في الاستدلال بقياس إحصان الرجم على إحصان القذف.

(٦) الزحيلي، التفسير المنير، ج١٨، ص١٣٥.

وأضاف الحنفية في استدلالهم على اشتراط الإسلام عندما تحدّثوا عن عدم تحصيل الذمّة للمسلم:

٥. عن كعب بن مالك، أنّه أراد أن يتزوَّج يهوديةً أو نصرانيةً، فسأل النبي ﷺ عن ذلك فنهاه عنها، وقال: «إِنَّهَا لَا تُحْصَنُ»^(١).

ورُدَّ هذا الحديثُ بأنّه غير صحيح، ففي إسناده أبو بكر بن أبي مريم ضعيف^(٢).

وقد شنَّع أبو عبيد الاستدلال بهذا الحديث على اشتراط الإسلام، فقال: وقد كان ناسٌ من الناس يتأوّلونه في إحصان الرجم على الزاني، وهذا من أوحش ما يتأوّل على النبي ﷺ في أصحابه أن يظن بهم الزنى، ليس هذا من مذاهب الأنبياء ولا كلامهم، ولكنّه أراد عندنا تنزيهه عنها للآية التي فيها شرط المحصنات أيضاً، فقوله: إنها لا تحصنك يقول: إذا كانت هذه المشركة لا تؤمن أن تكون غير عفيفة لم تضعك من جماعها بموضع الحصانة منها، ولكنها تكون قد أوطأتك من نفسها غير عفاف، وهذا هو الطريق الذي سلكه في كتابه إلى حذيفة بما كتب وكذلك حديث ابن عمر^(٣).

٦. لأن المسلم قد تنفر نفسه من غير المسلمة، وبالتالي فلا يمكن عدّه محصناً^(٤).

ويُنتقَدُ هذا بأنّه لو كان صحيحاً كيف ينفر منها ثمّ يقدم على زواجها؟ بل العكس هو الصحيح وهو أنّ كمال اللذة متحقّق فهي ممتعة عنه بحكم العادة والتقليد واختلاف الدين، فالوصول إليها عن طريق الزواج والاستمتاع محقّق للذة.

ونظراً لأن أبا حنيفة يجعل الإسلام شرطاً في الإحصان، فالمحصن إذا ارتدّ يبطل إحصانه^(٥). وبهذا أخذ مالك، وذهب إلى أنّه إذا ثبت للرجل والمرأة حكم الإحصان،

(١) الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره، رقم ٣٢٩٧، وقال عنه: أبو بكر بن أبي مريم ضعيفاً وعلي بن أبي طلحة لم يدرك كعباً.

(٢) سبط ابن الجوزي، إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، ص ٢٠٦.

(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز، ص ٩٢.

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٣٨؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٢٣٧.

(٥) القدوري، التجريد، ج ١١، ص ٥٨٦٤؛ وانظر، الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٣، ص ١٧٢.

ثم ارتدَّ عن الإسلام فأنَّه يسقط عنه حكم الإحصان، فإن رجع إلى الإسلام لم يكن محصَّنًا إلا بإحصان مستأنف^(١).

واستدلُّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وهذا قد أشرك، فوجب أن يجبط كلَّ عمَلٍ كانَ عمَلَهُ^(٢).

فهذا قد يقوِّي الجرأة على الرِّدَّة للإفلات من عقوبة الرجم، إذ بارتداده يبطل إحصانه فيعصم نفسه من القتل بعودته إلى الإسلام فيستفيد من سقوط حد الرجم. ولعلَّ هذا ما جعل بعض المالكية يتبته إلى ذلك فجعلوا الرِّدَّة المقصودة لإزالة الإحصان ثمَّ العودة إلى الإسلام مرفوضة غير مقبولة من ناحية تأثيرها في الإحصان، فيرجم من يفعل ذلك قصداً معاملةً له بتقيض مقصوده، مخالفين بذلك ظاهر المدونة^(٣).

لذلك فإنَّ الأسلم والأحوط والأصحَّ هو عدم اعتبار شرط الإسلام في الإحصان، لذلك لا بدَّ من وجود قول آخر في هذه المسألة، وهو:

القول الثاني: حيث قرر الشافعية^(٤) والحنابلة^(٥) وأبو يوسف من الحنفية^(٦) أن الإسلام ليس شرطاً في الإحصان، وبناءً عليه فإنَّ أهل الكتاب يُحصنُ بعضهم بعضاً بالصفات المذكورة سابقاً، وحبَّتْهم في ذلك:

١. أن الرسول ﷺ قد رجم يهوديين لما احتكم اليهود إليه فيها^(٧). والحديث في الصحيحين عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما^(٨).

(١) الخطاب، مواهب الجليل، ج٦، ص ٢٨٣.

(٢) الباجي، المنتقى، ج٣، ص ٣٣١.

(٣) الخطاب، مواهب الجليل، ج٦، ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٤) الجويني، نهاية المطلب، ج١٧، ص ١٨٤؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج٩، ص ٣٨٥.

(٥) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص ٤٠.

(٦) ابن الهمام، فتح القدير، ج٥، ص ٢٣٨.

(٧) الماوردي، الحاوي الكبير، ج٩، ص ٣٨٥.

(٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى: {أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ}، ص ٢٠٦؛ ومسلم

صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمَّة في الزنى، رقم ١٦٩٩.

- يقول ضياء الدين القرطبي: هذا الحديث يدلُّ على أنَّ الإسلام ليس شرطاً في الإحصان. فإنَّه ﷺ رجم اليهوديَّين، ولو كان شرطاً لما رجمهما^(١).
٢. عموم قوله ﷺ: «رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانٍ»^(٢). وهذا نصٌّ عامٌّ يدخلُ فيه غير المسلم بعد إحصانه.
٣. أنَّ ملك النكاح على الكتائبية، وعلى المسلمة بصفة الكمال، بدليل جواز نكاح كلِّ واحدة منهما على الأخرى، والمساواة بينهما في القسم وولاية المباشرة لكلِّ واحدةٍ منهما بنفسها، فكما يصير محصناً بالدخول بالمسلمة، فكذلك الكتائبية^(٣).
٤. لأنَّ الجناية بالزنى استوتت من المسلم والذميِّ، فيجب أن يستويا في الحدِّ^(٤).
- وهذا الرأي أقربُ إلى الصواب إذ لا يمكن عدُّ الإسلام شرطاً من شروط الإحصان، إذ يستوي الزواج سواءً أكانت الزوجة مسلمة أم ذميَّة، كما تستوي المتعة والكفاية، وإذا قلنا إنَّ الذميَّة لا تحصن المسلم فإنَّ هذا قد يصبح طريقاً للخلاص من عقوبة الرجم، وفيه تشجيعٌ على التوجُّه بالزواج من الذميَّات والعزوف عن الزواج بالمسلمات.
- وبعد هذا نتبين ذهول ابن عبد البر^(٥) عندما نقل اتفاقهم على هذا الشرط، فقال: وكلُّهم يشترط في الإحصان الموجب للرجم الإسلام؛ هذا من شروطه عند جميعهم^(٦).
- مع العلم أنَّ السَّوادَّ الأعظمَ ذهب إلى عدم اشتراطه.

(١) القرطبي، المفهم، ج٥، ص١١٤.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب القسامة، رقم ٦٨٩٩.

(٣) السرخسي، «المبسوط»، ج٥، ص١٤٧.

(٤) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٤٠.

(٥) ابن حجر، فتح الباري، ج١٢، ص١٧٠، وعبارته: وقد ذهول ابن عبد البر فنقل الاتفاق على أن شرط الإحصان الموجب للرجم: الإسلام.

(٦) التمهيد، ج١٤، ص٣٩٤.

المطلب السادس مساواة الزوجين أحدهما للآخر في شرائط الإحصان وقت الإصابة

اختلف الفقهاء في هذا الشرط الاجتهادي اختلافًا بيّنًا بسبب غياب النصّ المفصّل الحاسم في مثل هذه القضية، وهذا ما أدّى لإعمال الاجتهاد المبنيّ على اللغة والحكمة، واعتبار الكمال الموجب للرجم في الإحصان حدًّا.

وأقوال العلماء في هذه المسألة تنحصر في اتجاهين:

الاتجاه الأول: لأبي حنيفة^(١) ورواية عن أحمد، وهو قول عطاء والحسن وابن سيرين والنخعي وقتادة والثوري^(٢).

وبناء عليه قرّر الحنفية: أنّه لو تزوج الحرّ المسلم البالغ العاقل صبيّةً أو مجنونةً أو كتابيّةً، ودخل بها لا يصير الزوج محصّنًا بهذا الدخول، حتى لو زنى بعده لا يرجم، وكذا لو تزوّجت الحرّة البالغة العاقلة المسلمة من مجنونٍ أو صبيّ، ودخل بها لا تصير محصّنةً فلا تُرجم لو زنت، ولو تزوّج مسلمٌ ذميّةً فأسلمت بعدما دخل بها، ثمّ قبل أن يدخل بها بعد الإسلام، أي يطأها زنى، لا يرجم^(٣).

والحكمة من هذا الشرط كما قال الكمال بن الهمام: «فإنّ من النعم كون كلّ من الزوجين مكافئًا للآخر في صفاته الشريفة وقد شرع الرجم بالزنى عند استجماعها فينابط

(١) ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٢٣٧؛ العيني، نخب الأفكار، ج ١٤، ص ٤٢٨.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٤٠؛ ابن مفلح، المدع، ج ٧، ص ٣٨٢.

(٣) ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٢٣٧.

به، أي باستجماعها، وإذا نيط بكلِّها يلزم أن ينتفي الحدُّ بانتفاء كلِّ منها، ومن جملتها كونُ كلِّ مثل الآخر، فيلزم اشتراطه لظهور أثر وجود الشبهة في درء الحد، وعدم تماثلها شبهة في تصور الصارف فيندريُّ به، وبيانه ما ذكر في بيان كونها من جلائل النعم الصارفة عن الزنى بكمال اندفاع حاجته إلى الوطء عندها، فكونه بالغاً؛ لأنَّ الصغير لا تكمل فيه رغبة الكبيرة وبالعكس، وكذا المجنونة لا يرغب فيها بل هي محلُّ نفرة الطباع، وكذا ينفر المسلم عن صحبة من يفارقه في دينه منه ومنها^(١).

وقال الكاساني: وأمَّا اعتبار اجتماع هذه الصفات في الزوجين جميعاً فلأنَّ اجتماعها فيهما يُشعرُ بكمال حالهما، وكذا يُشعرُ بكمال اقتضاء الشهوة في الجانبين؛ لأنَّ قضاء الشهوة بالصبيَّة والمجنونة قاصر^(٢).

ويدافع ابن قدامة عن هذا بقوله: إنَّه وَطْءٌ لم يحصن به أحد الواطئَيْن، فلم يحصن الآخرُ كالتسري، ولأنَّه متى كان أحدهما ناقصاً لم يكمل الوطء، فلا يحصل به الإحصان، وكما لو كانا غير كاملين^(٣).

مع ملاحظة أنَّ الحنابلة في الرأي المعتمد عندهم يقولون بأنَّ الذميَّة تُحصن المسلم؛ لأنهم لم يقولوا بشرط الإسلام في الإحصان. وثمة رواية أخرى للحنابلة توافق الحنفية^(٤).

الاتجاه الثاني: عند مالك، وهو الصحيح عند الشافعية، ونحوه قول ابن أبي موسى من الحنابلة، أنَّه يكفي أن تتوافر شروط الإحصان في أحد الزوجين ليكون محصناً، بغض النظر عمَّا إذا كان الزوج الآخر تتوافر فيه هذه الشروط أم لا^(٥).

(١) الموضوع نفسه.

(٢) بدائع الصنائع، ج٧، ص٣٨.

(٣) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٤٠.

(٤) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٤٠؛ ابن مفلح، المبدع، ج٧، ص٣٨٣.

(٥) انظر، القرافي، الذخيرة، ج١٢، ص٦٩؛ العدوي، حاشية العدوي، ج٢، ص٣٢٢؛ العمراني، البيان، ج١٢،

ص٣٥٤؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج٩، ص٣٨٩؛ شمس الدين ابن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع،

ج١٠، ص١٦١.

وذكر المالكية في هذا المقام أنّ الكتائية تُحصن زوجها المسلم ولا يُحصنها، والمجنونة تُحصن العاقل ولا يُحصنها، وتحصن المرأة البالغة الحرة إذا تزوجت بمجنون بالغ^(١)، فشرط تحصين الذكر أن تتوافر فيه شروط الإحصان مع إطاقة موطوءته له، ولو كانت صغيرة أو مجنونة^(٢).

والراجح والأصح هو الاتجاه الثاني الذي يؤكد عدم تأثر كل من الزوجين بالآخر في كمال صفات الإحصان وقت الإصابة، لذلك فإنّ عدم تحصين طرف لا يؤثر في حصانة الآخر، كما يقال في أنّ حدّ الزاني البكر والمحصن لو زنيا لا تأثير لاختلاف أحدهما عن الآخر.

* * *

(١) العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ج ٢، ص ٣٢٢.

(٢) الباجي، المنتقى، ج ٣، ص ٣٣١.

المطلب السابع اشتراط استمرار الزَّوجِيَّة لتحقيق الإحصان

لو أنَّ رجلاً تزوج في نكاحٍ صحيحٍ ودخل بزوجه دخولاً يوجب الغسل في قُبُلِها، ثمَّ ماتت زوجته أو مات هو أو حدث بينهم فرقة، فهل يمكن عدَّ فقدان الزَّوجِيَّة مسقطاً للإحصان، أم إنَّه غير مؤثِّر ويكفي تحقق الإحصان ولو لمرة واحدة، هناك اتجاهان في الفقه الإسلامي:

الاتجاه الأول: يرى فقهاء المذاهب الأربعة^(١): أن الدخول ولو لمرة واحدة يحقِّق الإحصان الموجب لحدِّ الرجم لو اقرتف أحد الزوجين جريمة الزنى فيما بعد، حتى لو لم تكن على ذمته وقت زناه زوجةً.

قال الحصكفي الحنفي: فلو نكح في عمره مرَّةً ثمَّ طلق، وبقي مجرداً وزنى، رُجِمَ^(٢).

وفي كتب المالكيَّة: وإن تآيَّمت المرأة بعد إحصانها أو الرجل، أو كانا على نكاحهما، فقد وجب عليهما الإحصان^(٣).

(١) انظر، الحصكفي، الدر المختار، ص ٣٠٨؛ ابن أبي زيد القيرواني، النُّوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، ج ١٤، ص ٢٣٥؛ الخطاب، مواهب الجليل، ج ٦، ص ٢٩٥؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ٣٨٨؛ ابن قدامة، المغني ج ٩، ص ٣٨؛ الشوكاني، السيل الجرار، ص ٨٤٦.

(٢) الحصكفي، الدر المختار، ص ٣٠٨.

(٣) ابن أبي زيد القيرواني، النُّوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، ج ١٤، ص ٢٣٥؛ الخطاب، مواهب الجليل، ج ٦، ص ٢٩٥.

ومما يؤيد رأيهم ما يأتي:

١. حديث: « لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِيٍّ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَخْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيْبُ الزَّانِي... »^(١).

والثيوبة تحصل بالوطء في القبل، والمعلوم أن الثيب من سبق لها الزواج، وهذه هي الثيوبة في لغة العرب. والثيب هنا المحصن، وهو اسم جنس يدخل فيه الذكر والأنثى^(٢).

وقد ذكرت سابقاً أن الثيوبة هي الوطء في النكاح الصحيح، وهذه تتحقق ولو كانت مرة واحدة فيثبت الرجم على الزاني، وإلا لعطل النص إذا اشترط وجود الزوجية حال الزنى.

٢. أن النبي ﷺ كان يكتفي بسؤال الزناة عن الإحصان بدون الدخول في تفصيلاته من الاستمرار وغيرها، ومن ذلك:

سؤاله ﷺ لماعز، عندما أقرَّ عنده بالزنى: «هَلْ أَحْصَنْتَ؟»، أي هل تزوجت قَطُّ؟ كما يقول شراح الحديث^(٣).

فلاحظ سؤال النبي ﷺ: «هَلْ أَحْصَنْتَ؟» يعني هل سبق لك أن كنت محصناً؟ ولم يقل له: هل كنت في أثناء ارتكابك الزنى محصناً؟ وكذلك فعل مع الغامدية؛ لم يسألها النبي ﷺ إن كانت محصنة في أثناء الزنى.

* اليهوديان اللذان رجا كانا قد أحصنا، ومما يؤيد إحصانها ما صرح به أبو داود في حديث أبي هريرة، قال: زنى رجل وامرأة من اليهود وقد أحصنا^(٤).

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب قوله تعالى: {أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ..}، رقم ٦٨٧٨؛ مسلم واللفظ له، صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين، باب ما يباح به دم المسلم، رقم ١٦٧٦، عن عبد الله بن مسعود.

(٢) المفهم، ج ٥، ص ٣٨.

(٣) العيني، عمدة القاري، ج ٢٠، ص ٢٥٦؛ والحديث سبق تخريجه.

(٤) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في رجم اليهوديين، رقم ٤٤٥١، وقال عنه شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره.

* ولم يسأل زوجة صاحبة العمل عن الإحصان في حديث العسيف؛ لأنَّ واقع الحال ووجود زوج لها يدل على أنها محصنة فلا حاجة للسؤال: وَأَعْدِيَا أُتَيْسُ إِلَى امْرَأَةٍ هَذَا، فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمُهَا^(١). فقوله: إلى امرأة هذا وبحضوره، لعله يريد أنها محصنة بحسب الظاهر، ولذلك لم يسأل عن الإحصان.

يقول أبو العباس القرطبي فيما يستنبط من هذا الحديث: أن ما كان معلوماً من الشروط والأسباب التي تترتب عليها الأحكام لا يحتاج إلى السؤال عنها؛ فإنَّ إحصان المرأة كان معلوماً عندهم، فإنَّها كانت ذات زوجٍ معروف الدخول عليها. وعلى هذا يُحمل حديث الغامدية؛ إذ لو لم تكن محصنة؛ لما جاز رجما بالإجماع^(٢).

٣. ويؤيده حديث أبي قلابة: « مَا قَتَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَحَدًا قَطُّ إِلَّا فِي إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ... أَوْ رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانٍ »^(٣). فأثبت القتل بالزنى بعد الإحصان^(٤). ولم يقل: أو رجل زنى وهو محصن، بل قال: بعد إحصان، فقد علَّق الحكم بالقتل على تحقُّق إحصان سابق بدون التعرُّض لشرط استمراره.

فحدَّ الرجم على ما دلت عليه الشريعة وكما بين علماء أهل السنة مرتبط بالإنسان المحصن؛ أي الذي قد وصل إلى مرحلة الإحصان في زمنٍ ما. وهذا يتحقق بالوَطء، ولو لمرة واحدة بالشروط السابقة الذكر.

وإن أهم الإشكالات حول هذا الشرط وأدلته تكمن فيما يأتي:

١. إن لفظ الثيب الوارد في هذا الحديث يجوز تقييده بأنه المحصن المتزوج، كما أن النفس بالنفس مقيّدة بالقتل العمد لمعصوم الدم.

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الحدود، رقم ٢٣١٤، عن أبي هريرة وزيد بن

خالد الجهني؛ مسلم صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم ١٦٩٧.

(٢) المفهم، ج ٥، ص ١٠٥.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) العمراني، البيان، ج ١٢، ص ٣٥٤.

وَيُرَدُّ عَلَى هَذَا بِأَنَّ الْإِحْصَانَ قَيْدٌ لِلثَّيْبِ الْمَطْلُوقِ^(١)، وَالْإِحْصَانُ الْمَقْصُودُ هُنَا الَّذِي سَبَقَ لَهُ الزَّوْجُ حَسَبَ رَوَايَاتِ الْحَدِيثِ الَّتِي وَرَدَ فِيهَا لَفْظُ الْإِحْصَانِ كَمَا ذَكَرْتُ سَابِقًا.

٢. إِنْ الْفُقَهَاءُ وَضَعُوا كَثِيرًا مِنَ الشَّرُوطِ الَّتِي لَمْ يَرِدْ لَهَا ذِكْرٌ فِي حَدِيثٍ أَوْ نَصٍّ بِمَحْضِ الْاجْتِهَادِ، مَدْلَلِينَ لِهَذِهِ الشَّرُوطِ بِالْحِكْمَةِ مِنْ اشْتِرَاطِ الْإِحْصَانِ وَكِمَالِهِ، حَتَّى إِنْ بَعْضُهُمْ، وَلَا سَيِّمًا الْحَنْفِيَّةَ وَالْحَنَابِلَةَ فِي الْقَوْلِ الْمَعْتَمَدِ أَكَّدُوا ضَرُورَةَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الزَّوْجَيْنِ عَلَى نَفْسِ صِفَاتِ الْإِحْصَانِ حِينَ الْإِصَابَةِ لِكِمَالِ النِّعْمَةِ، فَكَيْفَ يَسْتَقِيمُ لَهُمْ اشْتِرَاطُ ذَلِكَ وَلَا يَسْتَقِيمُ اشْتِرَاطُ اسْتِمْرَارِ الزَّوْجِيَّةِ، وَقَسَّ عَلَى ذَلِكَ مَعْظَمَ الشَّرُوطِ الَّتِي أَقْرَاهَا الْفُقَهَاءُ فِي الْإِحْصَانِ. وَيُرَدُّ عَلَيْهِمْ بَأَنَّهَا لَا نَسْلَمُ بِمَعْظَمِ هَذِهِ الشَّرُوطِ، وَلَا سَيِّمًا وَقَدْ رَجَّحْتُ سَابِقًا عَدَمَ اشْتِرَاطِهَا، إِنَّمَا الشَّرْطُ الْوَحِيدُ الْمُرِيدُ بِالنُّصُوصِ أَنَّ الْإِحْصَانَ يَتَحَقَّقُ فِي وَطْءٍ فِي الْقَبْلِ فِي نِكَاحٍ صَحِيحٍ بَدُونَ النَّظَرِ فِي الْوَاطِئِ وَالْمُوطِوءِ، وَإِسْلَامِهَا وَكَوْنِهَا عَلَى الصِّفَاتِ نَفْسَهَا فِي النِّكَاحِ حِينَ الْإِصَابَةِ، وَبَقِيَّةَ الشَّرُوطِ، لَا نَسْلَمُ بِصِحَّةِ ذَلِكَ حَتَّى يَنْتَقَدَ.

٣. كَمَا أَنَّ سَأْلهُ ﷺ: «هَلْ أَحْصَنْتِ؟» فَمَا كَانَ مَفْهُومَ أَهْلِ ذَلِكَ الزَّمَانِ عَنِ الْإِحْصَانِ؟ هَلْ كَانَ جَمِيعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فُقَهَاءً حَتَّى يَعْرِفُوا مَعْنَى الْإِحْصَانِ؟ وَيُرَدُّ عَلَيْهِ: نَعَمْ، لَقَدْ كَانَ هَذَا الْمَفْهُومَ مَعْرُوفًا فِي الْجُمْلَةِ عِنْدَ الْعَرَبِ، وَإِلَّا لَمَا أَجَابَهُ مَا عَزَّ بِنَعْمٍ بِشَكْلِ مُبَاشِرٍ، وَبَدُونَ تَرَدُّدٍ كَمَا ذُكِرَ فِي الرِّوَايَاتِ سَابِقًا.

٤. لِمَاذَا يَسْأَلُهُمُ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْإِحْصَانِ وَلَا يَسْأَلُهُمُ عَنِ الثُّبُوتِ طَالَمَا أَنَّ الْحَدَّ يَطْبَقُ

عَلَى الثَّيْبِ مُطْلَقًا، فَلِمَاذَا التَّقْيِيدُ بِالْإِحْصَانِ إِذَا؟

وَيُرَدُّ عَلَى هَذَا الْإشْكَالِ: بِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدَ قَرَّرَ أَنَّ حَدَّ الزَّانِي الثَّيْبِ هُوَ الرَّجْمُ، ثُمَّ ذَكَرَ فِي أَحَادِيثٍ أُخْرَى أَنَّ الثَّيْبَ الْمَعْنَى هُنَا هُوَ الْمُحْصَنُ؛ لِذَلِكَ كَانَ يَسْأَلُ فِي تَحْقِيقَاتِهِ

(١) انظر، ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، ج ١٧، ص ٢٣٧.

مع الزَّناة عن الإحصان، والثبوت هنا قربةً من الإحصان، لكنَّ الفرق بينهما أنَّ الثبوت قد تكون بالوطء بالزواج وقد تكون بغيره^(١)، أما الإحصان فلا يكون إلا بالوطء في الزواج.

يقول الباجي: الثَّيب والثَّيبَة يريد بذلك المحصن والمحصنة؛ لأنَّ الثبوت في الغالب يكون بها الإحصان^(٢).

لكنَّ ثمة اتجاه آخر يقول باشتراط استمرار الزَّوجية، فمن أصحابه؟ وما أدلتهم؟ ومن وافقهم من المعاصرين؟ وكيف يناقشون؟ هذا ما أفردته في بيان الاتجاه الثاني: ذهب إليه بعض علماء أهل السنة المعاصرين، منهم: محمد رشيد رضا، ومحمد أبو زهرة، وسليم العوا^(٣). وقد تبني هذا الرأي من المذاهب، غير الأربعة، الشيعة الجعفرية بالإجماع^(٤)، والناصر من الزيدية^(٥)، وقول عند الإباضية^(٦). وقد أخذ بهذا الرأي القانون الجنائي السوداني الصادر عام ١٩٩١م، إذ جاء في الفقرة الثالثة من المادة ١٤٦: يقصد بالإحصان قيام الزَّوجية الصحيحة وقت ارتكاب الزنى على أن يكون قد تم فيها الدخول.

ومفاده: أنَّ الزاني حتى يعدَّ محصناً لا بدَّ من قيام الزَّوجية حال الزنى، أي لا بدَّ له من فرجٍ حلال يغدو ويروح إليه غير ممنوع عنه في الجملة؛ لذلك فإنَّ فقدانه للزوجية يؤثِّر في إحصانه، ولا يقام عليه حدُّ المحصن إذا زنى في تلك الحالة بل يُقام عليه حدُّ البكر، بل دعا محمد رشيد رضا إلى أن يُخففَ عنه أكثر حتى من البكر،

(١) انظر، وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٥، ص ٦٥.

(٢) المنتقى، ج ٧، ص ١٤٠.

(٣) رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج ٥، ص ٢١؛ أبو زهرة، العقوبة، ص ٩٢؛ العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص ٢٧٢.

(٤) الشريف المرتضى، الانتصار، ج ٧، ص ٢٥؛ العاملي، الروضة البهية، ج ٥، ص ١٢٤.

(٥) نقلاً عن السنباني، مدى اعتبار الزَّوجية شرطاً للإحصان، مجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والتطبيقية، المجلد الخامس، العدد الثامن، مارس ٢٠١٢، ص ٥٦٨.

(٦) القطب أطفيش، شرح كتاب النبل، ج ٧، ص ٣٤٨؛ الثميني، التاج المنظوم، ج ٥، ص ٣٠٦.

لكونه فقد الإحصانين^(١).

ومن أدلة علماء السنة المعاصرين الذين قالوا بهذا القول:

١. المحصن في قواميس اللغة العربية مأخوذ من الحصن، كنايةً عن البناء الذي يجمي من الأعداء، والرجل المتزوج والمرأة المتزوجة ينطبق عليهما معنى المحصن، فالمرأة المحصنة هي التي أحصنها زوجها، والمحصنة التي أحصنت زوجها، فأحدهما يحصن الآخر ويكفيه جنسياً، أما الأعزب والمطلق بلا رجعة والأرملة والغائب عن زوجته، فما وجه كونهم محصنين مع خروجهم من حصن الزواج؟ يقول محمد رشيد رضا: فإنَّ المحصنة بالزواج هي التي لها زوج يحصنها، فإذا فارقتها لا تسمى محصنة بالزواج كما أنها لا تسمى متزوجة، كذلك المسافر إذا عاد من سفره لا يسمّى مسافراً، والمريض إذا برئ لا يسمّى مريضاً، وقد قال بعض الذين خصّوا المحصنات هنا بالأبكار: إنهنَّ قد أحصنَّهنَّ البكارة، ولعمري إنَّ البكارة حصن منيع لا تتصدى صاحبتة لهدمه بغير حقّه، وهي على سلامة فطرتها وحياتها وعدم ممارستها للرجال، وما حقّه إلا أن يستبدل به حصن الزوجة، ولكن ما بال الثيب التي فقدت كل واحدٍ من الحصنين تعاقب أشد العقوبتين إذ حكموا عليها بالرجم؟ هل يعدّون الزواج السابق محصناً لها، وما هو إلا إزالة لحصن البكارة وتعويد لممارسة الرجال؟ فالمعقول الموافق لنظام الفطرة هو أن يكون عقاب الثيب التي تأتي الفاحشة دون عقاب المتزوجة، وكذا دون عقاب البكر أو مثله في الأشد، وقد بلغني أن بعض الأعراب في اليمن يعاقبون بالقتل كلاً من البكر والمتزوجة إذا زنتا، ولا يعاقبون الثيب بالقتل ولا بالجلد، لأنهم يعدونها معذورةً طبعاً، وإن لم تكن معذورةً شرعاً^(٢).

٢. لما كان هذا الفعل أو الوصف لا ينضبط في ماهيته، إذ يُعدُّ وصفاً تعلق بالفعل

(١) انظر، رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج ٥، ص ٢١.

(٢) تفسير المنار، ج ٥، ص ٢١.

الذي هو وطءُ الزوجة للإعفاف، إذ يلزم منه التمكُّن من فعل الوطء في كلِّ فرد حدث منه فعل الزنى، وفي الزمان نفسه، والوقت نفسه، والحال نفسها، وهذا غير صحيح، فإنه يجوز أن يعدل الزوج عن وطء زوجته إلى الزنى، وهو قادر متمكِّن على الوطء، اتباعاً لهوى نفسه، فلزم أن يكون الضابط الجامع المانع لماهية الإحصان هو سبب الإحصان وعِلَّتُه، وهو الزواج، فمتى ثبت وقام وصف الزواج الشرعي، في ذلك المكلف المحدد، وحصل أن وقع في الزنى، فهو متَّصفٌ بصفة الإحصان، ومسمَّى باسم المحصن، لأن الزواج سبب وعلّة غير مباشرة، يترتب عليها سببُ الإحصان وعِلَّتُهُ وهو الوطء والاستمتاع بالزوجة عند الطلب والحاجة قطعاً، حتى تنكفَّ نفسه عن الحرام^(١)، ويُشكل أنه من قال إنَّ العِلَّة هي الوطء والاستمتاع عند الطلب، فقد توجد الزوجة ولا يكون الاستمتاع بالوطء، كما في الحيض والنفاس الذي يطول وغير ذلك.

٣. إذا كان وصف الإحصان يعني الإعفاف، وهو صفةٌ فعلٍ، وليس صفةً ذاتٍ، فمتى وجد الوصف وقام في الموصوف؛ ثبت وجوده، وإذا زال الفعل وسببه، وهو وجود سبب الإعفاف، وهو الزَّوجِيَّة التي يتحقَّق بها الوطء والاستمتاع، ومن ثمَّ الإعفاف؛ وهذا يلزم أن من صار بدون زوجة لأيِّ سبب، فلا يكون حاله عند الفعل محصناً، بل يكون عازباً.

٤. إنَّ المعقول يدلُّ أن من ذاق الوطء والاستمتاع ثمَّ حصل له انقطاع، يكون أشدَّ طلباً للنساء، وأبلغ تأثراً وشبهاً ممن لم يتزوَّج قطُّ، فدَلَّ أن صفة الإحصان تتعلق بحين وقت فعل الزنى، وليس وصفاً يُضاف إلى الموصوف مطلقاً، فيثبت به لقباً ووصفاً يلازم الموصوف في سائر أوقاته، وأحواله^(٢).

(١) عقلاان، قاسم أحمد، مفهوم كلمة الإحصان في ضوء قاعدة الترتيب بالأدوات اللفظية والحقيقة الزمانية،

تاريخ ٨ يونيو ٢٠١٢، <https://www.facebook.com/qasemaqlanpage>

(٢) الموضوع نفسه.

وُيَرَدُّ على هذه الاستدلالات: بأنَّ الشريعةَ مَكَّنَت المحصن الذي فقد إحصانه أن يحدّد الحياةَ الزَّوجِيَّةَ مرَّةً ومرَّاتٍ، وإلَّا فما قيمة معرفته نعمة الزواج التي تحصَّلَها سابقًا؟ ثمَّ يستبدل بها علاقةً محرَّمةً، فالزواج مرَّةً ثانيةً هو مخرجه لإشباع هذه الغريزة. ولا يكافأ على الزنى بتخفيف العقوبة بعد أن أكرمه الله بمعرفة نعمة النكاح وتذوُّقها.

ومن الأدلة التي اختصَّ بها الشيعة في التدليل على هذا الرأي:

٥. عن أبي جعفر قال قلت له: ما المحصن رحمك الله؟ قال: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح»^(١).

٦. وعن أبي جعفر قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الرجل الذي له امرأة بالبصرة، ففَجَرَ بالكوفة، أن يدرأ عنه الرجم ويضرب حدَّ الزاني، قال: وقضى عليه السلام في رجلٍ محبوسٍ في السجن، وله امرأةٌ حرةٌ في بيته في مصر، وهو لا يصل إليها فزنى في السجن قال: عليه الجلد ويدرأ عنه الرجم»^(٢).

وما يُشكّل على هذه الآثار التي اختصَّ بذكرها الشيعة: أن نكاح المتعة الذي يجيزونه يحقق الغدو والروح، ومع ذلك يقولون بعدم تحقيقه للإحصان^(٣)، فأين الانسجام مع النصِّ؟ أم نأخذ ما يعجبنا ونترك ما دونه؟

ومما يُشكّل على اشتراط استمرار الزَّوجِيَّة في الإحصان بالإضافة إلى ما سبق:

١. قصور هذا الرأي الذي يحاول أن يوغل في شروط الإحصان بما يتوافق مع الحكم التشريعيَّة؛ من تشديد عقوبة المحصن، ومن اتِّفاقها جملةً مع المعنى اللغوي: إذ إنَّ النصوص الواردة في عقوبة المحصن لم تقتصر على لفظ الإحصان بل جاءت بصيغة الثَّيب، وهو في الغالب مَنْ فَقَدَ الزوج، وليس الذي له زوجةٌ يغدو ويروح إليها، ولا اجتهاد في مورد النص. وإذا قدمتم المعنى اللغوي كما فعلتم في

(١) الطوسي، الاستبصار، ج٤، ص٢٠٤؛ الكليني، الكافي، ج٧، ص١٧٩.

(٢) الكليني، الكافي، ج٧، ص١٧٩.

(٣) الطوسي، الاستبصار، ج٤، ص٢٠٤.

أصل مصطلح الإحصان، فلماذا لا تفعلون ذلك في مصطلح الثيب؟

٢. صعوبة ضبط أقوالهم في هذا الشرط، فأَيُّ حبس يُعني المتزوج من عقوبة الرجم؟ أهو حبس يومٍ واحدٍ؟ أم الحبس الطويل؟ وما حدُّه؟ وماذا يُقال فيمن توفيت زوجته، ثم راح في اليوم التالي لوفاتها فزنا فهذا غير محصن بزعمهم، أمّا الذي لديه زوجة وعليها النفاس ولم يقربها أكثر من أربعين يوماً ثم زنى فهذا محصن، كيف يستقيم ذلك؟ لذلك فإنّ هذا لا يصلح ضابطاً للإحصان أبداً بسبب ما يعتره من مشكلات يصعب معها ضبطه.

٣. سيكون هذا الشرط طريقاً للتعلُّل والهروب من تطبيق حد الزنى على المحصن بألف علة يذكرها يثبت فيها أنه بالرغم من زواجه فليس ثمة فرج يغدو إليه ويروح، ويُغنيه عن الزنى.

٤. في حالة تعارض الحقيقة الشرعية مع المعنى اللغوي، فمن المؤكّد أنّ المقدّم يجب أن يكون الحقيقة الشرعية بلا منازع، وهذا ما أيّدته في عدم اشتراط استمرار الزواج في الإحصان.

٥. إنّ اكتفاء النبي ﷺ في تحقيقاته مع الزناة بالسؤال عن الإحصان عموماً، بدون الدخول في تفصيلاته، يدلُّ على إهمال النبي ﷺ لهذه التفصيلات، بالرغم من اهتمامه بتفصيلات أخرى في التحقيق تؤكّد أنّ المراد هو تحقق الزواج الكامل الذي ذكره جمهور الفقهاء بدون الاهتمام باستمراره أم لا.

يقول الشوكاني في معرض حديثه عن الإحصان الشرعي: ولا يشترط أن يكون في حال الزنى مستمراً على النكاح، بل المراد وقوع النكاح ولو مضت مدةً طويلة بعد المفارقة للزوجة؛ لأنّه يصدق على هذا الذي نكح في زمان من عمره أنه محصن شرعاً، ولهذا اكتفى النبي ﷺ بمجرد سؤال ماعز عن كونه قد أحصن؟ فقال: نعم، فاكتفى بذلك ولم يقل له هل تحتك حال الزنى زوجة؟ وقد عرفت أن: ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم، ولا سيما في مثل هذا المقام الذي يترتب عليه سفك

دم امرىء مسلم^(١).

٦. الشيعة الذين أجمعوا على هذا القول وردت عندهم مرويات تقول بخلاف ذلك، وتوافق أهل السنة والجماعة: منها ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام: عن رجلٍ كانت له امرأة، فطلقها أو ماتت فزنى، قال: عليه الرجم، وعن امرأة كان لها زوجٌ، فطلقها أو مات ثمّ زنت، عليها الرجم؟ قال: نعم^(٢). ولكنهم لم يعملوا بهذا النصّ المعترف وخالفوه. يقول الشريف المرتضى: إجماع الطائفة أنّ الإحصان اسم شرعيّ تحته حكم شرعيّ بغير شبهة، ولا خلاف في أنّ الحرّ المسلم إذا كان عنده زوجة كذلك يتمكن من وطئها بغير مانع عنه فإنه محصن^(٣).

وانظر إلى تسويغ الشيخ الطوسي الذي روى هذا الأثر: وما يتضمن هذا الخبر من أنّ الرجل إذا طلق امرأته ثمّ زنى هو أو زنت هي كان عليهما الرجم، فالوجه فيه أن نحمله على أنّه إذا كان الطلاق رجعيًّا، فإنّه إذا كان كذلك كان عليهما الرجم... يحتمل أن يكون إنّما وجب عليه إذا كان محصنًا بغيرها من النساء، وأما المرأة إذا توفي عنها زوجها ثمّ زنت فلا يجب عليها الرجم، وإنّما يجب عليها الجلد فيشبهه أن يكون ذكر الرجم في هذا الموضع وهما من الراوي^(٤). فهذا الردُّ مُشكّل أيضًا لم يحسن فيه الحجة لتسويغ هذا الرأي.

٧. أما القول المذكور عند بعض الإباضية، فهو شاذٌّ لم يدلّوا عليه بأيّ دليل، بل ورد عندهم ما يوافق قول المذاهب الأربعة، يقول نور الدين السالمي: وأجمعوا أنّه إذا تزوّج الرجل زوجةً واحدةً، أو تزوّجت المرأة زوجًا واحدًا مما يكون فيه محصنًا، ثمّ وقع الفراق بطلاقٍ أو موتٍ أو سائر أنواع الفراق أنّه محصنٌ أبدًا،

(١) الشوكاني، السيل الجرار، ص ٨٤٦.

(٢) الطوسي، الاستبصار، ج ٤، ص ٢٠٧.

(٣) الانتصار، ج ٩، ص ٢٥.

(٤) الطوسي، الاستبصار، ج ٤، ص ٢٠٧.

وتلحقه أحكام الإحصان^(١).

وبذلك يتبين قوة قول المذاهب الأربعة في عدم اشتراط استمرار الزوجية في إحصان الرجم، فلا يُعتدُّ برأي غيرهم. والله تعالى أعلم.

(١) شرح الجامع الصحيح، ج٤، ص٢٤٦.

الخاتمة

أهمّ نتائج البحث:

١. المحصّن الذي يعاقب بالرجم إذا ثبت ارتكابه جريمة الزنى هو العاقل البالغ الذي وطئ القُبْلَ في نكاح صحيح، بدون النظر إلى بقيّة الشروط، وبناءً عليه:
٢. المسلم الذي يتزوج ذميمة يُعدُّ محصّنًا لنفسه ولها، ولا أثر لاختلاف الدين في الإحصان مطلقًا.
٣. لا يشترط أن يكون الزوجان على صفات الإحصان كلها وقت الإصابة، ولذلك فإن الصبي يحصن البالغة، والبالغ يحصن بالصبيّة إذا كان كل منهما مطيقًا للجماع، وهذا ما يقال في المجنون والمجنونة.
٤. لا يشترط استمرار الزوّجيّة حتى يعد الرجل أو المرأة محصّنًا بل يكفي أن يتحقق الجماع في القبل في النكاح ولو مرة واحدة.
٥. تبين لي عدم دقة ما نقل من الإجماع في بعض شروط الإحصان الموجب للرجم في المذاهب الأربعة.
٦. إن قول بعض الإباضية بأنّ الإحصان يحصل بمجرد العقد، وقول الشيعة ومَنْ مَعَهُم بأنّه لا بد من استمرار الزوّجيّة في إحصان الرجّم، لا يقوى على مخالفة إجماع فقهاء المذاهب الأربعة ومَنْ مَعَهُم، لذلك لا قيمة لتلك الأقوال، والعبرة بإجماع المذاهب الأربعة.

٧. إنَّ الإجماع الوحيد الذي يمكن ادعاؤه في ماهية الإحصان الموجب لحد الرجم في الزنى باتفاق فقهاء المذاهب الأربعة هو نكاح المسلم الحرِّ البالغ العاقل من المرأة المسلمة الحرّة البالغة العاقلة نكاحًا صحيحًا لازمًا لا خيار فيه، يكون فيه الوطء حلالًا في قُبُلها بإدخال الحشفة، مع عدم وجود مانعٍ من موانع الجماع كحيض أو إحرام أو غيره، وأن لا يرتدَّ أحدهما بعد هذا الوطء.

٨. بالرغم من ترجيحي أنَّ الإحصان هو حالة الوطء في القُبُل في الزواج الصحيح للبالغ العاقل إلا أني أرى أنه لا مانع من الأخذ ببعض الاجتهادات في شروط المحصن في بعض القوانين الجنائية الحديثة، والتي تتبنى الشريعة الإسلامية مصدرًا في تشريعاتها الجنائية كما فعل القانون السوداني، تماشيًا مع قاعدة التدرُّج في التشريع، ثمَّ بعد ذلك لا بدَّ من تصحيح هذه القوانين وتعديلها.

المقترحات:

١. دعوة الباحثين إلى التأمُّن في تلقي الآراء الغريبة وتفحصها عند أهلها، قبل تبنيها بحجّة اتفاقها مع حكمة التشريع واللغة، فالحقيقة الشرعية والنصوص الصحيحة فوق كل هذه الاعتبارات.

٢. دعوة أهل القانون وأصحاب القرار لتطبيق حد الرجم على المحصنين من الرجال والنساء، مع تأكيد عدم وجود أيِّ مانع في الأخذ بأيِّ شرط معتبر في الإحصان، على ألا يفقد الحدُّ وجوده العمليّ.

٣. ضرورة الاهتمام بالدراسات المقارنة بين جميع المذاهب المدونة للوصول إلى الحقيقة، بدون التعصُّبِ إلى واحد منها والترجيح بينها بحسب ما تؤيِّده النصوص الشرعية.

٤. دعوة الباحثين للتحقق من دعاوى الإجماع في أيّة مسألة، وعدم تأييد الإجماع إلا بعد استقراء جميع الآراء الواردة في خصوص المسألة عند من يعتدُّ بقوله من مذاهب أهل السنّة والجماعة.

٥. ضرورة الكتابة في المواضيع المتعلقة بالحدود، لئسهم في بناء خطّ الدفاع الأوّل ضدّ الهجمة الشرسة التي تتعرّض لها الشريعة، ولا سيّما في انتقاد حدّ الزنى ووصفه بالوحشيّة والقسوة. والذي يسمع بتلك الدعاوى يخيّل إليه أنّ الدّول الإسلاميّة تُقيم هذه الحدود في زمنٍ عزّ فيه إقامتها.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

١. الأزهرى، محمد بن أحمد، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، دار الطلائع.
٢. الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى، مصر، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٣٢هـ.
٣. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، بيروت، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
٤. البغوي، الحسين بن مسعود، التهذيب في فقه الشافعي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.
٥. بولروح، إبراهيم بن علي، موسوعة آثار جابر بن زيد، سلطنة عمان، مكتبة مسقط، ط١، ١٤٢٧هـ.
٦. الثميني، عبد العزيز بن الحاج، التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم، القرارة، ١٤١٦هـ.
٧. الجصاص، أحمد بن علي، شرح مختصر الطحاوي، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، ط١، ١٤٣١هـ.
٨. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية الطلب في دراية المذهب، دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨هـ.
٩. الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ.
١٠. ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
١١. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، بيروت، دار الفكر.
١٢. الحصكفي، محمد بن علي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ.
١٣. الخطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ.
١٤. الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح الخرشي على مختصر الخرقي، دار العبيكان، ط١، ١٤١٣هـ.
١٥. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ.
١٦. الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ.
١٧. الدردير، أحمد، الشرح الكبير على مختصر خليل، دار الفكر.

١٨. ابن رسلان، أحمد بن حسين، شرح سنن أبي داود، مصر، الفيوم، دار الفلاح، ط١، ١٤٣٧هـ.
١٩. رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم، تفسر المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
٢٠. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والمنهج والشرعية، دمشق، دار الفكر المعاصر، ط٢، ١٤١٨هـ.
٢١. الزكواني، عيسى بن سليمان، تغريب الزاني البكر، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، معهد العلوم الشرعية، ١٤٢٥هـ.
٢٢. الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ط١، ١٣١٣هـ.
٢٣. أبو زهرة، محمد، العقوبة، القاهرة، دار الفكر العربي.
٢٤. ابن أبي زيد القيرواني، عبد الله بن عبد الرحمن، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٩م.
٢٥. السالمي، عبد الله بن حميد السالمي، شرح الجامع الصحيح، كوكب المعرفة بموقع الشبكة الإباضية شبكة أهل الحق والاستقامة، <http://www.ibadhiyah.net/maktabah>
٢٦. سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزغلي، إثمار الإنصاف في آثار الخلاف، القاهرة، دار السلام، ط١، ١٤٠٨هـ.
٢٧. السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، بيروت، ١٤١٤هـ.
٢٨. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ.
٢٩. السنباني؛ توفيق أحمد علي، مدى اعتبار الرّوحيّة شرطاً للإحصان، مجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والتطبيقية، المجلد الخامس، العدد الثامن، مارس ٢٠١٢م.
٣٠. الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٥هـ.
٣١. شمس الدين بن قدامة، عبد الرحمن بن محمد، الشرح الكبير على المقنع، مصر، هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٥هـ.
٣٢. الشوكاني، محمد بن علي، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم، ط١.
٣٣. الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٤.

٣٤. العاملي، زين الدين الجبعي، الروضة البهية شرح اللمعة دمشقية، منشورات جامعة التجف الدينية، ط٢، ١٣٩٨هـ.
٣٥. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.
٣٦. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ.
٣٧. أبو عبيد، القاسم بن سلام، النسخ والمنسوخ في القرآن العزيز، الرياض، مكتبة الرشد، ط١٨، ١٤١٨هـ.
٣٨. العدوي، علي بن أحمد، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.
٣٩. عقلان، قاسم أحمد، مفهوم كلمة الإحصان في ضوء قاعدة الترتيب بالأدوات اللفظية والحقيقة الزمانية، ٨ يونيو ٢٠١٢، <https://www.facebook.com/qasemaqlanpage>
٤٠. العمراي، يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، جدة، دار المنهاج، ط١، ١٤٢١هـ.
٤١. العوا، محمد سليم، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة، دار المعارف.
٤٢. عيسى، عبد الله الفاضل، من هو المحصن، <http://abdullahiefadil.com>
٤٣. العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٤٤. العيني، محمود بن أحمد، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط١، ١٤٢٩هـ.
٤٥. الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة.
٤٦. القاضي عبد الوهاب، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس، مكة المكرمة، المكتبة التجارية.
٤٧. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، ط١، ١٣٨٨هـ.
٤٨. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المتقن في فقه الإمام أحمد، جدة، مكتبة السوادى، ط١، ١٤٢١هـ.
٤٩. القدوري، أحمد بن محمد، التجريد، تحقيق، القاهرة، دار السلام، ط٢، ١٤٢٧هـ.
٥٠. القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م.
٥١. القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٧هـ.
٥٢. أطفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، بيروت، دار الفتح، ليبيا، دار التراث العربي، جدة، مكتبة الإرشاد، ط٢، ١٣٩٢هـ.

٥٣. الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٥٤. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٨٨هـ.
٥٥. الكمال بن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير على الهداية، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٣٨٩هـ.
٥٦. الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ.
٥٧. ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مكتبة اليمن،
<http://www.al-islam.com>
٥٨. المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٥٩. مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، القاهرة دار إحياء الكتب العربية.
٦٠. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.
٦١. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإجماع، دار المسلم، ط١، ١٤٢٥هـ.
٦٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.
٦٣. المواق، محمد بن يوسف، التاج والكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ.
٦٤. الموصللي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٣٥٦هـ.
٦٥. مؤلفون، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، الرياض، دار الفضيلة للنشر، ط١، ١٤٣٣هـ.
٦٦. النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، هـ.
٦٧. الواحدي، علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
٦٨. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، دار السلاسل، ط٢.

البحث الخامس

رواية زينب بنت أبي سلامة
عن أمها في التفسير

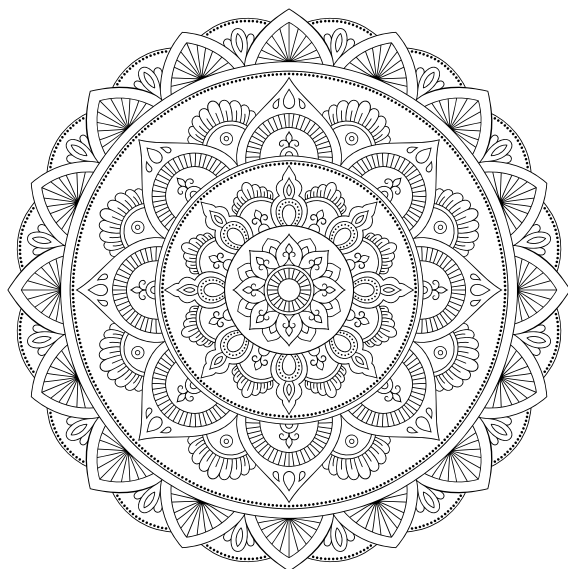
دراسة استقرائية تحليلية

Narration Of Zaynab Bint Abi
Salamah On The Account Of Her
Mother In Tafseer

A Comprehensive Analytical Study

أ.م.د. محمد بن غسان حباص

Assistant Professor Dr. Muhammad Ghassan Hablas



مخلص البحث

يجمع البحث مرويات زينب بنت أبي سلمة عن أمها أم سلمة، رضي الله عنهما، في كتب التفسير المسندة، مبيّناً طرقها، ومحللاً متونها، وكاشفاً عن وجه إيراد المفسر لها، وموضّحاً أثرها في علم التفسير، بعد التعرّيج على أهمّ المعالم في سيرتها، وذلك من خلال مبحثين اثنين؛ خصّص الأول منهما لترجمة زينب، وبيان موقعها في الصحبة وحالها في علم الرواية والفقّه، وحجم حضورها في دواوين السنّة، وكتب التفسير، وخصّص الثاني لدراسة مروياتها عن أمها في كتب التفسير المسندة.

وخلص البحث إلى أنّ زينب صحابية، حفظت عن النبي ﷺ حديثه، وروت عن أزواجه وربائبه، وكانت من أفقه نساء عصرها، حتى كثرت في الرواية عنها الفقهاء الأئمة، واعتنت بمروياتها المصنّفات المهتمّة بالأحكام الشرعيّة، فكانت أحاديثها فيها أظهر منها في المصنّفات المختصّة بغيرها من أنواع العلوم الإسلاميّة، وزاد حضورها في الكتب الحديثيّة الجامعة لأبواب العلم، لكثرة ما يستفاد من أحاديثها في الفقّه والأحكام والآداب.

وأثبت كذلك، أنّ زينب أكثر البنات روايةً عن أمّهات السنن، ومع ذلك، لا نجد في مروياتها تأويلاً صريحاً لأيّ من القرآن، وليس لها عن أمها في كتب التفسير المسندة سوى ثلاثة أحاديث نبويّة، كلّها ثابتة مخرّجة في الصحيحين، ساقها المفسرون في تفسير ثلاث آيات من الجزء الثاني من القرآن، لتأييد بعض وجوه التأويل المحكيّة فيها.

الكلمات المفتاحيّة: التفسير بالمأثور، تفسير الصحابة رضي الله عنهم، رواية البنات عن

الأمّهات، زينب بنت أبي سلمة.



Research Summary

In this research, all narrations of Zainab bint Abi Salamah- on the authority of her mother, Umm Salamah, may Allah be pleased with them- have been compiled in the chain narrated interpretation books. Also, the most important traits of her biography have been highlighted. Then the chains of Zainab narrations' have been showed, narration contexts' have been analyzed, and their impact in Qur'anic interpretation as well as reasons why interpreters mentioned them have been clarified in this paper.

This research has been divided into two sections. The first section gives an overview about the biography of Zainab. Also, shows her rank within companions, her status in Hadith narrations and Islamic jurisprudence, as well as the extent of her presence in the books of Sunnah and Qur'anic interpretation. The second section focuses on Zainab narrations on the authority of her mother in the chain narrated interpretation books.

The research concludes three issues. Firstly, Zainab is a companion who memorized the authentic Hadiths from the Prophet- prayer of Allah and peace be upon him- and reported narrations on the authority of prophet's wives and his stepdaughters. She was one of the most knowledgeable women in jurisprudence at her time; so, most narrators on the authority of her were knowledgeable and trustworthy scholars.

Secondly, Hadith anthology books that are interested in law of Shariah (i.e. ukm Shar'i) give importance to her narrations; so they appears in these books rather than

others that are interested in general Islamic studies because her narrations were focused on the aspects of jurisprudential, moral, religious rulings.

Thirdly, one of the daughters who narrated the most of authentic Hadith on the authority of their mothers was Zainab. In addition to what has been mentioned about her, obvious interpretations of Qur'anic verses could not be found in her narrations. However, she has only three authentic hadiths on the authority of her mother in the chain narrated interpretation books of Qur'an. Those three Hadiths are existed in the two books of Sahih (i.e. Bukhari and Muslim). The Qur'anic commentators cited them in the interpretation of three verses from the second part of Qur'an to support some aspects of interpretation.

Keywords: Interpretation by the reported texts, Interpretation by the Prophet's Companions, Daughters' narration on the authority of their mothers, Zainab bint Abi Salamah.

* * *

المقدمة

الحمد لله على إفضاله، والصلاة والسلام على النبي وآله، أمّا بعد:

فللمرأة دورٌ كبيرٌ في المجتمعات، فهي المحضن الأول الذي يتغذى منه الأبناء السلوك والأخلاق، والمدرسة الأولى التي تتخرج فيها الأجيال. وقد كان للمرأة في عهد السلف دورٌ كبيرٌ في التربية والعلم والجهاد، وقد حفظت لنا كتب التاريخ أروع المشاهد فيه، ومن شواهد ذلك في ميدان العلم، ما حفظته لنا كتب السابقين من رواية الأبناء والبنات عن الأمهات السّنن والآثار في شتى الميادين، وهي تكشف وجّهًا من وجوه كرامة المرأة عند سلفنا الصالح، يوم كانت سائر الأمم تحتقر المرأة، بنتًا وأختًا وأمًّا وزوجةً، وتُظهر أنّ المرأة في المجتمع الإسلامي الزاهر، كانت مُعلّمةً للأجيال، ومصباحًا للنور، في عصرٍ أغرق المرأة بجهالتِه، وحرّمها التعلّم والتعليم، حتى أقلّ ذكْرُها، وعشا ومصباحها، وانطفأ نورها.

وقد اتّجهت عنايتي إلى هذا الباب، فشرّعتُ في تتبّع هذه المرويّات في العلوم المرتبطة بالتفسير، فكان بحث (مرويّات أمّ الحسن البصريّ في القراءات والتفسير)^(١)، الذي ضمّ رواية ابنها الحسن عنها في التفسير، الحلقة الأولى في هذه السلسلة، تلاه بحث «رواية البنات عن الأمهات في التفسير»^(٢)، الذي جمع من وقفتُ على روايتهنّ

(١) نشرته مجلّة المعيار، التي تصدرها كلية الإمام مالك للشريعة والقانون في دبي، عدد: ٧، عام ٢٠١٨-١٤٣٩ هـ.

(٢) نشرته مجلّة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية التي يصدرها قسم الشريعة الإسلامية بكلية=

عن أمهاتهن في التفسير، باستثناء زينب بنت أم سلمة، ليأتي هذا البحث ثالث حلقات السلسلة، خصصت فيه رواية زينب بنت أبي سلمة عن أمها أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها بالدراسة، لكثرة مروياتها بالمقارنة مع سائر البنات، ثم لاختصاص مروياتها بالصحة. راجياً المولى القدير أن يجعله في ميزان حسناتي يوم الدين، ويكتب له القبول والنفع في العالمين، وأن ييسر لي إكمال المسير في جمع سائر روايات الأبناء عن الأمهات في التفسير، إنه سميع مجيب.

أهمية البحث:

١. شق الطريق، من بوابة علم التفسير، إلى نوع جديد من أنواع علوم مصطلح الحديث، أعني به «رواية البنات عن الأمهات».
٢. إظهار دور ربائب النبي ﷺ في التفسير بالمأثور، بما يكشف بعض جوانب الحكمة من تعدد زيجاته ﷺ من الأمهات الأرامل.
٣. تصنيف مرويات التفسير في محور ضيقة، تُسهّل ضبطها، وتساعد في حفظ حال المقبول والمردود من طرقها.

أهداف البحث:

١. إظهار الجانب العلمي في حياة ربيبة النبي ﷺ زينب بنت أبي سلمة، رضي الله عنها.
٢. بيان حال من تلقى العلم عن زينب - رضي الله عنها - من التابعين.
٣. الكشف عن روايات زينب عن أمها أم سلمة رضي الله عنهما، في كتب التفسير المسندة.
٤. إظهار حال أسانيد المفسرين إلى زينب، من خلال مقارنتها بأسانيد المحدثين.
٥. إبراز أثر رواية زينب عن أمها في تفسير القرآن واختلاف وجوه الاستنباط منه.

٦. بيانٌ ملاحظ المفسّر في إيراد خبرِ زينب، من خلال ربط معناه بالآية التي رواها في تفسيرها.

الدراسات السابقة:

لم أجد من سبقني إلى هذا البحث، ولا إلى مثله، سواءً أكان ذلك في علوم التفسير، أم في علوم السنّة والأثر. إذ لم أجد في علمائنا من توجهتْ همّته إلى جمع روايات زينب بنت أمّ سلمة، كما لم أر من اعتنى قبلي برواية البنات عن الأمّهات، أو برواية الأبناء عن الأمّهات، مع أن بعضهم ذكر في لطائف الأسانيد رواية البنت عن الأم^(١)، وكانت معرفة رواية الأبناء عن الآباء باباً من أبواب فنون مصطلح الحديث عند علمائنا المتقدمين.

حدود البحث والدراسة:

استقرّيتُ في البحث عن مرويات زينب بنت أبي سلمة رضي الله عنها، ما استطعتُ الوصول إليه من كتب الرواية والتفسير وعلوم القرآن، لأقف على حجم أخبارها وأقوالها في كتب الرواية عامّة، وكتب التفسير خاصّة، ولأبيّن مدى علاقة مروياتها هذه بعلم تفسير القرآن الكريم.

ثمّ اخترتُ نصوصَ الدّراسة من كتب التفسير التي أسند فيها المفسّر خبر زينب عن أمّها، تاركاً ما سواه، على قلّته، التزاماً بالأهداف التي تراعى طبيعة البحث. فكان ما حواه هذا البحث، كلّ ما وقفتُ عليه -بعد تنوُّع أساليب البحث والاستدلال- في المطبوع من الكتب الآتية: التفسير المنسوب لمجاهد بن جبر (ت: ١٠٤هـ)، وتفسير سفيان الثوري (ت: ١٦١هـ)، وتفسير القرآن لعبد الله بن وهب (ت: ١٩٧هـ)، وتفسير يحيى بن سلام (ت: ٢٠٠هـ)، وتفسير عبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، وتفسير سعيد بن منصور (ت: ٢٢٧هـ)، وتفسير عبد بن حميد (ت: ٢٤٩هـ)، وتفسير الطبري

(١) انظر عمدة القاري للعيني، ٢/٢١١، و٩/٢٧٠.

(ت: ٣١٠هـ)، وتفسير القرآن لابن المنذر (ت: ٣١٩هـ)، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، وبحر العلوم لأبي الليث السمرقندي (ت: ٣٧٣هـ)، والكشف والبيان للثعلبي (ت: ٤٢٧هـ)، والوسيط والوسيط، وكلاهما للواحدي (ت: ٤٦٨هـ)، ومعالم التنزيل للبغوي (ت: ٥١٠هـ).

منهج البحث وإجراءاته:

جمعتُ في بحثي بين المنهج الاستقرائي في تتبع روايات زينب بنت أبي سلمة عن أمها في كتب التفسير المُسنَّدة، والمنهج التاريخي في بيان أخبار الرواة وأحوالهم. وسلكتُ المنهج التحليلي المقارن في دراسة المتن، وربطه بالآية التي أوردتها فيه المُفسِّر، وبيان جوانب القوَّة والضعف في المعنى المُستفاد، أو الحكم المُستنبط، منه، في ضوء قواعد اللغة والتفسير ونصوص الشريعة.

أما الإجراءات العملية التي سلكتها في تطبيق هذه المناهج، فهي الآتية:

١. اقتصرْتُ على الإسناد الذي يصرِّحُ برواية زينب عن أمها في كتب التفسير المُسنَّدة، وتركتُ ما سواه، حتى لو وردَ الحديثُ نفسه عند المُحدِّثين من طريق زينب عن أمها، ولذلك أهملتُ حديث أم حبيبة قالت: «يا رسول الله، هل لك في أختي؟ قال: «فأصنع بها ماذا؟» قالت: تزوجها...» الحديث، مع أنَّه عند أبي داود وأحمد، من حديث زينب ابنة أم سلمة، عن أمها، عن أم حبيبة^(١)، وذلك لأنَّه لم يرد في إسناد المُفسِّرين من حديث زينب عن أمها، وإنَّها رواه الثعلبيُّ من طريق النَّسائي، الذي يرويهِ من حديث زينب عن أم حبيبة^(٢)؛ كما هو عند

(١) انظر: السنن لأبي داود، أول كتاب النِّكاح: باب يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، ٤/١١٠ ح: ٢٠٤٥؛ مسند الإمام أحمد، ٤٤/٩٩ و ٢٤٥ ح: ٢٦٤٩٣ و ٢٦٦٣٢. ورواه أحمد أيضًا من حديث زينب، عن أم حبيبة. (انظر مسند الإمام أحمد، ٤٤/١٠٠ ح: ٢٦٤٩٤ و ٢٦٤٩٥، و ٤٥/٤٠١ ح: ٢٧٤١٢).

(٢) انظر الكشف والبيان للثعلبي، ١٠/٢٠٠-٢٠١. في تفسير الآية ٢٣ من سورة النَّساء.

الشيخين أيضاً^(١).

٢. عرضت أسانيد جميع الرويات ومُتَوَنِّها على عددٍ من الطبّعات، وقارنتها بألفاظ مصادر الرواية والتخريج والرجال، تجنّباً للتصحيح في بعضها.

٣. ربّبت المطالب على ترتيب الآيات في السور، وجعلت الآية التي أسند المفسر خبر زينب في تفسيرها، عنواناً للمطلب.

٤. ترجمت لزينب ترجمة موجزة، تبين شرفها في الصحبة، ومكانتها في العلم، ومشايخها في التلقّي، وتلامذتها في الرواية. وأهملت ترجمة أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها لشهرتها.

٥. صدرت المطلب بإسناد المفسر إلى زينب، ثم خرجته من سائر كتب الرواية، مقتصرًا على الصحيحين أو أحدهما، إن وجد، وإلا عدت فيه مصادر التخريج.

٦. أثبتت من ألفاظ الروايات المتعددة في كتب التفسير، ما له أثر في تعدد وجوه الاستنباط والتفسير.

٧. اقتصرت في دراسة الأسانيد على القدر الذي يتبين به حال السند من القوة والضعف. وأوجزت في ترجمة رواة الأسانيد، واعتمدت -في الغالب- قول صاحب التقريب.

٨. إذا أُخِّدَ مخرج حديث زينب عند المفسر مع مخرجه في الصحيحين أو أحدهما، أهملت الكلام على رجاله عند المفسر، لثبوت طريقه فيهما.

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب النكاح: باب {أُمَّهَاتِكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ...}، ص ٧٢٩ ح: ٥١٠١؛ وكتاب النفقات: باب المراضع من المواليات وغيرهن، ص ٧٦٧ ح: ٥٣٧٢؛ صحيح مسلم، كتاب الرضاع: باب تحريم الربيبة وأخت المرأة، ص ٦٦١-٦٦٢ ح: ١٤٤٩؛ المجتبى للنسائي، كتاب النكاح: باب تحريم الربيبة التي في حجره، ص ٣٤٧ ح: ٣٢٨٤، وباب تحريم الجمع بين الأم والبنت، ص ٣٤٧ ح: ٣٢٨٥. والحديث اختلف فيه على هشام بن عروة، وقد صحح الحافظ ابن حجر رواية زينب عن أم حبيبة، وعدّ روايته من حديث زينب عن أمها ممّا أخطأ فيه هشام بالعراق. (انظر أطراف مسند الإمام أحمد لابن حجر، ٩/ ٤٤٠).

٩. إن كان الحديث الذي أستدلُّ به في الصحيحين، أو في أحدهما، اكتفيتُ بتخريجه منها، وإلاَّ عدّدت فيه مصادر التخريج من غير استيعاب، وبيّنت حاله عند بعض علماء الحديث - قديمًا وحديثًا - إن وُجد.
١٠. ضبطتُ الكلمات المُستبَهة بالشكل والحروف، وشرحتُ غريبَ الألفاظ، ولم أترجم للأعلام المُستشهد بهم في دراسة المتن، لأنّي لم أورد منهم إلاَّ من اشتهر أمره، وذاع صيته عند أهل الاختصاص.
١١. . . عالجتُ الموضوع في مبحثين؛ ترجمتُ في أولهما لزينب، وبيّنتُ موقعها في العلم. وجمعتُ في ثانيهما رواياتها عن أمها في التفسير، فجاء مُخطّط الدراسة على النحو الآتي:
- مُخطّط الدّراسة:

المبحث الأول: ترجمة زينب بنت أبي سلمة

* المطلب الأول: النشأة والوفاة.

* المطلب الثاني: صُحبتُها وحفظُها من النبي ﷺ.

* المطلب الثالث: زينبُ الراوية الفقيهة.

* المطلب الثالث: زينبُ في كتب التفسير بالمأثور.

المبحث الثاني: مروياتُ زينبَ عن أمها في التفسير

* المطلب الأول: تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨].

— أولاً: الرواية وتخريجُها.

— ثانيًا: ارتباط الرواية بالآية الكريمة.

* المطلب الثاني: تفسير قول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَعَنْتَرُوا لَوِ السَّاءِ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

- أولاً: الرواية وتخریجها.
- ثانياً: ارتباط الرواية بالآية الكريمة.
- * المطلب الثالث: تفسير قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرْتَبِصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٤].
- أولاً: الرواية وتخریجها.
- ثانياً: ارتباط الرواية بالآية الكريمة.
- الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج.

* * *

المبحث الأول ترجمة زينب بنت أبي سلمة

المطلب الأول: النشأة والوفاة

جمعت زينب بنت أبي سلمة - واسمه عبد الله - ابن عبد الأسد بن هلال بن عبد الله المخزومية^(١) بالنبي ﷺ قرابة الرحم، وحرمة السبب والمصاهرة. أمّا النسب، فلأن النبي ﷺ ابن خال أبيها، فجدتها لوالدها، هي عمّة النبي ﷺ، برّة بنت عبد المطلب بن هاشم^(٢).

وأمّا السبب، فلأن والدها، أخو النبي ﷺ بالرضاعة، أرضعتها ثويبة، مولاة أبي لهب، كما ثبت في الصحيحين^(٣)؛ فهي إذاً ابنة أخي النبي ﷺ من الرضاعة. وأمّا المصاهرة، فلأنها ريبة النبي ﷺ، إذ تزوج أمها أم سلمة، هند بنت أبي

(١) انظر الإصابة لابن حجر، ١٣/٤٣٠.

(٢) انظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم، ٣/١٦٩٦؛ الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٤١٧؛ أسد الغابة لابن الأثير، ص ٦٩٤.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب النكاح: باب [وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم] [النساء: ٢٣]، ص ٧٢٩-٧٣٠ ح: ٥١٠١؛ صحيح مسلم، كتاب الرضاع: باب تحريم الربيبة وأخت المرأة، ص ٦٦٢ ح: ١٤٤٩. وانظر أيضًا: الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٤١٧؛ أسد الغابة لابن الأثير، ص ٦٩٤.

أمية^(١)، سنة اثنتين^(٢)، أو ثلاث^(٣)، أو أربع^(٤)، من الهجرة، وذلك بعد وفاة أبي سلمة، فنشأت في حجر النبي ﷺ ورعايته، وحظيت بملاعبته ﷺ لها، إذ كان يلاعِبها، وهو يقول: «يا زُوَيْنِب، يا زُوَيْنِب، مراراً^(٥)».

وكان من أول بركتيه عليها، أن غير اسمها، من برة، كما في الصحيح عن زينب بنت أم سلمة، قالت: «كان اسمي برة، فسماي رسول الله ﷺ زينب»^(٦).

وقد علل النبي ﷺ تغيير هذا الاسم بقوله، كما في روايات أخرى عنها: «لا تزكوا أنفسكم، الله أعلم بأهل البر منكم»^(٧).

ومن بركتيه ﷺ عليها أن ماء الشباب لم يفارق وجهها حتى آخر حياتها الطويلة، فعن «عطاف بن خالد المخزومي، عن أمه، عن زينب بنت أبي سلمة قالت: كانت أمي إذا دخل رسول الله ﷺ يغتسل تقول: ادخلي عليه. فإذا دخلت عليه نضح في وجهي من الماء ويقول: «ارجعي». قال عطاف: قالت أمي: ورأيت زينب وهي عجوز كبيرة ما نقص من وجهها شيء»^(٨).

(١) كذا صححه ابن حجر في الإصابة، ٣٨٦/١٤، وقال فيمن حكى أن اسمها زملة: «ليس بشيء».

(٢) انظر: المستدرک للحاكم، ٤/٤ و ٢٠ ح: ٦٧١٣ وح: ٦٧٦٣؛ الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٩٤٢.

(٣) انظر: أسد الغابة لابن الأثير، ص ١٥٩٢.

(٤) انظر: الطبقات الكبير لابن سعد، ١٠/٨٥؛ معرفة الصحابة لابن منده، ٢/٩٥٦؛ ٩٥٦؛ معرفة الصحابة لأبي نعيم، ٣/١٦٩٦؛ الإصابة لابن حجر، ١٤/٣٨٧. وهو مقتضى قول أبي القاسم البغوي في معجم الصحابة (٣/٤٥٤)، حيث أَرخ وفاة أبي سلمة سنة أربع.

(٥) رواه الضياء في الأحاديث المختارة، ٥/١٠٩ ح: ١٧٣٣. ولم أجده عند غيره، ولا معزواً إلى غيره. وقال الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ٥/١٧٤ ح: ٢١٤١: «هذا سند صحيح، رجاله كلهم ثقات».

(٦) صحيح مسلم، كتاب الآداب: باب استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن، وتغيير اسم برة إلى زينب، وجويرية ونحوهما، ص ١٠٢٦-١٠٢٧ ح: ٢١٤٢-١٨.

(٧) صحيح مسلم، كتاب الآداب: باب استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن، وتغيير اسم برة إلى زينب، وجويرية ونحوهما، ص ١٠٢٦ ح: ٢١٤٢-١٩.

(٨) رواه ابن الأثير في أسد الغابة، ص ١٥٢٦. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ٢٤/٢٨٢ ح: ٧١٥=

واختلفوا في مكان ولادتها، فقيل: وُلدت في الحبشة، حال هجرة والديها^(١)، وقيل: في المدينة، بعيدَ وفاة أبيها، وهذا أثبت، على شهرة الأول، ويشهد له قول أم سلمة رضي الله عنها: «فلما وضعت زينب جاء النبي ﷺ فخطبني»^(٢). قال الحافظ ابن حجر: «مقتضاه أن زينب بنت أبي سلمة، إنما وُلدت بعد موته، وهو مخالف لقول الواقدي أنها وُلدت بأرض الحبشة. ولا يُلتفتُ إلى كلام الواقدي إذا انفرد، فكيف إذا خالف؟ وقد اغترَّ به جماعةٌ من الأئمة، فجزموا بأن زينب وُلدت بأرض الحبشة تبعًا له. وهذا الحديث الصحيح يردُّ عليهم»^(٣).

ولو سُلم بصحة الحديث لكان فيه قطع للنزاع، لكن في الاحتجاج به نظر، وإن كان أقوى حرجًا من طريق الواقدي، فإنه من طريق عبد الحميد بن عبد الله بن أبي عمرو المخزومي، مقرونًا بالقاسم بن محمد بن عبد الرحمن المخزومي، وهما مجهولان. أمَّا عبد الحميد، فقيده الذهبي في ديوانه وقال: «تابعي مجهول»^(٤). وقال في القاسم: «غير معروف»^(٥). وقد تعقب مُحَرِّرا التقريب قول الحافظ في كلِّ منهما

= وأحمد بن منيع في مسنده، كما في إتحاف الخيرة للبوصيري، ٨٤/٩، وأبو بكر القطيعي في القطيعيات، كما في الإصابة لابن حجر، ٤٣٢/١٣؛ وسيأتي القول في إسناده في مناقشة حفظ زينب من النبي ﷺ.

(١) انظر: الطبقات الكبير لابن سعد، ٢٢٠/٣ و ٨٥/١٠؛ المستدرک للحاكم، ١٩/٤ ح: ٦٧٦١؛ الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٩٠٨؛ أسد الغابة لابن الأثير، ص ١٥٢٦.
(٢) رواه عبد الرزاق في المصنّف، ٢٣٥/٦ ح: ١٠٦٤٤، ومن طريقه أحمد في مسنده، ٢٣٣-٢٣٤ ح: ٢٦٦١٩، ومن طريقهما الحاكم في المستدرک، ٢٠-٢١ ح: ٦٧٦٦. ورواه النسائي في السنن الكبرى، كتاب عشرة النساء: الحال التي يختلف فيها حال النساء، ١٦٥-١٦٦ ح: ٨٨٧٧؛ وابن حبان في صحيحه، كتاب النكاح: ذكر وصف تزويج المصطفى ﷺ أم سلمة، ٣٧٢/٩ ح: ٤٠٦٥. وصحح ابن حجر إسناده الحاكم في تهذيب التهذيب، ٦٧٤/٤.

(٣) تعليق التعليق لابن حجر، ٤٠٨/٤.

(٤) ديوان الضعفاء للذهبي، ص ٢٣٧.

(٥) ميزان الاعتدال للذهبي، ٣٧٩/٣.

«مقبول»، ببيان أتمها مجهولان^(١)؛ ولم يتعقبها الدكتور ماهر الفحل في كشف الإيهام على كثرة مخالفته لها. ولأجل ذلك ضَعَفَ مُحَقِّقُو الْمُسْنَدِ إِسْنَادَ الْخَبَرِ^(٢).

تزوَّجَتْ زَيْنَبُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ بْنِ الْأَسْوَدِ^(٣)، وهو ابن خالَتِهَا قَرِيبَةً^(٤)، ومن أشرف قريش^(٥)، فولدت له عبد الرحمن، ويزيد، ووهبًا، وأبا سلمة، وكبيرًا^(٦)، وأبا عبيدة، وقريبة، وأم كلثوم، وأم سلمة^(٧).

وتوفيت زينب في المدينة، سنة ثلاث وسبعين^(٨)، إبان ولاية طارق بن عمرو المكي الأموي^(٩)، ودُفِنَتْ فِي الْبَقِيعِ بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ، وحضر جنازتها عبد الله بن عمر رضي الله عنهما^(١٠).

(١) ترجمة عبد الحميد في تحرير تقريب التهذيب لمعروف والأرنؤوط، ٢/٣٠٠؛ وترجمة القاسم في ٣/١٧٤ منه.

(٢) انظر مسند الإمام أحمد، ٤٤/٢٣٤، حاشية: ٦.

(٣) انظر: الطبقات الكبير لابن سعد، ١٠/٤٢٨؛ الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٩٠٨؛ أسد الغابة لابن الأثير، ص ١٥٢٦.

(٤) بفتح القاف بعدها راء مكسورة - ويقال لها أيضًا: قُرَيْبَةٌ بالتصغير - أخت أم سلمة لأبيها، تزوجها عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق. (انظر: توضيح المشتبه لابن ناصر الدين، ٧/٢٠٥-٢٠٦؛ الإصابة لابن حجر، ١٤/١٣٤).

(٥) ترجمته في: الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٤٠٢؛ أسد الغابة لابن الأثير، ص ٦٧١؛ الإصابة لابن حجر، ٦/١٥٥.

(٦) في الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٤٠٣، ما يفيد أنه كثير. والصواب ما في طبقات ابن سعد (انظر: الإكمال لابن ماكولا، ٧/١٦٠؛ توضيح المشتبه لابن ناصر الدين، ٧/٢٩٦؛ تبصير المنتبه لابن حجر، ٣/١١٧٨).

(٧) الطبقات الكبير لابن سعد، ١٠/٤٢٨.

(٨) انظر: تهذيب الكمال للمزي، ٣٥/١٨٦؛ الكاشف للذهبي، ص ٥٠٨؛ تهذيب التهذيب لابن حجر، ص ٦٧٤؛ تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٦٦٥.

(٩) ولأه عبد الملك بن مروان المدينة عام ٧٢ وعزله عام ٧٣، له ذكر في صحيح مسلم، ووثقه أبو زرعة، وقال ابن حجر: «المشهور أنه كان من أمراء الجور». (ترجمته في: تهذيب التهذيب لابن حجر، ص ٢٣٣-٢٣٤؛ تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٢٢٣).

(١٠) انظر: الموطأ لإمام دار الهجرة، كتاب الجنائز: الصلاة على الجنائز بعد العصر وبعد الصبح، =

المطلب الثاني: صُحبتُها وحفظُها من النبي ﷺ

صَيَّقَ بعضُ العُلَمَاءِ شروطَ الصَّحبةِ، حتى أخرجَ زينبَ من زُمرَةِ الصحابةِ الكرامِ، فعَدَّها العِجَلِيَّ من ثقاتِ التابعين^(١)، وذكرها الدارقطني في أسماء التابعين ومن بعدهم ممَّن صحَّت روايتُهُ عن الثقاتِ عند البخاري ومسلم^(٢). واختلفَ فيها قولُ ابنِ حِبَّانٍ؛ فذكرها في الصحابة^(٣)، ثمَّ عادَ فقيدها في التابعين^(٤). وعدَّ ابنُ القطانِ حديثَها مُرسلاً، لأنَّها: «معدودة في التابعيات، وإن كانت إنَّما ولدت بأرضِ الحَبْشَةِ»^(٥). وذكرها ابنُ سَعْدٍ قبلهم فيمن لم يروين عن النبي ﷺ من النساء^(٦).

وترجم لها الحافظ ابن حجر في القسم الأول من الصحابيَّات، وقال: «أظنَّ أنَّها لم تحفظ»^(٧). وقال الألباني: «الحقُّ أنَّ أحاديثَ زينبَ هذه مرسلَةٌ، كما ذهب إليه ابنُ القطانِ؛ فإنَّنا لم نجد لها روايةً فيها التصريحُ بسماها منه ﷺ، وهي وإن كانت ثبتت لها رؤية، فهي - من هذه الحيثية - صحابيَّة في أصحِّ الأقوال، ولكنَّها من حيثُ الروايةُ تابعيَّة، لأنَّها لم تُكن قد بلغت سنَّ التمييزِ حين وفاته عليه السلام، فقد كان عمرها آنئذٍ بين السادسة والسابعة، لأنَّ النبي ﷺ كان قد تزوَّج أمَّها أمَّ سلمة في السنة الرابعة من الهجرة على الصحيح»^(٨).

وفي عدِّ زينبَ في التابعيات نظرٌ شديد، فإنَّ رؤيتها للنبي ﷺ ثابتةٌ كما سبق، ولم أرَ في ذلك خلافاً. كما ثبت فيما تقدَّم أنَّها كانت صغيرةً ترضعُ لما تزوَّج النبي ﷺ أمَّها،

= ٣١٤/١ ح: ٦١٢؛ الطبقات الكبير لابن سعد، ٤٢٨/١٠؛ تهذيب التهذيب لابن حجر، ص ٦٧٤.

(١) تاريخ الثقات للعجلي، ص ٥٢٠.

(٢) انظر ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم للدارقطني، ٣٠٣/٢.

(٣) انظر كتاب الثقات لابن حبان، ١٤٥/٣.

(٤) انظر كتاب الثقات لابن حبان، ٢٧١/٤.

(٥) بيان الوهم والإيهام لابن القطان، ٥٤٩/٢.

(٦) انظر الطبقات الكبير لابن سعد، ٤٢٨/١٠.

(٧) الإصابة لابن حجر، ٤٣٢/١٣.

(٨) صحيح سنن أبي داود للألباني (الكتاب الأم)، ٨١/٢.

مما يقتضي أنها كانت دون سن البلوغ لما انتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى؛ وبذلك يتحقق لها شرف الصحبة، على قاعدة جمهور العلماء، في عد من لقي النبي ﷺ مسلماً، ومات على ذلك، في الصحابة، ولم يشترطوا في ذلك بلوغاً، ولا رواية، ولا طول ملازمة^(١).

واشترط البلوغ قبل وفاة النبي ﷺ للصحبة - كما يُظن أنه ملحوظ بعض من عدّها في التابعين^(٢) - يقتضي سلب وصف الصحبة عن كثير من أبناء الصحابة رضي الله عنهم، على رأسهم سيّد شباب أهل الجنة، وسبط رسول الله ﷺ؛ الحسن والحسين، رضي الله عنهما، فإنّ أثبت ما قيل في ولادة الحسن أنها كانت سنة ثلاث، وقيل: بعد ذلك بسنة أو سنتين^(٣)، وأشهر ما قيل في ولادة الحسين أنها كانت سنة أربع، وقيل: بعد ذلك بأكثر من عام^(٤)، ولا أحسب أن أحداً ينكر صحبتهما، وزينب إن لم تكن وُلدت قبلهما، فقد وُلدت مع أحدهما في العام ذاته، وهي ربيبته ﷺ في بيت زوجته أم سلمة، ولم تكن بعيدة الدار.

وإذا ثبتت صحبتهما، لم يكن للاختلاف في حفظها من النبي ﷺ كبير أثر، إذ على فرض أنها لم تحفظ منه، يكون حديثها مرسل صحابي، وهو في حكم المتصل عند المحدثين^(٥).

على أن الأصحّ الحكم باتصال حديثها، وتصحيح حفظها من النبي ﷺ كما اختاره جمع من الحفاظ^(٦)، بدليل قولها المتقدّم في حديث عطاء بن خالد، عن أمه: «فإذا دخلت عليه نضح في وجهي من الماء ويقول: «ارجعي». وهو حديث تجاوز

(١) انظر: اختصار علوم الحديث لابن كثير، ص ٢٧٥؛ فتح المغيث للسخاوي، ٤/٨-٩.

(٢) انظر الإصابة لابن حجر، ١٣/٤٣٢.

(٣) انظر الاستيعاب لابن عبد البر، ص ١٧٩؛ الإصابة لابن حجر، ٢/٥٣٤-٥٣٥.

(٤) انظر الاستيعاب لابن عبد البر، ص ١٨٥؛ الإصابة لابن حجر، ٢/٥٤٦.

(٥) انظر: اختصار علوم الحديث لابن كثير، ص ١٣٩؛ فتح المغيث للسخاوي، ١/٢٧١.

(٦) انظر: رجال صحيح البخاري للكلاّباضي، ٢/٨٥٠؛ الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٩٠٨؛ تهذيب

السنن لابن القيم، ١/٣٢٤.

رواؤه قنطرة الضعف، وقد احتجَّ به ابن القيم على أنها حفظت من النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يقتضي صحَّة إسناده عنده^(١)، وجوّد إسناده الشيخ أبو إسحاق الحويني^(٢). أمّا قول الهيثمي عن أم عطاف بن خالد: «لم أعرفها»^(٣)، ثمّ قول الألباني: «لا تُعرف»، فیدفعُهما نصّ يحيى بن معين على أمها ثقة^(٤).

ويشهد لحفظها أيضًا ما رواه الطبراني - بإسنادٍ جوّده الذهبي^(٥)، من حديث عمرو بن شعيب، «أنه دخل على زينب بنت أبي سلمة فحدثتهم أنّ رسول الله ﷺ كان عند أم سلمة، فدخل عليها بالحسن والحسين وفاطمة، فجعل الحسن من شقّ، والحسين من شقّ، وفاطمة في حجره، ثمّ قال: «رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت، إنّه حميد مجيد»، وأنا وأم سلمة جالستان، فبكت أم سلمة، فنظر إليها، فقال: «ما يبكيك؟» فقالت: يا رسول الله، خصصت هؤلاء وتركتني وأبنتي، فقال: «أنتِ وأبنتك من أهل البيت»^(٦).

(١) انظر تهذيب السنن لابن القيم، ١/ ٣٢٤.

(٢) انظر غوث المكدود للحويني، ١/ ١٢١.

(٣) مجمع الزوائد للهيثمي، ١٨/ ٧٤٢.

(٤) انظر: تاريخ عثمان بن سعيد، ص ٧١؛ الكامل لابن عدي، ٧/ ٩٥.

(٥) انظر تاريخ الإسلام للذهبي، ٥/ ٤٠٦.

(٦) رواه الطبراني في المعجم الكبير (٢٤/ ٢٨١-٢٨٢ ح: ٧١٣) من رواية عبد الله بن صالح، عن ابن لهيعة، عن عمرو بن شعيب. ورواه ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق، ٣/ ٢٠٩ و١٤٦/ ١٤٦؛ والمزني في تهذيب الكمال، ٣٥/ ١٨٦؛ من رواية قتيبة بن سعيد عن ابن لهيعة، به. وقد قال الهيثمي في مجمع الزوائد، ١٨/ ٤٦٤: «فيه ابن لهيعة، وهو ضعيف». وعبد الله بن لهيعة فيه كلامٌ كثير، والحكم على ضعف حديثه مطلقاً فيه نظر، ورواية قتيبة بن سعيد عنه ليست كرواية غيره، ففي شرح علل الترمذي لابن رجب، ١/ ٤٢١، «عن قتيبة قال: قال لي أحمد: أحاديثك عن ابن لهيعة صحاح، قلت: لأننا نكُتُب من كتاب عبد الله بن وهب ثمّ نسّمعه من ابن لهيعة» اهـ. وقد ناقش الباحث حسن مظفر الرزوي في كتابه: «الإمام المحدث عبد الله بن لهيعة»، الكلام الكثير الذي قيل فيه، وخلص (ص ٢٧٨-٢٧٩) إلى أنّ أحاديثه المنقولة عن قتيبة بن سعيد - وعدّد جمعاً من الحفاظ غيره - صحيحةٌ، بقيد الحديث الصحيح، من حيث اتّصال السند، وخلوها من الشذوذ والعلّة. وأنّ ما تفرّد بروايته، فهو حسنٌ، ما لم يرد في الباب ما يعارضه، من خبرٍ أو فهمٍ صحيحٍ لكليات =

وأما الجزم بأنها لم تكن مميّزة يوم وفاة النبي ﷺ، فهو قطع في أمرٍ محتمل، إذ ليس ثمة ما يقطع بأن النبي ﷺ تزوج أمها سنة أربع، فهناك أقوال تفيد بأنه تزوجها قبل ذلك، كما سلف. وعلى التسليم بذلك، فليس هناك ما يقطع بتعيين عمر زينب وقت الزواج المبارك بأمها، وترجيح قول حكي فيه، لظهور بعض دلائله، لا يدفع الاحتمالات التي تمنع الاحتجاج.

ثم على فرض أنها لم تبلغ سنّ التمييز، فإنّ عمر التحمل والحفظ يكون دون ذلك، والمعتبر عندهم أهلية فهم الخطاب، وإن كان العمر خمس سنين، كما عليه أكثر العلماء^(١). بل قد أجمع العلماء على قبول حديث ما تحمله جماعة من صغار الصحابة، في مثل سنّ زينب أو دونه، من غير تفريق بين ما تحمله قبل البلوغ وبعده^(٢)؛ ولذلك خطأ الإمام النووي من منع التحمل قبل الأهلية^(٣).

لكل ما تقدّم، يتبيّن أنّ الراجح، الذي لا ينبغي خلافه، أنّ زينب من صغار الصحابة الكرام، حفظت من النبي ﷺ وإن كانت جلّ روايتها عن أمهات المؤمنين.

المطلب الثالث: زينب الراوية الفقيهة

أول ما يلفت انتباه الباحث في ترجمة زينب، كثرة الرجال في الرواية عنها، وندرة اسم راوية أنثى، في حين أننا لا نجد فيمن نقلت عنه العلم سوى رسول الله ﷺ، وقد علمت ما فيه، وزوجة من أزواجه، أو ربيبة من ربائيه، وهو ما يدلّ على أنّ فقهاء يمثل فقهاء بيت النبوة، تلقته على يد أمهات المؤمنين، ونقلته إلى من بعدها، لينتشر في دواوين السنة والأثر.

=الشريعة، وخاصة في باب الفضائل، كما هو حال حديثنا هذا.

(١) انظر: إرشاد طلاب الحقائق للنووي، ص ٣٣٧-٣٣٨؛ المتقن لابن الملقن، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٢) انظر فتح المغيبي للسخاوي، ٢/٣٠٧-٣٠٨.

(٣) انظر إرشاد طلاب الحقائق للنووي، ص ٣٣٥.

وقد نصَّ الحافظ المزيّ على أنّها روت عن النبيّ ﷺ، وعن أمّها أمّ سلمة، وعن عائشة، وعن زينب بنت جحش، وعن أمّ حبيبة بنت أبي سفيان، وابتها - ربيّة النبيّ ﷺ - حبيّة، رضي الله عنهنّ^(١).

وأُتبع ذلك بذكر الرواة عنها، وهم: أبو أفلح حميد بن نافع الأنصاري المدني^(٢)، وعامر بن شراحيل الشّعبيّ^(٣)، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود^(٤)، وعراك بن مالك الغفاري الكناي^(٥)، وعروة بن الزبير بن العوام^(٦)، وزين العابدين عليّ ابن سبط النبيّ ﷺ الحسين رضي الله عنه^(٧)، وعمرو بن شعيب بن محمد ابن عبد الله بن عمرو بن العاص^(٨)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق^(٩)، وكليب بن وائل التيمي^(١٠)، ومحمد بن عمرو بن عطاء القرشيّ العامريّ المدني^(١١)، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهريّ المدني^(١٢)، وابنها أبو عبيدة بن عبد الله بن زمعة^(١٣)، وأبو قلابة عبد الله بن زيد الجرميّ^(١٤).

(١) انظر: تهذيب الكمال للمزي، ١٨٥/٣٥.

(٢) ثقة من رجال الجماعة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ١٢١-١٢٢).

(٣) ثقة مشهور فقيه فاضل، من رجال الجماعة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٢٣٠).

(٤) ثقة فقيه ثبت من رجال الجماعة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٣١٣).

(٥) ثقة فاضل، من رجال الجماعة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٣٢٨).

(٦) ثقة فقيه مشهور، من رجال الجماعة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٣٢٩).

(٧) ثقة ثبت عابد فقيه فاضل مشهور، من رجال الجماعة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٣٣٩).

(٨) صدوق، أخرج له أصحاب السنن. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٣٦٠).

(٩) من رجال الجماعة، ثقة، أحد فقهاء المدينة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٢٣٠).

(١٠) صدوق، من رجال البخاري. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٣٩٨).

(١١) ثقة، من رجال الجماعة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٤٣٤).

(١٢) ثقة مكثر، من رجال الجماعة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٥٦٨).

(١٣) مقبول، من رجال مسلم. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٥٧٨).

(١٤) ثقة فاضل كثير الإرسال، من رجال الجماعة. (تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٢٤٦-٢٤٧).

وذكر في الرواية عنها أيضاً: واهب بن عبد الله المعافري المصري^(١)، وقريبة بنت عبد الله بن وهب ابن زَمعة^(٢). وتقدمت رواية أم عطاف بن خالد المخزومي عنها. ويُلاحظ فيما سبق أمران؛ أولهما أنه ليس في أهمّ دواوين السنّة، في الرواية عنها كذاب، ولا ضعيف^(٣). وثانيهما كثرة الفقهاء الكبار في الرواية عنها، كفقيه الكوفة، عامر الشعبي، وجمع من كبار فقهاء المدينة، كالقاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وأبي سلمة ابن عبد الرحمن بن عوف. وهذا يدلُّ على أنّها «كانت من أفقه نساء زمانها»^(٤)؛ وهو ما صرح به أبو رافع الصائغ^(٥) بقوله، لما استفتاها في مسألة: «هي يومئذ أفقه امرأة بالمدينة»^(٦).

وقد خلفت لنا زينب مجموعة وافرة من الأحاديث النبوية، التي كان لها أثرٌ في مختلف العلوم الإسلامية. وعدُّ ابن حزم ثمَّ ابن الجوزي زينبَ فيمن روى سبعة أحاديث عن النبي ﷺ، يُفصّدُ به ما رفعته بنفسها إليه ﷺ من غير واسطة، وإلا فإنَّ مروياتها في كتب السنّة عموماً، أضعافٌ ما سبق.

(١) انظر تهذيب الكمال للمزي، ٤١٨/٣٠. واهب هذا ثقة عند ابن حجر في تقريب التهذيب، ص ٥١٠.

(٢) انظر تهذيب الكمال للمزي، ٢٧٣/٣٥. وقريبة مقبولة عند ابن حجر في تقريب التهذيب، ص ٦٦٩. وقد توسّعت في ضبط اسمها، وترجمتها وبيان حالها في بحث رواية البنات عن الأئمّهات في التفسير، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، ع: ٩٢، رمضان ١٤٣٩هـ، ص ٩٦-٩٨.

(٣) تتبعت مروياتها في موطأ مالك، ومُسند أحمد، وسنن الدارمي، ومُصنفي عبد الرزاق وابن أبي شيبة، وصحيح ابن خزيمة وابن حبان، فلم يخرج الرواة عنها في هذه الكتب عمّا ذكره المزي في تهذيبه.

(٤) الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٩٠٨؛ أسد الغابة لابن الأثير، ص ١٥٢٦.

(٥) نفيق مولى ابن عمر، مشهور بكنتيته، ثقة ثبت، روى له الجماعة، وقال الذهبي: «من أئمة التابعين الأولين، ومن نظراء أبي العالية». ترجمته في: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٤/٤١٤-٤١٥؛ تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٤٩٦.

(٦) انظر تفسير القرآن العظيم مُسنداً لابن أبي حاتم، ٨٥-٨٦/٢. ورجاله ثقات، سوى حسان بن عبد الله المصري، من رجال البخاري، صدوق يُخطئ، كما في تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٩٨.

(٧) انظر أسماء الصحابة لابن حزم، ص ٥٣؛ تليح فهم أهل الأثر لابن الجوزي، ص ٢٦٩.

وتوزعت أحاديثُ زينب على عددٍ من أبواب العلم، وكانت ميدانًا خصبًا للفقهاء في بعض الميادين الفقهيّة، وعرض تلك الكتب والمرويات مما يضيّق عنه صدر هذا البحث، ويحسن تخصيص رسالة في دراسة روايات زينب في كتب السنّة، لأنّها الكبير في الاختلاف في عددٍ من المسائل الفقهيّة الهامّة، ولكثرة الفوائد المُستفادة منها وتنوّعها، حتى دخلت عند البخاري في صحيحه الجامع في ثلاثة وأربعين بابًا، وأخرج البيهقي حديثها في سبعة وعشرين بابًا من أبواب سننه الكبرى، وفق ما أحصيته. والمتبّع لأحاديث زينب في المصنّفات الحديثيّة، يلحظ أنّه كلّما كان الكتاب الحديثي أجمع لأبواب العلم زاد حضورها فيه، كما أنّ روايتها في المصنّفات المهتمّة بالأحكام الشرعيّة أظهر من المصنّفات المختصّة بغيرها من أنواع العلوم الإسلاميّة.

ففي الوقت الذي بلغت فيه مروياتها في الكتب السنّة وحدها سبعة وعشرين حديثًا، منها ثلاثة أحاديث رفعتها بنفسها^(١)، وتسعة عشر حديثًا عن أمها^(٢)، لانجدها حديثًا واحدًا في ما اشتملت عليه المكتبة الشاملة من كتب الزهد والرفائق والفضائل، وهي كثيرة؛ سواء منها كتب فضائل القرآن؛ أو فضائل الأمكنة والأزمنة والأعمال؛ أو فضائل الصحابة رضي الله عنهم^(٣).

(١) انظر أطراف تلك الأحاديث في تحفة الأشراف للمزي، ١١/١٠٣-١٠٥.

(٢) انظر أطراف هذه الأحاديث في تحفة الأشراف للمزي، ١٢/١٤٥ وما بعدها. وانظر أطراف سائر أحاديثها في المصدر ذاته، ١١/٩٦-٩٨ و ١٠٠-١٠٢ و ٨٢٨.

(٣) من أهم هذه الكتب: الزهد والرفائق لعبد الله بن المبارك؛ الزهد للمعاني بن عمران الموصلي؛ الزهد لوكيع بن الجراح، الزهد لأسد بن موسى؛ الزهد لأحمد بن حنبل؛ الزهد لهناد بن السري؛ الزهد لأبي داود السجستاني؛ الزهد لأبي حاتم الرازي؛ الزهد لابن أبي الدنيا؛ الزهد لابن أبي عاصم؛ الزهد وصفة العابدين لابن الأعرابي؛ الزهد الكبير للبيهقي؛ الزهد والرفائق للخطيب البغدادي؛ فضائل القرآن للقاسم بن سلام؛ فضائل القرآن لابن الضريس؛ فضائل القرآن للفريابي؛ فضائل القرآن للنسائي؛ فضائل القرآن للمستغفري؛ فضائل القرآن وتلاوته لأبي الفضل الرازي؛ فضائل رمضان لابن أبي الدنيا، فضائل رمضان لأبي حفص ابن شاهين؛ فضل شهر رجب للحسن الخلال؛ فضائل الأوقات لأبي بكر البيهقي؛ الترغيب في فضائل الأعمال لأبي حفص بن شاهين؛ فضائل التسمية=

وإذ أحصيت لها ثمانية وعشرين حديثاً في السنن الكبرى للبيهقي، لم تزد أحاديثها على حديث واحد في كل من الأدب لابن أبي شيبة، والأدب المفرد للبخاري، وعمل اليوم والليلة لابن السنّي^(١)، وارتفع حديثها إلى اثنين في كتاب الآداب للبيهقي^(٢)، لم يخرج شيء منها عما في الكتب الستة، ثم لا ذكر لها في سائر ما احتوته المكتبة الشاملة من كتب الآداب والأخلاق^(٣).

كما لا نجد لها ذكراً في أشهر ما احتوته هذه المكتبة من المصنّفات الحديثية في مسائل الاعتقاد وأخبار الساعة وأشراطها^(٤)، سوى خير واحد في خلق أفعال العباد للبخاري^(٥)، وآخر في الفتن لنعيم بن حماد، والاعتقاد للبيهقي^(٦)، وثالث في البعث والنشور للبيهقي^(٧)، لم يخرج شيء منها عما في الكتب الستة أيضاً.

- = بأحمد ومحمد لأبي عبد الله الصيرفي؛ فضائل الرمي في سبيل الله لأبي يعقوب إسحاق القرّاب؛ فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل؛ فضائل الصحابة للنسائي؛ فضائل الصحابة ومناقبهم للدارقطني. كما لا رواية لها في حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني.
- (١) انظر: الأدب لابن أبي شيبة، ١/ ٢٣٣ ح: ٢١١؛ الأدب المفرد للبخاري، ص ٢٨٦ ح: ٨٢١؛ عمل اليوم والليلة لابن السنّي، ص ٣٤٥ ح: ٥٧٤.
- (٢) انظر الآداب للبيهقي، ص ١٥٨ ح: ٤٧٥ و ص ٢٤٢ ح: ٧٤٢.
- (٣) من هذه الكتب: كتاب أدب النساء لعبد الملك بن حبيب، ومكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا، ومكارم الأخلاق للخرائطي، ومساوئ الأخلاق له أيضاً، ومكارم الأخلاق للطبراني، وأدب النفوس للأجري، وأخلاق العلماء وأخلاق أهل القرآن له أيضاً، وأدب المجالسة وحمد اللسان لابن عبد البرّ.
- (٤) منها: الإيمان للقاسم بن سلام؛ الإيمان لابن أبي شيبة؛ السنّة لأحمد بن حنبل؛ الإيمان للعديني؛ نقض الإمام عثمان الدرامي على بشر المريسي؛ السنّة لابن أبي عاصم؛ القدر للفريابي؛ التوحيد لابن خزيمة؛ السنّة لأبي بكر الخلال؛ رؤية الله للدارقطني؛ الشريعة لأبي بكر الأجري؛ الإبانة الكبرى لابن بطّة العكبري؛ الإيمان لابن منده؛ شرح اعتقاد أهل السنّة للالكائي؛ صفة الجنة لأبي نعيم الأصفهاني؛ كتاب الأسماء والصفات وكتاب عذاب القبر للبيهقي.
- (٥) انظر خلق أفعال العباد للبخاري، ص ٤٨.
- (٦) انظر: الفتن لنعيم بن حماد، ص ٤٠٢ و ص ٤٢١؛ الاعتقاد للبيهقي، ص ٢٨١.
- (٧) انظر البعث والنشور للبيهقي، ص ٦٣ ح: ١٦.

وما سبق يُعزّزُ التصاق علم زينب بالفقه أكثر من سائر العلوم، ويؤكد قول أبي رافع الصائغ، مولى ابن عمر رضي الله عنه: «كانت إذا ذُكرت امرأةً بفقهه ذُكرت زينب»^(١).

* * *

المطلب الرابع: زينب في كتب التفسير بالمأثور

ذُكرت زينب بنت أبي سلمة في كتب التفسير المأثور قليل، وكلما تقدّم الزمن ندر ذكرها، فلا نجد لها ذكراً فيما وصلنا من تفاسير القرن الثاني، كتفسير سفيان الثوري (ت: ١٦١هـ)^(٢)، وتفسير القرآن لابن وهب (ت: ١٩٧هـ)^(٣)، وتفسير يحيى بن سلام (ت: ٢٠٠هـ)^(٤).

أمّا تفاسير القرن الثالث، كتفسير عبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، وتفسير آدم بن أبي إياس (ت: ٢٢٠هـ) المطبوع باسم تفسير مجاهد، وتفسير عبد بن حميد (ت: ٢٤٩هـ)^(٥)، فليس فيها سوى رواية يتيمة أخرجها عبد الرزاق عن زينب بنت أبي سلمة، عن زينب بنت جحش قالت: دخل النبي ﷺ يوماً على زينب وهو يقول: «لا إله إلا الله، ويل للعرب من شرّ قد اقترب، فُتِحَ اليومَ من رذمٍ يأجوج ومأجوج مثل هذا، وحلّقَ إبهامه والتي يليها...» الحديث^(٦).

وبالانتقال إلى تفاسير القرن الرابع، نقف لها على خيرٍ واحدٍ في تفسير ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، يأتي في المطلب الأخير من هذا البحث، وروايةٍ واحدةٍ في تفسير ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، أمّا أفتت في من قالت غاضبةً على زوجها: هي يوماً

(١) رواه عبد الرزاق في المصنّف، ٤٨٦/٨ ح: ١٦٠٠٠. وتقدّم عنه من بلفظ قريب.

(٢) نشرت دار الكتب العلمية قطعةً منه تبدأ بسورة البقرة وتنتهي بسورة الطور.

(٣) نشرته دار الغرب الإسلامي تحت عنوان: «الجامع تفسير القرآن».

(٤) نشرت دار الكتب العلمية قطعةً منه، تبدأ من أوّل النحل وتنتهي بآخر الصافات.

(٥) نشرت دار ابن حزم قطعةً منه، تبدأ من أوّل آل عمران، وتنتهي بآخر النساء.

(٦) تفسير القرآن لعبد الرزاق، ٣٧٥/١، في تفسير الآية ١٦ من سورة الإسراء.

يهودية ويومًا نصرانية، وكلّ مملوكٍ لها حُرٌّ إن لم تطلّق امرأتك بالقول: «إنّما هذه من خطوات الشيطان»^(١). ولا ذِكر لها في المطبوع من تفسير القرآن لأبي بكر ابن المنذر (ت: ٣١٩هـ)^(٢)، ولا في بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي (ت: ٣٧٣هـ).

وارتفعت مروياتها إلى اثنتين في تفاسير القرن الخامس، فذكرها أبو إسحاق الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ) في موضعين من تفسيره؛ أولهما الخبر الآتي في المطلب الأخير، وثانيها حديثها عن أم حبيبة أمّها قالت: «يا رسول الله انكح أختي...» وقد سبقت الإشارة إليه في مقدّمة البحث.

أمّا أبو الحسن الواحدي (ت: ٤٦٨هـ)، فروى في تفسيره الوسيط الخبر الآتي في المطلب الأخير من هذا البحث، وأورد فيه وفي البسيط، حديث زينب، قالت: «سُميتُ برة، فقال النبي ﷺ: «لا تزكوا أنفسكم، الله أعلم بأهل البر منكم» الحديث^(٣)، وقد تقدّم في ترجمة زينب.

ثمّ زادت أحاديثها في تفاسير القرن السادس، لتصلّ إلى أربعة أحاديث عند الإمام البغوي (ت: ٥١٠هـ)، حيث روى دخولها على أمّ حبيبة لما توفّي أبوها أبو سفيان، وعلى زينب بنت جحش لما مات أخوها عبدُ الله، وفيهما يقول النبي ﷺ: «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُحدّ على ميت فوق ثلاث، إلّا على زوج أربعة أشهرٍ وعشرًا»^(٤). أمّا حديثها الثالث، فروايتها عن أمّ حبيبة عن زينب بنت جحش أنّ النبي

(١) انظر تفسير القرآن العظيم مُسنَدًا لابن أبي حاتم، ٨٦/٢، و١٠٥/١٠، في تفسير الآية ١٦٨ من سورة البقرة، والآية ٢١ من سورة النور.

(٢) نشرت دار المآثر قطعةً منه، تبدأ من تفسير الآية ٢٧٢ من سورة البقرة، وتنتهي بتفسير الآية ٩٢ من سورة النساء.

(٣) انظر: الوسيط للواحد، ٢٠٢/٤؛ التفسير البسيط للواحد، ٦٢-٦٣. في تفسير ٣٢ من سورة النجم.

(٤) انظر تفسير البغوي، ٢٨٠/١. في تفسير الآية ٢٣٤ من سورة البقرة. والحديث رواه البخاري في صحيحه، كتب الطلاق: باب مُحدّ المتوفّي عنها زوجها أربعة أشهرٍ وعشرًا، ص ٧٦٢ ح: ٥٣٣٤.

ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا فزِعًا وهو يقول: «لا إله إلا الله، وبل للعرب من شرّ قد اقترب...» الحديث^(١). والرابعُ حديثُها عن أمّها الآتي في المطلب الأخير.

فإذا انتقلنا إلى كُتُب التفسير التي اكتفت بالعزو عن الإسناد، واهتمت كثيرًا بنقل أقوال السلف في التفسير، نرى غياب اسمها عن النكت والعيون للماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، والمحرّر الوجيز لابن عطية (ت: ٥٤٢هـ)، وزاد المسير لابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ). ثمّ كان لها الاهتمام الأكبر عند ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ)، حيث ذكرها في سبعة مواضع من تفسيره، جُلّها مشفوعٌ بإسنادٍ أصحابها إليها؛ منها الرواية اليتيمة المتقدمة في تفسير ابن أبي حاتم^(٢)، وحديث: «إنما أنا بشر»^(٣)، الآتي في المطلب الأول؛ وقول زينب: «كأنت المرأة إذا توفّي زوجها دَخَلت حِفْشًا»، الخبر، الآتي في المطلب الأخير^(٤). وقول النبي ﷺ: «ويل للعرب من شرّ قد اقترب»^(٥)، وقد سبق. وحديث زينب عن أمّها في نهي النبي ﷺ عن دخول المخنث عليها^(٦). وحديثها عن أمّها قالت: «شكوتُ

= ٥٣٣٥؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق: باب وجوب الإحداد في عدّة الوفاة وتحريمه في غير ذلك، إلّا ثلاثة أيام، ص ٦٩٢ ح: ١٤٨٦ و ١٤٨٧.

(١) انظر تفسير البغوي، ٨٣/٥. في تفسير الآية ١٦ من سورة الإسراء. والحديث أخرجه البخاري في عدّة مواضع من كتابه، منها؛ كتاب أحاديث الأنبياء: باب قصّة بأجوج ومأجوج، ص ٤٥٣ ح: ٣٣٤٦؛ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراف الساعة: باب اقتراب الفتن وفتح ردم بأجوج ومأجوج، ص ١٣١٦-١٣١٧ ح: ٢٨٨٠. وفيه فوائدٌ إسنادية وتفسيرية، بينت أهمّتها في بحث رواية البنات عن الأمّهات في التفسير، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، عدد: ٩٢، رمضان ١٤٣٩هـ، ص ٨٣ وما بعدها.

(٢) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٤٧٩/١، و ٣٠/٦، في تفسير الآية ١٦٩ من سورة البقرة، والآية ٢١ من سورة النور.

(٣) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٤٤٠/٢، في تفسير الآية ١٠٥ من سورة النساء.

(٤) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٦٣٨/١، في تفسير الآية ٢٤٣ من سورة البقرة.

(٥) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ١٩٨/٥، في الآية ٩٧ من سورة الكهف.

(٦) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٤٩/٦، في تفسير الآية ٣١ من سورة النور. والحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي: باب غزوة الطائف، ص ٥٨٧ ح: ٤٣٢٤؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام: باب منع المخنث من الدخول على النساء الأجانب، ص ١٠٤١ ح: ٢١٨٠.

إلى رسول الله ﷺ أنني أشتككي، فقال: «طوفي من وراء الناس وأنت راكبة»^(١). وحديثها المتقدم في النهي عن التسمية باسم برة^(٢).

تلاه الجلال السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الذي ساق أخبارها في ثلاثة مواضع من الدر المنثور، ساق في أولها حديثها المتقدم في دخولها على أم حبيبة لما مات أبوها، ودخولها على زينب بنت جحش لما توفي أخوها، وحديثها عن أم سلمة، الآتي في المطلب الأخير^(٣).

وقال في تفسير قول الله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ﴾ [الأعراف: ١٣٣]: أخرج البيهقي في سننه عن زينب ربيبة رسول الله ﷺ قالت: «إن نبياً من الأنبياء سأل الله لحم طيرٍ لا ذكاة له، فرزقه الله الحيتان والجراد»^(٤).

(١) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٤٢٧/٧، في مقدمة تفسير سورة الطور. والحديث أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه، منها، كتاب الصلاة: باب إدخال البعير في المسجد لعلته، ص ٧١ ح: ٤٦٤؛ وراه مسلم في صحيحه، كتاب الحج: باب جواز الطواف على بعير وغيره واستلام الحجر بمحجن ونحوه للراكب، ص ٥٧٩-٥٨٠ ح: ١٢٧٦.

(٢) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٤٦٣/٧، في تفسير الآية ٣٢ من سورة التجم.

(٣) انظر الدر المنثور للسيوطي، ١٧-١٨، في تفسير الآية ٢٣٤ من سورة البقرة.

(٤) الدر المنثور للسيوطي، ٥١٢-٥١٣. وبالرجوع إلى السنن الكبرى للبيهقي، ٤٣٣/٩ ح: ١٩٠٠٠، وجدت الخبر مروياً من طريق «عمرو بن الحارث، أن اللجلاج حدثه أن وهب بن عبد الله المعافري حدثه، أنه دخل هو وعبد الله ابن عمر على زينب زوج النبي ﷺ فقربت إليهم جراداً... فقالت: كل يا مصري، إن نبياً... إلخ. ولم أجد الحديث في غيرهما للتحقق من التصحيف. والذي يظهر ابتداءً أن الصواب ما في الدر المنثور، لأنني لم أجد ترجمة لوهب ابن عبد الله المعافري المصري، إلا في الثقات لابن حبان، ٤/٤٨٩، وقال فيه: «يشتبه أن يكون هذا وهب بن عبد الله، فأسقط منه الألف» اهـ. وواهب هذا مات، بعدما علت سنه، عام ١٣٧هـ، ويعد دخوله على أم المؤمنين زينب، وقد ماتت عام ٢٠هـ، وهو كذلك يروي عن زينب بنت أبي سلمة - كما تقدم - وعن ابن عمر، وحدث عنه الجلاح، الذي تصحف اسمه إلى اللجلاج. (ترجمته في: التاريخ الكبير للبخاري، ٨/١٩٠؛ الكنى والأسماء للإمام مسلم، ١/٤٧٥، تلخيص المشابهة في الرسم للخطيب البغدادي، ١/٥٥؛ تهذيب الكمال للمزي، ٣٠/٤١٨؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٦/١٤٧). وانظر ترجمة الجلاح، وهو أبو كثير المصري، في تهذيب الكمال للمزي، ٥/١٧٧).

ونقل في الموضع الثالث حديثها في تغيير النبي ﷺ اسم برة إلى زينب^(١).
 هذا كل ما وقفت عليه من حديث زينب في كتب التفسير المسندة التي وصلت
 إلينا، وفي المطالب الآتية إسهاب القول في ما رواه المفسرون بإسنادهم من حديثها عن
 أمها رضي الله عنهما.

* * *

(١) انظر الدر المنثور للسيوطي، ١٤/٤٢-٤٣، في تفسير الآية ٣٢ من سورة النجم.

المبحث الثاني مرويات زينب عن أمها في التفسير

تمهيد: لئن بلغت مرويات زينب عن أمها في الكتب الستة تسعة عشر حديثاً، ووصلت أخبارها في كتب التفسير بالمأثور إلى عشرة أخبار، تقدّمت في المطلب السابق، إلا أن روايتها عن أمها في كتب التفسير لم تزد على ثلاثة أحاديث، أسندها المفسرون في تفسير ثلاث آيات من سورة البقرة، توضّحها المطالب الآتية.

المطلب الأول: تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨].
أولاً: الرواية وتخریجها.

عن زينب بنت أبي سلمة، عن أم سلمة، أن رسول الله ﷺ قال: «إنما أنا بشرٌ، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقتطع له قطعة من النار».

رواه البغوي في تفسير الآية، من طريق الشافعي، قال: أخبرنا مالك بن أنس، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن زينب بنت أبي سلمة،... إلخ^(١).
والحديث رواه مالك في الموطأ^(٢)، ومن طريقه الشافعي في الأم^(٣)، والبخاري في

(١) تفسير البغوي، ١/ ٢١١.

(٢) انظر الموطأ لإمام دار الهجرة، كتاب الأفضية: باب الترغيب في القضاء بالحق، ٢/ ٢٥٩ ح: ٢١٠٣.

(٣) انظر الأم للشافعي، ٧/ ٤٩٢.

صحيحه^(١).

والخبرُ في صحيح البخاري من طريقِ سُفيان، عن هشام^(٢). وفي صحيح مُسلم، من طريق أبي معاوية [محمد بن خازم الضرير]، و[عبد الله] بن نُمير، عن هشام^(٣). وأخرجه الشيخان، أيضًا، من طريق الزُّهري، عن عروة بن الزبير، عن زينب^(٤).

ثانيًا: ارتباط الرواية بالآية الكريمة

الآية تنهى عن أكل الأموال النَّاسِ بالباطل، والباطلُ خلافُ الحقِّ، يشمل جميعَ وجوه الأكل التي لم تُبَحِّها نصوص الشريعة، فيدخل في ذلك أكلها بطريق الغضب والنَّهَبِ، والسَّرَقَةِ، ونحوها من الأموال التي تؤخذ من أصحابها عنوةً، ومن غير رضا منهم، كما يدخل فيها أكلها بطريق الربا، والرِّشْوَةِ، والقمار، والخيانة، وكأجرة على محرّماتٍ، كغنائٍ، وحَمْرِ، ونحوه ممّا قد يقع بالرضا بين الطرفين.

وإضافة الأموال إلى الأكلين في قوله تعالى: ﴿أَمْوَالِكُمْ﴾ من تنزيل مال الآخرين منزلة مال الأكل نفسه، وهو جارٍ على أسلوب العرب بالتكنية عن أنفسها بإخوتها، والعكس، والمعنى: لا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل. وهو مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] أي لا يقتل بعضكم بعضًا. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْرُقُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [الحجرات: ١١] أي لا يلومز بعضكم بعضًا^(٥).

(١) انظر صحيح البخاري، كتاب الشهادات: باب من أقام البيّنة بعد اليمين، ص ٣٥٧ ح: ٢٦٨٠؛

وكتاب الأحكام: باب موعظة الإمام للخصوم، ص ٩٨٦ ح: ٧١٦٩.

(٢) انظر صحيح البخاري، كتاب الحيل: باب [رقم ١٠]، ص ٩٥٩ ح: ٦٩٦٧.

(٣) انظر صحيح مسلم، كتاب الأقضية: باب الحكم بالظاهر واللعن بالحجة، ص ٨١٨-٨١٩ ح: ١٧١٣.

(٤) انظر: صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب: باب إثم من خاصم في باطل وهو يعلمه، ص ٣٢٥ ح: ٢٤٥٨؛ وكتاب الأحكام: باب من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه، فإن قضاء الحاكم لا يحل

حرامًا ولا يُجرّم حلالًا، ص ٩٨٨ ح: ٧١٨١؛ وباب القضاء في كثير المال وقليله، ص ٩٨٨ ح: ٧١٨٥؛

صحيح مسلم، كتاب الأقضية: باب الحكم بالظاهر واللعن بالحجة، ص ٨١٩ ح: ١٧١٣.

(٥) انظر تفسير الطبري، ٣/ ٢٧٦.

قال الواحدي: «أضاف الأموال إليهم، لأنَّ المؤمنين كجسدٍ واحدٍ في توأدهم وتعاطفهم وتراحمهم»^(١).

وأصل الإدلاء في اللُّغة إرسالُ الدُّلو وإلقاؤها في البئر، يُقال أدلى دَلْوُه، أي أرسلها وألقاها في البئر، ثمَّ توسَّع فيه ليشمَل كلَّ ما يُتوصَّل به إلى المراد، سواءً أكان إلقاءً بقول أم بإلٍ أم بفعلٍ، فأدلى فلانٌ بحجته: ألقاها وأرسلها، وأدلى بباله إلى الحاكم: دفعه إليه، وفلانٌ يُدلي إلى الميت بقربة أو رجم أي يتصل^(٢).

وقد اختلفوا في هاء الضمير في قوله تعالى: ﴿وَتَدُلُّوا بِهَا﴾ إلى ماذا ترجع؟ فأرجعها بعضهم إلى شهادة الزور^(٣)، أي لا تلقوا بشهادة الزور إلى الحكام، فيكون النهي عن الإدلاء مُتَّجِهاً إمَّا إلى الشهود، وإمَّا إلى المشهود لهم؛ فإن كان مُتَّجِهاً إلى الشهود، يكون ما يأخذونه من المال على هذه الشهادة، الفريق من أموال الناس الذي يأكلونه بالإثم. وإن كان مُتَّجِهاً إلى المشهود لهم، يكون المراد به ما يأخذونه من أموال الناس بسبب هذه الشهادة.

وإرجاع الضمير إلى شهادة الزور استبعده أبو حيان^(٤)، وقال السمين الحلبي: «ليس بشيء»^(٥)، وهو حريٌّ بذلك، حيث لم يجز لشهادة الزور ذكراً، لا صراحةً ولا ضمناً، وذكراً الحكام في الآية لا يقتضي وجود شهود الزور، والحكم الباطل لا يتوقف عليهم، كما لا يخفى.

وأرجعها قومٌ إلى الأموال، على معنى: لا ترشوا الحكام، أو لا تُصانعوهم، وتلقوا إليهم أموالكم رشوةً، ليحكموا لكم بغير حقٍّ، فتأكلوا أموال الناس بالباطل. وهذا

(١) البسيط للواحدي، ٣/ ٦١٢.

(٢) انظر: تهذيب اللغة للأزهري، ١٤/ ١٧١ م؛ دال؛ الكشف والبيان للثعلبي، ٥/ ٩-١٠؛ التفسير البسيط للواحدي، ٣/ ٦١٣؛ أساس البلاغة للزمخشري، ١/ ٢٩٦ م؛ دلي.

(٣) حكاة الثعلبي في الكشف والبيان، ٥/ ١٤، عن الكلبي.

(٤) انظر تفسير البحر المحيط لأبي حيان، ٢/ ٦٣.

(٥) الدر المصون للسمين الحلبي، ٢/ ٣٠٢.

القول يتقوى بالسياق، حيث يعود فيه الضمير إلى مذكور قريب في الآية، وقد رجّحه لذلك الأزهرى، وعزاه للفرّاء^(١)، واختاره الإمام الواحدي^(٢).

وقال ابن عطية: «هذا القول يترجح لأنّ الحُكَّامَ مَظَنَّةَ الرِّشَاءِ إِلَّا مَنْ عَصِمَ، وهو الأقل، وأيضاً فإنّ اللَّفْظَيْنِ مُتَنَاسِبَتَانِ، ﴿وَتَدْلُوا﴾ من أرسل الدَّلْوَ والرِّشْوَةَ من الرِّشَاءِ، كأنَّهَا يُمَدُّ بِهَا لِتُقْضَى الْحَاجَةُ»^(٣). واستحسن أبو حيان هذا التأويل، وقال: «الظاهر أنّ الضمير في ﴿بِهَاءَ﴾ عائِدٌ على الأموال، فنهوا عن أمرين؛ أحدهما أخذُ المالِ بالباطل، والثاني صرفُه لأخذه بالباطل»^(٤).

وعلى هذا القول تكون الباء في قوله: ﴿وَتَدْلُوا بِهَاءَ﴾ للتعدية^(٥).

وأرجعها أكثرُ المفسرين إلى الحجّة والخصومة المفهومة ضمناً من ذكر الحُكَّامِ، على معنى: تدلوا بحُجَّتكم إلى الحُكَّامِ، أو تخصصوا بأموالكم إلى الحُكَّامِ، لتأكلوا طائفةً من أموالِ النَّاسِ بحُكْمِ الحَاكِمِ، وأنتم تعلمون أنّكم ظالمون في الواقع، قاصدون أكل ما حرّم الله عليكم من المالِ.

وعلى هذا القول تكون الباء في: (بها) للسببية، وفيها النهي عن الاحتجاج أمام الحُكَّامِ بالحُجَجِ الباطلة، ليصل بها إلى أكل أموال النَّاسِ التي لا تحلّ له^(٦). قال ابن عباس رضي الله عنهما في الآية: «هذا في الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ مَالٌ، وليس عليه بَيِّنَةٌ، فَيَجْحَدُ الْمَالَ، فَيُخَاصِمُهُمْ فِيهِ إِلَى الْحُكَّامِ، وهو يعرف أنّ الحقَّ عليه، وهو يعلم أنه آثمٌ أكَلَ حَرَامًا»^(٧).

(١) انظر تهذيب اللغة للأزهرى، ١٤/١٧١-١٧٢ م: دال.

(٢) انظر: التفسير البسيط للواحدى، ٣/٦١٥.

(٣) المحرر الوجيز لابن عطية، ١/٢٦٠.

(٤) تفسير البحر المحيط لأبي حيان، ٢/٦٣.

(٥) انظر الدر المصون للسمين الحلبي، ٢/٣٠٢.

(٦) انظر التسهيل لابن جزي، ١/٩٩.

(٧) انظر: تفسير الطبري، ٣/٣٧٧؛ الدر المنثور للسيوطي، ٢/٣٠٤.

واختارَ هذا المعنى: ابنُ قُتَيْبَةَ^(١)، والزَّجَاجُ^(٢). واقتصر عليه الطَّبْرِيُّ، وروى ما يؤيِّدُه عن مجاهد، وسعيد بن جُبَيْر، وقتادة، والسُّدِّي، وابن زيد^(٣). وروى أيضًا عن الحسن البصري^(٤)، وقاله مقاتلُ بن سليمان^(٥).

ويشهدُ له ما حُكِيَ مِنْ أَنَّ الآيةَ نزلت في امرئ القيس بن عابس، وعِيدان^(٦) بن أشوع الحضرمي، لما اختصما في أرضٍ، ولم يكن لعِيدان بينة، وأراد امرؤ القيس أن يحلف، ثم كره أن يحلف، ولم يُخاصمه في أرضه وحُكمه فيها^(٧).

وخبرَ زَيْنَبُ يُوَيْدُ هذا التأويلَ، من حيثُ إنَّه أفادَ أَنَّ الخِصامَ على الأموالِ في ما يَعْلَمُ المُخاصِمُ حَقِيقَتَه، منهيٌّ عنه، وأنَّ حُكْمَ الحَاكِمِ، الذي يَعْتَمِدُ على البيِّناتِ الظَاهِرَةِ، لا يُغَيِّرُ من الحَقِيقَةِ شيئًا.

(١) انظر غريب القرآن لابن قتيبة، ص ٧٥.

(٢) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ٢٥٨/١.

(٣) انظر تفسير الطبري، ٣/٣٧٦ وما بعدها.

(٤) انظر الكشف والبيان للثعلبي، ١٤/٥.

(٥) انظر تفسير مقاتل بن سليمان، ١/١٦٥.

(٦) عِيدان، بفتح العين فياء ساكنة. وقيل: عِيدان، بكسر العين، وفتحها، بعدها باء ساكنة، وقيل غير ذلك؛ اختلف الضبط فيه كثيرًا، كما تراه في توضيح المشتبه لابن ناصر الدين، ٦-٩٥-٩٦. وتصحَّف في تفسير ابن أبي حاتم، إلى «عبد الله». والذي في صحيح مسلم: «ربيعة بن عيدان، أو ابن عيدان». وانظر أيضًا: الإصابة لابن حجر، ٣/٥١٠-٥١١ و٧/٥٨٦.

(٧) بمعناه من تفسير مقاتل بن سليمان، ١/١٦٥. وحكى الواحدي في أسباب نزول القرآن، ص ١٦١، نحوه عن مقاتل بن حيان، فتعقبه ابن حجر في العُجَاب، ١/٤٥١، بالقول: «كذا رأيتُ فيه، مقاتل بن حيان، وقد وجدته في تفسير مقاتل ابن سليمان» اهـ. ورواه ابنُ أبي حاتم أيضًا في تفسيره، ١/٣٢١. عن سعيد بن جُبَيْر، وعزاه إلى السُّدِّي ومقاتل بن حيان. وفي سننه عبد الله بن هُيَعَةَ، وتقدّم القولُ فيه. وأصل القِصَّة في صحيح مُسلم، من غير ذِكرِ هذه الآية، بل الذي فيه أنَّ الذي نَزَلَ في قِصَّتِهَا قولُ الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران ٧٧]. انظر:

صحيح مسلم، كتاب الإيمان: باب وعيد من اقتطع حقَّ مُسلمٍ بيمينٍ فاجرة بالنار، ص ٧٤ ح:

ولذلك استدللّ به جمعُ من المفسّرين في تأييد هذا المعنى، وإن أخرجوه عن غير أمّ سلمة، أو لم يذكروا فيه اسم زينب^(١). ويتقوى هذا الاستدلال، بأقوال السلف - وخاصة حبر الأمة رضي الله عنه - في حمل الآية عليه، بالإضافة إلى سبب النزول، الذي إن صحّ كان من أقوى المرجّحات له.

أمّا ردُّ الأزهريّ لهذا التأويل، بأنّه لم يجرِ ذكْرٌ للخصومة في أوّل الكلام وآخره^(٢)، فيدفعه أنّ هذه الخصومة مفهومةٌ من ذكر الحُكّام الذين يقضون في الخصومات، وقد ردّ الحافظُ ابنُ حجرٍ على الرّازي استظهاره أنّها في الرّشوة بالقول: «السّببُ لا يُعدّلُ عن كونه مُراداً، وإن كان اللفظ يتناول غيره»^(٣).

ولا يخفى ما في القولين من عناصرِ القوّة، فكلاهما تشهدُ له اللّغة والسّياق، وهما مُتقاربان، ولا يمنعُ أن يكون المعنيان مُرادين، حيث لا تنافي بينهما، بل عدّ أبو حيّان هذا القول الأخير راجعاً إلى معنى القول الثاني^(٤). وحديثُ زينب ليس في موضع النزاع بينهما - وهو مرجع الضمير في الآية - حتى يدفع به أحدهما، وإنّما يصلح للاستدلال على صحّة أحد المعاني وموافقته لنصوص الشريعة، وليس لدفع غيره من المعاني الصحيحة. والله أعلم.

ولحديث زينب استنباطاتٌ أخرى، ذكرها بعضُ متأخري المفسّرين، تركتها لخروجها عن منهج البحث الذي اقتصر على دراسة استدلالات من أسند الخبر في تفسيره^(٥).

(١) انظر: الكشف والبيان للثعلبي، ١٦/٥؛ التفسير البسيط للواحدي، ٣/٦١٤؛ الدر المنثور للسيوطي، ٢/٣٠٤.

(٢) انظر تهذيب اللغة للأزهريّ ١٤/١٧١-١٧٢ م: دل.

(٣) العجّاب لابن حجر، ١/٤٥٣.

(٤) انظر تفسير البحر المحيط لأبي حيّان، ٢/٦٣.

(٥) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٢/٤٠٤، حيث نقله في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَدَكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، في سياق احتجاج بعض علماء الأصول به، على أنّ النبي ﷺ كان يحكم بالاجتهاد.

المطلب الثاني: تفسير قول الله تعالى: ﴿وَيَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا﴾ [البقرة: ٢٢٢].

أولاً: الرواية وتخرجها

عن أبي سلمة، أن زينب بنت أبي سلمة، حدثت أن أم سلمة حدثتها، قالت: «بينما أنا مُضْطَجِعَةٌ مع رسول الله ﷺ في الحَمِيلَةِ^(١)، إذ حَضْتُ، فأنسَلْتُ^(٢)، فأخذت ثيابَ حَيْضِي^(٣)، فقال رسول الله ﷺ: «أنفستِ^(٤)؟» قلت: نعم. فدعاني فاضْطَجَعْتُ مَعَهُ في الحَمِيلَةِ».

رواه الثعلبي من طريق أحمد بن شعيب النسائي، بأسانيدِهِ إلى مُعَاذِ بْنِ هِشَامٍ^(٥)، قال: حدثني أبي^(٦)، عن يحيى^(٧)، قال: نا أبو سلمة^(٨)، أن زينب بنت أبي سلمة... إلخ^(٩).

(١) الخميعة ثوبٌ له حُمْلٌ، أي هُدْب. وقيل غير ذلك. وفي رواية: خميصة بدل خميلة، وهي كساءٌ أسودٌ له أعلام يكون من صوفٍ وغيره، فكأثما كانت كساءً أسوداً له أهداب. (انظر فتح الباري لابن حجر، ٢/٩١).

(٢) أي ذهبْتُ في حُفْيَةٍ. (صحيح مسلم بشرح النووي، ٣/٢٠٦؛ فتح الباري لابن حجر، ٢/٩١).

(٣) كذا في الأصل. وفي بعض النسخ، كما يقول محققوه: «حيضتي»، وهو المُتَّقِضُ مع رواية النسائي في المصادر الآتية.

(٤) أي: أحضت؟ وقد رويت بفتح النون وضمها، ورجح النووي وغيره رواية الفتح، لتفريق كثير من أهل اللغة في بناء الفعل بين الفتح والضم، حيث قالوا في الحيض: نَفَسْتُ، بفتح النون. وقالوا في الولادة: نُفِسْتُ بضم النون. وقال الأصمعي: يقال نُفِسْتُ المرأةُ في الحيض والولادة، بضم النون فيهما. وأصل الكلمة من النفس، وهو الدم. (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ٣/٢٠٧؛ فتح الباري لابن حجر، ٢/٩١).

(٥) من رجال الجماعة، صدوقٌ رُبُّها وهم. (انظر تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٤٩٦).

(٦) هو هشام الدُسْتَوَائِي، ثقة ثبت من رجال الجماعة (ترجمته في تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٥٠٣).

(٧) هو ابن أبي كثير البياضي الطائفي مولاهم، من صغار التابعين، ثقة ثبت يُرْسَلُ، أخرج حديثه الجماعة، وقبده ابن حجر في المرتبة الثانية من طبقات المدلسين له. (ترجمته في: الكاشف للذهبي، ٢/٣٧٣-

٣٧٤؛ تقريب التهذيب لابن حجر، ص ٥٢٥؛ طبقات المدلسين لابن حجر، ص ٣٦).

(٨) هو ابن عبد الرحمن بن عوف، تقدم أنه ثقة مُكْثَرٌ من رجال الجماعة.

(٩) الكشف والبيان للثعلبي، ٦/٤١-٤٣.

والحديث رواه النسائي^(١). ورواه مسلم من وجه آخر، عن معاوية بن هشام، بنحوه^(٢). وأخرجه البغوي من طريق الإمام البخاري، بإسناده إلى شيبان، عن يحيى، عن أبي سلمة، بلفظ: «حِضْتُ وأنا مع النبي ﷺ في الحَمِيلَةِ، فأنسلتُ، فخرجتُ منها^(٣)، فأخذتُ ثيابَ حِيضَتِي^(٤) فلبسْتُها، فقال لي رسول الله ﷺ: «أَنْفَسْتِ؟» قلتُ نعم. فدعاني، فأدخلني معه في الحَمِيلَةِ^(٥). وهو في صحيح البخاري، عن شيبان، عن يحيى^(٦). ورواه من طرقٍ أخرى عن هشام، بنحوه^(٧).

ثانياً: ارتباط الرواية بالآية الكريمة

أمرت الآية الكريمة باعتزال النساء في الحيض، والاعتزال هو التنحي والمجانبة، يقال: عزل الشيء يعزله عزلاً، وعزله فاعتزل: نحاها جانباً فتنحى. وأنعزل عن الناس إذا تنحى عنهم جانباً، واعتزل القوم أي فارقهم وتنحى عنهم. وعزل المجامع نزع وأمنى خارج الفرج حذراً من الولد^(٨). قال الراغب: الاعتزال تجنب الشيء، بالبدن

(١) انظر المجتبى للنسائي، كتاب الطهارة: باب مضاجعة الحائض، ص ٤٦ ح: ٢٨٣؛ وكتاب الحيض:

باب مضاجعة الحائض في ثياب حِيضَتِها، ص ٥٥ ح: ٣٧١.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الحيض: باب الاضطجاع مع الحائض في لحافٍ واحد، ص ١٤٨ ح: ٢٩٥.

(٣) أي خرجت من الحميلة؛ كأنها خافت وصول شيء من دمها إليه ﷺ أو تقذرت نفسها ولم ترصها لمضاجعته. (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ٣/٢٠٦-٢٠٧؛ فتح الباري لابن حجر، ٢/٩١).

(٤) رُويت بكسر الحاء وفتحها، قال النووي في رواية الكسر: «هذا هو الصحيح المشهور المعروف في ضبط حِيضَتِي في هذا الموضع». والمعنى على رواية الفتح، أنها أخذت ثيابها التي تلبسها حالة الحيض. أما رواية الكسر فتعني أنها أخذت الثياب التي أعدتها لتلبسها زمن الحيض. (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ٣/٢٠٧؛ فتح الباري لابن حجر، ٢/٩٢).

(٥) تفسير البغوي، ١/٢٥٧.

(٦) صحيح البخاري، كتاب الحيض: باب النوم مع الحائض وهي في ثيابها، ص ٥١ ح: ٣٢٢.

(٧) انظر صحيح البخاري، كتاب الحيض: باب من سمى النفس حِيضًا، ص ٤٨ ح: ٢٩٨؛ وباب من أخذ ثياب الحيض سوى ثياب الطهر، ص ٥١ ح: ٣٢٣؛ وكتاب الصوم: باب القبلة للصائم، ص ٢٥٦ ح: ١٩٢٩.

(٨) انظر مادة عزل في: المصباح المنير للفيومي، ص ٤٠٧-٤٠٨؛ لسان العرب لابن منظور، ١١/٤٤٠.

أو بالقلب^(١).

وظاهر الآية التنحي عن الحائض ومجانبتها بالكلية، بحيث لا تُساكن، ولا تُؤاكل، ولا تُضاجع في فراش، لأن الأمر جاء فيها بالاعتزال مطلقاً، وهو يشمل التنحي عنها ومجانبتها حتى تطهر.

وقد حكى بعض المفسرين أنه لما نزلت هذه الآية، عمّد المسلمون إلى النساء الحائض، فأخرجوهن من البيوت، واعتزلوهن، فإذا اغتسلن ردّوهن إلى البيوت، فقدم ناس من أعراب المدينة، فشكوا عزل الحائض عنهم، وقالوا: يا رسول الله، إن البرد شديد، والثياب قليلة، فإن أثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت برداً، وإن أثرناهم بالثياب هلك الحائض، وليس كلنا نجد سعة لذلك، فنوسع عليهم جميعاً، فقال لهم رسول الله ﷺ: «إنما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهن إذا حضن، ولم تأمركم بإخراجهن من البيوت كفعل الأعاجم»، وقرأ عليهم هذه الآية^(٢).

وهذا الحديث يفيد أن بعض الصحابة فهموا من الآية ما يشمل الاجتناب في المسكن ونحوه؛ لكنه حديث لا يعرف له إسناد، وقد بيّض له الزيلعي في تخريج أحاديث الكشاف^(٣)، وقال ابن حجر: لم أجده^(٤).

وأخرج ابن أبي حاتم، عن ابن عباس رضي الله عنه: «أن القرآن أنزل في شأن الحائض، والمسلمون يخرجونهم^(٥) من بيوتهم، كفعل العجم، فاستفتوا رسول الله ﷺ في ذلك، فجاء القرآن في ذلك، فقال الله لرسوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾، قال الله: ﴿هُوَ أَذَىٰ لَهُمْ أَذَىٰ﴾، ﴿فَاعْتَرِلُوا الْبِرِّ فِي الْمَحِيضِ﴾، فظن المؤمنون أن الاعتزال كما كانوا يفعلونه،

(١) بتلخيص من مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، ص ٥٦٤-٥٦٥، م: عزل.

(٢) انظر: تفسير مقاتل، ١/ ١٩١-١٩٢؛ الكشف والبيان للثعلبي، ٢/ ٢٩-٣٠؛ التفسير البسيط للواحد، ٤/ ١٧٤. واللفظ للثعلبي.

(٣) انظر تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزيلعي، ١/ ١٣٧.

(٤) الكافي الشافي لابن حجر، بذيل الكشاف للزنجيري، ١/ ٢٠٣.

(٥) كذا، بضمير جمع المذكور، وتقدم عنده، ٢/ ٣٨٠، بضمير جمع المؤنث، بأوجز منه.

يُرجونهم من بيوتهم، حتى إذا قرأ آخر الآية، فهم المؤمنون ما الاعتزال، إذ قال الله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾^(١).

وفي إسناده عبد الله بن أحمد الدُّشَكْتِيُّ، قال الذهبي: «روى عنه علي بن محمد بن مهرويه، حديثاً موضوعاً، هو آفته»^(٢).

وأياً ما كان الأمر في هذه الأخبار، فإنَّ خبرَ زينب هذا، يؤكِّدُ أنَّ الظَّاهِرَ السَّابِقَ غيرُ مُرادٍ، وأنَّ المأمورَ به في الآية اعتزالُ مُجَامَعَتِهَا في الحَيْضِ، لا منع مباشرة أيِّ موضعٍ من جَسَدِهَا، أن يمسَّ شيئاً من جسده، ولا اعتزال مؤاكلتها، ومشاركتها، وفراشها، وبيتها، ونحو ذلك.

وقد ذهب عامة أهل العلم إلى ما اقتضاه خبرُ زينب من حِلِّ مخالطة الحائضِ في فراشٍ واحدٍ، ولحافٍ واحدٍ. وروى الطَّبْرِيُّ عن ابن عباس، ما يفيدُ أنَّه كان يرى وجوبَ اعتزالِ الرَّجُلِ فراشَ زوجته الحائضِ^(٣). وروى عن عبيدة السَّلْمَانِيِّ قوله: «الفراشُ واحدٌ، واللِّحافُ شتَّى، فإنَّ لم يجدْ إلا أن يرُدَّ عليها من ثوبه ردَّ عليها منه»^(٤). وعلَّله ابنُ جريرٍ بأنَّه عملٌ بعمومِ الآية، حيثُ لم تُخصَّصْ من أبدانهنَّ شيئاً دون شيءٍ، لما أمرت باعتزالهنَّ^(٥).

وفي صحَّة القولِ عن ابن عباس نظر، وإن صحَّ عنه فالظاهر أنَّه تراجع عنه، وقد نفى ابن كثير الخلافَ في حِلِّ مُضَاجَعَتِهَا ومؤاكلتها، وعزا إلى ابن عباس

(١) تفسير القرآن العظيم مُسنَّداً لابن أبي حاتم، ٢/ ٣٨١.

(٢) ذيل ديوان الضعفاء للذهبي، ص ٣٩. وبنص الذهبي هذا يندفعُ الاحتمالُ الذي تعقَّب به سببُ ابنِ العَجَمِيِّ، عبارةُ الذَّهَبِيِّ في ميزان الاعتدال، ٢/ ٣٩٠: «حدَّث عنه علي بن مُحمَّد بن مهرويه الفزويني، فذكر خبراً موضوعاً»، حيثُ قال: «هذا يَحْتَمِلُ أن يكون من وضعه، ويَحْتَمِلُ أن يكون من وضع غيره، حدَّث به عنه». (الكشف الحثيث لسبب ابن العجمي، ص ١٤٨).

(٣) انظر تفسير الطبري، ٣/ ٧٢٤.

(٤) تفسير الطبري، ٣/ ٧٢٥.

(٥) انظر تفسير الطبري، ٣/ ٧٢٥.

أن الاعتزال المأمور به في الآية هو اعتزال الفرج فقط^(١). وهو الموافق لرواية ابن أبي طلحة عنه قوله في الآية: «اعتزلوا نكاح فروجهن»^(٢).

وأياً ما كان الأمر بثبوت القولِ عنهما، أو عن أحدهما، فإنه مردودٌ بخبرِ زينب هذا، وغيره من الأحاديث النبوية التي تشهد له^(٣)، وقد قال فيه القرطبي: «هذا قولٌ، شاذٌ خارجٌ عن قول العلماء، وإن كان عمومُ الآية يقتضيه؛ فالسنة الثابتة خلاف ذلك»^(٤).

نعم اختلفت أقوال عامة أهل العلم في الذي يجب اعتزاله في مباشرة المرأة الحائض، أهو ما بين السرة والركبة، أم الفرج فقط؟ قولان^(٥)؛ تخرج مناقشتها عن موضوع البحث، حيث إن خبر زينب لا يشهد لأيٍّ منهما، واحتجاج الثعلبي به على حل الاستمتاع بيدن الحائض بما فوق الإزار^(٦)، ثم استدلال البغوي به على أن ملامسة الحائض ومضاجعتها جائزة، دون الجامعة^(٧)، ليس في محله، إذ كل ما أفاده خبر زينب حل مضاجعة الحائض في فراش واحد، وليس فيه ما يشير إلى قصر المنع على الجامعة، أو على مباشرة ما بين السرة والركبة.

ويفيد خبر زينب أيضاً، استحباب ملاحظة المرأة الحائض، والتخفيف عنها مما قد تشعر به عندما تأتيها العادة، فالنبي ﷺ، وهو المبين معاني ما أنزل الله عليه من الكتاب، لما انسلت أم سلمة رضي الله عنها بشياها، دعاها لترجع إلى مضجعها معه، والله

(١) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ١/٥٨٦.

(٢) تفسير الطبري، ٣/٧٢٣-٧٢٤.

(٣) انظر بعضاً من هذه الأحاديث في تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ١/٥٨٤ وما بعدها.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٣/٤٨٣.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٣/٤٨٤-٤٨٥؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ١/٥٨٥-٥٨٧.

(٦) انظر الكشف والبيان للثعلبي، ٦/٣٩.

(٧) انظر تفسير البغوي، ١/٢٥٧.

تعالى يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١].

وبذلك يتسامى الإسلام بإكرامه المرأة، عما كانت عليه عادات أهل الجاهلية، وشرعة يهود المجاورين لهم، والمحرّفين لكلام ربهم، وقت نزول الآيات، وهذا ما دعا الصحابة الكرام إلى أن يسألوا رسول الله ﷺ عن مجانبة المرأة حين تأتيها العادة. أما أهل الجاهلية، فيخبرنا عن حالهم التابعي الجليل قتادة بن دعامة السدوسي، إذ ثبت عنه قوله في الآية: «كان أهل الجاهلية لا تُساكنهم حائض في بيت، ولا تؤاكلهم في إناء، فأنزل الله تعالى ذكره في ذلك، فحرّم فرجها ما دامت حائضاً، وأحل ما سوى ذلك؛ أن تصبغ لك رأسك، وتؤاكلك من طعامك، وأن تضاجعك في فراشك، إذا كان عليها إزارٌ محتجرةٌ به دونك»^(١). وروي نحوه عن الربيع بن أنس أيضاً^(٢).

وأما اليهود فثبت ذلك عنهم، بما في الصحيح، «عن أنس رضي الله عنه أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم، لم يؤاكلوها، ولم يُجامعوهنّ في البيوت، فسأل أصحاب النبي ﷺ النبي ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا لِّلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ﴾ إلى آخر الآية، فقال رسول الله ﷺ: «اصنعوا كلّ شيءٍ إلا النكاح»، فبلغ ذلك اليهود، فقالوا: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه... الحديث^(٣).

المطلب الثالث: تفسير قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُم مَّنكُرًا أَلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٢٠].

(١) رواه الطبري في تفسيره، ٣/ ٧٢١، من طريق يزيد بن زريع، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة.
(٢) أخرجه الطبري في تفسيره، ٣/ ٧٢١، عن عمّار، عن ابن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع، ولم يسق لفظه.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الحيض: باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها والاتكاء في حجرها، وقراءة القرآن فيه، ص ١٥٠ ح: ٣٠٢.

بِالْمَعْرُوفِ ﴿ [البقرة: ٢٣٤].

أولاً: الرواية وتخريجها

عن زينب ابنة أم سلمة، عن أم سلمة: «أن امرأة توفّي عنها زوجها، واشتكت عينها^(١)، فأنت النبي ﷺ تستفتيه في الكحل، فقال: «لقد كانت إحداكن تكون في الجاهلية في شرّ أحلاسها^(٢)، فتمكث في بيتها حولاً، إذا توفّي عنها زوجها، فيمّر عليها الكلب، فترميه بالبعرة^(٣)، أفلا أربعة أشهر وعشراً؟!»!

رواه الطبري من طريقين عن شعبة، عن حميد بن نافع، قال: سمعت زينب ابنة أم سلمة،... وساقه بلفظ أحدهما^(٤).

ورواه الواحدي بإسناده إلى شعبة، عن حميد بن نافع، قريباً من لفظه^(٥).

وأخرجه الشيخان -بألفاظٍ متقاربة- من طريق شعبة، عن حميد^(٦).

وروى الطبري من حديث أيوب بن موسى ويحيى بن سعيد، عن حميد بن نافع، عن زينب ابنة أم سلمة، عن أم سلمة، «أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: إن ابنتي ماتت زوجها، فاشتكت عينها، أفكتحل؟ قال: «قد كانت إحداكن ترمي بالبعرة على

(١) يجوز فيه ضم النون وفتحها، ومعنى الضم أن عينها هي المشتكية، أما الفتح فيعني أنها هي التي اشتكت عينها. (انظر فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣١٥).

(٢) جمع جلس، بكسر فسكون، كساء رقيق، يجعل على ظهر البعير، يكون تحت البردعة. والمراد: شرّ ثيابها. (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ٩/١١٦؛ فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣١٧)؛

(٣) رميها للبعرة للإشعار بأن مقامها سنة كاملة بهذه الحال القاسية أهنؤ عليها من رميها تلك البعرة على الكلب. وقيل غير ذلك. (انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس، ٢/٨٣؛ فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣١٩).

(٤) تفسير الطبري، ٤/٢٤٩-٢٥٠.

(٥) انظر الوسيط للواحدي، ٢/٣٤٤.

(٦) انظر: صحيح البخاري، كتاب الطلاق: باب الكحل للحاذة، ص ٧٦٢ ح: ٥٣٣٨؛ وكتاب الطب: باب الإثمد والكحل من الرمّد، ص ٨٠٧ ح: ٥٧٠٦؛ صحيح مسلم، كتاب الطلاق: باب وجوب الإحداد في عدّة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام، ص ٦٩٣ ح: ٦٠-١٤٨٨.

رَأْسِ الْحَوْلِ، وَإِنَّمَا هِيَ الْآنَ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ وَعِشْرُونَ». قَالَ: قُلْتُ: وَمَا تَرْمِي الْبَعْرَةَ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ؟ قَالَ: «كَانَ نِسَاءُ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ إِذْ مَاتَ زَوْجٌ إِحْدَاهُنَّ لَبِسَتْ أَطْمَارًا^(١) نِيَابَهَا، وَجَلَسَتْ فِي أَحْسَسِّ بَيْوتِهَا، فَإِذَا حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ، أَخَذَتْ بَعْرَةَ فَدَخَرَجَتْهَا عَلَى ظَهْرِ حِمَارٍ، وَقَالَتْ: قَدْ حَلَلْتُ»^(٢).

وأخرجه من طريق آخر عن يحيى بن سعيد، عن حميد بن نافع، عن زينب ابنة أم سلمة، عن أمها أم سلمة وأم حبيبة، زوجي النبي ﷺ أن امرأة من فريش جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن ابنتي تُوفِّي عنها زوجها... إلخ قريباً منه^(٣). ورواه مسلم من هذا الطريق^(٤).

ورواه الطبري من وجوه أخرى عن يحيى بن سعيد، عن حميد بن نافع، لكن وقع فيه الشك بين أم سلمة وأم حبيبة رضي الله عنهما، بحرف أو^(٥).

قال الشيخ أحمد شاكر، رحمه الله: «أما روايته بالشك بحرف «أو»، فلم أجدها قط، وأخشى أن يكون تحريفًا من الناسخين^(٦)... وأياً ما كان، فإن هذا الشك لا يؤثر في صحة الحديث، والروايات الثابتة تدل على أنها روتها عن أمها وأم حبيبة^(٧)».

(١) جمع طمر، وهو الثوب الخلق، وخصه بعضهم بالكساء البالي من غير الصوف. (انظر لسان العرب لابن منظور، ٤/٥٠٣ م: طمر).

(٢) تفسير الطبري، ٤/٢٥١-٢٥٢.

(٣) تفسير الطبري، ٤/٢٥٢.

(٤) انظر صحيح مسلم، كتاب الطلاق: باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام، ص ٦٩٣ ح: ٦١-١٤٨٨.

(٥) انظر تفسير الطبري، ٤/٢٥٠-٢٥١.

(٦) يُعَدُّ التحريف أنها رُوِيَتْ بالشك أيضاً في مُسْنَدِ إِسْحَاقَ، رواها عن يحيى بن سعيد، عن حميد بن نافع. انظر المسند/ إسحاق بن إبراهيم ابن راهويه، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، ط ١، القاهرة: دار التأسيس، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، ٢/٣٢٤ ح: ٢٠٧٦.

(٧) تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق وتخريج محمود وأحمد شاكر، ط ٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت، ٥/٨٢-٨٣.

ورواه البغويّ من طريق مالك، عن عبد الله بن أبي بكر [بن] محمد بن [عمرو] (٢) بن حزم، عن حميد بن نافع، عن زينب بنت أبي سلمة [...] قالت زينب: «وسمعتُ أمّي، أم سلمة، تقول: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن ابنتي توفي عنها زوجها، وقد اشتكت عينها، أفنكحُها؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا» (٣)، ثم قال: «إنما هي أربعة أشهر وعشْر» (٤)، وقد كانت إحدائكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول». قال حميد: قلت لزينب: وما ترمي بالبعرة على رأس الحول؟ فقالت زينب: كانت المرأة إذا توفي زوجها، دخلت حِفْشًا (٥)، وليست شر ثيابها، ولم تمسّ طيبًا ولا وشيئًا، حتى تمر بها سنة، ثم تؤتى بدابة -حمار، أو شاة، أو طَيْرٍ (٦) - فتفتض به - أي تمسح (٧) - فقلما تفتض بشيء إلا مات، ثم تخرج، فتعطى بعة فترمي بها، ثم تراجع

- (١) تصحّفت في الأصل إلى: «عن». والتصحيح من الموطأ والصحيحين. ترجمته في تهذيب التهذيب لابن حجر، ٢/٣١٠-٣١١؛ الكاشف للذهبي، ١/٥٤١.
- (٢) في الأصل: «عمرو»، والتصحيح من الموطأ وصحيح البخاري، ومصادر الترجمة.
- (٣) لفظ الموطأ والصحيحين: «لا»، مرتين أو ثلاثًا، كل ذلك يقول: «لا».
- (٤) تتفق مع لفظ الموطأ للإمام مالك بن أنس، رواية أبي مصعب الزهري، ط ١، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦، كتاب الطلاق: باب ما جاء في الإحداد، ٢/٢٨٤-٢٨٥ ح: ١٢٥١؛ وكذلك رواية البخاري عن مالك. أمّا لفظ الموطأ برواية يحيى الليثي، ورواية مسلم عن مالك، فهي: «أربعة أشهر وعشْرًا» بالنصب، على لفظ حكاية القرآن. وانظر فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣١٦.
- (٥) الحِفْش، بكسر فسكون، البيت الصّغير الحفير قريب السّقف. (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ١٠/١١٤؛ فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣١٧).
- (٦) بدل من دابة، و«أو» فيها للتنويع لا للشك، وإطلاق الدابة على الشاة والطائر حقيقة لغوية، وإطلاقها على الحمار ونحوه، حقيقة عرفية. (انظر فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣١٨).
- (٧) قوله: «أي تمسح»، أدرجها البغويّ في سياق الحديث تفسيرًا. وهي من تفسير مالك عقب روايته خبر زينب، حيث فسّر «تفتض» بـ: «تسمح به جلدّها». كما تراه في الموطأ والصحيحين. ونقل ابن قتيبة أنها تمسح بالطائر قبلها، وهو يتفق مع قول مالك، لكنّه أخص منه، حيث بيّن أنّ المراد بالجلد القبل. وفسره ابن وهب بأنها تسمع بيدها على الدابة وعلى ظهره. وما سبق مأخوذ كُله من الفصّ بمعنى الكسر، لأنها تكسر ما كانت فيه. وقيل: المراد: تمسح به ثم تفتض، أي تغتسل فتتظف ممّا عليها من الوسخ حتى تصير بيضاء نقيّة كالفضة؛ من الافتضاض، الذي هو الاغتسال بالماء العذب الذي يُنقى صاحبه حتى يبيض كالفضة. والمراد على جميع التأويلات أنها =

بعد ذلك ما شاءت من طيبٍ أو غيره»^(١).

والحديث في موطأ مالك^(٢)، وأخرجاه في الصحيحين من طريقه^(٣).

وفي تفسير الثعلبي: «روى نافع عن زينب بنت أم سلمة، عن أم سلمة، أن امرأة من قريش... إلخ؛ وهو تصحيفٌ لحميد بن نافع، سقط منه «حميد بن»^(٤).

ثانياً: ارتباط الرواية بالآية الكريمة.

ارتباط حديث زينب بالآية، يظهر في الوجوه الآتية:

١. يُثبِتُ الحديثُ أنَّ الاعتدادَ بأربعة أشهرٍ وعشرٍ، ناسِخٌ لاعتدادِ المتوفىِّ عنها زوجها حَولاً كامِلاً، كما هو مقتضى قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، لأنَّ النبي ﷺ حَكَمَ عليها بما تقتضيه آيةُ الاعتدادِ بأربعة أشهرٍ وعشرٍ، وأشار في كلامه إلى أنَّ الاعتدادَ بالحولِ كانَ سابقاً على الأربعة أشهرٍ والعشر^(٥). وكونه أحال إلى ما كانت عليه الحال في الجاهلية، فإنَّها هو لما وصفه من صنيع أهل الجاهلية في مُدَّة الاعتدادِ^(٦)، لا أنَّ مُدَّة الحولِ لم تُشْرَع في ابتداء الإسلام. ولا يُشكِّل على ذلك أنَّ آية الاعتدادِ بالحولِ متأخِّرةٌ في نَظْم التلاوة على آية

=تخرُّج من عدتها بهذا الصنيع. (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ١٠/١١٥؛ فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣١٨).

(١) تفسير البغوي، ١/٢٨٠-٢٨١.

(٢) انظر الموطأ لإمام دار الهجرة، كتاب الطلاق: باب ما جاء في الإحداد، ٢/١١٢-١١٣ ح: ١٤٧٩.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب الطلاق: باب تُحدِّ المتوفىِّ عنها زوجها أربعة أشهرٍ وعشرًا، ص ٧٦٢ ح: ٥٣٣٦-٥٣٣٧؛ صحيح مسلم، كتاب الطلاق: باب وجوب الإحداد في عِدَّة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام، ص ٦٩٢ ح: ١٤٨٦.

(٤) انظر الكشف والبيان للثعلبي، ٦/٢٨٤. وقد أشار محققوه إلى هذا التصحيف الوارد في نُسَخ المخطوط.

(٥) انظر: الإيضاح لمكي بن أبي طالب، ص ١٨٤؛ تيسير البيان لابن نور الدين، ٢/٨٥.

(٦) انظر فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣١٦.

الاعتداد بأربعة أشهر وعشر، لأن ترتيب آي التنزيل ليس على ترتيب أزمنة النزول، فقد يتقدم المتأخر نزولاً في نظم التلاوة، كما هو معلوم^(١)، وإذ كان الأمر كذلك، فقد أبعد جداً من دفع القول بالنسخ بادعاء أن توافق ترتيب التلاوة مع ترتيب النزول أحسن، وأن تقديم الناسخ على المنسوخ من سوء الترتيب^(٢).

واحتج بعضهم على النسخ بالإجماع على أن المتوفى عنها زوجها ليس لها أن تعتد سنة، وإنما عدتها أربعة أشهر وعشر^(٣). والإجماع على أن عددة المسلمة الحرة غير الحامل من وفاة زوجها أربعة أشهر وعشر، نقله غير واحد من العلماء^(٤)، وقد يكون هو ملحظ الجصاص في نقله اتفاق أهل العلم على أن عددة الحول منسوخة بهذه الآية^(٥).

لكن في هذا الاحتجاج نظر من وجهين؛ الأول أن دعوى الإجماع على النسخ منتقضة بثبوت الخلاف عن اثنين من كبار أئمة السلف؛ هما مجاهد بن جبر، وعطاء بن أبي رباح^(٦)، فالأحسن عزو القول بالنسخ إلى الجمهور، كما فعل ابن كثير^(٧)، وعزاه قبله النحاس، ثم القرطبي، إلى أكثر العلماء، وغلطاً من عدل عن ذلك^(٨).

والوجه الثاني، أنه على فرض التسليم بهذا الإجماع، يكون حجة في المدة الواجب

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص، ١١٩/٢؛ الإيضاح لمكي بن أبي طالب، ص ١٨٤.

(٢) انظر تفسير الفخر الرازي، ١٧١/٦.

(٣) انظر الإيضاح لمكي بن أبي طالب، ص ١٨٣.

(٤) انظر: الإشراف لابن المنذر، ٣٤١/٥؛ الإيضاح لمكي بن أبي طالب، ص ١٨٣؛ تيسير البيان لابن نور الدين، ٨٥/٢.

(٥) انظر أحكام القرآن للجصاص، ١١٩/٢.

(٦) انظر قولهما في صحيح البخاري، كتاب التفسير: باب ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ إلى قوله: ﴿بما تعملون خبير﴾، ص ٦١٧ ح: ٤٥٣١؛ وكتاب الطلاق: باب ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً﴾ إلى قوله: ﴿بما تعملون خبير﴾، ص ٧٦٣ ح: ٥٣٤٤. وادعى بعضهم أن الاتفاق حصل بعد، وتأوله آخرون بما يُعده عن خلاف العامة. (انظر فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣٢٥-٣٢٦).

(٧) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٦٥٩/١.

(٨) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس، ٧٧-٧٨؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٤/١٢٦.

على المتوفى عنها زوجها التبرّص فيها، لا على النسخ، لأن من عدل عن قول الجمهور في النسخ هنا، لم ير في قول الله تعالى: ﴿وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ دلالة على وجوب الاعتداد سنة، حتى يُنسخ بأربعة أشهر وعشر، وإنما تأولها على أنها من باب الوصية بالزوجات أن يُمكن من السكنى في بيوت أزواجهن الذين ماتوا عنهن سنة كاملة إن اخترن ذلك، ولا يُخرجن منها قبل انتهاء الحول، كما يفهم من كلام مجاهد. قال ابن كثير: «هذا القول له اتجاه، وفي اللفظ مساعدة له، وقد اختاره جماعة من الأئمة، منهم أبو العباس ابن تيمية»^(١). وقال الفخر الرازي: المصير إلى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل، لأنه متى وقع التعارض بين النسخ والتخصيص كان التخصيص أولى^(٢).

أو تأول آية الاعتداد بالحول على أنها خاصة فيمن خالفت وصية الزوج لها بالتفقة والسكنى حولاً كاملاً، وخرجت قبل ذلك، بعد أن تترّص أربعة أشهر وعشراً، فلا حرج فيما فعلت في نفسها من النكاح الصحيح، لأن أقامتها بهذه الوصية غير لازمة؛ وعلى هذا التأويل تكون الآية كلها جملة شرطية واحدة، الشرط فيها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾، والجزء قوله: ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ﴾. قال الفخر الرازي: «هو في غاية الصحة»^(٣).

وبما سبق، يكون حديث زينب عن أمها أولى ما ينبغي أن تُفسر به الآيات، وأقوى ما يُستدل به على النسخ، بل هو العمدة في هذا الباب. ويعزز ظاهره المفيد زينب من الرضاع^(٤)، وأحد أفراد اللجنة التي كلّفها عثمان بنسوخ المصاحف: «قلتُ

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٦٥٩/١.

(٢) بتصرف من تفسير الفخر الرازي، ١٧١/٦.

(٣) تفسير الفخر الرازي، ١٧١/٦.

(٤) انظر الخبر وأثره في مسألة التحريم بلبس الفحل، في: الأم للشافعي، ٧٦٦/٨؛ زاد المعاد لابن القيم،

لعثمان: هذه الآية التي في البقرة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ﴾ إلى قوله: ﴿عَبْرَ إِخْرَاجٍ﴾ قد نسختها الأخرى، فلم تكتبها؟ قال: تدعها يا ابن أخي، لا أغير شيئاً منه من مكانه^(١).

٢. أفاد حديث زينب أن الإحداد، وهو ترك أنواع الزينة من اللباس، والحلي، والكحل، والحضاب والطيب، ونحوه^(٢)، واجب على المتوفى عنها زوجها مدة عدتها، حيث علق النبي ﷺ منع الاحتفال، وهو من الزينة، على مرور أربعة أشهر وعشر، وهي العدة المنصوص عليها في الآية الكريمة، ولم يُرخص للمشتكية عنها بوضع الكحل قبل انقضائها. وعلى وجوب الإحداد عامة العلماء، إلا ما يُحكى عن بعض السلف^(٣).

٣. أفاد الحديث أيضاً، أن اكتحال المرأة، في غير زمان عدتها من وفاة، من المعروف الذي أشارت إليه الآية، لأن قول النبي ﷺ: «إنما هي أربعة أشهر وعشر»، فيه تعليق المنع من الاحتفال على مضي هذه المدة، وهذا يتفق مع التعليق في نظم الآية الكريمة: ﴿فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَهُنَّ﴾ أي انقضت عدتهن التي هي «أربعة أشهر وعشر» ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ﴾، فيكون في الآية نص على وجوب إحداد المتوفى عنها زوجها، وهذا يقتضي أن التبرص المأمور به في الآية لا يقتصر معناه على حبس النفس عن النكاح، بل يعُمّ حبسها عن التزيين أيضاً؛ وهو ملحوظ من أخرج الحديث من المُفسرين السابقين، إذ نقلوه في

.٥٠٣/٥

(١) صحيح البخاري، كتاب التفسير: باب: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا﴾، ص ٦١٨ ح: ٤٥٣٦؛ وباب ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ إلى قوله: ﴿بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا﴾، ص ٦١٧ ح: ٤٥٣٠.

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٤/ ١٣٣.

(٣) انظر: الإشراف لابن المنذر، ٥/ ٣٦٨؛ زاد المعاد لابن القيم، ٥/ ٦١٨؛ فتح الباري لابن حجر

سياق تأويل التبرّص بأنّه حبسُ المعتداتِ أنفسهنّ عن الأزواج والزينة والطّيب وما يجب على المعتدة من وفاة الامتناع عنه.

٤. استدلال الجمهورُ بحديث زينب على أنّ الإحداد يجب على الصغيرة كما يجب على الكبيرة، من وجهين؛ الأوّل: قولها في الحديث: «أفنكحُها»، حيثُ توحى العبارةُ أنّ البنتَ لا تُحسِنُ الاكتحالَ لصغرِها، حتى طلبت أمها الإذنَ بتكحيلها، لا باكتحالها. وفي هذا الاستدلال نظر، إذ ليس ثمة ما يمنعُ أن يكون مرادها: أفنكحُها من الاكتحال؟^(١)؛ فضلاً عن أنّ إكحال الكبيرة من قبل غيرها معروف مشهورٌ من أحوال النساء.

والوجه الثاني: أنّ النبي ﷺ لم يسأل الأمّ عن سنّ البنت، ولو كان الحُكم يختلفُ بين صغيرة وكبيرة لسأل^(٢). وفيه نظر أيضاً، لأنّ هذه البنت إن كانت هي السائلة كما هو ظاهر حديث الباب، فرؤية النبي ﷺ لها تكفي عن سؤالها، وإن كانت أمها سألت لها، فقد تكون معروفةً للنبي ﷺ هي وابنتها، وتطرّق هذه الاحتمالات يسقط الاستدلال.

لكن يمكن الاستدلالُ لرأي الجمهور، بالقول: ظاهرُ الآية أنّ التبرّص المأمور به يشمل الصغيرة، فلم يأت ما يُخصّصُ كلمة [أزواجاً]، بكبيرة من صغيرة، أو مسلمة من كتابية، أو مدخولٍ بها من معقودٍ عليها، فحكم التبرّص عامٌّ في جميع المتوقّفين عنهنّ أزواجهنّ، لم يخرج من عموميه إلاّ الحوامِلُ في قول الله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وهذا ما عليه جماهيرُ أهل العلم^(٣).

وإذ كان الأمرُ كذلك، فإنّ الضميرَ في قولِ الله تعالى: ﴿فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ﴾ إنّما يرجع إلى الأزواج المتوقّفين عنهنّ أزواجهنّ، حيث لا مرجع للضمير غير ذلك،

(١) انظر فتح الباري لابن حجر، ٣٠٨/١٦.

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٤/ ١٣٥.

(٣) انظر: الإشراف لابن المنذر، ٥/ ٣٥١؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٤/ ١٢٧.

فلما رَفَعَ الجُنَاحَ عن فِعْلِهِنَّ المعروفَ بعد انقضاء العِدَّةِ، دَلَّ على أَنَّ هذا المعروفَ كَانَ ممنوعاً عَنْهُنَّ قَبْلَ بلوغِ الكِتَابِ أَجَلَه، وبِمَا أَنَّ الاكْتِحَالَ، وهو مِمَّا تَتَزَيَّنُّ به المرأةُ، من جُمْلَةِ هذا المعروفِ، الممنوعِ عَلَيْهِنَّ قَبْلَ انقضاءِ أَجَلِ الكِتَابِ، كما هو ظاهر حديثِ زَيْنَبِ، كَانَ تَزَيَّنُّ الصَّغِيرَةَ ممنوعاً أَيضاً.

ولا يقال إنَّ تخصيصَ الإحْدَادِ بالكبيرةِ، بسقوطِ التَكْلِيفِ عن الصَّغِيرَةِ^(١)، لحديثِ «رَفَعَ القَلَمَ عن الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ»^(٢)، لِأَنَّ الخِطَابَ عَمَّهَا في الأَمْرِ بالتَرَبُّصِ بِاتِّفَاقٍ^(٣)، فلا يَمْنَعُ أَنَّ يعمَّهَا في النَّهْيِ عن التَّرَيُّنِ فيه، وعلى الوَلِيِّ أَنْ يَمْتَنِعَهَا مِمَّا يَنَافِي التَّرَبُّصَ والإحْدَادَ، وَقَدْ أَبْعَدَ جِدًّا مَنْ نَفَى شمولَهَا بالخِطَابِ بالعِدَّةِ، وادَّعى أَنَّ العِدَّةَ لا تَحِبُّ عَلَيْهَا، وإِنَّمَا يُؤْمَرُ وَلِيَّهَا بِعَدَمِ تَزْوِيجِهَا حَتَّى تَنْقُضِيَ العِدَّةَ^(٤). وتكَلَّفَ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ خِطَابِ التَّرَبُّصِ وَخِطَابِ الإحْدَادِ، بِمَا يَأْبَاهُ عودُ الصَّمِيرِ الَّذِي دَلَّ حَدِيثُ زَيْنَبِ على أَنَّهُ يعمُّ الإحْدَادَ^(٥).

والأمرُ نَفْسُهُ يُقالُ في إِحْدَادِ الكِتَابِيَّاتِ على أَزْوَاجِهِنَّ المُسْلِمِينَ، إِذْ لا يَصْلُحُ إِخْرَاجُهُنَّ مِنْ حُكْمِ الآيَةِ بِحَدِيثِ زَيْنَبِ المُتَقَدِّمِ: «لا يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

(١) انظر شرح فتح القدير لابن الهمام، والعناية للبابرتي في هامشه، ٢٩٥/٣.

(٢) انظر نص الحديث في: السنن لأبي داود، كتاب الحدود: باب في المجنون يسرق أو يصيبُ حَدًّا، ٥٣٦٥٤٠/٦ ح: ٤٣٥٠-٤٣٥٥؛ سنن الترمذي، أول أبواب الحدود: باب ما جاء في من لا يجب عليه الحد، ٤٩٣/٢ ح: ١٤٩٥؛ المُجْتَبَى للنسائي، كتاب الطلاق: باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، ص ٣٦٢ ح: ٣٤٣٢؛ سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق: باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، ص ٣١٠ ح: ٢٠٤١ و ٢٠٤٢.

(٣) نقل ابن المنذر الإجماع على تَرَبُّصِ الحُرَّةِ غير الحامل المُتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً، سواءً أكانت كبيرة أم صغيرة، مُسَلِّمةً أم ذَمِيَّةً تحت مُسَلِّمٍ. (انظر الإشراف لابن المنذر، ٥/٣٤١ و ٣٦١).

(٤) انظر البناية للعيني، ٥/٦٢٢.

(٥) يرى بعضُهم أَنَّ الخِطَابَ في الإحْدَادِ خِطَابُ تَكْلِيفٍ، لِأَنَّ التَطْيِيبَ للتَزَيُّنِ فَعُلَّ حَسْبِي مُحْكومٌ بِحُرْمَتِهِ، فلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الخِطَابُ فِيهِ تَكْلِيفِيًّا، أَمَّا العِدَّةُ، فَهِيَ مَنْ رَبَطَ المُسَبِّبَاتِ بِالأَسْبَابِ، على معنى أَنَّ عَدَمَ صِحَّةِ نِكَاحِهِنَّ فِي مُدَّةٍ مُعَيَّنَةٍ ثَبَّتَ شَرْعاً بِالموتِ، وهذا لا يَتَوَقَّفُ على خِطَابِ التَكْلِيفِ.

انظر: شرح فتح القدير لابن الهمام، والعناية للبابرتي في هامشه، ٢٩٥/٣.

والآخر أن تُحدَّ على ميِّتٍ فوق ثلاثِ ليالٍ، إلَّا على زوجٍ أربعة أشهرٍ وعشرًا»، بالقول إنَّ وصفها بالإيمان يدلُّ على أنَّ الخطاب توجَّه للمسلمة دون الكِتابيَّة^(١)، أو إنَّ هذا الوصف يدلُّ على أنَّ الإحداذ من حقوق الشَّرع، فلا تُخاطَب به الكافرة^(٢).

ذلك أنَّ مفهوم المخالفة، إمَّا أن يكون حُجَّةً، كما عليه الجمهور، أو ليس بحُجَّة، كما عليه الحنفيَّة؛ وما ليس بحُجَّة لا يُخصَّص به عموم القرآن الكريم. أمَّا على القول بحُجِّيَّته، فإنَّ العمل به هنا مُهمَّلٌ، لفواتِ شروط الاحتجاج به، لأنَّ الوصف بالإيمان، إنَّ كان لأنَّ المؤمن هو الذي ينقادُ لأمرِ الله تعالى وأمرِ رسوله، تكونُ فائدته بيانَ الواقع. وإنَّ كان ورد في سياق المبالغة في الزجر عنه، ففائدته تأكيدُ النهي وتهديبُ المؤمن على الامتثال؛ وعلى كلا التقديرين لا مفهوم لوصف الإيمان هنا^(٣)، عند الجمهور القائلين بعموم الإحداذ للصغيرة والكتابيَّة.

وما سبق أولى من الاحتجاج لقول الجمهور، بالقول إنَّ الكِتابيات مؤمناتٌ بالله واليوم الآخر^(٤)، فإنَّ في عدَّهنَّ في من يؤمن بالله واليوم الآخر تكلفًا وبعُدًا، لأنَّ القرآن الكريم نفسه نفى عن أهل الكتاب هذا الإيمان، إذ كان في إيمانهم دخلٌ يجعلهنَّ كمن لا إيمان لهنَّ، قال الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [التوبة: ٢٩].

* * *

(١) انظر الإشراف لابن المنذر، ٥/٣٦٩.

(٢) انظر شرح فتح القدير لابن الهمام والعناية للبارقي في هامشه، ٣/٢٩٥؛ البناءة للعيني، ٥/٦٢٢.

(٣) انظر فتح الباري لابن حجر، ١٦/٣١٠.

(٤) حكاة السبكي عمَّن لم يُسمَّه، وردَّ عليه. (انظر فتاوى السبكي، ٢/٦٣٠-٦٣١).

الخاتمة

فيما يأتي أهمّ النتائج التي توصل إليها البحث:

١. زينب بنتُ أبي سلمة، من صغار الصحابة، الذين حفظوا عن النبي ﷺ ورووا عنه.
٢. التصق علم زينب بالفقه، وكانت من أفضه نساء عصرها، ويمثل فقهها بيت النبوة.
٣. ليس فيمن روى عن زينب ساقطاً أو ضعيف، ويكثر في الرواة عنها الفقهاء الأثبات.
٤. أحاديث زينب في الكتب الستة أضعاف أحاديثها في كتب التفسير.
٥. زينب بنتُ أبي سلمة، أكثر البنات روايةً عن أمهاتهنّ، ومع ذلك لم تزد مروياتها عن أمهاتهن في كتب التفسير المُسنّدة على ثلاث.
٦. كلّ مرويات زينب عن أمهاتهن في كتب التفسير مُخرّجة في الصحيحين، وهذا ما انفردت به، عن سائر البنات اللاتي يروين عن أمهاتهنّ في التفسير.
٧. ليس فيها روتها زينب عن أمهاتهن في التفسير تأويل صريح لآيات الكتاب المبين، وإنّما أحاديث مرفوعةً ساقها المفسرون لتأييد وجه من وجوه التفسير المحكيّة في الآية.
٨. أوصي طلاب العلم بإعداد دراسات علميّة تتناول أحاديث زينب في كتب الرواية، وتبيّن أثرها في الفقه والأصول والأدب والدعوة وسائر علوم الدين، وتُحلّل فوائدها المتنوّعة من خلال تراجم أبواب المحدثين.

المصادر والمراجع

* أولاً: القرآن الكريم

١. الآداب/ البيهقي، أحمد بن الحسين، علّق عليه أبو عبد الله السعيد المنذوه، ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٢. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة/ البوصيري، أحمد بن أبي بكر، تحقيق عادل بن سعد والسيد بن محمود، ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٣. الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة ممّا لم يخرّجه البخاريّ ومسلم في صحيحهما/ ضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهبش، ط٤، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٤. أحكام القرآن/ الجصاص، أحمد بن علي الرّازي، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٥. اختصار علوم الحديث/ ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق ماهر ياسين الفحل، ط١، الرياض: دار الميمان، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
٦. كتاب الأدب/ ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، تحقيق محمد رضا القهوجي، ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٧. الأدب المفرد الجامع للأدب النبوية/ البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط٢، الجليل: دار الصديق، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٨. إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق ﷺ/ النووي، يحيى بن شرف، حققه عبد الباري فتح الله السلفي، ط١، المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.
٩. أساس البلاغة/ الزمخشري، محمود بن عمّار، تحقيق محمد باسل عيون السّود، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
١٠. أسباب نزول القرآن/ الواحدي، علي بن أحمد، تحقيق ماهر ياسين الفحل، ط١، الرياض: دار الميمان،

١١. الاستيعاب في معرفة الأصحاب/ ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله، تحقيق عادل مرشد، ط١، عتّان: دار الأعلام، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
١٢. أسد الغابة في معرفة الصحابة/ ابن الأثير، علي بن محمد، ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
١٣. أسماء الصحابة رضي الله عنه وما لكل واحد منهم من العدد/ ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني، القاهرة: مكتبة القرآن، د. ت.
١٤. الإشراف على مذاهب العلماء/ ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، حققه أبو حمّاد صغير أحمد الأنصاري، ط١، رأس الخيمة: مكتبة مَكَّة الثقافية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
١٥. الإصابة في تمييز الصحابة/ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، القاهرة: هجر للبحوث والدراسات، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
١٦. أطراف مسند الإمام أحمد بن حنبل المُسمّى: إطراف المُسنَد المعتلي بأطراف المُسنَد الحنبلي/ ابن حجر، أحمد بن حجر العسقلاني، حققه زهير بن ناصر الناصر، ط١، دمشق وبيرت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
١٧. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد/ البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق أحمد بن إبراهيم أبو العينين، ط١، الرياض: دار الفضيلة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
١٨. الإكمال في رفع الارياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكُنَى والأنساب/ ابن ماكولا، عليّ بن هبة الله، تعليق عبد الرحمن اليحاني، ط٢، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٣م.
١٩. الأمّ/ الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، ط١، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٢٠. الإمام المحدث عبد الله بن لهيعة: دراسة نقدية تحليلية مقارنة في تصحيح منزلته وأحاديثه/ حسن مظفر الرزوّ، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٢١. البناية شرح الهداية/ العيني، محمود بن أحمد، حققه أيمن صالح شعبان، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
٢٢. الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه/ مكّي بن أبي طالب، تحقيق أحمد حسن فرحات، ط١، جُدّة: دار المنارة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٢٣. كتاب البعث والنشور/ البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق عامر أحمد حيدر، ط١، بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٤. بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام/ ابن القطان، علي بن محمد، تحقيق الحسين آيت سعيد، ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٢٥. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام/ الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٢٦. تاريخ الثقات/ العجلي، أحمد بن عبد الله، بترتيب نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق عبد المعطي قلججي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.
٢٧. تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي عن أبي زكريا يحيى بن معين في تجريح الرواة وتعديلهم، تحقيق أحمد محمد نور سيف، مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، د. ت.
٢٨. التاريخ الكبير/ البخاري، محمد بن إسحاق، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت. (مصوّر عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد، ١٣٦١هـ).
٢٩. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها/ ابن عساکر، علي بن الحسن، حققه عمر بن غرامة العمري، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٣٠. تبصير المنتبه بتحرير المشتبه/ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق محمد علي النجار ومحمد علي البجّاوي، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، د. ت.
٣١. تحرير تقريب التهذيب للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ معروف والأرنؤوط، بشار عواد وشعيب، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٣٢. تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف/ المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تحقيق بشار عواد معروف، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.
٣٣. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزخشري/ الزيلعي، عبد الله بن يوسف، اعتنى به سلطان بن فهد الطيبي، ط١، المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الدينية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٣٤. التسهيل لعلوم التنزيل/ ابن جزّي، محمد بن أحمد الكلبي، تصحيح محمد سالم هاشم، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٣٥. تغليق التعليق على صحيح البخاري/ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق سعيد عبد الرحمن القرزقي، ط١، بيروت وعطّان: المكتب الإسلامي ودار عتّار، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٣٦. تفسير البحر المحيط/ أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٣٧. التفسير البسيط/ الواحدي، علي بن أحمد، أشرف عليه عبد العزيز آل سعود وتركي العتيبي، السعودية: عيادة البحث العلمي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ.
٣٨. تفسير البغوي: معالم التنزيل/ البغوي، الحسين بن مسعود، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخرين، ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٩-١٤١٢هـ.
٣٩. تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن/ الطبري، محمد بن جرير، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٤٠. تفسير الفخر الرازي الشهير بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب/ الفخر الرازي، محمد بن عمر، ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٤١. تفسير القرآن العظيم مُسنَدًا عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين/ ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، تحقيق عبد الله بن أحمد الغامدي، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٩هـ.
٤٢. تفسير القرآن العظيم/ ابن كثير، إسماعيل بن عُمر، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٤٣. تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمد شحاتة، ط١، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٤٤. تقريب التهذيب/ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، بعناية عادل مرشد، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٤٥. تلخيص المشابه في الرسم وحماية ما أشكل منه عن بوادر التصحيف والوهم/ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تحقيق سكيبة الشهابي، ط١، دمشق: دار طلاس، ١٩٨٥م.
٤٦. تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير/ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، ط١، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٤٧. تهذيب التهذيب/ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق إبراهيم الزبيق وعادل مرشد، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.
٤٨. تهذيب السنن/ ابن القيم، محمد بن أبي بكر، حققه إسماعيل بن غازي مرجبا، ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٤٩. تهذيب الكمال في أسماء الرجال/ المزني، يوسف بن عبد الرحمن، حققه بشار عواد معروف، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٥٠. تهذيب اللغة/ الأزهرري، محمد بن أحمد، تحقيق عبد السلام هارون وآخرين، القاهرة: الدار المصرية

- للكتاب، د. ت.
٥١. توضيح المشتبه: في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكُنَاهم/ ابن ناصر الدين، محمد بن عبدالله، حققه محمد نعيم العرقسوسي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٥٢. تيسير البيان لأحكام القرآن/ ابن نور الدين، محمد بن علي اليميني (ت: ٥٨٢٥هـ)، بعناية عبد المعين الحرش، ط١، دمشق: مؤسسة دار النوادر، ١٤٣٢هـ-٢٠١٢م.
٥٣. كتاب الثقات/ ابن حبان، محمد بن حبان، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، مصور عن الطبعة الأولى لمجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
٥٤. الجامع لأحكام القرآن والمبني لما تضمنه من السنة وآي الفرقان/ القرطبي، محمد بن أحمد، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرين، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٥٥. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون/ السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم، د. ت.
٥٦. الدر المنثور في التفسير بالمأثور/ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٥٧. ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين/ الذهبي، محمد بن أحمد، حققه حماد بن محمد الأنصاري، ط٢، مَكَّة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، د. ت.
٥٨. ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحَّت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم/ الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق بوران الضناوي وكمال الخوت، ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.
٥٩. ذيل ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين/ الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق حماد بن محمد الأنصاري، ط١، مَكَّة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، د. ت.
٦٠. رجال صحيح البخاري المُسمَّى الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد الذين أخرج لهم البخاري في جامعه/ الكلاباذي، أحمد بن محمد، تحقيق عبد الله الليثي، ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٦١. زاد المعاد في هدي خير العباد/ ابن القيم، محمد بن أبي بكر، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ-١٩٩٨م.
٦٢. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها/ الألباني، محمد ناصر الدين بن نوح، ط. جديدة ومزودة، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٦٣. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد، تحقيق رائد بن صبري ابن أبي علفة، ط٢، الرياض: دار الحضارة، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

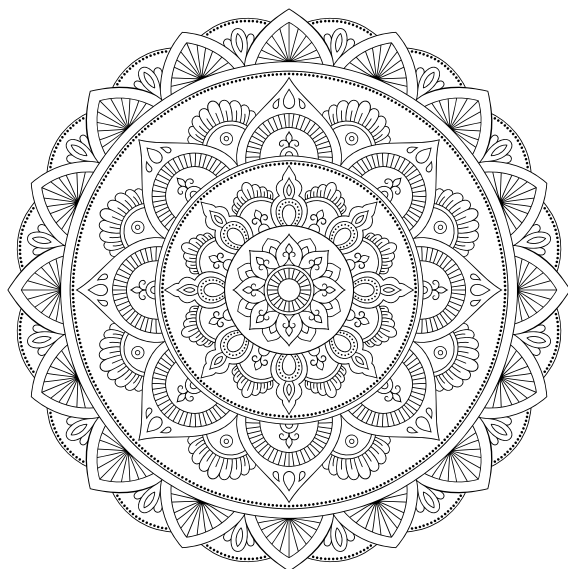
٦٤. سنن الترمذي هو الجامع الكبير/ الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق مركز البحوث وتقنيّة المعلومات، ط٢، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.
٦٥. السنن الكبرى/ البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٦٦. السنن الكبرى/ النسائي، أحمد بن شعيب، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٦٧. السنن/ أبو داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق عادل بن محمد وعماد الدين بن عباس، ط١، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.
٦٨. سير أعلام النبلاء/ الذهبي، محمد بن أحمد، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٦٩. شرح علل الترمذي/ ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، تحقيق همام عبد الرحيم سعيد، ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٧٠. شرح فتح القدير/ ابن الهمام، محمد عبد الواحد، وبهامشه شرح العناية على الهداية للبابرتي، محمد ابن محمود، ط١، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٥هـ.
٧١. صحيح البخاري المسمى الجامع الصحيح المُسنَد من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، البخاري، محمد بن إسماعيل، بعناية عبد السلام بن محمد علوش، ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٧٢. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، علي بن بلبان الفارسي، حققه شعيب الأرنؤوط، ط٢ (مزيدة ومنقحة)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٧٣. صحيح سنن أبي داود (الكتاب الأم)/ الألباني، محمد ناصر الدين بن نوح، ط١، الكويت: مؤسسة غراس للنشر، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٧٤. صحيح مسلم المسمى المُسنَد الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج، عناية نظر الفارياي، ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٧٥. صحيح مسلم بشرح النووي، يحيى بن شرف، ط١، القاهرة: المطبعة المصرية، ١٣٤٧هـ-١٩٢٩م.
٧٦. طبقات المدلسين أو تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس/ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، ط١، الزرقاء: مكتبة المنار، د. ت.
٧٧. كتاب الطبقات الكبير/ ابن سعد، محمد بن سعد، تحقيق علي محمد عمر، ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٧٨. عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي / ابن العربي، محمد بن عبد الله، تعليق جمال مرعشلي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٧٩. العجائب في بيان الأسباب: أسباب النزول / ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق عبد الحكيم الأنيس، ط ١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٨٠. عمدة القاري شرح صحيح البخاري / العيني، محمود بن أحمد، بيروت: دار الفكر (مصور طبعة المنيرية، ١٣٤٨هـ).
٨١. عمل اليوم والليلة: سلوك النبي ﷺ مع ربه عز وجل ومعاشرة مع العباد / ابن السنّي، أحمد بن محمد الدينوري، تحقيق عبد الرحمن كوثر البرني، ط ١، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٨٢. غريب القرآن / ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تحقيق أحمد صقر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
٨٣. غوث المكذوب بتخریج متقی ابن الجارود / الحويني، أبو إسحاق، حجازي بن محمد، ط ١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٨٤. فتاوى السبكي / السبكي، علي بن عبد الكافي، بيروت: دار المعرفة، د. ت.
٨٥. فتح الباري بشرح صحيح البخاري / ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، ط ١، بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣م.
٨٦. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث / السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، تحقيق عبد الكريم الخضير ومحمد آل فهيد، ط ١، الرياض: مكتبة المنهاج، ١٤٢٦هـ.
٨٧. الفتن / نعيم بن حماد المروزي، تحقيق مجدي بن منصور الشوري، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٨٨. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة / الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، ط ١، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٨٩. الكامل في ضعفاء الرجال / ابن عدي، عبد الله بن عدي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
٩٠. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل / الزمخشري، محمود بن عمر، بذيله الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لأحمد بن المنير الإسكندراني، والكافي الشافي في تخریج أحاديث الكشاف لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ضبطه الداني بن منير آل زهوي، ط ١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٩١. الكشف الحثيث عمّن رُمي بوضع الحديث/ سبط ابن العجمي، إبراهيم بن محمد، تحقيق صبحي السامرائي، ط١، بيروت: عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٩٢. الكشف والبيان عن تفسير القرآن/ الثعلبي، أحمد بن محمد، أشرف على إخراجهِ صلاح باعثمان وآخرون، ط١، جَدَّة: دار التفسير، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.
٩٣. اللبّاب في علوم الكتاب/ ابن عادل، عمر بن علي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٩٤. لسان العرب/ ابن منظور، محمد بن مكرم، بيروت: دار بيروت ودار صادر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.
٩٥. المجتبي من السنن المشهور بسنن النسائي/ النسائي، أحمد بن شعيب، عمّان: بيت الأفكار الدولية، د. ت.
٩٦. مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، القاهرة: قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، العدد الثاني التسعون، عام ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.
٩٧. مجلّة المعيار، دبي: كلية الإمام مالك للشريعة والقانون، العدد السابع، عام ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.
٩٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد/ الهيثمي، علي بن أبي بكر، تحقيق حسين سليم أسد الداراني ومرهف حسين أسد، ط١، جَدَّة: دار المنهاج، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.
٩٩. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ ابن عطية، عبد الحق بن غالب، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
١٠٠. المستدرک علی الصحیحین/ الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، مع تضمينات الإمام الذهبي في التلخيص والميزان، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
١٠١. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
١٠٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي/ الفيومي، أحمد بن محمد، تحقيق عبد العظيم الشناوي، ط٢، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
١٠٣. المصنف/ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٠٤. معاني القرآن وإعرايه/ الزجاج، إبراهيم بن السري، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
١٠٥. معجم الصحابة/ البغوي، عبد الله بن محمد، تحقيق محمد الأمين بن محمد محمود أحمد الجنكي، ط١، الكويت: مكتبة دار البيان، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٠٦. المعجم الكبير/ الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، د. ت.
١٠٧. معرفة الصحابة/ ابن منده، محمد بن إسحاق الأصبهاني، تحقيق عامر حسن صبري، ط ١، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
١٠٨. معرفة الصحابة/ أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، ط ١، الرياض: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
١٠٩. مفردات ألفاظ القرآن/ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط ٤، بيروت ودمشق: الدار الشامية ودار القلم، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
١١٠. المقنع في علوم الحديث/ ابن الملقن، عمر بن علي، تحقيق عبد الله يوسف الجديع، ط ١، الإحساء: دار فؤاز، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
١١١. الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس، رواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق بشار عواد معروف، ط ٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
١١٢. ميزان الاعتدال في نقد الرجال/ الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق علي الجاوي، ط ١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.
١١٣. الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل واختلاف العلماء في ذلك/ النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، تحقيق سليمان اللاحم، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
١١٤. الوسيط في تفسير القرآن المجيد/ الواحدي، علي بن أحمد، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

* * *



البحث السادس

توجيه انفرادات الوقف الهبتي في
الجزء الخامس من القرآن الكريم
وأثر ذلك في التفسير

Directing The Uniqueness Of The
Downward Endowment In The Fifth
Part Of The Noble Qur'an And Its
Effect On Interpretation

د. طارق أحمد عقيلان

Dr. Tariq Ahmed Aqilan

د. أمجد وفيق أبو ماطر

Dr. Amjad Wafik Abu Matar

ملخص البحث

يَهْتَمُّ هذا البحث بدراسة مواضع الانفراد في الوقف عند الإمام الهَبْطِيِّ، ممَّا انفرد به عن مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون عن نافع؛ إذ يُعَدُّ الإمام الهَبْطِيُّ أحد أئمة التجويد المشتهرين ببلاد المغرب العربي، وقد لاقت وقوفه شهرةً واسعةً، جعلتها موضع اهتمام العلماء والباحثين.

كما أثارَت بعض وقوفه إشكالات لغوية وتفسيرية، وصلت إلى حدِّ اتهامه بوضع هذه الوقوف من دون علم باللغة والإعراب والتفسير، فكانت هذه الدراسة لمحاولة توجيه بعض هذه الوقوف في جزء من القرآن الكريم، وهو الجزء الخامس.

وقد استقرَّتْ هذه الدراسة، بعد التعريف بالإمام الهَبْطِيِّ والوقف الهَبْطِيِّ، مواضع الوقف عند الإمام الهَبْطِيِّ في الجزء الخامس من القرآن الكريم، وذلك من مصحف الجماهيرية الليبية، ومقارنتها بمصحف مجمع الملك فهد برواية قالون عن نافع، والتنقيب عن أقوال علماء الوقف والابتداء في كل وقف منها، وتحليل هذه الوقوف ودراستها مع دراسة معانيها المترتبة عليها من كتب التفسير واللغة والإعراب والقراءات، ثم محاولة توجيه هذه الوقوف بحسب ما تقتضيه الحاجة، والترجيح بينها، وبيان أولوية الوصل أو الوقف عند كل موضع منها، مع بيان الأثر التفسيري المترتب على هذه الوقوف، وسيظهر من كل ما سبق العلاقة الوطيدة بين العلوم، ويُؤكِّد حاجة بعضها إلى بعض.

الكلمات المفتاحية: الإمام الهَبْطِيُّ، المغرب العربي، انفراد الوقف الهَبْطِيِّ، الوقف والابتداء، رواية قالون عن نافع، علم القراءات



Research Summary

This research is concerned with studying the places of pauses by Imam Al-Habṭī, which he has uniqueness of the narration of Qalon on the authority of Nafi' comparing with the Muṣḥaf of King Fahd Complex, where Imam Al-Habṭī is one of the famous recitation imams in Maghreb.

Pauses of Imam Al-Habṭī have reached wide fame, which made scholars and researchers focus on them. At the same time, some of his pauses raised problematic situations in linguistic and interpretation. Therefore, he was accused of placing these pauses without linguistic knowledge, parsing and interpretation. So, this study is an attempt to direct some of these pauses in the fifth part of the Holy Qur'an.

This study starts by giving an overview of the biography of Imam Al-Habṭī and defining Al-Habṭī pauses. Then, places of the pauses that are suggested by him, in the fifth part of the Holy Qur'an, were inducted. This has been done by several steps.

Firstly, a comparison, between Al-Habṭī's pauses in the Mushaf of the Libyan Jamahiriya and the Mushaf of the King Fahd Complex according to the narration of Qalon on the authority of Nafi', has been done. Secondly, pauses and beginnings of the scholars have been explored. Thirdly, pauses and their meanings that are derived from the books of interpretation, language, parsing and the variant recitations, have been analyzed. Fourthly, a trial of directing these pauses as needed and giving preference between them

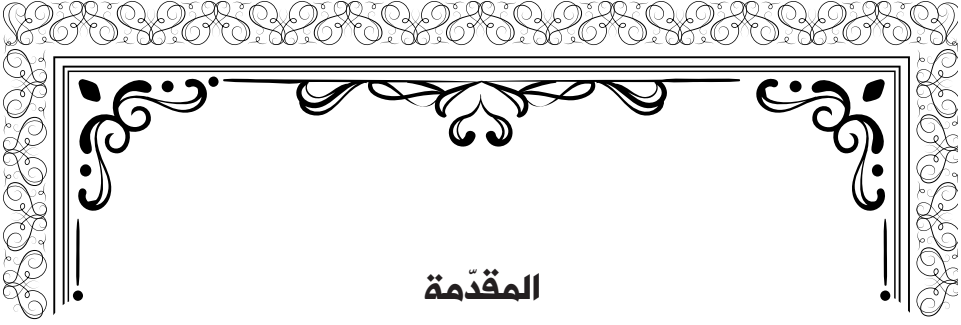
to clarify the priority of the continuing or pause at each position, has been applied. Lastly, an explanatory effect, in Qur'anic interpretation, of each place of pause has been offered.

As a result of what has been mentioned above, it is shown the close relationship between all aspects of Islamic studies and confirmed their needs for each other.

Keywords: Imam Al-Habṭī, Maghreb, Uniqueness of Al-Habṭī's pause, pause and starting,

narration of Qalon on the authority of Nafi', variant recitations

* * *



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن استنَّ بسنته وسار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين، أما بعد:

فَيُعَدُّ علم الوقف والابتداء من أشرف العلوم، نَظْرًا إلى تعلقه بكتاب الله تعالى؛ فِيهِ يتعرَّف القارئُ الوقوفَ عند الأماكن التي يُستحسن الوقوف فيها، ويتنبَّه إلى الأماكن التي يُستبَح الوقوف عليها؛ لذلك اختار الباحثان موضوعهما للبحث في هذا العلم، وجعلا عنوانه: «توجيه انفرادات الوقف الهبْطِيَّ في الجزء الخامس من القرآن الكريم وأثر ذلك في التفسير»، حيث قاما بمقارنة الوقوف المذكورة في كتاب تقييد الوقف الهبْطِيَّ ومصحف الجماهيرية الليبية برواية قالون عن نافع مع مصحف مجمع الملك فهد برواية الإمام قالون عن نافع، وطبعات المصاحف المعتمدة في هذا البحث هي:

— مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون عن نافع. طبع عام: ١٤٣١هـ.

— مصحف الجماهيرية الليبية برواية قالون عن نافع. طبعة (٢): ١٣٩٩هـ-١٩٨٩م.

والمقصود بالانفراد: المواضع التي انفرد بها مصحف الجماهيرية الليبية برواية قالون عن نافع، والذي يعتمد على الوقف الهبْطِيَّ، عن مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون عن نافع، والذي اختارت وقوفه لجنة مختصة من العلماء، وسنقوم - بإذن

الله - بتوجيهها، وذلك بالاستعانة بكتب التفسير واللغة والوقف والابتداء وغيرها، بحسب ما تقتضيه الحاجة.

أولاً: تساؤلات الدراسة

ما المواطن التي انفرد بها مصحف الجاهريّة، الذي يعتمد وقوف الإمام الهبطيّ، عن مصحف الملك فهد برواية قالون عن نافع في الجزء الخامس من القرآن الكريم؟ وهل لهذه الوقوف معانٍ وتوجيهات؟ وهل وضعها عن علمٍ ودرايةٍ ببعض العلوم؟ وهل يصلح أن يكون وقفاً؟ وما الذي يترتب على هذا الوقوف من معانٍ في التفسير؟

ثانياً: هدف الدراسة

هناك بعض الوقفات للإمام الهبطيّ (ت ٩٣٠هـ) أصبحت محلّ نظر بين طاعن فيها ومؤيّد لها، حتى وصفه البعض جرّاء ذلك بعدم علمه بالعربيّة؛ لذلك تهدف هذه الدراسة إلى:

١. إظهار هذا الوقف الذي يبدو مستغرباً في نماذج من وقوفه عند بعض الدارسين، ومحاولة توجيهه.
٢. بيان ما له وجه قويّ في العربية من هذه الوقوف.
٣. بيان أثر هذه الوقوف في المعنى التفسيري المراد من الآية، وتوجيه ذلك من أمّهات الكتب.

ثالثاً: أهمية الدراسة

١. تكمن أهمية البحث في أنه يخدم علم الوقف والابتداء، فهو يبيّن وقف الإمام الهبطيّ المعتمد في مصحف الجاهريّة برواية قالون عن نافع، والذي لم يوافق مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون عن نافع، وبيان جواز هذه الوقوف من عدمه، والأثر التفسيري المترتب عليها، وذلك يكون بالبحث والتنقيب في الكتب.

٢. إن هذا الوقف قد انتشر في المغرب العربي قراءة وإقراءً، حتى صار بعضهم يلتزم به ولا يأخذ بغيره، إلى درجة ترك الوقف على رؤوس الآيات أحياناً، فلا بد من دراسته وتمحيصه.

رابعاً: حدود الدراسة

١. اختار الباحثان مصحف الجماهيرية الليبية برواية قالون عن نافع، الذي يعتمد الوقف الهبطي، ومصحف مجمع الملك فهد برواية قالون عن نافع، للمقارنة بينهما.

٢. تم اختيار هذين المصحفين لاتفاق ترقيم الآيات، واتحادهما في رمز الوقف، وفي الرواية نفسها، وفي عدّ الآي.

٣. استقراء المواضع من الجزء الخامس في القرآن الكريم، والتي خالف فيها مصحف الجماهيرية مصحف مجمع الملك فهد في الوقوف، وهو ما يعنيه الباحثان بمصطلح: انفرادات الوقف الهبطي.

خامساً: الدراسات السابقة

١. تقييد وقف القرآن الكريم للشيخ محمد بن أبي جمعة الهبطي، دراسة وتحقيق الدكتور الحسن بن أحمد وكّاك، الطبعة ١٤١١ هـ، ١٩٩١ م، (د.ن).

٢. منهجية ابن أبي جمعة الهبطي في أوقاف القرآن الكريم، للشيخ بن حنفية العابدين، دار الإمام مالك، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ-٢٠٠٦ م.

٣. الأسس العامة التي بنى عليها الإمام الهبطي وقوفه، محمد الصالح أبو عافية، وهي رسالة ماجستير في تخصص اللغة والدراسات القرآنية بجامعة الجزائر، نوقشت سنة ٢٠٠٨-٢٠٠٩ م، اهتمت هذه الدراسة بالجانب النظري كثيراً مع الإسهاب فيه.

٤. التوجيه النحوي للوقف الهبطي في القرآن الكريم وأثره في المعنى، ربعة خفة، وهي رسالة ماجستير في الآداب واللغة العربية في جامعة محمد خضيرة بسكرة

بالجزائر، نوقشت سنة ٢٠١٥-٢٠١٦م.

٥. التوجيه اللغوي للوقف المشكل عند الإمام الهبطي في الأجزاء الثلاثة الأولى من القرآن الكريم، إبراهيم أحمد عبدالجليل، وهي رسالة دكتوراه في تخصص القراءات القرآنية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، ٢٠١٦م.

٦. منحة الرؤوف المعطي بيان ضعف وقوف الشيخ الهبطي، للمحدث عبد الله الصديق الغماري، دار الطباعة الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، (د.ت).
سادساً: منهجية الدراسة

تختلف هذه الدراسة عما تقدم من الدراسات السابقة التي ذكرت، فهي تعتمد على الاستقراء والمقارنة والتحليل، حيث تتمثل فيما يلي:

١. توضيح انفرادات الإمام الهبطي في الوقف ودراستها من خلال الجزء الخامس من القرآن؛ لتكون نموذجاً ودليلاً على وقوفه، على أمل أن يتيسر إكمالها في باقي مواضع الوقف من القرآن الكريم، وهذا ما يستدعي المقارنة.

٢. يعتمد هذا البحث الاستقراء والمقارنة والتحليل في آنٍ معاً، فهو دراسة عملية أكثر من كونها نظرية؛ إذ تتبعت وقارنت وقوفات الإمام الهبطي التي انفرد بها عن مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون عن نافع، أما باقي الدراسات فكانت في الغالب تهتم بالجانب النظري أكثر من اهتمامها بالجانب العملي.

٣. يجمع هذا البحث بين التوجيه النحوي والبياني وبيان أثر ذلك في المعنى التفسيري للآية الكريمة، وهذا هو التحليل، ويتم هذا التوجيه بالاستعانة بكتب التفسير واللغة والإعراب والوقف والابتداء وغيرها، بحسب ما تقتضيه الحاجة لبيان التوجيه وأثر ذلك في التفسير، أما باقي الدراسات فكان بعضها عبارة عن جمع للمواضع فقط، وبعضها يختص بالإعراب فقط.

واقترضت طبيعة الدراسة أن يكون البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة:

* المقدمة: ذكرنا فيها مشكلة البحث وأهدافه وأهميته والدراسات السابقة



ومنهجيته.

* التمهيد: ويشتمل على

_ أولاً: التعريف بالوقف والابتداء.

_ ثانياً: علامات الوقف عند المشاركة والمغاربة.

_ ثالثاً: التعريف بالإمام الهبطي.

_ رابعاً: التعريف بالوقف الهبطي.

* المبحث الأول: الوقوف التي انفرد بها الهبطي عن مصحف مجمع الملك فهد،

وذكرها علماء الوقف، وأثرها في التفسير.

* المبحث الثاني: الوقوف التي انفرد بها الهبطي عن مصحف مجمع الملك فهد، ولم

يذكرها علماء الوقف، وأثرها في التفسير.

* الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

* * *

التمهيد

إنَّ علم الوقف والابتداء من العلوم المهمة لقارئ القرآن، إذ به يعرف أين يقف ومن أين يتبدئ، وكيف يكون وقفه في ضمن ضوابط وأسس تراعي اللغة العربية، ومعنى الآية الكريمة.

— أولاً: التعريف بالوقف والابتداء: الوقف في اللغة: «يدل على تمكُّث في شيء ثم يقاس عليه، ومنه وَقَفْتُ أَفْهُ وَوُقُوفًا»^(١)، وقال الإمام الأشموني: «الوقف لغةً هو الكفُّ عن الفعل والقول»^(٢)، وقد جاء الفعل (وَقَفَ) في القرآن الكريم في عدَّة مواضع منها: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقُوفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: ٣٠].

— وفي الاصطلاح: عرّفه الإمام النيسابوري بقوله: «الوقف قطع الكلمة اسماً أو فعلاً أو حرفاً عما بعدها ولو فرضاً»^(٣)، وعرّفه الإمام ابن الجزري تعريفاً مطولاً، لكنه فرّق فيه بين الوقف والقطع والسكت، حيث قال: «والوقف: عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمنًا يَتَنَفَّسُ فيه عادةً بنيّة استئناف القراءة إمّا يلي الحرف الموقوف عليه، أو بما قبله... لا بنيّة الإعراض»^(٤). وقد اعتمد الباحثان تعريف ابن الجزري للوقف في هذه الدراسة.

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٦/ ١٠٣.

(٢) الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/ ٢٤.

(٣) النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ١/ ٤٤.

(٤) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/ ٢٤٠.

* أقسام الوقف:

وينقسم الوقف أربعة أقسام: اختياري واضطراري واختباري وانتظاري^(١)، والكلام في هذا البحث يتعلّق بالوقف الاختياري، وهو بذاته ينقسم عدّة أقسام، بحسب القراءة والإعراب والمعنى، فكلّ عالم من علماء الوقف والابتداء اجتهد في تقسيمه أقسامًا، واصطلح على مصطلح ساربه في كتابه.

_ ثانيًا: علامات الوقف عند المشاركة والمغاربة

١. علامات الوقف عند المشاركة: ظهرت نسخٌ للمصاحف الشريفة اعتمدت مصطلحات السجاونديّ، وقد لاقت وقوفه ورموزه قبولًا، فاعتمدها في مصاحفهم، واعتنوا بتطبيقاتها وزادوا عليها، وطوّروا رموزها، وجعلوها فوق أواخر الكلمات، فكانت رموزهم كالآتي:

(م) علامة الوقف اللازم، (لا) علامة الوقف الممنوع، (قلى) علامة الوقف الجائز مع كون الوقف أولى، (ج) علامة الوقف الجائز جوازًا مستوي الطرفين، (صلى) علامة الوقف الجائز مع كون الوصل أولى، وعلامة تعانق الوقف (∴ ∴) وهذه العلامات هي التي استقرّ عليها قرّاء المشاركة مؤخرًا، وعمّمها إدارة البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف بمصر في طباعة المصاحف^(٢).

٢. علامات الوقف عند المغاربة: إن الوقوف التي اختيرت في أغلب مصاحف المغاربة هي من وضع الهبطيّ، وهي معروفة لدى أكثر الحفاظ في المغرب، وتتضمن جميع أنواع الوقوف المصطلح عليها عند أهل هذا العلم، ويعتمدون لها حرفًا واحدًا فقط يرمزون له بالرمز ﴿ ط ﴾ المختصرة من كلمة (صه)، التي تعني قف، وكلمة (صه) هي اسم فعل أمر بمعنى اسكت، فاختيرت رمزًا

(١) ينظر: الضباع، الإضاءة في بيان أصول القراءة، ص: ٢٧.

(٢) ينظر: توتونجي، ترجيحات الإمام الداني والإمام السجاوندي في الوقف والابتداء (دراسة مقارنة)،

لوقوف لقصرها ودالاتها على السكت الذي بمعنى الوقف هنا^(١).

ثالثاً: التعريف بالإمام الهبّطي

١. اسمه ونسبه ومولده: هو محمد بن أبي جمعة الهبّطي السّماقي، وكنيته أبو عبد الله^(٢)، وقد ولد في حدود منتصف القرن التاسع الهجري، في مدشر أهباطة، وهي من قبيلة سُمّاتة إحدى قبائل الجبل بشمال المغرب، ولذلك جاءت نسبه الهبّطيّ السّماقي^(٣).

٢. حياته العلمية: تعلم الهبّطيّ على عادة أبناء البادية في الكتّاب، ثم رحل إلى فاس وأنهى بها دراسته، ثم كرّس حياته لتعليم كتاب الله وتلقين رواياته^(٤).

٣. شيوخه وتلامذته: تعلّم على عدد من شيوخ زمانه؛ ومنهم^(٥): أبو عبد الله بن غازي^(٦)، والشيخ عبد الله الغزواني^(٧)، وتلمذ على يديه عدد كبير من الطلبة، منهم: أبو عبد الله محمّد بن علي بن عدّة الأندلسي^(٨) (ت ٩٧٥هـ)، وأبو عبد الله

(١) ينظر: مصحف الجماهيرية / ليبيا، الصفحة المرموز لها بالرمز (ط) في آخر المصحف.

(٢) ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ١/ ٤٠٠.

(٣) ينظر: سعيد إعراب، القراء والقراءات بالمغرب، ص: ١٧٦.

(٤) ينظر: البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء فيما بعد القرن الثامن الهجري، ٢/ ١٧٦.

(٥) ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ١/ ٤٠٠. وينظر: سعيد إعراب، القراء والقراءات بالمغرب، ص: ١٧٧.

(٦) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن غازي العثماني الكناسي، أبو عبد الله: مؤرخ حاسب فقيه، من المالكية، من بني عثمان (قبيلة من كتامة بمكناسة الزيتون) ولد بها وتفقه بها وبفاس، من مؤلفاته: الروض الهتون في أخبار مكناسة، والفهرسة المباركة في أسماء محدثي فاس وكتّابها، وكليات فقهية على مذهب المالكية، وتفصيل الدرر في رسم القرآن، وتفصيل الدرر في القراءات. توفي: (٩١٩هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام (٥/ ٣٣٦).

(٧) هو أبو عبد الله محمد بن ولي الله محمد الغزواني: شيخ المشايخ العارف بجلال الله وجماله، أخذ عن الشيخ أبي فارس عبد العزيز بن عبد الحق المعروف بالتباع وبالحرار نسبة إلى صناعة الحرير. له أتباع كثيرون، وانتفع به الكثير منهم الشيخ الهبّطي. توفي سنة (٩٣٥هـ) ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (١/ ٤٠١).

(٨) هو الفقيه الأستاذ، أخذ عن أبي العباس: أحمد الدقون، وعن ابن غازي، وأبي عبد الله: محمد بن =

السنوسي (ت ٨٩٥هـ)^(١).

مؤلفاته: تقييد وقف القرآن الكريم، وشرح تصوير الهمز^(٢).

٤. وفاته: توفي في مدينة فاس في شهر ذي القعدة من عام (٩٣٠هـ)، ودُفن في روضة

الزهيري بطالعة فاس^(٣).

رابعاً: التعريف بالوقف الهبطي المعتمد في مصحف الجماهيرية

يمكن تقسيم الوقف الهبطي قسمين، القسم الأول: وافق فيه الهبطي غيره كاللداني وابن الأنباري، وغيرهما، وهو أكثر وقفه، والقسم الثاني: انفرد به عن مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون عن نافع، فمنه ما وافق فيه بعض من سبقه كالإمام السجاوندي والإمام النيسابوري، ومنه ما لم يوافق فيه أحداً ممن سبقه^(٤)، وهذا القسم هو موضوع دراستنا في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

* * *

= أبي جمعة الهبطي، وأبي الحسن بن هارون، وأبي مالك: عبد الواحد بن أحمد الونشريسي، وأخذ عنه جماعة جمّة كأبي العباس المنجور، وأبي عبد الله: محمد بن يوسف التّدغى. قال ابن القاضي: أدركت حياته إلا أنني ما قرأت عليه. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرجال (٢/ ٢١٣).

(١) هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، التلمساني، الحسني (أبو عبد الله)، محدث، متكلم، منطقي، مقرئ، مشارك في بعض العلوم. توفي بتلمسان. أخذ عن جماعة منهم والده المذكور والعلامة نصر الزواوي، من تصانيفه: شرح قصيدة الحباك في الاسطرلاب، مصنف في مناقب الأربعة رجال المتأخرين، أم البراهين في العقائد، وحاشية على صحيح مسلم. ينظر: كحالة، معجم المؤلفين (١٢/ ١٣٢).

(٢) ينظر: حميتو، قراءة الإمام نافع عند المغاربة، ١/ ٤٦٢.

(٣) ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ١/ ٤٠١. وينظر: سعيد إعراب، القراء والقراءات بالمغرب، ص: ١٧٧.

(٤) ينظر: سعيد إعراب، القراءات بالمغرب، ص: ١٧٨-١٨٠.

المبحث الأول

الوقوف التي انفرد بها الهبطي عن

مصحف مجمع الملك فهد

وذكرها علماء الوقف وأثرها في التفسير

إن المقصود بالمواضع التي انفرد بها الإمام الهبطي عن غيره، الوقوف التي انفرد بها عن مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون عن نافع، وليس ما خالف فيه علماء الوقف والابتداء، كالإمام السجاوندي والإمام الأنصاري وغيرهما، وعددها ثلاثة عشر موضعاً من هذا النوع من الوقف في الجزء الخامس من القرآن، درس الباحثان كل وقف منها على حدة، مع بيان وجه قوته في العربية، والمعنى التفسيري، وإليك بيانها:

١. الوقف على كلمة: ﴿أَهْلِهِنَّ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفَحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء: ٢٥].

دراسة موضع الوقف: اختار الإمام الهبطي - رحمه الله - الوقف على قوله تعالى: ﴿أَهْلِهِنَّ﴾ مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وعده الإمام أبو يحيى زكريا الأنصاري وقفاً صالحاً^(١)، في حين عده الإمام أحمد الأشموني وقفاً جائزاً^(٢).

قال صاحب الدرر المصون: «قوله تعالى: ﴿وَأَتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ إن قوله ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ متعلق بقوله: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ﴾، أي: فانكحوهن بالمعروف بإذن أهلهن ومهرٍ

(١) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، ص: ٢٧.

(٢) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/ ١٧٩.

مثلهن والإشهاد عليه، وهذا هو المعروف. وقيل في الكلام حَذَفَ تقديره: وآتوهنَّ أجورهن بإذن أهلهن، فحذَفَ من الثاني لدلالة الأول عليه نحو: ﴿وَالذَّاكِرَاتِ أَلَّهَ كَثِيرًا وَالدَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] أي: الذاكرات الله. وقيل: ثمَّ مضافٌ مقدر أي: وآتوا موابيهنَّ أجورهنَّ، لأنَّ الأُمَّة لا يُسَلَّم لها شيءٌ من المهر^(١).

وقال الألوسي: «قوله: ﴿وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي أدوا إليهن مهورهن بإذن أهلهن، وحذَفَ هذا القيد لتقدم ذكره، ويُحتمل أن يكون في الكلام مضافٌ محذوفٌ أي: (آتوا أهلهن)، ولعلَّ ما تقدم قرينةٌ عليه، قيل: ونكتة اختيار (آتوهنَّ) على (آتوهم) مع تقدم الأهل على ما ذكره بعض المحققين أن في ذلك تأكيداً لإيجاب المهر، وإشعاراً بأنه من حقهن من هذه الجهة، وإنما تأخذه الموابي بجهة ملك اليمين، والداعي لهذا كلُّه أن المهر للسيد عند أكثر الأئمة؛ لأنَّه عوض حقه، وقال الإمام مالك: الآية على ظاهرها والمهر للأمة^(٢).

وقال محيي الدين درويش: «قوله: ﴿وَأَتُوهُنَّ﴾ عطف على فانكحوهن^(٣)، وقد ذهب المفسرون^(٤) إلى أن الواو في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ عاطفة، فقد عطفت جملة على جملة، ومن مذهب الإمام الهبطي الوقف عند عطف الجملة؛ لاسيما عند طول الآية الكريمة، ومن هنا نفهم لموقف الإمام الهبطي - رحمه الله - على قوله تعالى: ﴿أَهْلِهِنَّ﴾ لأنَّ الأمر هنا تمَّ معناه، وهو أن يخطبوا الإماء إلى ساداتهن^(٥)، ثمَّ عطف عليه أمراً آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ حيث أمرهم أن يدفعوا إليهن مهورهن بالمعروف عن طيب نفس، وألا يبخسوا منه شيئاً استهانةً بهنَّ؛

(١) السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ٦٧٥/٣.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ١١/٣.

(٣) محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، ١٩٨/٢.

(٤) ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ٥٠٠/١، والنسفي، مدارك التنزيل وحقائق

التأويل، ٣٤٩/١. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢٦١/٢.

(٥) ينظر: الخازن، لباب التأويل، ٣٦٤/١.

لكونهن إماء مملوكات^(١)، ولما كان قوله: ﴿وَأَتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ قد يتعلق بقوله: ﴿فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ كما نقلنا عن السمين الحلبي في التقديرين الأولين، فإن عطف الجملة الثانية على الأولى وتعلقها بها معنى ولفظاً يجعل الوقف على ﴿أَهْلِهِنَّ﴾ في مرتبة الوقف الحسن؛ وأما على التقدير الثالث فيكون تعلق الجملة الثانية بالأولى من باب المعنى فقط، وعليه يكون الوقف على ﴿أَهْلِهِنَّ﴾ في مرتبة الوقف الكافي.

ويرى الباحثان أن الوقف على ﴿أَهْلِهِنَّ﴾ جائز على مذهب الإمام مالك أن الإماء أحق بمهورهن من السادة، إلا أن الوصل أولى من الوقف هنا خلافاً لما ذهب إليه الإمام الهبطي، وذلك على مذهب الجمهور الذي يجعل المهر حقاً للسادة كما بيناه سابقاً. والله أعلم.

٢. الوقف على كلمة: ﴿وَأَقْوَمَ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٤٦].

دراسة موضع الوقف: وقف الإمام الهبطي على قوله تعالى: ﴿وَأَقْوَمَ﴾، وهذا الوقف قد خالف فيه الإمام الهبطي الوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وعدّه الأنصاريّ وقفاً صالحاً، ونقل عن أبي عمرو أنّه وقف كاف^(٢)، ومنهم من شدّد على عدم جواز الوقف، وعلّل له، ومنهم السجاوندي حيث قال: «﴿وَأَقْوَمَ﴾ ليس بوقف؛ لاتصال (لكن)»^(٣)، وكذلك قال الأشموني: «﴿وَأَقْوَمَ﴾ ليس بوقف؛ لتعلق ما بعده به استدرாகاً، وعطفاً»^(٤)، وإلى عدم الوقف ذهب النيسابوري أيضاً^(٥).

قال ابن عاشور: «والاستدراك في قوله: ﴿وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ ناشئ عن قوله:

(١) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٢٦١.

(٢) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، ص: ٢٨.

(٣) السجاوندي، علل الوقوف، ١/ ٤٢٣.

(٤) الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/ ١٨٣.

(٥) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٢/ ٤١٧.

﴿لَكَانَ حَيْرًا لَهُمْ﴾، أي ولكنَّ أثر اللعنة حاقَّ بهم فحرموا ما هو خير^(١). وجملة ﴿وَلَكِنْ لَعَنَهُمْ﴾ معطوفة على (ثبت) المقدره بعد (لو)^(٢).

ويرى الباحثان أن الوصل هنا أولى من الوقف على قوله ﴿وَأَقْوَمُ﴾ خلافًا لما ذهب إليه الإمام الهبطي، وذلك لشدة تعلُّق الاستدراك بالذي قبله، حيثُ طُلب إليهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا، ولكنهم لم يقولوا الأنفع والأقوم، واستمروا على ذلك؛ فخذلهم الله تعالى، وأبعدهم عن الهدى بسبب كفرهم^(٣). والله أعلم.

٣. الوقف على كلمة: ﴿لَيَبْطِئَنَّ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْطِئَنَّ فَإِنْ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَالْ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٧٢].

دراسة موضع الوقف: اختار الإمام الهبطي - رحمه الله - الوقف على قوله تعالى: ﴿لَيَبْطِئَنَّ﴾ مخالفًا للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وهذا من الوقف الجائز عند الإمام السجاوندي والإمام النيسابوري، وعللاً ذلك: «لابتداء الشرط مع فاء التعقيب»^(٤)، وعده الإمام الأنصاري وقفًا صالحًا^(٥)، في حين اعتبره الأشموني تامًا، وعلل ذلك أيضًا بسبب ابتداء الشرط مع الفاء^(٦).

وقف الإمام الهبطي - رحمه الله - على هذا الموضع؛ ليشير إلى أن المعاني تفسيرية فيها، ولعلّه أراد أيضًا أن ينبّه على عظم خطر التباطؤ والتناقل عن الجهاد والتشبيط عنه، حيث إنَّ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْطِئَنَّ﴾ يجب أن يكون راجعًا إلى المؤمنين الذين ذكرهم الله بقوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا تُبَاتٍ أَوْ انْفِرُوا جَمِيعًا﴾ [النساء: ٧١]، فأحد قوَي المفسرين فيها أن المقصود بالذين يبطئون هم المنافقون، إذ كانوا يثبطون

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٧٧/٥.

(٢) ينظر: الخراط، المجتبى من مشكل إعراب القرآن، ١/١٧٨.

(٣) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ٤٧/٣.

(٤) السجاوندي، علل الوقوف، ص: ٤٢٥. والنيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٢/٤٤٥.

(٥) الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد، ص: ٢٤.

(٦) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/١٨٥.

الناس عن رسول الله - ﷺ - وليس المؤمنين، وإنما ضمَّهم القرآن بالذكر مع المؤمنين: إمَّا من حيث الجنس والنسب والاختلاط، وإمَّا بحسب الظاهر لأنهم كانوا في الظاهر متشبهين بأهل الإيمان، وإمَّا بحسب زعمهم ودعواهم بالإيمان^(١).

وإن قوله: ﴿لِيُطَّئِنَّا﴾ إمَّا متعدُّ بسبب التشديد فيكون المفعول محذوفًا، أي: لِيُطَّئِنَّا غيره، وليشبطنه عن الغزو كما هو ديدن المنافق عبد الله بن أبي حين ثبَّط الناس يوم أحد، وإمَّا لازم فقد جاء بطأً بالتشديد بمعنى أبطأ، أي ليتثاقلن وليختلفن عن الجهاد، وهو اختيار ابن عطية، إذ عدَّ هذا المعنى أوفق بقوله: ﴿فَإِنْ أَصَبْتُمْ مُمْصِبَةً﴾^(٢). فإنَّ حُمل على أنه من الإبطاء والثقال صح في المنافقين؛ لأنهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتناقلون ولا يسرعون إليه، وإنَّ حُمل على تثبيط غيرهم صحَّ أيضًا فيهم، فقد كانوا يثبِّطون كثيرًا من المؤمنين بما يوردون عليهم من أنواع التلبيس، فكلا الوصفين موجود في المنافقين، وأكثر المفسرين حمَّله على تثبيط غيرهم^(٣).

وأما القول الثاني: فإنَّ المقصود من الذين يبطنون هم بعض ضعاف الإيمان، ويكون المعنى: إن هؤلاء المبطنين كانوا ضعفة المؤمنين، وهو اختيار جماعة من المفسرين، فعلى هذا معنى الآية أن فيهم من يبطن عن هذا الغرض ويتناقل عن هذا الجهاد، وهؤلاء هم الذين أرادهم الله بقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٣٨]، والذي يدل على أن المراد بقوله: ﴿لِيُطَّئِنَّا﴾ أن الإبطاء منهم، لا تثبيطًا من غيرهم، على نحو ما حكاه الله تعالى من قولهم: ﴿بَلَّيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ﴾ عند الغنيمة، ولو كان المراد منه تثبيط غيرهم لم يكن لهذا الكلام معنى. ومثل هذا الكلام إنَّما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين، وأيضًا لا يليق بالمؤمنين أن يقال لهم: ﴿كَأَنَّ لَكُمْ تَكُنُّ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ﴾ يعني الرسول، فثبت أنه

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٠/١٨٣.

(٢) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ٢/٤٤٦.

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٠/١٨٣.

لا يمكن حمله على المؤمنين، وإنما يمكن حمله على المنافقين^(١).

والذي يراه الباحثان أن وقف الإمام الهبطي هنا يدخل في باب الوقف الكافي، حيث يستوي في المعنى الوصل والوقف؛ إذ لم يترتب على وقفه لبس ولا إشكال في المعنى، وأن الوقف على هذه الكلمة لم تؤثر في المعنى ولا في الترجيح بين أحد القولين، إلا إن قصد منها التركيز على خطر التباطؤ عن الجهاد. والله أعلم.

٤. الوقف على الكلمات الآتية: ﴿وَأَتُوا الزُّكُوتَ﴾، ﴿قُلْ مَتَعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾، ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى﴾ في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزُّكُوتَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَ عَلَيْنَا الْقِتَالُ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾﴾ [النساء: ٧٧].

دراسة مواضع الوقف: اختار الإمام الهبطي الوقف على المواضع السابقة مخالفاً

للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وهذه الوقوف قد وافق فيها الهبطي غيره من علماء الوقف والابتداء وإليك بيان الأقوال فيها:

الموضع الأول: ﴿وَأَتُوا الزُّكُوتَ﴾ عند الأنصاري وقف جائز^(٢)، وذكر الأشموني أن الوقف جائز أيضاً^(٣)، وعند الإمام النيسابوري هو وقف يحسن الابتداء بما بعده^(٤).

وقف الإمام الهبطي على هذا الموضع ربما ليشير إلى أهمية الصلاة والزكاة؛ لأن الصلاة عبارة عن التعظيم لأمر الله، والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله. ولا شك أنهما متقدمان على الجهاد^(٥)، وذكر النيسابوري أيضاً هذا المعنى بقوله: «وهو أيضاً

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١٠/١٨٣.

(٢) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، ١/٢٨.

(٣) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/١٨٦.

(٤) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ٢/٤٤٥.

(٥) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٣/٧١٣.

ترتيب مطابق لما في المعقول، لأنَّ التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله مقدَّمان على الترهيب والقتل في سبيل الله^(١). وربما يشير الوقف أيضًا إلى أسبقية فرضهما كما ذكر الخازن: «وفيه دليل على أنَّ فرض الصلاة والزكاة كان قبل فرض الجهاد»^(٢).

وقال الألويسي: «ولعل أمرهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تنبيه على أنَّ الجهاد مع النفس مقدَّم، وما لم يتمكن المسلم في الانقياد لأمر الله تعالى بالجوود بالمال لا يكاد يتأتَّى منه الجود بالنفس، والجود بالنفس أقصى غاية الجود»^(٣).

ويرى الباحثان أنَّ وقف الإمام الهبطيِّ هنا وقف جائز، وهو يدخل في باب الوقف الكافي، وهو وقف يعطي معنىً متكاملًا، ويحسُنُ الابتداء بما بعده، وفيه إشارات ودلالات تفسيرية قيِّمة، وبهذا يظهر أنَّ اختيارات الإمام الهبطيِّ للوقف ناشئة عن سعة اطلاع.

الموضع الثاني: ﴿قُلْ مَتَّعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾، عند السجاوندي الوقف جائز، وعلَّله بقوله: «لأنَّ الجملتين وإن انفقتا، فالفصل بين وصفَي الدارين لتضادِّهما مستحسن، مع أن مقصود الخطاب يتم بقوله: ﴿قُلْ مَتَّعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾»^(٤). وعند الأنصاري وقف جائز^(٥)، ووسمه الأشموني بالوقف الجائز أيضًا، ونقل عن نافع: أنه تامٌّ؛ وعلَّلهما مثل تعليل السجاوندي^(٦)، وعند الإمام النيسابوري هو وقف جائز للفصل بين وصف الدارين^(٧). يظهر من وقف الإمام الهبطي على هذا الموضع معرفته بعلوم اللغة والإعراب والتفسير واطلاعه على كتب الوقف، فمن ناحية الوقف والابتداء نجد أنه وقف

(١) النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ٢/٤٤٩.

(٢) الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ١/٣٩٩.

(٣) الألويسي، روح المعاني، ٣/٨٣.

(٤) السجاوندي، علل الوقوف، ٢/٤٢٦.

(٥) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، ١/٢٨.

(٦) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/١٨٦.

(٧) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ٢/٤٤٥.

معتمداً لدى كثير من علماء الوقف والابتداء، ومن ناحية اللغة يظهر أنه وقف على كلام لا يتعلّق بما بعده إعراباً، كما ذكر أهل الإعراب أنّ الجملة مكتفية بنفسها، وهي مكوّنة من مبتدأ وخبر^(١)، ومن جهة التفسير هي جملة تدخل في باب المقابلة للجملة التي بعدها؛ لذلك يحسن الوقوف عليها والابتداء بما بعدها، كما بيّن ذلك صاحب المنار بقوله: «وقد أمر الله نبيّه - ﷺ - أن يردّ عليهم بقوله: ﴿قُلْ مَتَّعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ أي: إنّ علّة استنكاركم للقتال وطلبكم الإنظار فيه؛ إنّما هي خشية الموت، والرغبة في متاع الدنيا ولذاتها، وكلّ ما يمتّع به في الدنيا فهو قليل بالنسبة إلى متاع الآخرة لأنّه محدود»^(٢)، وبذلك يرى الباحثان أنّ الإمام الهبطي قد وفّق في هذا الوقف. والله أعلم.

الموضع الثالث: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى﴾ عند الأنصاري وقف جائز^(٣)، وتبعه في ذلك النيسابوري وعلّل له بالابتداء بالشرط مع اتحاد المقصود^(٤)، وأمّا عند الأشموني: فهو من الوقف الحسن^(٥).

وقف الإمام الهبطي على هذا الموضع ربّما ليشير إلى أهميّة التقوى بعد أن بيّن زوال الدنيا وفناءها وقلة متاعها مقارنة بالآخرة، وأنّ الآخرة هي المتاع الدائم ولكنها لا تُحصّل إلا بالتقوى، وقد بين ذلك الألويسي بقوله: «وإنّما قال - سبحانه - ﴿لِّمَنِ اتَّقَى﴾ حتّى لهم، وترغيباً على الاتقاء، وعدم الإخلال بموجب التكليف»^(٦).

ويرى الباحثان أنّ الوقف هنا وقفٌ يدخل في مرتبة الوقف الكافي، وهو وقف يحسن الابتداء بما بعده، ويعطي اهتماماً بقصّيتين كبيرتين هما: قلة متاع الدنيا مقارنة بالآخرة، وأهميّة التقوى لنوال متاع الآخرة. والله أعلم.

(١) ينظر: محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢/٢٦٧.

(٢) محمد رشيد رضا، المنار، ٥/٢١٥.

(٣) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، ١/٢٨.

(٤) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ٢/٣٨٢.

(٥) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/١٨٦.

(٦) الألويسي، روح المعاني، ٣/٨٤.

٥. الوقف على كلمة: ﴿طَاعَةٌ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَأُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ [النساء: ٨١].

دراسة موضع الوقف: اختار أيضًا في هذه الآية الوقف على قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ﴾ مخالفًا للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وقد ذكره من علماء الوقف والابتداء ممن اعتمد الباحثان على أقوالهم الإمام السجاوندي حيث عدّه مجوزًا لوجه؛ «لأن مقصود الكلام في بيان نفاقهم إنما يتم على قوله تعالى: ﴿غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾»^(١)، وتبعه النيسابوري وعدّه وقفًا مجوزًا لوجه ابتداءه بشرط، مع أن المقصود من بيان نفاقهم لا يتم بعد^(٢)، وعدّه الأشموني وقفًا كافيًا؛ على استثناء ما بعده^(٣). بينما لم يعدّه الأنصاري وقفًا، وعلّل ذلك بقوله: «لأن الوقف عليه يوهّم أنّ المنافقين موحّدون وليس كذلك»^(٤).

اختلفت أقوال المفسرين وأهل اللغة في هذا الموضع، وذلك نظرًا لاختلافهم في الجملة بعدها، فمن عدّها استثناءً يرى أن الوقف على ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ﴾ جائز؛ لأنها جملة مكوّنة من مبتدأ وخبر، فهي جملة مكتفية بنفسها، وقدروا معناها بقولهم: «﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ﴾ أي: حين ما أمرتهم بشيء طاعة، أي: أمرنا وشأننا طاعة، والنصب في مثل هذا جائز بمعنى أظعنك طاعة، ولكنّ الرفع يدلّ على ثبات الطاعة واستقرارها»^(٥). وبين ابن عاشور المعنى المترتب على الوقف هنا بشكل أوضح فقال: «بيّن أنّهم لضعف نفوسهم لا يعرضون جهراً بل يُظهرون الطاعة، فإذا أمرهم الرسول أو نهاهم يقولون

(١) السجاوندي، علل الوقوف، ص: ٤٢٧.

(٢) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ٢/٤٤٦.

(٣) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/١٨٨.

(٤) الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد، ص: ٢٨.

(٥) النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ٢/٤٥٣.

له طاعة، أي: أمرنا طاعة، وهي كلمة يدلّون بها على الامتثال، وهو مصدرٌ مرفوعٌ على أنّه خيرٌ لمبتدأ محذوف، أي أمرنا أو شأننا طاعة، كما في قوله: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: ١٨]»^(١).

وبعضهم يرى أن المعنى لم يتم على قوله: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ﴾ وأن تمام المعنى يكون على قوله: ﴿غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾ كما بيّناه في قول الإمام السجاوندي أنّ مقصود الكلام في بيان نفاقهم إنّما يتم على قوله: ﴿غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾^(٢)، وقد بين القرطبي تمام المعنى عند قوله ﴿غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾ وأنّ ادعاءهم الطاعة لن ينفعم بقوله: «وقولهم هذا ليس بنافع؛ لأنّ من لم يعتقد الطاعة ليس بمطيع حقيقة؛ لأنّ الله تعالى لم يحقّق طاعتهم بما أظهره، فلو كانت الطاعة بلا اعتقاد حقيقةً لحكّم بها لهم، فثبت أنّ الطاعة بالاعتقاد مع وجودها»^(٣).

والذي يراه الباحثان أنّ هذا الموضوع يستوي فيه الوقف والوصل، وكلاهما يعطي معنى، وفائدة الوقف التركيز على بعض صفات المنافقين وفضح ادعائهم، وقد ذكر صاحب التفسير القرآني للقرآن بعض الإشارات الجميلة المترتبة على هذا الوقف بقوله: «وفي قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ﴾ ازدراء لهؤلاء القوم، وتحقير لهم، وذلك بالحديث عنهم بضمير الغائب، لأنهم ليسوا أهلاً لأن يُشَرَّفوا بخطاب ربّ العالمين.. ثمّ كان الحديث عنهم بالضمير المبهم، بدون ذكرهم والكشف عن ذواتهم، امتهاناً لهم، واستخفافاً بشأنهم، حتى لكأنّهم أهون من أن يُتعرّف عليهم، وأضال من أن تظهر لهم ذاتية مميزة لهم»^(٤).

٦. الوقف على كلمة: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٣٥/٥.

(٢) ينظر: السجاوندي، علل الوقوف، ص: ٤٢٧.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٨٨/٥.

(٤) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ٨٤٤/٣.

تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِيضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِيَ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ
بِأَسَا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا ﴿٨٤﴾ [النساء: ٨٤].

دراسة موضع الوقف: انفرد الإمام الهبطي بالوقف على قوله تعالى: ﴿فَقَتِّلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، ومن ذهب إلى الوقف هنا الإمام الأنصاري وعده وقفاً صالحاً^(١)، في حين عدّه الإمام الأشموني وقفاً جائزاً؛ وعلّله بأن ما بعده يصلح مستأنفاً وحالاً^(٢)، وعده النيسابوري وقفاً مطلقاً جائزاً، وفي اصطلاحه المطلق الجائز هو الذي يستوي فيه الوصل والوقف ويحسن الابتداء بما بعده، وعلل الابتداء بما بعده بقوله: لأن قوله: ﴿لَا تُكَلِّفُ﴾ يحتمل الاستئناف والحال، أي: قاتل غير مكلف^(٣).

ووقف الإمام الهبطي هنا وقف وجيه، ويصل إلى مرتبة الوقف الكافي، حيث إن الوقف يترتب عليه الاهتمام بالسبب الباعث على القتال وهو أن يكون في سبيل الله وفي إعلاء كلمته، ومعلوم بأن خطاب النبي ﷺ خطاب لأئمة، وقد أكد هذا المعنى ابن جرير الطبري بقوله: ﴿فَقَتِّلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي: فجاهد يا محمد، أعداء الله من أهل الشرك به في سبيل الله، أي: في دينه الذي شرعه لك، وهو الإسلام^(٤)، فالفاء في قوله: ﴿فَقَتِّلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ فاء الفصيحة؛ لأنها أفصحت عن جواب شرط مقدر، تقديره: إذا أردت يا محمد الفوز والظفر على الأعداء.. فقاتل في سبيل الله؛ أي: جاهد في طاعة الله تعالى لإعلاء كلمته امتثالاً لأمره^(٥).

ومن مسوغات الوقف هنا أيضاً أن الآية التي بعده استئنافية أو حالية، وهي

(١) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد، ص: ٢٨.

(٢) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/ ١٨٩.

(٣) النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ٢/ ٤٥٥.

(٤) الطبري، جامع البيان، ٨/ ٥٧٩.

(٥) ينظر: الهرري، حقائق الروح والريحان في رواي علوم القرآن، ٦/ ٢٣٩.

قوله تعالى: ﴿لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ﴾، في هذا يقول السمين الحلبي: «قوله: ﴿لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ﴾ في هذه الجملة قولان، أحدهما: أنها في محل نصب على الحال من فاعل ﴿فَقَاتِلْ﴾، أي: فقاتل غير مكلّف إلا نفسك وحدها. والثاني: أنها مستأنفة، أخبره تعالى أنه لا يكلف غير نفسه»^(١). فعليه إن كانت الجملة استثنائية فالوقف هنا من قبيل الوقف الكافي، وإن كانت حالية فهو من قبيل الوقف الحسن، وهو وقف جائز أيضاً. والله أعلم.

٧. الوقف على كلمة: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿بِتَأْيِئِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ ءَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ ءالسَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبَتَّغُونَ عَرَصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ٩٤].

دراسة موضع الوقف: اختار الإمام الهبطي الوقف على قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وهو وقف مطلق عند الإمام السجاوندي، والمطلق في اصطلاحه هو الذي يحسن الابتداء بما بعده^(٢)، وتبعه في ذلك الإمام النيسابوري^(٣)، وتناوله الإمام الأنصاري وعده وقفاً صالحاً^(٤)، وعده الإمام الأشموني وقفاً حسناً^(٥).

اختار الإمام الهبطي - رحمه الله - الوقف هنا على قوله: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ لبيان أن المقصود من هذا الوقف على هذا الموضع من الآية إظهار المبالغة في تحريم قتل المؤمن،

(١) السمين الحلبي، الدر المصون، ٥٤/٤.

(٢) ينظر: السجاوندي، علل الوقوف، ٤٣١/١.

(٣) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٤٦٨/٢.

(٤) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد، ص: ٢٩.

(٥) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١٩٠/١.

وأنه أمرَ المجاهدين بالثبوت فيه؛ لئلا يسفكوا دمًا حرامًا بتأويل ضعيف^(١)، وهي دعوة للمؤمنين أن يتبينوا طريقهم، وأن يتثبتوا من كل ما يأتون وما يذرون، حتى يتجنبوا الزلل والعتار، وأكثر ما ينبغي الالتفات إليه هنا هو الدماء، حتى لا تسفك قطرة منها بغير حق.. وقد بينت الآيات السابقة ما للدماء من حرمة عند الله، وما لمستبيحها من جزاء أليم في الدنيا والآخرة^(٢)، وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا﴾ الواو عاطفة، و(لا) ناهية^(٣)؛ ولذلك اختار الإمام الوقف حتى لا يُعْطَفَ نهيٌّ على أمرٍ، وفائدة الابتداء بقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا﴾ نهيٌّ عما هو نتيجة لترك المأمور به، وتعيين لمادة مهمة من المواد التي يجب التبيين فيها^(٤)، وهكذا يظهر أن الوقف على هذا الموضع هو وقف جائز، ويدخل في مرتبة الوقف الحسن، وهو وقف يحسن الابتداء بما بعده كما ذكرنا في قول الإمام السجاوندي. والله أعلم.

٨. الوقف على كلمة: ﴿وَرَأَيْكُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَاتَّقُوا طَائِفَةً مِّنْهُمْ مَّعَكَ وَلِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلِتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلِيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢].

دراسة موضع الوقف: اختار الإمام الهبطي الوقف على قوله تعالى: ﴿وَرَأَيْكُمْ﴾ مخالفًا للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وقد عدّه الإمام السجاوندي وقفًا جائزًا^(٥)، وتبعه الإمام النيسابوري^(٦)، وعدّه الإمام الأشموني وقفًا

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١١/ ١٨٩.

(٢) ينظر: عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ٣/ ٨٧٠.

(٣) ينظر: محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢/ ٢٩٩.

(٤) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ٢/ ٢١٨.

(٥) ينظر: السجاوندي، علل الوقوف، ١/ ٤٣٣.

(٦) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ٢/ ٤٨٦.

حسناً^(١)، وعدّه الإمام الأنصاري حسناً^(٢).

قال ابن عاشور: «وفي نظم الآية إيجاز بديع فإنه لما قال: ﴿فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ﴾ علم أن ثمة طائفة أخرى، فالضمير في قوله: ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾ للطائفة باعتبار أفرادها، وكذلك ضمير قوله: ﴿فَإِذَا سَجَدُوا﴾ للطائفة التي مع النبي ﷺ؛ لأن المعية معية الصلاة، وقد قال: ﴿فَإِذَا سَجَدُوا﴾ وضمير قوله: ﴿فَلْيَكُونُوا﴾ للطائفة الأخرى المفهومة من المقابلة، لظهور أن الجواب وهو ﴿فَلْيَكُونُوا﴾ من ﴿وَرَأَيْكُمْ مُتَعَيِّنِينَ﴾ لفعل الطائفة المواجهة للعدو. وقوله: ﴿وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى﴾ هذه هي المقابلة لقوله: ﴿فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ﴾^(٣). وقف الإمام الهبطي على هذا الموضع ربّما لاجتهاده أن جملة ﴿وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى﴾ هي غير الطائفة الأولى كما ذكرنا من كلام ابن عاشور، لذلك فالوقف هنا على قوله: ﴿مِنْ وَرَائِكُمْ﴾ يدخل في باب الوقف الكافي، لأنه يتعلّق بما بعده معنى لا لفظاً، وهو وقف على معنى تمّ معناه. وقد وقف الإمام الهبطي - رحمه الله - هنا مع أن ما بعدها معطوف عليها، وهذا من الوقف الجائز لأنه من عطف الجمل وكل جملة أفادت معنى، وكذلك بالوقف تحصل المفارقة بين الطائفتين. وعليه يرى الباحثان أن الإمام الهبطي قد وُفّق في هذا الوقف. والله أعلم.

٩. الوقف على كلمة: ﴿أَنْ يُضْلُوكَ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضْلُوكَ وَمَا يُضْلُوكَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣].

دراسة موضع الوقف: انفرد الإمام الهبطي بالوقف على قوله تعالى: ﴿أَنْ يُضْلُوكَ﴾ مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وعدّه الإمام

(١) ينظر: الأشموني، منار الهدى في الوقف والابتداء، ١/ ١٩٢.

(٢) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد، ص: ٢٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/ ١٨٥.

السجاوندي وقفًا مطلقًا، أي يجوز الابتداء بما بعده^(١)، وعده الإمام الأنصاري وقفًا حسنًا^(٢)، وعده الإمام الأشموني وقفًا حسنًا أيضًا^(٣).

الإمام الهبطي اختار الوقف على قوله ﴿أَنْ يُضْلُوكَ﴾ حتى لا يؤدي وصلها إلى اللبس، فيظن من يسمعها أن الواو للعطف، و«الحقيقة أن الواو حالية و(مانافية)، وجملة (يضلون) في محل نصب على الحال»^(٤). وأفاد الوقف هنا أيضًا التمييز بين الجملتين، الأولى: قوله تعالى: ﴿لَهَمَّتْ طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضْلُوكَ﴾، فهي جملة مستقلة بنفسها؛ فيجوز الوقف عليها، ويحسن الابتداء بما بعدها. والثانية: الجملة الاعتراضية في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضْلُوتَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ والتي هي جواب (لولا)^(٥)، حيث إنها جملة تامة المعنى، ومعناها: أنهم لو هموا بذلك لكان الضلال لاحقًا بهم دونك^(٦). والله أعلم.

١٠. الوقف على كلمة: ﴿وَهُوَ خَدِعُهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَفَقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]

دراسة موضع الوقف: وقف الإمام الهبطي على قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَدِعُهُمْ﴾ مخالفًا للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وهذا الوقف من الوقوف التي ارتضاها الإمام السجاوندي، والعلة في ذلك عنده لعطف المختلفين^(٧)، وتبعه الإمام النيسابوري، وعده وقفًا مطلقًا، أي يجوز الابتداء بما بعده لعطف المختلفين^(٨)،

(١) ينظر: السجاوندي، علل الوقوف، ١/ ٤٣٤.

(٢) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد، ص: ٢٩.

(٣) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/ ١٩٣.

(٤) محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢/ ٣١٨.

(٥) الألوسي، روح المعاني، ٣/ ١٣٨.

(٦) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/ ١٩٧.

(٧) ينظر: السجاوندي، علل الوقوف، ١/ ٤٣٧.

(٨) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ٢/ ٥١٨.

وَعَدَّةُ الْإِمَامِ الْأَنْصَارِيِّ وَقَفًّا صَالِحًا^(١)، وَعَدَّةُ الْإِمَامِ الْأَشْمُونِيِّ حَسَنًا^(٢).

قال السمين الحلبي: «قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾ فيها ثلاثة أوجه، أحدها: - ذكره أبو البقاء - وهو أتمها نصبٌ على الحال، والثاني: أتمها في محل رفع عطفاً على خبر (إنَّ)، والثالث: أنها استئناف إخبار بذلك. وقوله: ﴿وَلِذَا قَامُوا﴾ عطفٌ على خبر (إنَّ) حيث أخبر عنهم بهذه الصفات الذميمة^(٣)، أو في موضع نصب على الحال^(٤).

وقال ابن عاشور: «قوله: ﴿وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾ أي: مُقَابِلُهُمْ بمثل صنيعهم، فكما كان فعلهم مع المؤمنين المتبعين أمر الله ورسوله خداعاً لله تعالى، كان إمهال الله لهم في الدنيا حتى اطمأنوا، وحسبوا أن حيلتهم قد راجت على المسلمين، فإطلاق الخداع على استدراج الله إياهم استعارة تمثيلية، وحسنتها المشاكلة^(٥).

وأوضح صاحب المنار المقصود من المشاكلة بقوله: «عبر عن ذلك بالمخادعة للمشاكلة كما قال في آية أخرى: ﴿وَمَكْرُؤًا وَمَكْرَ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وإنما جعلوه من المشاكلة؛ لأنَّ هذا اللفظ كلفظ المكر، وقد استُخْدِمَ في التعبير عن المعاني المذمومة التي تتضمن الكذب غالباً أو تدل على ضعف صاحبها وعجزه وغلب ذلك فيه^(٦).

اختار الإمام الهبطي الوقف على قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾؛ ليشير إلى أنَّ معناها منفصل عما بعدها، وذلك لأنَّ الجملة التي بعدها، وهي جملة ﴿وَلِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ﴾ مغايرة من حيث المعنى لما قبلها، ثم إن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾ يعطي معنى أقوى من الوصل، لتحقيق المشاكلة بينها وبين قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾، وبين الوقف أيضاً عاقبة مخادعتهم لله، كما بينها صاحب حقائق الرُّوح والريحان: حيث عبّر

(١) ينظر: الأنصاري، المقصد لتلخيص ما في المرشد، ص: ٢٩.

(٢) ينظر: الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/ ١٩٨.

(٣) السمين الحلبي، الدر المصون، ٤/ ١٢٥.

(٤) النحاس، إعراب القرآن، ١/ ٢٤٥.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/ ٢٣٩.

(٦) محمد رشيد رضا، المنار، ٥/ ٣٨٠.

عن أن سنة الله هي «عاقبة أمرهم في العاجل والآجل، من حيث إنها جاءت على غير ما يحبون، بلفظ مأخوذ من المخادعة، إذ إنهم بمخادعتهم للرسول والمؤمنين يسرون في طريق يضلون فيه، ويتتهون إلى الخزي والوبال من حيث هم يطلبون السلامة والنجاة، فمخادعتهم لأنفسهم بسوء اختيارهم لها هو مخادعة الله لهم، إذ جرت سنته تعالى في من يعمل مثل عملهم أن يلاقي الخزي في الدنيا، والنكال في الآخرة»^(١).

لذلك يرى الباحثان أن الوقف الذي اختاره الإمام الهبطي هنا، يدخل في باب الوقف الكافي، وهو وقف يحسن الابتداء بما بعده؛ لأنه مختلفٌ ومغايرٌ في المعنى لما سبقه. والله أعلم.

* * *

(١) الهري، حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، ٦/٤٢٤.

المبحث الثاني

الوقوف التي انفرد بها عن مصحف مجمع الملك فهد

ولم يذكرها علماء الوقف وأثرها في التفسير

في هذا المبحث اتَّجَّه الباحثان إلى المواضع التي انفرد بها الإمام الهبطي، وكانت محل نظر وإشكال في اللغة العربيَّة؛ إذ لم يقلَّ بها أحدٌ من علماء الوقف والابتداء، وعددها سبعة مواضع في هذا المبحث من هذا النوع، مع بيان كلِّ وقفٍ منها على حدة، وتوجيهه في العربيَّة، والمعنى التفسيري بناءً على هذا الوقف، وإليك بيانها:

١. الوقف على كلمة: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧].

دراسة موضع الوقف: انفرد الإمام الهبطي بالوقف على قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون؛ بل وكذلك لم يُذكر عند أحدٍ من علماء الوقف والابتداء الذين اعتمد الباحثان على أقوالهم في هذا البحث، وإنما وقفوا عند نهاية الفاصلة، ووسَّموه بالوقف الكافي.

قال صاحب الدرِّ المصون: «قوله: ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ بالرفع عطفاً على ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ عطفاً جملةً فعليَّةً على جملةٍ اسميَّة، وأتى بالجملة الأولى اسميَّةً دلالةً على الثبوت، وبالثانية فعليَّةً دلالةً على الحدوث»^(١).

(١) السمين الحلبي، الدر المصون، ٦٦٨/٣.

وفي توجيه وقف الإمام الهبطي هنا يظهر أنه وقف على قوله: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ لمغايرة المعنى في كلا الإرادتين، وهو ما ذهب إليه أبو السعود بقوله: «وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيَّكُمْ﴾ جملة مبتدأة مسوقه لبيان كمال منفعة ما أراه الله تعالى، وكمال مَصْرَّة ما يريد الفجرة، ولذلك غيّر الأسلوب إلى الجملة الاسميّة دلالة على دوام الإرادة ولم يفعل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ للإشارة إلى الحدوث وللإيحاء إلى كمال المباينة في مضموني الجملتين»^(١).

كما أنه في هذا الوقف ربما يشير إلى مشابهته للوقف في الآية السابقة على ﴿عَلَيْكُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيَّكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: ٢٦]، وهذا المعنى أشار إليه ابن عاشور في قوله: «كرر قوله: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيَّكُمْ﴾ ليرتب عليه قوله: ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ فليس بتأكيد لفظي، أي: إن الله وحده هو الذي يريد أن يتوب عليكم، وأمّا الذين يتبعون الشهوات فيريدون انصرافكم عن الحق، وميلكم عنه إلى المعاصي»^(٢).

ويرى الباحثان أن الوقف هنا جائز، ويدخل في مرتبة الوقف الكافي، فالعطف وإن كان موجوداً إلا أن لكل جملة مراداً يختلف عن الأخرى، والله أعلم.

٢. الوقف على: ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَاتِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٣٣].

دراسة موضع الوقف: اختار الإمام الهبطي - رحمه الله - الوقف على قوله تعالى: ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون؛ بل وكذلك لم يذكر هذا الوقف عند أحد من علماء الوقف والابتداء الذين اعتمد

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ١٦٩/٢.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١/٥.

الباحثان على كتبهم في هذا البحث.

قال النيسابوري: «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» يمكن تفسيره بحيث يكون الوالدان والأقربون وارثين، وبحيث يكونون موروثاً منهم، والمعنى على الأول: لكلٍّ أحدٍ جعلنا ورثةً في تركته، ثم إنّه كأنّه قيل: ومن هؤلاء الورثة؟ فقيل: هم الوالدان والأقربون فيحسّن الوقف على قوله: «مِمَّا تَرَكَ».. وأما على الثاني: فإمّا أن يكون في الكلام تقديم وتأخير، أي: ولكلٍّ شيءٍ ممّا ترك الوالدان والأقربون جعلنا موالِيَّ أي ورثةً، وإمّا أن يكون «جَعَلْنَا مَوْلَىٰ» صفة (لكل) والتقدير: ولكلٍّ قوم، جعلناهم موالِي، نصيبٌ ممّا ترك الوالدان والأقربون^(١).

إنَّ وَقْفَ الْإِمَامِ الْهَبْطِيِّ عَلَى قَوْلِهِ: «مِمَّا تَرَكَ» يدلُّ على علمه باللغة والإعراب وإطلاعه على أقوال المفسرين في المسألة وأوجه إعرابها، وتوجيه وقفه عليها على تقدير أَنَّ لِكُلِّ إِنْسَانٍ مَوْرُوثٍ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ، أي: وَرَآئِنَا مِمَّا تَرَكَ وَهِنَا تَمَّ الْكَلَامُ، ويكون «الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» مرفوعاً على أنّه خبر مبتدأ محذوف كأنّه قيل: وَمَنِ الْوَارِثُ؟ فقيل: هم الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ^(٢). وهذا ما ذهب إليه صاحب المنار بقوله: «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ»، فالموالي مَنْ لَهُم الْوَالِيَّةُ عَلَى التَّرْكِ، و«مَنْ» في قوله تعالى: «مِمَّا تَرَكَ» ابتدائيةٌ، والجملة تتم بقوله: «تَرَكَ»، والمعنى: ولكلٍّ من الرجال الذين لهم نصيبٌ ممّا اكتسبوا والنساء اللواتي لهنَّ نصيبٌ ممّا اكتسبن، موالٍ لهم حقّ الوالِيَّةِ على ما يتركون من كسبهم، وهؤلاء الموالِي هم: الوالدان والأقربون^(٣).

وَأَمَّا مَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ يَجْعَلُ مَا بَعْدَهَا فاعِلاً لَهَا، كما ذكر محيي الدين الدرويش في إعرابها: «أَنَّ الْوَاوِيَّ فِي «لِكُلِّ» اسْتِثْنَائِيَّةٌ، وَ«لِكُلِّ» جَارٌّ وَمَجْرُورٌ مُتَعَلِّقَانِ بِمَحْذُوفٍ خَبَرٍ مُقَدَّمٍ، وَالتَّنْوِينُ فِي كُلِّ عَوْضٌ عَنِ كَلِمَةِ، أَي: لِكُلِّ قَوْمٍ، وَجُمْلَةُ «جَعَلْنَا»

(١) النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ٢/٤٠٧.

(٢) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ٣/٢١..

(٣) محمد رشيد رضا، المنار، ٥/٥٣.

صفة لقوم، ومفعول ﴿جَعَلْنَا﴾ الأوّل محذوف، أي: جعلناهم، ﴿وَمَوْلَى﴾ مفعول به ثانٍ، و﴿مَّا﴾ جارٌّ ومجرور متعلّقان بمحذوف صفة للمبتدأ المؤخّر المحذوف، أي: نصيب، وجملة ﴿تَرَكَ﴾ صلة الموصول، و﴿الْوَالِدَاتِ﴾ فاعل و﴿وَالْأَقْرَبُونَ﴾ عطف عليه، والمعنى: ولكلّ من هؤلاء الذين جعلناهم موالى نصيب من التراث المتروك^(١).

ويرى الباحثان أنّ وقف الإمام الهبطيّ هنا يدخل في باب الوقف الحسن، وهو يعطي معنى تفسيرياً قيماً، وهذا الوقف يستوي فيه الجواز وعدمه بحسب ترجيح أوجه إعرابه. والله أعلم.

٣. الوقف على كلمة: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النساء: ٣٦].

دراسة موضع الوقف: وقف الإمام الهبطيّ على قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون؛ بل وكذلك لم يُذكر عند أحد من علماء الوقف والابتداء الذين اعتمد الباحثان على أقوالهم في هذا البحث، بل نقل الأشموني عن الأخفش أنّه: «لا وقف من قوله: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ إلى ﴿أيمانكم﴾؛ لأنّ الله أمركم بهذه، فلا يوقف على ﴿شَيْئًا﴾، ولا على ﴿إِحْسَانًا﴾، ولا على ﴿وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾؛ لا تساق ما بعده على ما قبله^(٢).

قال النحاس: «قوله: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾: أمر فلذلك حذف منه النون، وقوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ نهي^(٣). ويكون قوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا﴾ عطفًا على ما تقدّم من قوله: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾^(٤). وبين الألووسي سر هذا العطف بقوله: «وعطف النهي عن

(١) محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢/٢٠٦.

(٢) الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ١/١٨١.

(٣) النحاس، إعراب القرآن، ١/٢١٣.

(٤) ينظر: محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢/٢١٤.

الإشراك على الأمر بالعبادة، مع أن الكف عن الإشراك لازم للعبادة، إذ لا يتصور غاية الخضوع لمن له شريك؛ للنهي عن الإشراك فيما جعله الشرع علامة نهاية الخضوع، أو للتوبيخ بغاية الجهل، حيث لا يدركون هذا اللزوم، كذا قيل؛ ولعل الأوضح أن يُقال: إن هذا النهي إشارة إلى الأمر بالإخلاص فكأنه قيل: (واعبدوا الله مخلصين له)، ويؤول ذلك بأنه سبحانه تَأَمَّرَ أوَّلاً بما يشمل التوحيد وغيره من أعمال القلب والجوارح، ثم أَرَدَفَهُ بما يُفْهَمُ منه التوحيد الذي لا يقبل الله تعالى عملاً بدونه، فالعطف من قبيل عطف الخاص على العام^(١).

وقال ابن عاشور: «قَدَّمَ الأمرُ بعبادة الله تعالى وعدم الإشراك على وجه الإدماج، للاهتمام بهذا الأمر وأنه أحقُّ ما يتوخاه المسلم، تجديدًا للمعنى التوحيد في نفوس المسلمين... ومجموع الجمليتين في قوة صيغة حصر، ومفاده: اعبدوا الله ولا تعبدوا غيره، فاشتمل على معنى إثباتٍ ونفي، كأنه قيل: لا تعبدوا إلا الله»^(٢).

فالإمام الهبطي، بوقفه هنا، يشير إلى سرٍّ من أسرار العبودية لله - عز وجل - وهو الإخلاص، فكأنه أراد بوقفه على ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ أن يبيِّن الاهتمام بما بعدها وهو الإخلاص ونفي الشرك، ويرى الباحثان أن الوصل هنا أولى من الوقف خلافًا لما ذهب إليه الإمام الهبطي؛ وذلك للعطف، ولشدة ملازمة العبادة لمعنى الإخلاص، فإنه متى ذُكِرَتِ العبادة فإتِّمَّتْ لازِمًا وهو الإخلاص، وإنما خصَّته الآية بالذكر للاهتمام به وتأكيده. والله أعلم.

٤. الوقف في موضعي النساء على قوله تعالى: ﴿بِهِ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١١٦].

(١) الألوسي، روح المعاني، ٢٨/٣.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٨/٥..

دراسة موضعي الوقف: وقف الإمام الهبطي في هاتين الآيتين على قوله تعالى: ﴿بِهِ﴾ مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وهذا الوقف لم يُذكر في كتب الوقف والابتداء التي اعتمدت عليها هذه الدراسة.

اختلف أهل اللغة في نوع الواو في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ﴾؛ فمنهم من جعلها استثنائية، كما قال العكبري: «إن قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ هو مستأنف غير معطوف على يغفر الأولى؛ لأنه لو عطف عليه لصار منفياً»^(١) أي: وهو يغفر ما دون الشرك، ولا يجوز أن يكون عطفاً على قوله: ﴿لَا يَغْفِرُ﴾ داخلاً في ضمن النفي؛ لفساد المعنى^(٢). وقال الدرويش: «والأحسن أن تكون استثنائية، وقوله: (يغفر) مستأنف مرفوع دفعاً للالتباس»^(٣). ومنهم من جعل الواو للعطف كما أشار أبو السعود بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ عطفاً على خبر (إن) وليس مستأنفاً، وذلك إشارة إلى الشرك، وفيه إيدان ببعد درجته في القبح، أي: يغفر ما دونه من المعاصي وإن عظمَتْ، صغيرة كانت أو كبيرة، تفضلاً من لدنه وإحساناً من غير توبة عنها، لكن لا لكل أحد، بل لمن يشاء»^(٤).

وأما على الاستئناف فيكون تقدير الآية: «إن الله لا يغفر لمشرك مات على شركه، ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء من أصحاب الذنوب والآثام»^(٥). وكذلك وجه ابن جزري العطف بقوله: «قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ في غير التائب من الشرك، وكذلك قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ في غير التائب من العصيان؛ ليكون أوّل الآية وآخرها على نسقٍ واحد»^(٦).

(١) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ١/ ٣٦٤.

(٢) ينظر: المتجب الهمداني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد، ٢/ ٢٨١.

(٣) محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢/ ٢٣٣.

(٤) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ٢/ ١٨٧.

(٥) الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ١/ ٣٨٧.

(٦) ابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل، ١/ ١٩٦.

وقال النسفي: «وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ» أي: إن مات المشرك على كفره بدون توبة، ويغفر ما دون الشرك وإن كان كبيرة مع عدم التوبة، والحاصل أن الشرك مغفور عنه بالتوبة، وأن وعد غفران ما دونه لمن لم يتب، أي لا يُغْفَرُ لمن يشرك وهو مشرك، وَيُغْفَرُ لِمَن يُذْنِبُ وهو مذنب^(١).

وهنا نلاحظ أن الإمام الهبطي - رحمه الله - وقف على قوله «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ»؛ حتى يبين الوجه الآخر للواو، وهو القول بالاستئناف، فهو بهذا ينبه على أكبر عدد من الوقوف الجائزة، وهذه من خصائص وقفه، وللقارئ أن يختار ما شاء منها، مع مراعاة المعنى والإعراب، ويرى الباحثان أن الوقف هنا جائز، وهو يؤمن من اللبس بحيث إن العطف بين (لا يغفر) و(يغفر) قد يُشكل عند السامع، فذلك هو وقف مقبول وينبّه على عظم خطر الشرك والموت عليه بدون توبة. والله أعلم.

٥. الوقف على كلمة: «أَوْ جَاءُكُمْ» في قوله تعالى: «إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مَبِيتٌ أَوْ جَاءُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَاطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» [النساء: ٩٠].

دراسة موضع الوقف: اختار الإمام الهبطي الوقف على قوله تعالى: «أَوْ جَاءُكُمْ»، وهذا الوقف قد خالف فيه الإمام الهبطي الوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، ولم يذكر هذا الوقف في كتب الوقف التي اعتمدت عليها هذه الدراسة.

قال الدرويش: «قوله تعالى: «أَوْ جَاءُكُمْ» أو حرف عطف على «يَصِلُونَ»، داخل في حيز الصلاة، وقيل: «هو عطف على صفة قوم، والوجه الأول أظهر»^(٢). وحول فائدة

(١) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ١/ ٣٦٤.

(٢) ينظر: محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢/ ٢٨٨.

عطف قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ﴾ على الصلة في قوله: ﴿الَّذِينَ يَصِلُونَ﴾ والوقف على قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ﴾ يقول صاحب المنار: «واستثنى مِنْ قِتَالِ الْكُفَّارِ مَنْ تَوَمَّنْ غَائِلْتُهُمْ بأحد الأمرين؛ أحدهما أن يصلوا وينتهوا إلى قوم معاهدين للمسلمين فيدخلوا في عهدهم ويرضوا بحكمهم، فيمتنع قتالهم مثلهم، وثانيهما أن يجيئوا المسلمين مسالين لا يقاتلونهم ولا يقاتلون قومهم معهم، بل يكونون على الحياد، وهذا هو قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ﴾، أي: جاءوكم قد ضاقت صدورهم عن قتالكم وعن قتال قومهم، فلا تنشرح لأحد الأمرين»^(١).

وقال أبو البقاء العكبري: «وقوله: ﴿حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ فيه وجهان؛ أحدهما لا موضع له في هذه الجملة، وهي دعاء عليهم بضيق صدورهم عن القتال، والثاني له موضع، وفيه وجهان؛ أحدهما هو جرّ صفة لقوم، وما بينها صفة أيضاً، و﴿جَاءُوكُمْ﴾ معترض، والثاني موضعها نصب، وفيه وجهان؛ أحدهما موضعها حال، وتقديره: أو جاءوكم قد حصرت؛ والثاني هو صفة لموصوف؛ أي: جاءوكم قومًا حصرت والمحذوف حال موطئة^(٢). وقال الرازي: «وقيل إنه خبر بعد خبر، كأنه قال: أو جاؤوكم ثم أخبر بعده فقال: حصرت صدورهم وعلى هذا التقدير يكون قوله: حصرت صدورهم بدلاً من جاؤوكم»^(٣).

إنّ وقف الإمام الهبطي على هذا الموضع له علاقة بالإعراب وما يترتب على تقديراته من معنى، فوجه الوقف على ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ﴾ أنّها معطوفة على ما قبلها ﴿الَّذِينَ يَصِلُونَ﴾، وأنّ ما بعدها وهو قوله ﴿حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ لا تتعلّق بجاؤوكم على بعض التقديرات، مثل: كونها جملة لا موضع لها من الإعراب، أو كونها في موضع جرّ صفة لـ ﴿قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾، ويكون قوله: ﴿جَاءُوكُمْ﴾ معترضًا، ويرى الباحثان

(١) محمد رشيد رضا، المنار، ٥/٢٦٥.

(٢) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ١/٣٧٩.

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٠/١٧٢.

أن الوصل هنا أولى من الوقف خلافاً لما ذهب إليه الإمام الهبطي؛ فالوصل أولى من الوقف وأوضح للمعنى، ولا يحتاج تقديراتٍ إعرابية كثيرة. والله أعلم.

٦. الوقف على كلمة: ﴿مُؤْمِنًا﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً﴾ [النساء: ٩٢].

دراسة موضع الوقف: انفراد الإمام الهبطي بالوقف على قوله تعالى: ﴿مُؤْمِنًا﴾ هنا مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، ولم يُذكر في ذلك شيء في الكتب التي اعتمدها الباحثان عليها.

قال ابن عاشور: «هوَلَّ اللهُ تعالى أمرَ قتلِ المسلمِ أخاه المسلمَ، وجعله في حيزٍ ما لا يكون، فجاء بصيغة المبالغة في النفي، وهي صيغة الجحود، أي ما وجد للمؤمن أن يقتل مؤمناً في حالٍ من الأحوال إلا في حال الخطأ... كأنَّ صفة الإيمان في القاتل والمقتول تُنافي الاجتماع مع القتل في نفس الأمر منافاة الضدين؛ لقصد الإيذان بأنَّ المؤمن إذا قتل مؤمناً فقد سلب عنه الإيمان وما هو بمؤمنٍ، فتكون هذه الجملة مستقلة عمّا بعدها»^(١). ويقول ابن عطية: «قال جمهور المفسرين: معنى هذه الآية وما كان في إذن الله وفي أمره للمؤمن أن يقتل مؤمناً بوجهه، ثم استثنى استثناءً منقطعاً ليس من الأول، وهو الذي تكون فيه (إلا) بمعنى (لكن)، والتقدير لكن الخطأ قد يقع»^(٢).

فالوقف الذي وقفه الإمام الهبطي - رحمه الله - هنا يستقيم مع المعنى الأول الذي ذكره ابن عطية على أن الاستثناء منقطع، وأنَّ (إلا) بمعنى (لكن)؛ فيكون الوقف على قوله ﴿مُؤْمِنًا﴾ من قبيل الوقف الكافي، وقوله: ﴿إِلَّا خَطَاً﴾ استئناف، والقصد من وقف الإمام الهبطي هنا التهويل من قتل المؤمن تهويلاً يصل لدرجة انتفاء الإيمان عن صاحبه، وبذلك يظهر للباحثين أن اختيار الوقف على هذه اللفظة ناشئ عن علم باللغة وإطلاع على أقوال المفسرين فيها، وهو وقف مقبول، وله وجه قوي في العربية

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٦٥/٥.

(٢) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٩٢/٢.

والتفسير كما بينا. والله أعلم.

٧. الوقف على كلمة: ﴿أُولَئِكَ مَاؤْلَهُمْ جَهَنَّمُ﴾ في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ مَاؤْلَهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجْدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾ [النساء: ١٢١].

دراسة موضع الوقف: اختار الإمام الهبطي الوقف على قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ مَاؤْلَهُمْ جَهَنَّمُ﴾ مخالفاً للوقف المثبت في مصحف مجمع الملك فهد برواية قالون، وهو وقف لم يُذكر عند أحد من علماء الوقف والابتداء الذين اعتمد الباحثان على أقوالهم، وفي بقية المصاحف الوقف عند رأس الآية.

قال ابن عاشور: «أفاد الوقف على قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ مَاؤْلَهُمْ جَهَنَّمُ﴾ لتنبية السامعين إلى ما يرد بعد اسم الإشارة من الخبر، وأنّ المُشار إليهم أحرياء به عقب ما تقدّم من ذكر صفاتهم»^(١)، حيث أخبر تعالى بمصير المتخذين الشيطان ولياً وتوعدهم بأن مأواهم جهنّم، ولا يدافعونها بحيلة^(٢)، فالجملة من ناحية اللغة والإعراب مكنتية بذاتها كما بين ذلك القرطبي بقوله: «﴿أُولَئِكَ﴾ ابتداءً، ﴿مَاؤْلَهُمْ﴾ ابتداءً ثانٍ، و﴿جَهَنَّمُ﴾ خبر الثاني، والجملة خبر الأول»^(٣)، ويكون المعنى: أولئك الذين اتخذوا الشيطان ولياً لهم مأواهم ومرجعهم ومستقرهم جهنم^(٤)، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾^(٥) الواو عاطفة، ولا نافية^(٥)، فإنها منفصلة عما قبلها، وهو من قبيل عطف المختلفين في المعنى. ولذلك جاز الوقف هنا. والله أعلم.

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٠٦/٥.

(٢) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ١١٥/٢.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣٩٦/٥.

(٤) ينظر: الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ٤٢٩/١.

(٥) ينظر: محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ٣٢٥/٢.

الخاتمة

- يُستفاد من هذا البحث في علم الوقف والابتداء، من خلال تطبيق الدراسة على هذه النماذج من القرآن الكريم، ويمكن تلخيص نتائجه في الآتي:
١. إن علم الوقف والابتداء تربطه علاقة قوية بالعلوم الأخرى التي تتصل بالقرآن الكريم، كعلم التفسير واللغة والإعراب وأسباب النزول وغيرها من العلوم.
 ٢. ثبت أن أكثر وقوف الإمام الهبطي التي تتبعها الباحثان لها وجه في العربية أو التفسير، وهذا دليل على أنه لم يضع الوقف عبثاً؛ بل إنه وضعه عن علم وتأمل وفهم ودراية.
 ٣. بعض آراء علماء الوقف والابتداء تتفق أحياناً، أو تتقارب كثيراً فيما بينها، على غرار ما بين الأنصاري والأشموني من تقارب وتوافق.
 ٤. بلغت المواضع التي انفرد بها الهبطي في هذه الدراسة عشرين موضعاً، منها سبعة مواضع انفرد بها عن علماء الوقف والابتداء الذين تمت المقارنة بين آرائهم في هذه الدراسة، ووافقهم في ثلاثة عشر موضعاً.
 ٥. اتفق الباحثان مع الإمام الهبطي في السواد الأعظم من وقوفه في هذا الجزء، وبلغت مواضع المخالفة له أربعة مواضع فقط، وهي مخالفة لألوية الوصل والوقف فقط، وليست اعتراضاً على وقفه؛ لأن لكل وقف من وقوفه وجهاً؛ إما في العربية وإما في التفسير، بحسب التوجيه الذي قدمناه. والله أعلم.

٦. برزَ اهتمامٌ كبيرٌ من العلماءِ القدامى بالوقف والابتداء، وهذا دليلٌ على أهميّة هذا العلم وفائدته، وتحديدًا في سياقِ كَوْنِهِ يخدم مراد الله تعالى. فله الحمد والمنّة على ما يسرُّه لنا مِن خدمةٍ لكتابه الكريم، وإيَّاهُ نسألُ أن يجعلنا من العاملين بما فيه، وأن يُيسِّرَ علينا حفظه وتحفيظه بالوجه الذي يرضيه عَنَّا.

* * *

المصادر والمراجع

* أولاً: القرآن الكريم

١. ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ)، (د.ت)، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع (المتوفى ١٣٨٠هـ)، (د.ط)، (م.د)، المطبعة التجارية الكبرى.
٢. ابن جزري، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزري الكلبى الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ)، تاريخ النشر ١٤١٦ هـ، التسهيل لعلوم التنزيل، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، الطبعة: الأولى، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
٣. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، تاريخ النشر ١٩٨٤ هـ، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، (د.ط)، تونس، الدار التونسية للنشر.
٤. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، تاريخ النشر ١٤٢٢ هـ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
٥. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تاريخ النشر (١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، (م.د) اتحاد الكتاب العرب.
٦. ابن القاضي، ذيل وفيات الأعيان المسمى (درة الحجال في أسماء الرجال)، أبو العباس أحمد بن محمد الكناسي الشهير بابن القاضي (٩٦٠ - ١٠٢٥هـ)، تحقيق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث (القاهرة) - المكتبة العتيقة (تونس)، الطبعة: الأولى،

- ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م، عدد الأجزاء: ٣.
٧. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، عدد الأجزاء: ٨.
٨. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، تاريخ النشر ١٤٢٠ هـ، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، (د.ط.)، بيروت، دار الفكر.
٩. أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ)، (د.ت.)، تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (د.ط.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٠. الأشموني، أحمد بن عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الأشموني المصري الشافعي (المتوفى: نحو ١١٠٠هـ)، تاريخ النشر (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م)، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء ومعه المقصد لتلخيص ما في المرشد، المحقق: شريف أبو العلا العدوي، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
١١. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، تاريخ النشر ١٤١٥ هـ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٢. الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: ٩٢٦هـ)، تاريخ النشر ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، الطبعة: الثانية، (د.م.)، دار المصحف.
١٣. البرماوي، إلياس بن أحمد حسين الشهير بالساعاتي بن سليمان بن مقبول علي، تاريخ النشر ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، إمتاعُ الفُضلاء بترجم القراء فيما بعد القرن الثامن الهجري، تقديم: فضيلة المقرئ الشيخ محمد تميم الرعبي، الطبعة: الأولى، (د.م.)، دار الندوة العالمية.
١٤. توتونجي، محمد بلال، تاريخ النشر ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م، ترجيحات الإمام الداني والإمام السجاوندي في الوقف والابتداء (دراسة مقارنة)، (د.ط.)، ماليزيا، جامعة المدينة العالمية.
١٥. حميتو، عبد الهادي، (د.ت.)، قراءة الإمام نافع عند المغاربة، (د.ط.)، (د.م.)، (د.ن.).

١٦. الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت ٧٤١هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.
١٧. الخراط، أ. د. أحمد بن محمد الخراط، أبو بلال، المجتبي من مشكل إعراب القرآن، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، عام النشر: ١٤٢٦هـ، عدد الأجزاء: ٤.
١٨. الخطيب، عبد الكريم يونس الخطيب (ت بعد ١٣٩٠هـ)، التفسير القرآني للقرآن، الناشر: دار الفكر العربي/ القاهرة.
١٩. درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (المتوفى: ١٤٠٣هـ)، تاريخ النشر ١٤١٥هـ، إعراب القرآن وبيانه، الطبعة: الرابعة، سوريا، بيروت، دار الإرشاد للثئون الجامعية، دار اليمامة، دار ابن كثير.
٢٠. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تاريخ النشر ١٤٢٠هـ، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، الطبعة: الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٢١. رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، سنة النشر: ١٩٩٠م، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (د.ط.)، (د.م.)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢٢. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، تاريخ النشر ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، معاني القرآن وإعرابه، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، الطبعة: الأولى، بيروت، عالم الكتب.
٢٣. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تاريخ النشر ١٤٠٧هـ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة: الثالثة، بيروت، دار الكتاب العربي.
٢٤. السجاوندي، أبو عبد الله محمد بن طيفور (ت ٥٦٠هـ)، (د.ت.)، علل الوقوف، تحقيق: محمد بن عبد الله بن محمد العيدي، (د.ط.)، (الرياض-المملكة العربية السعودية)، مكتبة الرشد.

٢٥. سعيد إعراب، تاريخ النشر ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، القراء والقراءات بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، (بيروت-لبنان)، (د.ن).
٢٦. السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: ٧٥٦هـ)، (د.ت)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، (د.ط)، دمشق، دار القلم.
٢٧. صافي، محمود بن عبد الرحيم صافي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)، تاريخ النشر ١٤١٨هـ، الجدول في إعراب القرآن الكريم، الطبعة: الرابعة، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت، دار الرشيد.
٢٨. الضباع، علي محمد، الإضاءة في بيان أصول القراءة، دار الكتب العلمية، بيروت، في العام، ٢٠١٥م.
٢٩. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تاريخ النشر: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، (د.م)، مؤسسة الرسالة.
٣٠. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ)، (د.ت)، التبيان في إعراب القرآن، المحقق: علي محمد البجاوي، (د.ط)، (د.م)، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٣١. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تاريخ النشر ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة: الثانية، القاهرة، دار الكتب المصرية.
٣٢. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، عدد الأجزاء: ١٥.
٣٣. مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم، (المتوفى: ١٣٦٠هـ)، تاريخ النشر ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، الطبعة: الأولى، لبنان، دار الكتب العلمية.
٣٤. المنتجب الهمذاني، (ت ٦٤٣هـ)، الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد، حقق نصوصه وخرجه وعلق عليه: محمد نظام الدين الفتيح، الناشر: دار الزمان للنشر والتوزيع،

المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، عدد الأجزاء: ٦.

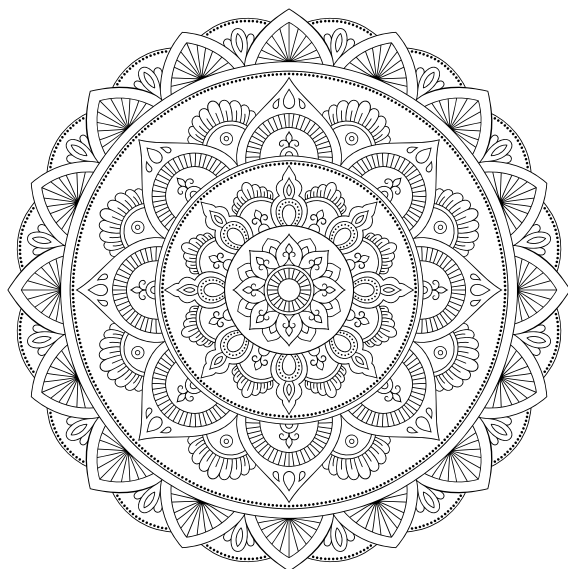
٣٥. النحاس، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحوي (المتوفى: ٣٣٨ هـ)، تاريخ النشر ١٤٢١ هـ، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد بيضون، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٦. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠ هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، عدد الأجزاء: ٣.

٣٧. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: ٨٥٠ هـ)، تاريخ النشر ١٤١٦ هـ، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، المحقق: الشيخ زكريا عميرات، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٨. الهرري، الشيخ العلامة محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، الناشر: دار طوق النجاة، بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، عدد الأجزاء: ٣٣ (٣٢) ومجلد للمقدمة).

* * *



البحث السابع

حافظ الشام ابن جَوْصَا الدمشقي

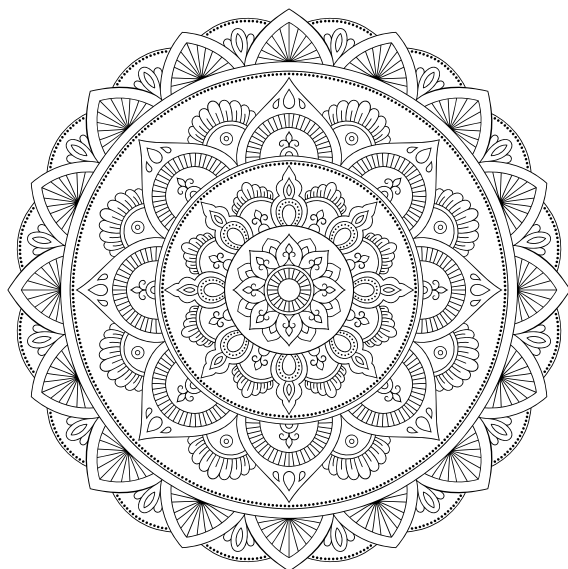
حياته، مكانته الحديثية، أقواله في الجرح والتعديل

The Ḥadith Master Of Damascus
-Hafez Al-Sham- Ibn JauṢa

His Biography, His Rank At Hadith position,
And His Thoughts In Criticism And Acceptability

أ.م.د. محمد خالد عبد الحي كُلاب

Assistant Professor Dr. Muhammed Khaled Abdel Hai Kullab



ملخص البحث

يحكي هذا البحث سيرة عالم كبير، ومحدث جليل؛ قضى حياته في طلب العلم، ونشر السنّة، وعقد مجالس الحديث، حتى أصبح رُحَلَةً يُرْحَلُ إليه.

جاء البحث في ثلاثة مباحث:

الأول: في حياته ونشأته.

الثاني: في مكاتبه الحديثية، وإمامته في هذا العلم، مع عناية العلماء بتناجه العلمي.

الثالث: أقواله المعتدلة في الجرح والتعديل، وموافقته لجمهور المحدثين في ذلك.

على تفصيل في ذلك نشره في أثناء البحث.

والحمد لله رب العالمين.

الكلمات المفتاحية: ابن جوصا، مجالس الحديث، الجرح والتعديل، الرحلة في

طلب الحديث



Research Summary

This research presents the biography of a great scholar and a respectful Muḥaddith, who spent his life seeking knowledge, publishing the Sunnah, holding places of Ḥadith narration, until he became a direction for people who are seeking to learn Ḥadith.

The research was based on three sections: the first is about his biography.

The second section is about his rank in Ḥadith, and his leadership in this field, and the scholars' interest in the results of his work.

The third section presents his reasonable thoughts in criticism and acceptability, and his agreement to the audience of hadith scholars in this field.

All details of what has been mentioned above is going to be discussed in this research.

And All praise is due to Allah, Lord of the worlds.

Keywords: Ibn Jauṣa, places of Ḥadith narration, criticism and acceptability, Journey for learning Ḥadith

* * *

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله سيّد الأولين
والآخرين، وعلى آله وصحبه ومن سار على دربهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين، أما
بعد:

فلم يزل مداد أقلام المحدثين تمتلئ به القراطيس، وفيض محفوظهم من السنّة
والأنثر يتداوله الرواة، وأخبار ناقلي الحديث وأنباؤهم تتناقلها الرُكبان، وجهودهم
المبدولة في هذا الميدان يُتحدّث بها في المجالس، فسارت في الناس أسير من مثل،
وانتشرت عبر القرون حتى صارت أشهر من القمر، وما ذاك إلا ببركة بذلهم الأعمار
في خدمة حديث الرسول ﷺ، وثمرة فضائهم الأوقات في تدوين المتون في أمات الكتب
والأصول، فكان من شعاراتهم المؤثرة، وعباراتهم المعبرة: «طلب الحديث من المحبرة
إلى المقبرة»، فله در أنفاسهم وهم يتنفسون حديثه، والله در أيديهم وهم يدونون آثاره،
ولله در أقدامهم وهم يرحلون من أجل التثبت في الأخبار، وطلب العلو في سماع الآثار،
فعدوا من أجله شامة في الناس، يُظهرون الحق بدون التباس، ويميزون بين الغث
والسمين، ويفرقون بين الرث والشمين، وينفون الباطل ويقررون الحق المبين.

من هؤلاء المحدثين من سار اسمه على الأفواه في زمانه، وملاً الأسماع في أوانه،
حافظ الشام الكبير: أبو الحسن أحمد بن عمير بن يوسف بن موسى بن جوصا
الدمشقي، الذي كان كعبة القصاد من طلبه العلم، يفرغ إلى كفه كل طالب، وينهل من
معينه كل راغب.

وفي هذا البحث ترجمةً لحياته، وإظهاراً لجهوده الحديثية، وإبرازاً لأقواله في الجرح والتعديل، فصلنا الحديث عنه حسب الخطة الآتي ذكرها؛ نقدّم بين يديها الحديث عن أهميّة البحث وأهدافه.

أهميّة البحث:

١. يبيّن البحث المكانة العلمية لأهل الحديث في زمانهم، وتأثيرهم في الحياة العلميّة في الأمّة الإسلاميّة بعامة.
٢. يظهر البحث جانباً مشرقاً من حياة عالم كبير، ومحدثٍ فدّ كان عمدة الحديث في بلاد الشام بخاصّة.
٣. يعرّف البحث الباحثين بنتاج هذا الرجل العلميّ وأهميّة مؤلّفاته، ومكانتها في الكتب العلميّة.
٤. يكشف البحث عمّا تميّز به ابن جوصا من إماميّة في أنواع علوم الحديث، حتى أضحى منهلاً ثراً لمن جاء بعده.

أهداف البحث:

١. إثراء الساحة بأبحاثٍ تأصيليّة جادّة في مجال علم التراجم وسير الرواة.
٢. خدمة طلبة العلم في مجال مناهج المحدثين، وإبراز منهجهم في التعامل مع مؤلّفات من سبقهم وأقواله في الجرح والتعديل.
٣. تنمية ملكة البحث عند طلبة العلم في مجال تراجم الرواة ومناهج المحدثين.

الدراسات السابقة:

لم نجد بعد التتبع والاستقراء من أفرد هذا العالم الجليل بدراسة علميّة مستقلّة تظهر حياته العلميّة، ومكانته الحديثية، وأقواله في الجرح والتعديل.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث على ثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأوّل: حياة الحافظ ابن جوصا الدمشقي

المطلب الأوّل: اسمه ونسبه.

المطلب الثاني: شيوخه.

المطلب الثالث: تلاميذه.

المطلب الرابع: مصنّفته.

المطلب الخامس: وفاته.

المبحث الثاني: مكانته الحديثيّة

المطلب الأوّل: مكانته في الحديث وعلومه.

المطلب الثاني: ثناء العلماء عليه.

المطلب الثالث: جرح البعض له وذمّ أهل العلم عنه.

المطلب الرابع: عناية العلماء بمؤلّفاته واعتدادهم بها.

المبحث الثالث: أقوال ابن جوصا في الجرح والتعديل

المطلب الأوّل: الرواة الذين عدّهم ابن جوصا.

المطلب الثاني: الرواة الذين جرّحهم ابن جوصا.

الخاتمة: وفيها أهمّ النتائج والتوصيات.

المبحث الأول حياة الحافظ ابن جَوْصَا الدَّمشقي

المطلب الأول: اسمه ونسبه

هو: أحمد بن عمير بن يوسف بن موسى بن جَوْصَا، مولى بني هاشم، ويقال: مولى محمد بن صالح، الكلابي الدمشقي^(١).
يُكْنَى بـ (أبي الحسن) وهو المشهور^(٢)، وأَعْرَبَ السَّخَاويّ - وتبعه الزَّبيديّ فكناه بـ (أبي العباس)^(٣).

وجده (جَوْصَا) كان يهودياً فأسلم، قال الغساني: «صَلَّيْنَا فِي الْمَسْجِدِ مَعَ مَرْوَانَ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَانَ الطَّاطِرِيِّ، فَلَمَّا انْقَضَتِ الصَّلَاةُ؛ قَامَ رَجُلٌ عِنْدَ بَابِ السَّاعَاتِ، فَقَالَ:

(١) انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (١٠٩/٥).

(٢) كناه بذلك: ولده (الحسن بن أحمد بن عمير بن يوسف)، وعنه نقله ابن منده في فتح الباب في الكنى والألقاب رقم (٢٠٤٤)، وذكرها أيضاً الذهبي في المقتنى في سرد الكنى رقم (١٥٥٥)، وهو المثبت في جُلِّ المصادر التي ترجمت لابن جوصا ونقلت عنه.

(٣) قال السخاوي في فتح المغيث (١/٢٣٩)/ وبنحوه قاله في (الغاية في شرح الهداية) ص (١٨٠)، والضوء اللامع (٥/١٤١) له قال: «مرّ في صحيح ابن حبان/ وأنا بين يدي شيخنا قوله: حدثنا أبو العباس الدمشقي، فقال: من هذا؟ فبادرته مع أنه لم يقصدني بذلك، وقلت له: هو أبو الحسن أحمد بن عمير بن جَوْصَا، فأعجبه الجواب».

قال الباحث: لم نجد في (صحيح ابن حبان) ولا (زوائد) المسّمَى (موارد الظمآن) للهيثمي، ولا (ترتيبه) المسّمَى (الإحسان) لابن بلبان؛ رواية يقول فيها ابن حبان: «حدثنا أبو العباس الدمشقي»، بل روايته عن ابن جوصا يقول فيها: «حدثنا أبو الحسن».

يا معشر المسلمين أنا (جَوْصَا)، كنتُ يهوديًا؛ فَأَسَلَمْتُ، فَصِرْتُ أُعَيَّرُ باليهوديَّة، فلا تعيرونني بها؛ فأرجع إليها»^(١).

وَضَبُطُ (جَوْصَا): بِ (فَتَحِ الْجِيمِ، وَسَكُونِ الْوَاوِ، وَبَعْدَهَا صَادٌ مُفْتَوِّحَةٌ). ذَكَرَ ذَلِكَ: الدَّارِقُطَنِيُّ^(٢)، وَابْنُ مَآكُولَا^(٣)، وَالنُّوَوِيُّ^(٤)، وَالصَّفَدِيُّ^(٥)، وَابْنُ حَجْرٍ^(٦).

وَلَمَّا ذَكَرَ السَّمْعَانِيُّ نِسْبَةَ (الجَوْصِيِّ) قَالَ: «بِفَتْحِ الْجِيمِ، بَعْدَهَا الْوَاوِ، وَفِي آخِرِهَا الصَّادُ الْمَهْمَلَةُ، هَذِهِ النِّسْبَةُ إِلَى (جَوْصَا)، وَهُوَ: اسْمٌ لِجَدِّ أَبِي الْحَسَنِ أَحْمَدَ بْنِ عَمِيرِ بْنِ يَوْسُفَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَوْصَا الدَّمشقيّ الجَوْصِيِّ»^(٧).

أَمَّا ابْنُ نَاصِرِ الدِّينِ الدَّمشقيّ فَرَسَمَهَا بِالْقَصْرِ، قَالَ: «(جَوْصَى): بِفَتْحِ الْجِيمِ وَالْقَصْرِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بِالضَّمِّ، وَوَجَدْتُهُ بِخَطِّ الْمُحَدِّثِ الْمَيْدَانِيِّ أَبِي الْعَبَّاسِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَمِيَةِ الْعَبْدَرِيِّ: (ابْنُ جَوْصَاءَ) مَمْدُودًا غَيْرَ مَصْرُوفٍ، وَالْمَعْرُوفِ الْأَوَّلِ»^(٨).

وَتَبَعَ ابْنُ نَاصِرِ الدِّينِ: الْفَيْرُوزَابَادِيُّ، قَالَ: «جَوْصَى»^(٩)، زَادَ الزَّيْبِيدِيُّ: «كَ (سَكْرَى)، وَيُكْتَبُ أَيْضًا: (جَوْصَا) بِالْأَلْفِ، وَهُوَ الْمَعْرُوفُ»^(١٠).

قَالَ الْبَاحِثُ: وَجَدْتُ اسْتِعْمَالَ الْعُلَمَاءِ لِلرُّسُومِ الثَّلَاثَةِ فِي كِتَابِهِمْ: (جَوْصَا)، (جَوْصَاءَ)، (جَوْصَى)، لَكِنِ الْأَوَّلُ هُوَ الْأَكْثَرُ وَالْأَشْهَرُ.

(١) تاريخ دمشق لابن عساكر (٥/ ١١٣).

(٢) انظر: المؤلف والمختلف للدارقطني (٢/ ٩٠١).

(٣) انظر: الإكمال لابن ماکولا (٣/ ٢٠٠).

(٤) انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي (١/ ٢٩٩).

(٥) انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (٧/ ١٧٧).

(٦) انظر: فتح الباري لابن حجر (١/ ١٧٢).

(٧) الأنساب للسمعاني (٣/ ٤١٣).

(٨) توضيح المشتبه لابن ناصر الدين (٣/ ٤٧٣).

(٩) القاموس المحيط للفيروزآبادي ص (٦١٢).

(١٠) تاج العروس للزبيدي (١٧/ ٥٠٨).

المطلب الثاني: شيوخه:

أَكْثَرَ ابْنُ جَوْصَا فِي الرِّوَايَةِ وَالسَّمَاعِ، وَالسَّبَبُ كَمَا قَالَ الدَّارِقُطْنِيُّ أَنَّهُ «كَانَ قَدْ رَحَلَ»^(١)، حَتَّى قَالَ ابْنُ عَسَاكِرَ: «رَحَلَ، وَصَنَّفَ، وَذَاكَّرَ، وَرَوَى»^(٢)، وَأَفَادَ الدَّارِقُطْنِيُّ^(٣) وَتَبِعَهُ: ابْنُ مَآكُولَا^(٤) رَوَايَتُهُ عَنِ «الْبَغْدَادِيِّينَ، وَالشَّامِيِّينَ، وَالْكَوْفِيِّينَ»، بَلْ قَالَ سِبْطُ ابْنِ الْجَوْزِيِّ: «رَحَلَ إِلَى الْبِلَادِ، وَلَقِيَ الشَّيْخَ»^(٥).

من هؤلاء مرتبين حسب كثرة ابن جوصا في الرواية عنهم واعتماده عليهم:

١. أبو جعفر محمد بن عوف بن سفيان الطائي الحمصي (ت ٢٧٢ هـ).

قال ابن عدي في ترجمته: «هو عالم بأحاديث الشام صحيحها وضعيفها، وكان أحمد بن عمير بن جوصا عليه اعتماده، ومنه يسأل، وخاصة حديث حمص»^(٦).

٢. أبو الحسن محمود بن إبراهيم بن محمد بن عيسى بن القاسم المشهور بابن

سُمَيْعِ الدَّمَشْقِيِّ (ت ٢٥٩ هـ)، مَصْنَفُ كِتَابِ (الطَّبَقَاتِ)^(٧).

قال ابن عساكر: «روى عنه أبو الحسن بن جوصا»^(٨).

قال الباحث: يُعَدُّ ابْنُ جَوْصَا رَاوِيَةَ كِتَابِ (الطَّبَقَاتِ) عَنِ مُؤَلِّفِهِ (ابْنِ سُمَيْعِ)^(٩)،

وَكُلٌّ مِنْ نَقْلِ عَنِ هَذَا الْكِتَابِ بِسَنَدِهِ يَرُويهِ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ جَوْصَا، مِثْلُ: الْخَطِيبِ

(١) المؤلف والمختلف للدارقطني (٢/٩٠١).

(٢) تاريخ دمشق لابن عساكر (٥/١٠٩).

(٣) انظر: المؤلف والمختلف للدارقطني (٢/٩٠١).

(٤) انظر: الإكمال لابن ماکولا (٣/٢٠٠).

(٥) مرآة الزمان سبط ابن الجوزي (١٧/٢٥).

(٦) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (١/٢٣١).

(٧) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (٦/٢١٢).

(٨) تاريخ دمشق لابن عساكر (٥٧/١٠١).

(٩) انظر: المعجم المفهرس لابن حجر رقم (٦٦٠).

البغدادى^(١)، وابن زُبَيْر الربيعي^(٢).

٣. كثير بن عبيد المَدْحَجِيّ الحِمَصيّ المقرئ (ت ٢٥٠ هـ، وقيل: بعدها).

قال الذهبي: «روى عنه أحمد بن جوصا»^(٣)، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: «مات سنة (٢٥٠) أو بعدها بقليل، وكان من خيار الناس»^(٤)، وقال المزي: «حُكِيَ عَن أَبِي الحَسَنِ بِنِ جَوْصَا أَنَّهُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الحَسَنِ كَثِيرُ بِنِ عُبَيْدِ بِنِ نُمَيْرِ الحِذَاءِ الإِمَامِ بِحَمَصِ سَنَةِ (٢٥٥ هـ)، فَذَكَرَ حَدِيثًا، وَقِيلَ: إِنَّ ذَلِكَ وَهَمٌ، وَإِنَّ ابْنَ جَوْصَا إِتْمَا دَخَلَ حَمَصَ سَنَةِ (٢٥٠ هـ)، فَاللَّهُ أَعْلَمُ»^(٥).

٤. أبو عمرو عثمان بن عبد الله بن محمد بن خَرِّزَادِ البَصْرِيّ (ت ٢٨٢ هـ).

قال المزي: «روى عنه: أبو الحسن أحمد بن عمير بن يوسف بن جوصا»^(٦).

٥. أبو موسى عمران بن بكار بن راشد الكَلَاعِيّ الحِمَصيّ (ت ٢٧٢ هـ)^(٧).

٦. أبو حفص عمرو بن عثمان بن سعيد بن كثير الحِمَصيّ (ت ٢٥١ هـ).

قال الذهبي: «روى عنه خَلْقٌ كَثِيرٌ، مِنْ آخِرِهِمْ: أَحْمَدُ بْنُ عَمِيرِ بْنِ جَوْصَا»^(٨).

٧. أبو التَّيَّيِّ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ اليَزَنِيّ الحِمَصيّ (ت ٢٥١ هـ).

قال الذهبي: «روى عنه: ابن جوصا، وخلق»^(٩).

٨. أبو عبد الله محمد بن عمرو بن حَنَانَ الكَلْبِيّ الحِمَصيّ (ت ٢٥٧ هـ).

(١) انظر: تلخيص المشابه في الرسم للخطيب (١/١٤٣).

(٢) انظر: تاريخ مولد العلماء ووفياتهم لابن زُبَيْر (١/١٦٤).

(٣) تاريخ الإسلام للذهبي (٥/١٢٠٨).

(٤) الثقات لابن حبان (٩/٢٧).

(٥) تهذيب الكمال للمزي (٢٤/١٣٤).

(٦) م. ن. (١٩/٤٢٠).

(٧) انظر: تهذيب الكمال للمزي (٢٢/٣١١)، سير أعلام النبلاء للذهبي (١٣/١٤٢ ١٤٣).

(٨) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٢/٣٠٥).

(٩) تاريخ الإسلام للذهبي (٦/٢٢٥).

قال الذهبي: «روى عنه: ابن جوصا»^(١).

٩. أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق الجوزجاني الدمشقي (ت ٢٥٩ هـ).

قال ابن عساكر: «روى عنه: أبو الحسن بن جوصا»^(٢).

قال الباحث: هو أحد من أفاد عنهم ابن جوصا في الجرح والتعديل، فقد أخرج الخطيب البغدادي من طريق ابن جوصا قال: سألت إبراهيم بن يعقوب السعدي عن ورد بن عبد الله؟ فقال: «ثقة»^(٣).

١٠. أبو بكر عبد الحميد بن محمود بن خالد بن يزيد السلمي (ت ٢٦٦ هـ).

قال ابن عساكر: «روى عنه: أبو الحسن بن جوصا»^(٤).

١١. أبو أيوب سليمان بن عبد الحميد بن رافع البهراني الحمصي (ت ٢٧٤ هـ).

قال المزني: «روى عنه: أحمد بن عمير بن يوسف بن جوصا الحافظ»^(٥).

١٢. أحمد بن محمد بن يحيى بن حمزة الحَضْرَمِيِّ (ت ٢٨٩ هـ).

قال ابن عساكر: «روى عنه: أبو الحسن بن جوصا»^(٦).

١٣. أبو عتبة أحمد بن الفرَج بن سليمان الكِنْدِيِّ الحِمَصِيِّ المعروف بالحجازي المؤذن (ت ٢٧١ هـ).

قال الذهبي: «روى عنه: ابن جوصا»^(٧).

وقد نقل الذهبي عن ابن عديّ قوله: «كان محمد بن عوف يضعفه ويتكلم فيه،

(١) م. ن.، ن. ص. ن.

(٢) تاريخ دمشق لابن عساكر (٧/ ٢٧٩).

(٣) تاريخ بغداد للخطيب (١٣/ ٥٢٠).

(٤) تاريخ دمشق لابن عساكر (٣٤/ ٩٠).

(٥) تهذيب الكمال للمزي (١٢/ ٢٣).

(٦) تاريخ دمشق لابن عساكر (٥/ ٤٦٦).

(٧) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٢/ ٥٨٥).

وكان ابن جَوْصَا يَضَعْفُهُ^(١)، أما ابن حجر فنقل هذا النص عن أبي أحمد الحاكم، قال: «قال أبو أحمد الحاكم: قدم العراق فكتبوا عنه، وأهلها حَسَنُوا الرَّأْيَ فِيهِ؛ لكن محمد بن عوف كان يتكَلَّمُ فِيهِ، ورَأَيْتُ ابن جَوْصَا يُضَعِّفُ أَمْرَهُ»^(٢).

لكن ابن عدي قال: «هُوَ مَعَ ضَعْفِهِ قَدْ احْتَمَلَهُ النَّاسُ، وَلَيْسَ مِمَّنْ يُجْتَجَّحُ بِهِ»^(٣).

قال الذهبي: «غالب رواياته مستقيمة، والقول فيه ما قاله ابن عدي: فيُروى له مَعَ ضَعْفِهِ»^(٤).

ومع هذا فابن جوصا روى عنه مقروناً بغيره^(٥).

١٤. أبو محمد إدريس بن سليمان بن أبي الرَّبَابِ الرَّمْلِي (ت ٢٥١هـ).

ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: «حدثنا عنه أحمد بن عمير بن يوسف يعني: ابن جوصا بدمشق»^(٦)، وذكره الذهبي في ميزان الاعتدال، وقال: «شيخ لابن جوصا»^(٧)، وقد ضعفه الأزدي وقال: «منكر الحديث، لا يُتَابَعُ عَلَى حَدِيثِهِ»^(٨).

قال الباحث: مع ضعفه روى عنه: ابن جوصا مقروناً بغيره^(٩).

١٥. أبو عبيد الله إسحاق بن إبراهيم بن محمد بن عرعة الشامي البصري.

قال ابن عساكر: «قَدِمَ دِمَشْقَ سَنَةِ (٢٦١ هـ)، وَحَدَّثَ بِهَا وَبِحَمَصٍ»، ثم قال:

«روى عنه: أبو الحسن ابن جوصا»^(١٠).

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٢/٥٨٥)، ولم أجد النص في مطبوعة الكامل لابن عدي.

(٢) لسان الميزان لابن حجر (١/٥٧٥).

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (١/٣١٣).

(٤) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٢/٥٨٦).

(٥) انظر: جزء ابن جوصا رقم (١٧).

(٦) الثقات لابن حبان (٨/١٣٣).

(٧) ميزان الاعتدال للذهبي (١/١٧٠).

(٨) لسان الميزان لابن حجر (٢/١٣).

(٩) انظر: جزء ابن جوصا رقم (٣٥).

(١٠) تاريخ دمشق لابن عساكر (٨/١١٧).

المطلب الثالث: تلاميذه:

روى عن ابن جوصا جمع من الأئمة الحفاظ، وأفاد منه خلق من الرواة والمحدثين، نقتصر في هذا الباب على طلابه الذين رووا عن ابن جوصا في مصنفاتهم. من هؤلاء مرتبين حسب تاريخ الوفيات:

١. أبو بكر أحمد بن محمد بن سعيد القرشي الورّاق المعروف بابن فطيس (ت ٣٥٠هـ).

نعتَه بـ «ورّاق ابن جوصا»: ابنُ المقرئ^(١)، وقال ابن كثير: «كان حسن الكتابة مشهورًا بها، وكان يكتب الحديث لابن جوصا»^(٢).

٢. أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤هـ). روى عنه في (صحيحه)^(٣)، و(المجروحين)^(٤).

٣. أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحاق الشهير بابن السنّي الدينوري (ت ٣٦٤هـ). روى عنه في (عمل اليوم والليلة)^(٥)، و(القناعة)^(٦).

٤. أبو علي عبد الجبار بن عبد الله الخولاني الداراني المعروف بابن مهنا (ت ٣٧٠هـ). روى عنه في (تاريخ داريا)^(٧).

٥. أبو أحمد محمد بن محمد بن أحمد بن إسحاق النيسابوري المعروف بالحاكم

(١) انظر: المعجم لابن المقرئ رقم (٥٩١).

(٢) البداية والنهاية لابن كثير (٢٥٠/١٥).

(٣) انظر: صحيح ابن حبان / ترتيب ابن بليان رقم (١٠٩٤)، (١١٦٣)، (١٤٦٥)، (٣٣٠٤)، (٤٥٣٤)، (٥٧٩٦)، (٥٩٧١)، (٦٧٧٧)، (٧٠٣٣).

(٤) انظر: المجروحين لابن حبان رقم (٤٠٨)، (٤٥٤).

(٥) انظر: عمل اليوم والليلة لابن السنّي رقم (١٦١)، (٢١٦)، (٤٦٨).

(٦) انظر: القناعة لابن السنّي رقم (١٨).

(٧) انظر: تاريخ داريا ص (٥٧)، (٦٣)، (٦٩)، (٧٤)، (٨٢).

- الكبير (ت ٣٧٨ هـ). روى عنه في (شعار أصحاب الحديث)^(١)، و(عوالي مالك)^(٢)، و(الأسامي والكنى)^(٣).
٦. أبو سليمان محمد بن عبد الله بن أحمد الشهير بابن زَبْر الرّبيعي (ت ٣٧٩ هـ). روى عنه في (وصايا العلماء)^(٤).
٧. أبو الحسين محمد بن المظفر بن موسى بن عيسى البزاز البغدادي (ت ٣٧٩ هـ). روى عنه في (حديث شعبة بن الحجاج)^(٥)، و(غرائب مالك بن أنس)^(٦).
٨. أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي الأصبهاني المشهور بابن المقرئ (ت ٣٨١ هـ). روى عنه في (معجمه)^(٧)، و(المنتخب من غرائب مالك)^(٨).
- ومن يروون عن ابن جوصا بالإجازة:

- أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الشهير بالدارقطني (ت ٣٨٥ هـ). روى عنه بالإجازة في (سننه)^(٩).
- أبو القاسم عبد الله بن عتاب بن محمد العبدي البغدادي (ت ٣٨٩ هـ). قال ابن الأبنوسي في مشيخته: «أخبرنا أبو القاسم عبد الله بن عتاب بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن عتاب العبدي قراءة عليه وأنا أسمع في شهر ربيع الآخر سنة سبع

(١) انظر: شعار أصحاب الحديث لأبي أحمد الحاكم رقم (٣٥)، (٥١)، (٧٥)، (٧٧).

(٢) انظر: عوالي مالك لأبي أحمد الحاكم رقم (٥٨)، (٩٧)، (١٠٨)، (١٢٦)، (١٥٠)، (١٧٤).

(٣) انظر: الأسامي والكنى لأبي أحمد الحاكم رقم (٧٤)، (٧٨)، (١١١)، (١٣٠)، (٢٦٠)، (٢٩٥)، (٣٣١)، (٣٤٠).

(٤) انظر: وصايا العلماء عند حضور الموت لابن زبر ص (٣٠)، (٣٦)، (٤٣)، (٩٩)، (١٠٠)، (١٠٤).

(٥) انظر: حديث شعبة بن الحجاج لابن المظفر رقم (١٠١)، (١٠٢)، (١٠٣)، (١٠٤)، (١١٨).

(٦) انظر: غرائب مالك بن أنس رقم (٣٨)، (٤٠)، (٤٣)، (١٣٢)، (١٣٤)، (١٤٦)، (١٥٥).

(٧) انظر: المعجم لابن المقرئ رقم (٨٥)، (٤٠٥).

(٨) انظر: المنتخب من غرائب مالك لابن المقرئ رقم (٣٠).

(٩) انظر: سنن الدارقطني رقم (٢٣٥٦) قال: «أخبرنا أحمد بن عمير بن يوسف في الإجازة»، ورقم

(٣٤٣٦)، قال: «كتب إلينا أحمد بن عمير بن يوسف».

وثمانين وثلاثمائة، قال: أخبرنا أبو الحسن أحمد بن عمير بن يوسف بن جوصا إجازة....»^(١).

* * *

المطلب الرابع: مصنفاته:

قال السبط ابن الجوزي: «رحل إلى البلاد، ولقي الشيخوخ، وصنّف»^(٢)، وقال الذهبي: «صنّف وتكلّم على العلل والرجال»^(٣)، وقال في العبر: «جمع وصنّف وتبحّر في الحديث»^(٤)، وفي الأقوال السابقة إشارة إلى وجود مؤلفاتٍ عدّة له، لكن الباحث لم يتمكّن من الوقوف إلا على أربعةٍ منها، هي:

١. «جزء ابن جوصا».

تكاد المصادر تُجمع على تسميته بهذا الاسم، بل هو المثبت على النسخ الخطية المتوافرة للكتاب، لكن الحافظ الزبيدي سماه باسم «المسند»^(٥).

قال الباحث: شاع عند المتأخرين التوسّع في تسمية أيّ تأليفٍ حديثي يشتمل على أحاديث مسندة باسم «المسند»، فلا يتقيدون باصطلاح المحدثين والمفهوم الخاص باسم المسند، ولذلك يبقى الاسم الصحيح لهذا الكتاب هو «جزء ابن جوصا».

٢. «مسند الأوزاعي».

ذكره ابن رجب في فتح الباري في مواضع عدّة باسم: «مسند الأوزاعي»، ثم قال: «من جمع ابن جوصا»^(٦)، ونسبه إليه: ابن عساكر في (تاريخه)^(٧)، والمتقي الهندي

(١) مشيخة الأبوسبي رقم (٢٢٣).

(٢) مرآة الزمان في تواريخ الأعيان للسبط ابن الجوزي (٢٥/١٧).

(٣) تاريخ الإسلام للذهبي (٣٦٣/٧).

(٤) العبر في تاريخ من غير للذهبي (٧/٢).

(٥) انظر: تاج العروس للزبيدي (٥٠٨/١٧).

(٦) فتح الباري لابن رجب (٢٦٦/٦)، وانظر أيضًا: (٢٤٩/٣)، (٢٢٢/٤)، (٢٩٨/٤)، (٣٢٨/٤).

(٧) انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (٢٦٣/٦٥).

في (كنز العمال)^(١)، والروداني في (صلة الخلف)^(٢).

ولما أورد أبو أحمد الحاكم حديثاً من طريق بركة بن محمد عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة مرفوعاً، قال: «ذَكَرْتُ لأبي الحسن أحمد بن عمير بن يوسف الدمشقي هذا الحديث من حديث الأوزاعي، وكان علامة بحديث الشام، فقال: من دون الأوزاعي؟ قلت: الوليد بن مسلم، قال: من عنه؟ قلت: بركة بن محمد، فأنكره جداً وضعّف أمره، ثم قال لي: أتعرف له أصلاً في حديث يحيى بن أبي كثير؟ قلت: لا»^(٣).

٣. «جمع الموطأ».

قال الخليلي: «سمع الموطأ من عيسى بن مثنود عن عبد الرحمن بن القاسم»^(٤).

وهذا الكتاب سماه القاضي عياض باسم «جَمْعُ المُوَطَّأِ من رواية ابن وهب وابن القاسم»^(٥).

وقال عبد العزيز الكتاني في ترجمة أبي القاسم علي بن محمد بن السميساطي السلمي المعروف بالحبيشي (ت ٤٥٣ هـ): «حدّث عن عبد الوهاب بن الحسن الكلابي بـ (الموطأ) لابن وهب وابن القاسم - جمع ابن جَوْصَا »^(٦).

وأخرج ابن عساكر حديثاً منه من طريق السميساطي عن الكلابي عن ابن جوصابه^(٧).

(١) انظر: كنز العمال للهندي (٩/٦٩٠)، رقم (٢٧٩٩٤).

(٢) انظر: صلة الخلف للروداني ص (٣٦٥).

(٣) الأسامي والكنى لأبي أحمد الحاكم (القسم المخطوط / [لوحة ١٨٢/أ]).

(٤) الإرشاد للخليبي (٢/٤٦٣).

(٥) انظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض (٢/٨٤).

(٦) ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم للكتاني ص (٢١١).

(٧) انظر: معجم ابن عساكر رقم (١٢٣).

قال الباحث: قال ابن عساكر في ترجمة أبي القاسم أحمد بن محمد بن المسلم الهاشمي (ت ٥٣٤ هـ) / تلميذ السميساطي: «سمع أبا القاسم علي بن محمد السميساطي، سمعتُ منه جزءاً واحداً من =

وأبان الخطيب البغدادي عن طريقة ابن جوصا في كتابه من خلال روايته بعض الأحاديث من طريقه؛ منها:

قال الخطيب البغدادي: «أما حديث ابن وهب وابن القاسم عن مالك بمتابعة رواية أبي مصعب: فأخبرنا أبو القاسم علي بن محمد بن يحيى السلمي^(١) بدمشق، أخبرنا عبد الوهاب بن الحسن الكلابي، أخبرنا أحمد بن عمير بن يوسف بن جوصا، أخبرنا يونس بن عبد الأعلى، أخبرنا ابن وهب أن مالكاً أخبره.

قال ابن جوصا: وحدثنا عيسى بن إبراهيم بن مشرود، أخبرنا ابن القاسم، حدثنا مالك، عن نافع، عن ابن عمر قال: (نهى رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن الى أرض العدو)^(٢).

ومثله: أبو القاسم الحنائي في فوائده المشهورة بـ (الحنائيات)^(٣)، والهروي في (دمّ الكلام وأهله)^(٤)، وأبو طاهر السلفي في (المشيخة البغدادية)^(٥).

= (موطأ ابن وهب وابن القاسم)، ولم أجد له سماعاً غيره، وكان شيخاً لا بأس به، إلا أن الحديث لم يكن من صغته، ثم قال ابن عساكر: «أخبرنا أبو القاسم الهاشمي سنة ست وعشرين وخمسمائة بمسجد سوق الأحد، ودفعة أخرى في دار ابن تميم، أخبرنا أبو القاسم علي بن محمد بن يحيى السلمي السميّاطي بقراءة أبي بكر الخطيب عليه في شعبان سنة إحدى وخمسين وأربعمائة أخبرنا أبو الحسين عبد الوهاب بن الحسن بن الوليد الكلابي، أخبرنا أبو الحسن أحمد بن عمير بن يوسف بن جوصا، حدثنا يونس هو ابن عبد الأعلى، أخبرنا ابن وهب، أخبرني ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عكرمة، عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال: (لا يمنع أحدكم أخاه مرفقا يضعه على جداره). هذا الحديث مما زاده ابن جوصا في أثناء الجزء الذي سمعه الهاشمي من الموطأ. انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (٥/ ٤٥٢ ٤٥٣).

(١) هو السميّاطي السابق ذكره، وفي تاريخ دمشق لابن عساكر (٥/ ٤٥٢ ٤٥٣): أن تاريخ قراءة الخطيب عليه كان سنة (٤٥١ هـ).

(٢) الفصل للوصول المدرج في النقل للخطيب البغدادي (١/ ٣٩١)، وانظر أيضًا: (٢/ ٧١٠)، (٢/ ٧١٧).

(٣) انظر: (١/ ٩٨)، (١/ ٢٧٣)، (١/ ٥٣٢)، (١/ ٦٩٠)، (٢/ ١١٥٣)، (٢/ ١٢١٧)، (٢/ ١٢٨٩)، (٢/ ١٢٩٩).

(٤) انظر: (٣/ ٥٨).

(٥) انظر: المشيخة البغدادية/ الجزء الخامس رقم (٦٣) [مخطوط].

٤ . «حديث أبي إدريس الخولاني».

ذكره ابن ناصر الدين الدمشقي في كتابه (جامع الآثار)، قال: «منها ما خرَّجه أبو الحسن أحمد بن عمير بن جوصا في جمعه (حديث أبي إدريس الخولاني)، قال: ...»^(١).

* * *

المطلب الخامس: وفاته:

توفي يوم الأربعاء، وقت صلاة الظهر، ودُفِنَ يوم الخميس بعد صلاة العصر؛ لثلاثِ بقين من جُمادى الأولى، سنة (٣٢٠ هـ)^(٢)، ودُفِنَ بمقبرة باب الصغير^(٣).
قال أبو الحسن محمد بن الحسين الأبري: «حَصَرْتُ وفاة أبي الحسن أحمد بن عمير بن يوسف بن جوصا بـ (مدينة دمشق)، وذلك بعد سنة (عشرين - يعني: وثلاثمائة)، بعد رجوعي من مكّة، وكنتُ ذا الرّحلتين إليه، وصلّيتُ عليه»^(٤).

* * *

(١) جامع الآثار لابن ناصر الدين الدمشقي (١/٢٣٦).

(٢) انظر: تاريخ مولد العلماء ووفياتهم لابن زبر (٢/٦٤٨).

(٣) انظر: توضيح المشتبه لابن ناصر الدين (٣/٤٧٣).

(٤) الجزء الأول والثاني من المنتخب من كتاب السبعيات لأبي نصر السجزي (مخطوط).

المبحث الثاني مكانته الحديثية

المطلب الأول: مكانته في الحديث وعلومه.

أولاً: إمامته في الحديث وحفظه.

من تأمل نعت الحافظ ابن عساكر الدمشقي لابن جوصا أنه «شيخ الشام في وقته»^(١)؛ عَلِمَ إمامته الكبيرة في العِلْم، وإحاطته العالية للسُّنَّةِ وعُلُومِهَا، حتى قال الذهبي فيه: «حافظ الشام»^(٢).

ثانياً: إمامته في علل الحديث.

تتضمَّن إمامة ابن جوصا في الحديث وحفظه له اطلاعُه الواسع على طرقه وعِلَلِهِ، حتى وصفه الذهبي بقوله: «صنّف وتكلّم على العلل والرجال»^(٣)، وكلّ من أَلّف في (جهود المحدثين في علل الحديث)؛ ذكّر ابن جوصا من جملة من برّع فيه وأتقن فنونه، من هؤلاء:

- الدكتور علي الصياح في كتابه «جهود المحدثين في بيان العلل»^(٤)، وأفاد أنه من أئمة العلل.

(١) تاريخ دمشق لابن عساكر (١٠٩/٥).

(٢) تاريخ الإسلام للذهبي (٣٦٣/٧).

(٣) م. ن.، ص. ن.

(٤) انظر: ص (٢٨)، رقم (٦٣).

- الدكتور ماهر الفحل في كتابه «الجامع في العلل والفوائد»^(١).

من أمثلة استدلال العلماء بتعليقاته:

١. قال ابن طاهر المقدسي المعروف بابن القيسراني: (حَدِيث: عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُطْبَتَيْنِ: خُطْبَةَ الصَّلَاةِ، وَخُطْبَةَ الْحَاجَةِ)، وذكرهما. رَوَاهُ زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ: عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبْعِيِّ، عَنِ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ. قَالَ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ جَوْصَاءَ: «لَمْ أَجِدْ أَحَدًا عِنْدَهُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ غَيْرَ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْأَشْجَعِيِّ»^(٢).

٢. قال الخطيب البغدادي: «أخبرنا علي بن محمد بن الحسن السمسار، أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح الأبهري، حدثنا أبو الحسن أحمد بن عمير بن يوسف^(٣)، حدثنا إسماعيل بن أبان بن حوى، حدثنا أبو مسهر عبد الأعلى بن مسهر، حدثنا مالك بن أنس، عن أبي النضير، عن بسر بن سعيد، عن زيد بن ثابت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «خَيْرُ صَلَاتِكُمْ صَلَاتِكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ إِلَّا صَلَاةَ الْفَرِيضَةِ». قال أبو الحسن بن عمير: «لم يتابع إسماعيل بن أبان أحدٌ على رفع هذا الحديث»^(٤).

ثالثاً: اطلاع على علم الرجال وإحاطته بتراجم الرواة.

أما اطلاع على علم الرجال وتراجمهم فظهر في النقاط الآتية:

* اطلاع على علم الرجال جرحاً وتعديلاً:

نقل علماء الجرح والتعديل عن ابن جوصا أقوالاً في الجرح والتعديل، واعتبروا قوله في كتبهم؛ ولتعدّر حصر المتكلمين في الرجال لم يذكره الذهبي في كتابه (ذكر من

(١) انظر: (٢٤/١).

(٢) ذخيرة الحفاظ لابن طاهر (٣/١٥٨٥).

(٣) هو: ابن جوصا.

(٤) المتفق والمفترق للخطيب البغدادي (١/٣٩١)، رقم (١٩٢).

يُعتمد قوله في الجرح والتعديل)، فاستدركه السخاوي في مبحثٍ عنوانه: (المتكلمون في الرجال)^(١) المنشور في كتابه (فتح المغيث)^(٢)، وذكره في الطبقة (الرابعة عشرة) التي هي طبقة النسائي - وهو من شيوخه وأبي يعلى والحسن بن سفيان وابن خزيمة وابن جرير الطبري والدولابي وأبي عروبة الحرّاني والعقيلي، ثم ذكر بعدهم طبقة ابن أبي حاتم - صاحب الجرح والتعديل، وفي المبحث الثالث سرّذ لأقوال (ابن جوصا) المنشورة في الرجال والمبثوثة في بطون الكتب.

* إحاطته بتراجم الرواة:

من هذه الإحاطة: الدراية بأعلام الشام من المحدثين وأنسابهم وكناهم، ولما ألف الحاكم كتابه (الأسامي والكنى) اعتمد عليه كثيراً في معرفة أسماء الرواة وكناهم، وفي هذا الجدول نماذج لهذا الجهد:

التوثيق من كتاب الأسامي والكنى		كلام أبي أحمد الحاكم	اسم الراوي
الرقم	الجزء والصفحة		
٢٠	(١٦٨ / ١)	كَنَاهُ لَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ عُمَيْرِ بْنِ يَوْسُفَ الدَّمَشْقِيِّ	أبو إسحاق إبراهيم بن سعيد الجوهري
٣٠١	(٣٧٠ / ١)	كَنَاهُ لَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ عُمَيْرِ	أبو الأسود مجاهد بن فرقد الصنعاني

(١) أفردها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة بالطباعة، ضمن كتاب (أربع رسائل في علوم الحديث) ص (١١٠)، رقم (٨٧).

(٢) انظر: فتح المغيث للسخاوي (٤ / ٣٥٢).

٥٧٦	(١٧٣ / ٢)	كَنَّاهُ لَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ عُمَيْرِ	أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي القرشي المكي
٦٢٠	(١٩٤ / ٢)	كَنَّاهُ لَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ عُمَيْرِ بْنِ يَوْسُفَ الدَّمشقيّ	أبو بكر محمد بن يحيى بن جنادة المنقري البغدادي
٦٢٧	(١٩٦ / ٢)	كَنَّاهُ لَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَيْرِ الدَّمشقيّ	أبو بكر أحمد بن عمّار الأسدي الشامي
٨٣٣	(٣٠٠ / ٢)	سَمَاهُ وَكَنَاهُ لَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَيْرِ الدَّمشقيّ	أبو بشر عبد الملك بن مروان الرقي
٨٣٤	(٣٠١ / ٢)	كَنَّاهُ لَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَيْرِ	أبو بشر إسماعيل بن إبراهيم المنقري القوهي

* * *

المطلب الثاني: ثناء العلماء عليه.

قال محمد بن إبراهيم الطوسي: «ابن جَوْصَا بالشَّام كابن عقدة بالكوفة»^(١)، وابن عقدة المذكور قال فيه الدارقطني: «أجمع أهل الكوفة على أنه لم يُرَ من زمان ابن مسعود رضي الله عنه إلى زمان ابن عقدة أحفظ من ابن عقدة»^(٢).

* وقال ابن حبان: «كان أحفظ من رأيت بالشَّام»^(٣).

(١) معجم السفر لأبي طاهر السلفي رقم (٨٣٣).

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٠ / ١٥).

(٣) نقله ابن العطار الدمشقي في كتابه العدة شرح العمدة (٣ / ١٣٦٤) عن نسخة من صحيح ابن حبان، قال: «أخرجه ابن حبان عن أحمد بن عمير بن يوسف يعني: ابن جوصا، قال: وكان أحفظ من =

- * وقال الطبراني: «من ثقات المسلمين وجلَّتْهم»^(١).
- * وقال الدارقطني: «المحدث الدمشقي»^(٢).
- * قال أبو أحمد محمد بن محمد بن إسحاق النيسابوري الملقب بـ (الحاكم الكبير) -شيخ أبي عبد الله ابن البيهق الحاكم النيسابوري: «كان عالماً بحديث الشام»^(٣)، ونقل النووي عنه قال: «كان علامة بحديث الشام وأنساب أهلها»^(٤).
- * وقال أبو علي النيسابوري: «كان ركناً من أركان الحديث»^(٥)، وقال أيضاً: «إمام من أئمة المسلمين، وقد جاز القنطرة»^(٦).
- وسبب هذه العبارة (قصة) ذكرها ابن عساكر قبلها، ونصّها: «عن أبي عمرو النيسابوري الصغير قال: نزلنا بعض الخانات بدمشق قرب القصر، فصلينا العصر، ونحن على أن نبكر إلى أحمد بن عمير، فإذا الخانيّ أت يعدو ويقول: أين أبو علي الحافظ؟ فقلت: ها هنا، فقال: قد حضره الشيخ زائراً فغدوت فإذا الشيخ -أي: ابن جوصا ركب على بغلة في الخان، فنزل عن البغلة، وصعد الغرفة التي نزلنا فيها، وسلّم على أبي علي، ورحّب به، وأظهر الفرح بوروده، وأخذ في المذاكرة معه إلى أن قربت العتمة، ثم قال: يا أبا علي، جمعت حديث عبد الله بن دينار؟ فقال أبو علي: نعم، فقال: أخرجه إليّ، فأخرجه أبو علي، فأخذه ووضع في كفه وقام فركب. فلما أصبحنا؛ جاءنا رسوله، و حملنا إلى منزله -أي: منزل ابن جوصا، فقرأ على أبي علي،
-
- = رأيت بالشام، عن موسى بن سهل الرملي». وهذا الثناء لم أجده في المطبوع من صحيح ابن حبان، ولم يذكره الهيثمي في موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان رقم (٢٠١٠)، ولا ابن حجر في إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة (١٦/٣٢٢)، رقم (٢٠٨٥٧).
- (١) المعجم الصغير للطبراني رقم (٢١).
- (٢) المؤلف والمختلف للدارقطني (٩٠١/٢).
- (٣) الأسماء والكنى لأبي أحمد الحاكم رقم (١٥٣٢).
- (٤) تهذيب الأسماء واللغات للنووي (١/٢٩٩).
- (٥) مقدمة ابن الصلاح ص (٢٦٢).
- (٦) تاريخ دمشق لابن عساكر (٥/١١٥).

وكان أبو علي يذاكره ويتتخب عليه إلى أن أمسينا، فانصرفنا إلى رحلنا وجماعة من الغرباء من الرحالة ينتظرون أبا علي، فسلموا عليه، ثم ذكروا شأن أحمد بن عمير وما تقموا عليه من الأحاديث التي أنكروها، وأبو علي يسكنهم - وفي مطبوع تاريخ الإسلام: يسكتهم ويقول: لا تفعلوا، هذا إمام من أئمة المسلمين وقد جاز القنطرة».

* وقال الخليلي: «حافظ مشهور»^(١).

* وقال أبو الحسن محمد بن الحسين الأبري: «كان إمامًا في حديث أهل الشام خاصّة»^(٢).

* قال أبو نصر السجزي: «شيخ ثقة فاضل من شيوخ دمشق...، روى عنه الحفاظ والأئمة»^(٣).

* وقال مسلمة بن قاسم: «كان عالمًا بالحديث، مشهورًا بالرواية، عارفًا بالتصنيف، وكانت الرحلة إليه في زمانه»^(٤).

* وقال ابن عساكر: «شيخ الشام في وقته»^(٥).

* وقال السمعاني: «كان من مشاهير المحدثين بدمشق في عصره، وممن له الثروة والتقدم والإحسان إلى طلاب الحديث»^(٦).

* وقال إسماعيل بن محمد الإصبهاني: «قال جعفر المراغي، وكان من كبار أصحاب الحديث: خرَّجتُ من عند ابن جوصا، فدخلتُ على أبي عبد الله بن الجلاء، فنظر إليّ وإلى محبرتي، فقال: أيش أنت؟ قلت: رجُلٌ من أصحاب الحديث، قال: فلمَ جئتني؟ قلت: أحببتُ أن أكتبَ عنك، قال لي: اقعد، فأخرج إليّ خبزًا

(١) الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي (٤٦٣/٢).

(٢) الجزء الأول والجزء الثاني من المنتخب من كتاب السبعيات لأبي نصر السجزي (مخطوط).

(٣) م.ن.

(٤) لسان الميزان لابن حجر (٥٦٦/١).

(٥) تاريخ دمشق لابن عساكر (١٠٩/٥).

(٦) الأنساب للسمعاني (٤١٣/٣).

وأدّمًا، وقال لي: كلُّ أوّلاً. ثم أعطاني درهمين، وقال: إن أردتَ الحديثَ فعليكَ

بابن جوصا، وإن أردتَ أن تأكل شيئاً أو احتجبتَ إلى قطعةٍ؛ فارجعْ إليّ»^(١).

* وقال سبط ابن الجوزي: «شيخ الشام في وقته»^(٢).

* وقال ابن كثير: «أحد المحدثين الحفاظ، والرواة الأيقاظ»^(٣).

* وقال الفيروزآبادي - وتبعه الزبيدي^(٤): «محدثٌ مشهورٌ»^(٥).

* وقال السخاوي: «الحافظ، شيخ الشام»^(٦)، وقال أيضاً: «الحافظ الشهر»^(٧).

ونعتَه جُمعٌ من العلماء بـ (الحافظ)؛ منهم: المزي^(٨)، والذهبي^(٩)، وقال في موضعٍ

آخر: «الإمام، الحافظ، النبيل، محدثُ الشَّام»^(١٠).

وأخرج الخطيب البغدادي بسنده من طريق محمد بن عبد الرحمن الطرائفي،

قال: حَصْرْتُ بدمشق عند ابن جوصا، فجعلتُ أتملقه فقلت: أيها الشيخ، مثلكَ مثَلُ

ما قال كثيرٌ عَزَّة:

وَإِذَا الدَّرَّ زَانَ حُسْنَ وُجُوهِهِ كَانَ لِلدَّرِّ حُسْنٌ وَجْهَكَ زَيْنَا

وَتَزْيِيدِينَ أَطْيَبَ الطَّيْبِ طَيِّبًا أَنْ تَمَسَّيْهِ، أَيَنْ مِثْلَكَ أَيَّنَا؟

فقال: «هَوْنٌ عليك»؛ أخبرنا إبراهيم بن سعيد الجوهري، قال: سمعت سفيان بن

(١) سير السلف الصالحين للأصبهاني ص (١٢٨٠ ١٢٨١).

(٢) مرآة الزمان في تواريخ الأعيان للسبط ابن الجوزي (٢٥/١٧).

(٣) البداية والنهاية لابن كثير (٦٤/١٥).

(٤) تاج العروس للزبيدي (٥٠٨/١٧).

(٥) القاموس المحيط للفيروز آبادي ص (٦١٤).

(٦) فتح المغيب للسخاوي (٣٥٥/٣).

(٧) الغاية في شرح الهداية للسخاوي ص (١٨٠).

(٨) انظر: تهذيب الكمال للمزّي (٢٣/١٢).

(٩) انظر: المعين في طبقات المحدثين للذهبي رقم (١٢٣١).

(١٠) تذكرة الحفاظ للذهبي (١٣/٣).

عينة يقول: «لا يغرّ المدح من عرّف نفسه»^(١).

* * *

المطلب الثالث: جرح البعض له وذمّ أهل العلم عنه.

مع ثناءات العلماء المتقدّمة على ابن جَوْصَا؛ إلاّ أنّه نُقِلَ عن بعضهم تجريح ابن جوصا، لكن أهل العلم لم يقرّوا هذا النُقد، ودافعوا عنه؛ من هذه الأقوال:

١. قال حمزة الكناني: «عندي عن ابن جَوْصَا مائتا جزء، وليتها كانت بياضاً»، وترك حمزة الرواية عنه أصلاً.

قال الذهبي: «هذا تعنّتٌ من حمزة، والظاهر أنه تبرّم بـ (المائتي جزء)؛ لنزولها عند حمزة، ولا تنفق عنه، فإن ابن جَوْصَا من صغار شيوخه»^(٢). وقال أيضاً: «هو من الشيوخ النوازل عند حمزة بن محمد الكناني؛ ولهذا يقول: (عندي عن ابن جوصا مائتا جزء، ليتها كانت بياضاً)، وترك حمزة الرواية عنه أصلاً، وابن جوصا إمامٌ حافظٌ له غَلَطٌ كغيره في الإسناد لا في المتن، وما يضعّفه بمثل ذلك إلاّ مُتَعَنِّتٌ»^(٣).

٢. قال أبو عبد الرحمن السلمي: سألت الدارقطني عن ابن جوصا؟ فقال: «تفرّد بأحاديث ولم يكن بالقوي»^(٤).

قال الذهبي معلّقاً: «هو ثقة، له غرائب كغيره من بنادرة الحديث، فما للضعف عليه مدخل»^(٥).

٣. قال الزبير بن عبد الواحد الأسداباذي: «ما رأيتُ لأبي عليّ -يعني: النيسابوري زلّة قط إلاّ روايته عن الدينوري وابن جَوْصَا»^(٦).

(١) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب رقم (٣٨٦).

(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي (١٤/٣).

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٨/١٥).

(٤) سوالات السلمي للدارقطني رقم (٣٥).

(٥) تاريخ الإسلام للذهبي (٣٦٣/٧).

(٦) تاريخ دمشق لابن عساكر (١١٦/٥)، (٢٧٦/١٤)، (٣٧٦/٣٢).

قال الذهبي معلقاً: «ابن جَوْصَا حَيْرٌ من الدينوريِّ بِكَثِيرٍ»^(١).

بل إنَّ أبا علي النيسابوري لم يَرْتَضِ تجريح الزبير له، فقد أخرج ابن عساكر من طريق أبي عبد الله الحاكم، قال: «سمعت الزبير بن عبد الواحد الأسدبازي يقول: حكم الله بيننا وبين أبي علي؛ قَصَدْنَا به دمشق، وصورنا له حال أحمد بن عمير، وأقمنا فيه الحجج والبراهين، فأخذ عطاءه وخرج، قلت للزبير: لو كتبتَ إلى أبي علي بهذا حتى أوصله، فكتب كتاباً بخطِّ يده، وأوصلته إلى أبي علي، والكتاب عندي بخطِّ الزبير، فقرأ أبو علي الكتاب، ثم قال لي: يا أبا عبد الله لا تشتغل بذا فإن الزبير طَبْلٌ»^(٢)، أي: يقول كلاماً فارغاً لا قيمة له.

وأبان ابن عساكر في تاريخه: أن من ناظر أبا علي النيسابوري في شأن ابن جوصا هو الزبير بن عبد الواحد، قال: «كان زعيمهم والنائب عنهم في الكلام: الزبير بن عبد الواحد الأسدبازي، فقال: يا أبا علي إنه ألحق بخطِّه الجديد في أصل كتابه في (حديث ورقاء عن عمرو بن دينار): (ورقاء وابن ثوبان عن عمرو بن دينار)، فقال أبو علي: ليس في هذا الحديث ابن ثوبان، إنما رواية ابن ثوبان حدثونا عن أبي التقيِّ أخبرنا بقية عن ابن ثوبان عن عطاء بن يسار، وليس فيه عمرو بن دينار. فبلغ أحمد بن عمير ما جرى بين أبي علي وبينهم في تلك الليلة، وكان يهاب أبا علي ولا يُبالي بهم».

قال الذهبي معلقاً: «قد روى عنه جماعةٌ، قال: حدثنا أبو التقيِّ قال: حدثنا بقية، قال: حدثنا ورقاء وابن ثوبان، عن عمرو بن دينار، عن عطاء، عن أبي هريرة رفعه: (إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)، فأنكر على ابن جوصا ذكر ابن ثوبان فيه، والخطبُ يسيرٌ، فلو كان وهماً لما ضَرَّ، ولعلَّه حَفِظَهُ. قال الطبراني: تفرد به ابن جوصا، وكان من ثقات المسلمين.

قال ابن المقرئ: حدثنا الحسين بن تقي بن أبي التقي هشام بن عبد الملك، عن

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٠/١٥).

(٢) تاريخ دمشق لابن عساكر (١١٦/٥).

جده، فذكر الحديث كما قال ابن جوصا، ورواه ثقتان عن أحمد بن محمد بن عنبسة الحمصي، قال: حدثنا أبو التقي، فذكره كذلك. فبرئ عرض ابن جوصا من الحديث، وصحَّ أن أبا التقي، وهو ثبت، رواه عن بقية، عن ورقاء، وابن ثوبان.

وقال ابن عنبسة الحمصي: ما أوضح ذلك. وهو أن هذا الحديث كان عند أبي التقي في موضعين، موضع عن ورقاء، وموضع عن ابن ثوبان، فجمعهما. قلت: قد كان قبل ذلك كثيرًا ما يحدث بالحديث عن بقية، عن ورقاء وحده، فلهذا وقع الكلام فيه»^(١).

وقال في موضعٍ آخر: «الرجل صدوقٌ حافظٌ، وَهَمَّ في أحاديث مغمورة في سعة ما روى»^(٢).

وقال الخليلي: «روى حديثًا حُولِف فيه، وخطَّوه في روايته ذلك، وهو ممن لا يسقط بمثل هذه العلة، أخطأ فيه أو حَفِظَه»^(٣).

وقد أبان مسلمة بن قاسم عن سبب رواية ابن جوصا لهذا الحديث؛ قال: «كان له وراق يتولى القراءة عليه وإخراج كتبه، فسَاء ما بينهما، فاتَّخَذ وراقًا غيره، فأدخل الوراق الأول أحاديث في روايته وليست من حديثه، فحدث بها ابن جوصا، فتكلّم الناس فيه، ثم وَقَفَ عليها فرجع عنها»^(٤).

٤. قال دَعْلَج بن أحمد السجزي: «دخلت دمشق، فكتب لي عن ابن جوصا جزءً،

ولست أحدث عنه، فإني رأيت في داره جرو كلب، فقلت: رُوي عن النبي ﷺ

أنه نهى عن اقتناء الكلب، وهذا قد اقتنى كلبًا»^(٥).

(١) تاريخ الإسلام للذهبي (٧/٣٦٣). وبنحوه في السير (١٥/١٨).

(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي (٣/١٤).

(٣) الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي (٢/٤٦٣).

(٤) نقله ابن حجر في لسان الميزان (١/٥٦٦).

(٥) انظر: سؤالات السلمى للدارقطني رقم (٣٥).

قال الباحث: لذلك قال الذهبي في ترجمة دعلج في السير (١٦/٣١): «لقي بدمشق: أبا الحسن بن =

قال الباحث: ليس بمثل هذا يُجرح الراوي، ولعلّ ابن جوصا له تأويلٌ في هذا، وحُسْنُ الظَّنِّ بهؤلاء الأئمة هو الأليق والألصق.

* * *

المطلب الرابع: عناية العلماء بمؤلفاته واعتدادهم بها.

من مؤلفاته التي اهتمّ العلماء بها:

١. «جزء ابن جوصا».

من صور عناية العلماء به، وبخاصّة أهل الشام منهم: أبو طاهر بركات بن إبراهيم بن بركات بن إبراهيم الخشوعيّ الدمشقيّ (ت ٥٩٨ هـ).

قرأ الجزء على شيخه أبي محمد عبد الكريم بن حمزة بن الخضر السلمي الدمشقي (ت ٥٢٦ هـ) بقراءة: أبي القاسم ابن عساكر، وذلك سنة (٥١٩ هـ)^(١).

ثمّ حدّث به الخشوعي، فسمعه منه:

- أحمد بن عبد الدائم بن نعمة بحضور الحافظ عبد الغني المقدسي، وذلك سنة (٥٩٠ هـ)^(٢).

- زين الدين أبو إسحاق إبراهيم بن بركات بن إبراهيم بن طاهر الخشوعي الدمشقي (ت ٦٤٠ هـ)^(٣).

- شهاب الدين أحمد بن مدرك بن سعيد بن مدرك التَّنُوخيّ المَعَرِّيّ (ت ٦٥٦ هـ) قاضي المعرة^(٤).

- تاج الدين أبو الحسن محمد بن أبي جعفر أحمد بن علي القرطبي الدمشقي

=جوصا، وطبقته»، ولم يقل روى عنه، بخلاف ابن العديم الحلبي في بغية الطلب (٧/ ٣٥٣١) فإنه

قال في ترجمة دعلج: «روى عن أبي الحسن أحمد بن عمير بن جوصا».

(١) انظر: بداية جزء ابن جوصا النسخة الظاهرية، والسماح رقم (٢) من هذا الكتاب.

(٢) انظر: جزء ابن جوصا ص (٦٤)، السماح رقم (٤).

(٣) انظر: جزء ابن جوصا ص (٦٥)، السماح رقم (٩).

(٤) انظر: جزء ابن جوصا ص (٦٦)، السماح رقم (١١).

- (ت ٦٤٣ هـ) إمام الكلاسة وابن إمامها^(١).
- برهان الدين إسماعيل بن أبي جعفر أحمد بن علي القرطبي الدمشقي (ت ٦٣١ هـ)^(٢).
- تقي الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني المقدسي الحنبلي (ت ٦٤٣ هـ) الشهير بـ (ابن العزّ المقدسي)^(٣).
- تقي الدين أبو محمد عبد الرحمن بن أبي الفهم اليلداني الدمشقي (ت ٦٥٥ هـ)^(٤).
- موفق الدين أبو عبد الله محمد بن هارون بن محمد الثعلبي الدمشقي (ت ٦٥٦ هـ)^(٥).
- شمس الدين أبو الحسن علي بن المظفر بن القاسم النُشبيّ الدمشقيّ (ت ٦٥٦ هـ)^(٦).

(١) انظر: جزء ابن جوصا ص (٦٥)، السماع رقم (٨).

قال الذهبي في ترجمته في تاريخ الإسلام (١٤/٤٦٧): «أقبل في أواخر عمره على الحديث إقبالاً كُلياً، ونسخ الكثير، وقرأ على الشيوخ، ومشى مع الطلبة. وكان ثقة، خيرًا، فاضلاً، صالحًا، محببًا إلى الناس، وروى الكثير».

(٢) انظر: جزء ابن جوصا ص (٦٥)، السماع رقم (٨).

قال المنذري في التكملة (٣/٣٧٢): «حدّث، ولنا منه إجازة كتبها إلينا من دمشق غير مرة، وكان منقطعًا عن الناس، لا يخرج من بيته إلا من وقت الصلاة إلى وقت الصلاة».

(٣) انظر: جزء ابن جوصا ص (٦٥)، السماع رقم (١٠).

قال الذهبي في تاريخ الإسلام (١٤/٤٣٥): «حصّل ما لم يحصله غيره، ودرّس وأفتى، ولم يكن للمقادسة في وقته أعلم منه بالمذهب».

(٤) انظر: جزء ابن جوصا ص (٦٦)، السماع رقم (١٣).

قال الذهبي في تاريخ الإسلام (١٤/٧٨٠): «طلب الحديث على كبر، ورحل»، ثم قال: «كتب الكثير بخطه، وكان ثقة، صالحًا، مفيدًا».

(٥) انظر: جزء ابن جوصا ص (٦٦)، السماع رقم (١٤).

قال الذهبي في تاريخ الإسلام (١٤/٨٤٧): «سمع الكثير بنفسه، وأسمع أولاده، وكان من أهل العلم والصلاح».

(٦) انظر: جزء ابن جوصا ص (٦٦)، السماع رقم (١٥).

من ميزات جُزء ابن جَوْصَا:

أ. تَسْلُسُل روايته بالأئمة الدمشقيين، الذين لهم عناية بحديث علماء دمشق:

— أبو الحسن عبد الوهاب بن الحسن بن الوليد بن موسى بن راشد الكلابي
الدمشقي المعروف بأخي تَبُوك^(١) (ت ٣٩٦ هـ).

قال الكتاني: «حدّث عبد الوهاب بن الحسن عن جماعة من أصحاب هشام بن عمار، وعن مكحول البيروتي، وأحمد بن جَوْصَا، وغيرهما، وكان ثقةً نبيلاً مأموناً»^(٢)، وقال الذهبي: «المحدّث الصادق المعمر»^(٣).

* أبو القاسم الحسين بن محمد بن إبراهيم الحنّائي السلميّ الدمشقيّ (ت ٤٥٩ هـ).

قال الكتاني: «حدّث عن عبد الوهاب بن الحسن الكلابي أخي تبوك... ومضى على سدادٍ وأمرٍ جميلٍ، وكانت له جنازةٌ عظيمةٌ، ما رأينا مثلها من مُدّة»^(٤)، قال الذهبي: «الشيخ العالم العدل، صاحب الأجزاء الحنّائيات العشرة...»^(٥).

* أبو محمد عبد الكريم بن حمزة بن الخضر بن العباس السلميّ الدمشقيّ (ت ٥٢٦ هـ).

قال ابن عساكر: «سمع أبا القاسم الحنّائي»، ثم قال: «قرأت عليه كثيراً، وكان ثقةً مستوراً»^(٦)، وقال الذهبي: «كان من أشنَدِ شيوخ الشّام في عصره»^(٧).

= قال الذهبي في تاريخ الإسلام (١٤/ ٨٣٢): «طلب الحديث على كِبَرٍ، وقرأ بنفسه الكثير،

وكان فصيحاً طيب الصوت، حسن الإعراب».

(١) هو: تبوك بن الحسن بن الوليد الكلابي الدمشقي (ت ٣٧٨ هـ) أخو عبد الوهاب. انظر: ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم للكتاني رقم (٧٥).

(٢) ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم للكتاني رقم (١٠٦).

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٦/ ٥٥٧).

(٤) ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم للكتاني رقم (٣٣٠).

(٥) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٨/ ١٣٠).

(٦) تاريخ دمشق لابن عساكر (٣٦/ ٤٣٥ ٤٣٦).

(٧) تاريخ الإسلام للذهبي (١١/ ٤٥٠).

* أبو طاهر بركات بن إبراهيم بن بركات بن إبراهيم الخُشوعيّ الدمشقيّ (ت ٥٩٨ هـ).

قال الذهبي: «مُسْنَدُ الشَّام، سَمِعَ مِنْ شُيُوخِ دِمَشْقَ: عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ حَمْزَةَ»، ثم قال: «هُوَ مِنْ بَيْتِ الْحَدِيثِ وَالرَّوَايَةِ، اعْتَنَى بِهِ وَالِدُهُ، وَمَا زَالَ هُوَ يَسْمَعُ وَيُسْمَعُ، وَحَمَلَ النَّاسُ عَنْهُ عِلْمًا جَمًّا»^(١).

* أبو محمد عبد الرحمن بن أبي الفهم بن عبد الرحمن اليَلدانيّ الدمشقيّ (ت ٦٥٥ هـ).

قال الذهبي: «طَلِبَ الْحَدِيثَ عَلَى كِبَرٍ، وَرَحَلَ فَسَمِعَ بِدِمَشْقَ: الْخُشُوعِيَّ...»، ثم قال: «كُتِبَ الْكَثِيرُ بِخَطِّهِ، وَكَانَ ثِقَّةً، صَالِحًا، مَفِيدًا، وَانْقَطَعَ بِمَوْتِهِ شَيْءٌ كَثِيرٌ»^(٢).

* أبو العباس أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسيّ الدمشقيّ (ت ٦٨٨ هـ).

قال الذهبي بعد أن نعتَه بِـ «مُسْنَدِ الْوَقْتِ»، «سَمِعَ مِنْ: بَرَكَاتِ الْخُشُوعِيَّ...» كتب بخطِّه المِليح السَّرِيعَ مَا لَا يُوصَفُ لِنَفْسِهِ وَبِالْأَجْرَةِ، حَتَّى كَانَ يَكْتُبُ فِي الْيَوْمِ إِذَا تَفَرَّغَ تِسْعَةَ كَرَارِيسٍ أَوْ أَكْثَرَ، وَيَكْتُبُ الْكِرَاسِينَ وَالثَّلَاثَةَ مَعَ اشْتِغَالِهِ بِمِصَالِحِهِ، وَلَا زَمَ النَّسْخَ خَمْسِينَ سَنَةً أَوْ أَكْثَرَ. وَكَانَ تَامًا الْقَامَةَ، مَلِيحَ الشَّكْلِ، حَسَنَ الْأَخْلَاقِ، سَاكِنًا، عَاقِلًا، لَطِيفًا، مَتَوَاضِعًا، فَاضِلًا، نَبِيهَا، يَقْظًا. خَرَجَ لِنَفْسِهِ مَشِيخَةً، وَخَرَجَ لَهُ ابْنُ الظَّاهِرِيِّ، وَابْنُ الْخَبَازِ، وَغَيْرُ وَاحِدٍ. فَذَكَرَ ابْنُ الْخَبَازِ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبْدِ الدَّائِمِ يَقُولُ: كَتَبْتُ بِخَطِّي أَلْفِي جُزْءٍ، وَذَكَرَ أَنَّهُ كَتَبَ بِخَطِّهِ (تَارِيخَ دِمَشْقَ) مَرَّتَيْنِ»^(٣).

ب. كثرة سماع العلماء الخطيب وقراءاتهم له:

مع توافر نسختين خطيتين لهذا الجزء، إلا أن السماع الخطيب المثبتة على طرهما بلغت (٥٥) سماعًا، يأتي ذكر جميعها آخر الكتاب.

(١) المصدر نفسه (١٢/١١٣٥).

(٢) المصدر نفسه (١٤/٧٨٠).

(٣) تاريخ الإسلام للذهبي (١٥/١٥١).

- وجاء على طرّة النسخة الظاهرية أسماء من قرأوا الجزء وسمعوه، من هؤلاء:
- * جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الله الظاهري الحلبي (ت ٦٩٦ هـ)، وشقيقه محمد، ونصّ القراءة بخط الأول: «سمعه بدمشق وحلب من جماعة: أحمد بن محمد الظاهري وأخوه محمد».
 - * شرف الدين إسماعيل بن أبي سعد أحمد بن علي بن المنصور بن محمد الأمدي (ت ٦٧٣ هـ). ونصّ القراءة بخطّه: «سمعه وعارضه بنسخته: إسماعيل الأمدي».
 - * قُطْب الدين أبو الخير محمد بن محمد بن الحَيَضري الدمشقي (ت ٨٩٤ هـ)، ونصّ القراءة بخطّه: «قرأه: محمد بن محمد بن الحَيَضري».
 - * جمال الدين يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي الشهير بـ (ابن المبرّد) (ت ٩٠٩ هـ)، كتب بخطّه على اللوحة (٦٢/ب) ما نصّه: «مسموعٌ ليوسف بن عبد الهادي».
- وقد حفلت سماعات النسخة الظاهرية بنماذج من خطوط العلماء، من هؤلاء:
١. زين الدين أبو الفتح محمد بن محمد بن أبي بكر الأبيوردي (ت ٦٦٧ هـ)^(١).
 ٢. أبو العباس أحمد بن يوسف الحميري النجار التلمساني ثم الدمشقي (ت ٦٥٥ هـ)^(٢).
 ٣. أبو الفرج عبد الحافظ بن عبد المنعم بن غازي بن عمر المقدسي (ت ٧٠٣ هـ)^(٣).

(١) انظر: جزء ابن جوصا ص (٧١)، السماع رقم (٢٨). قال الذهبي في تاريخ الإسلام (١٤٧/١٥): «كُتِبَ الكثير، وحصل جملةً صالحة، وحرّص وكَلِفَ بالحديث، وبالغ في الإكثار، وخرّج المُعْجَم، وروى اليسير، ولم يعمّر، ولا أفاق من الطُّلب إلا والمنيّة قد نزلت به رحمة الله. وأيضًا فلم يطلب الفنّ إلا وهو ابن أربعين سنة. فالله يعوّضه بالمغفرة».

(٢) انظر: جزء ابن جوصا ص (٧٢)، السماع رقم (٣٦).

(٣) انظر: جزء ابن جوصا ص (٧٣)، السماع رقم (٣٧). قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٥٣٦/٢): «سمع الكثير، وكتب، وروى عن الحافظ الضياء. لا يُعْتَمَد على ما أثبت للناس في سنة (٦٩٠ هـ) وبعدها؛ فإنه اطلّع منه على تحييط، وربما يكون للإنسان فَوْتُ فيثبت له مكملًا للدرهم سماحه الله».

٤. نجم الدين إسماعيل بن إبراهيم بن سالم الأنصاري الدمشقي الشهير بابن الخباز (ت ٧٠٣ هـ)^(١).
٥. أبو عبد الله محمد بن رزين أبي بكر بن عثمان بن مشرق الأنصاري الدمشقي (ت ٧٢١ هـ)^(٢).
٦. محمد بن يوسف بن الزكي عبد الرحمن بن يوسف المزي الدمشقي - ولد الحافظ المزي (توفي سنة بضْع وستين وسبعمائة هجرية)^(٣).
٧. تقي الدين محمد بن رافع السَّلَامي الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)^(٤).
٨. قطب الدين محمد بن محمد بن عبد الله بن خيضر الشهير بابن الخيضري الدمشقي (ت ٨٩٤ هـ)^(٥).
- ج. «مسند الأوزاعي».

= قال ابن حجر في لسان الميزان (٦٢ / ٥): «هذا الرجل كان من أهل الصالحية، نَسَخ الكثير، وكتب الشروط في أيام ابن أبي عمر ومن بعده، وخطَّه حَسَنٌ معروف»، ثم قال: «ردّ المزيّ كلامه أي: كلام الذهبي، وقال: لم يثبت عنه ما ذُكِر، وأشدّ ما فيه أنه كان يثبت أسماء بعض من حضر ويَدَع بعضهم؛ لكثرتهم عليه».

قال الباحث: هذا السماع بفضل الله قبل التهمة المذكورة إن ثبتت بنحو أربعين سنة، فقد كان سنة (٦٥٢ هـ).

(١) انظر: جزء ابن جوصا ص (٧٣ ٧٤)، السماع رقم (٣٨)، (٣٩). قال الذهبي في تذكرة الحفاظ (١٩٨ / ٤): «المؤدّب المفيد، أحد من أفنى عمره في الرواية والكتابة، وأخذ عمّن دبّ ودرج، وحصل الأصول».

قال الباحث: هذا الجزء / نسخة الظاهرية مما تملكه ابن الخباز، وكتب على طرّة المخطوط ما نصّه: «سماع مالكة إسماعيل بن إبراهيم بن سالم الأنصاري / عفا الله عنه وجماعة كثيرة». أما خطّه: فَوَصَفَه الذهبي في تذكرة الحفاظ (١٩٨ / ٤) قال: «خطّه رديءٌ سقيمٌ»، وقال أيضًا في ما نقله عنه ابن حجر في الدرر الكامنة (٤٣١ / ١): «يكتب خطأ رديئًا غير معرب».

(٢) انظر: جزء ابن جوصا ص (٧٥)، السماع رقم (٤١).

(٣) انظر: جزء ابن جوصا ص (٧٦ ٧٥)، السماع رقم (٤٢)، (٤٣).

(٤) انظر: جزء ابن جوصا ص (٧٦)، السماع رقم (٤٤).

(٥) انظر: جزء ابن جوصا ص (٧٨)، السماع رقم (٤٦)، (٤٧).

من عناية العلماء به:

- * قال عبد العزيز الكتاني في ترجمة أبي القاسم علي بن محمد بن السميساطي السلمي المعروف بالحبيشي (ت ٤٥٣هـ): «حدّث عن عبد الوهاب بن الحسن الكلابي بشيءٍ من حديث الأوزاعي جمع ابن جَوْصَا»^(١).
- * أخرج ابن عساكر بعض الآثار من طريقه^(٢).
- * رواية الروداني^(٣) لهذا المسند دليلٌ على بقاء وجوده متداولاً حتى القرن الحادي عشر الهجري.

د. «جمع الموطأ».

من عناية العلماء به:

- * قال عبد العزيز الكتاني في ترجمة أبي القاسم علي بن محمد بن السميساطي السلمي المعروف بالحبيشي (ت ٤٥٣هـ): «حدّث عن عبد الوهاب بن الحسن الكلابي بـ (الموطأ) لابن وهب وابن القاسم جمع ابن جَوْصَا»^(٤).
- * أخرج ابن عساكر حديثاً منه من طريق السميساطي عن الكلابي عن ابن جوصا به^(٥).
- هـ. «حديث أبي إدريس الخولاني».

ذكره ابن ناصر الدين الدمشقي في كتابه (جامع الآثار)، قال: «منها ما خرّجه أبو الحسن أحمد بن عمير بن جوصا في جمعه (حديث أبي إدريس الخولاني)، قال: ...»^(٦).

(١) ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم للكتاني ص (٢١١).

(٢) انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (٩٠/٥).

(٣) صلة الخلف للرداني ص (٣٦٥).

(٤) ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم للكتاني ص (٢١١).

(٥) معجم ابن عساكر رقم (١٢٣).

(٦) جامع الآثار لابن ناصر الدين الدمشقي (١/٢٣٦).

المبحث الثالث أقوال ابن جوصا في الجرح والتعديل

لم تسعفنا المصادر بأقوال كثيرة لابن جوصا في الجرح والتعديل، لكننا تمكنا من الوقوف على بعضها سواء أكانت في التعديل أم في التجريح.

المطلب الأول: الرواة الذين عدّهم ابن جوصا.

١. أبو محمد ورد بن عبد الله الطبري: قال الذهبي: «وثقه ابن جوصا»^(١).

أقوال النقاد فيه:

هذا الراوي كرّر ترجمته الذهبي مرتين، قال في الموضوع الأول ضمن وفيات (٢٠١) (٢١٠): «ورد بن محمد أبو محمد التميمي الطبري، نزيل بغداد....، وثقه إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني»^(٢)، وقال في الموضوع الثاني ضمن وفيات (٢١١) (٢٢٠): «ورد بن عبد الله أبو محمد الطبري....، وثقه ابن جوصا، وقد سكن بغداد»^(٣).

والصحيح أنها واحدٌ، والتوثيق المذكور عن ابن جوصا نقله ابن جوصا عن الجوزجاني، أخرج ذلك الخطيب البغدادي في تاريخه من طريق أبي بكر محمد بن عبد الله الأبهري، قال: «أخبرنا أحمد بن عمير بن جوصا الدمشقي، قال: سألت إبراهيم بن يعقوب السعدي يعني: الجوزجاني عن ورد بن عبد الله، فقال: ثقة»^(٤).

(١) تاريخ الاسلام للذهبي (٥/٤٧٥).

(٢) المصدر نفسه (٥/٢١٣).

(٣) المصدر نفسه (٥/٤٧٥).

(٤) تاريخ بغداد للخطيب (١٥/٦٧٩).

وعلى رواية الخطيب البغدادي اعتمد المزّي^(١)، وابن كثير^(٢)، أما ابن حجر فوثّقه^(٣) بناءً على توثيق الجوزجاني السابق.

قال الباحث: هو ثقة، وأما توثيق ابن جوصا فهو منقول عن شيخه الجوزجاني وليس له.

٢. إبراهيم بن أبي داود سليمان بن داود البرّكبيّ الأَسدي الكوفي. قال الذهبي: «قال ابن جوصا: ذاكُرْتُه، وكان من أوعية الحديث»^(٤).
أقوال النقاد فيه:

قال ابن يونس: «كان إبراهيم أحد الحفاظ المجوّدين الثقات الأثبات»^(٥)، وقال أيضاً: «كان ثقةً من حفاظ الحديث»^(٦)، وقلّده ابن الجوزي في (المنتظم)^(٧).
قال الباحث: هو ثقة.

* * *

المطلب الثاني: الرواة الذين جرّحهم ابن جوصا.

١. أحمد بن عيسى بن زيد اللخمي الخشاب التنيسي. قال الحاكم: «رأيتُ أبا الحسن أحمد بن عمير سيّئ الرأي فيه، وذكر أنه حدّث عن عبد الله بن يوسف التنيسي عن إسماعيل بن عياش عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن أبي أمامة عن النبي ﷺ: «الأمناء عند الله ثلاثة: جريرل وأنا ومعاوية»^(٨). قال أي

(١) تهذيب الكمال للمزي (٤٣٢/٣٠).

(٢) التكميل في الجرح والتعديل لابن كثير رقم (٩٧٥).

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر رقم (٧٤٠٢).

(٤) تاريخ الإسلام للذهبي (٢٨٥/٦).

(٥) تاريخ دمشق لابن عساكر (٤١٥/٦).

(٦) المصدر نفسه (٤١٦/٦).

(٧) (٢٥٠/١٢).

(٨) هذا الحديث أخرجه ابن عدي في الكامل (٣١٥/١) من طريق أحمد بن عيسى الخشاب به بمثله، وقال: «هذا الحديث باطل بهذا الإسناد وبغير هذا الإسناد»، والإسناد الثاني الذي أشار إليه ابن =

ابن جوصا: وعبد الله بن يوسف ثقة لا يحتمل مثل هذا»^(١).

أقوال النقاد فيه:

قال ابن يونس: مضطرب الحديث جداً^(٢)، وقال ابن عدي: له مناكير^(٣)، وقال الدارقطني^(٤) وابن حجر^(٥): ليس بالقوي، وقال ابن حبان: روى عن المجاهيل الأشياء المناكير، وعن المشاهير الأشياء المقلوبة^(٦). وكذَّبه ابن طاهر^(٧) ومغلطاي^(٨)، زاد ابن طاهر: يضع الحديث.

قال الباحث: هو متروك الحديث.

٢. أحمد بن الفرج بن سليمان، أبو عتبة الكندي، الحمصي المعروف بالحجازي، المؤذن. قال الخطيب البغدادي: «قال أبو أحمد الحافظ النيسابوري: رأيتُ أبا الحسن أحمد بن عمير يضعُّ أمره»^(٩). وقال الذهبي: «قال ابن عدي: كان

=عدي أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٨/١٢) من طريق علي بن عبد الله بن الفرج البرداني عن محمد بن محمود السراج الأصبغ عن أحمد بن المقدم العجلي عن حماد بن زيد عن أيوب السختياني عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة بمثله، وقال: «هذا الحديث بهذا الإسناد باطلٌ، ورجاله كلهم ثقاتٌ، والحمل فيه على البرداني».

وقال الذهبي في تاريخ الإسلام (٦/٤٩٠): «الحديث موضوع»، وقال في الميزان (١/١٢٦): «هذا كذبٌ».

(١) الأسامي والكنى لأبي أحمد الحاكم (٢/١٨٤).

(٢) تاريخ الإسلام للذهبي (٦/٤٩٠).

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (١/٣١٤)، لذلك قال الذهبي في تاريخ الإسلام (٦/٤٩٠): «ضعفه ابن عدي».

(٤) سؤالات السلمى للدارقطني رقم (٦٢)، والضعفاء والمتروكون له رقم (٧٢).

(٥) تقريب التهذيب لابن حجر رقم (٨٧).

(٦) كتاب المجروحين لابن حبان رقم (٧٦).

(٧) الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي رقم (٢٣١).

(٨) إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي (١/١٠٠).

(٩) تاريخ بغداد للخطيب (٥/٥٥٨).

محمد بن عوف يضعفه ويتكلم فيه، وكان ابنُ جوصا يضعفه»^(١).

أقوال النقاد فيه:

ووثقه مسلمة بن قاسم، وزاد: «مشهور»^(٢)، وذكره ابن حبان في الثقات، وزاد:

«يُحطَى»^(٣)، وابن قطلوبغا في الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة^(٤).

قال ابن أبي حاتم: محله عندنا الصدق^(٥). وقال ابن عدي: «أبو عتبة مع ضعفه

قد احتمله الناس ورووا عنه، وليس ممن يُتجَّح بحديثه، أو يُتدَّين به، إلا أنه يُكتب

حديثه»^(٦).

قال الخطيب: «قال محمد بن عوف: الحجازي كذاب، كُتِبَ التي عنده لضمرة

وابن أبي فديك من كتب أحمد بن النضر وقعت إليه، وليس عنده في حديث بقية بن

الوليد الزبيدي أصل، هو فيها أكذب خلق الله، إنما هي أحاديث وقعت إليه في ظهر

قرطاس كتاب صاحب حديث في أولها مكتوب، حَدَّثَنَا يزيد بن عبد ربه، قَالَ: حَدَّثَنَا

بقية، ورأيتُه عند بئر أبي عبيدة في سوق الرستن وهو يشرب مع فتیان ومردان وهو

يتقيؤها، يعنِي الخمر، وأنا في كوة مشرفٌ عليه في بيت كان لي فيه تجارة، سنة تسع

عشرة ومائتين، وكأني أراه وهو يتقيؤها وهي تسيل على لحيته»^(٧).

ثم قال عبد الغافر: «كان عمي وأصحابنا يقولون: إنه كذاب. فلم نسمع منه

شيئاً»^(٨).

(١) تاريخ الإسلام للذهبي (٦/٤٩١)، ومثله في السِّير (١٢/٥٨٥)، والنص في الكامل في الضعفاء

(٣١٣/١): «كان محمد بن عوف يضعفه». وليس فيه ذكر ابن جوصا.

(٢) لسان الميزان لابن حجر (١/٥٧٦).

(٣) الثقات لابن حبان (٨/٤٥).

(٤) (١/٤٥٧ ٤٥٨) رقم (٥٣٤).

(٥) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢/٦٧).

(٦) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (١/٣١٣).

(٧) تاريخ بغداد للخطيب (٥/٥٥٨).

(٨) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قال الباحث: هو صدوق يخطئ، قال الذهبي: «غالب رواياته مستقيمة، والقول فيه ما قاله ابن عدي، فيروى له مع ضعفه»^(١).

٣. أبو هارون إسماعيل بن محمد بن يوسف الجبريني. قال الذهبي: «أبو هارون الجبريني: [حدّث] عن عبد الله بن يوسف التنيسي بخبر كذب؛ وهاه ابن جوصا»^(٢). وقال أيضًا: «أبو هارون الجبريني: عن عبد الله بن يوسف التنيسي: ضَعَفَهُ ابن جوصا»^(٣)، وقال في الميزان: «[حدّث] عن عبد الله بن يوسف التنيسي بخبر باطل؛ هو آفته»^(٤).

أقوال النقاد فيه:

قال ابن أبي حاتم: «كتب إليّ بجزءٍ، فنظرتُ في حديثه فلم أجد حديثه حديث أهل الصدق»^(٥).

قال ابن حبان: «يقلب الأخبار ويسرق الحديث، لا يجوز الاحتجاج به»^(٦)، وذكره الدارقطني في الضعفاء والمتروكين^(٧)، وقال في موضعٍ آخر: «ضعيف جدًّا»^(٨)، وذكره أبو نعيم في الضعفاء وقال: «روى عن حبيب كاتب مالك وعمر بن أبي سلمة التنيسي والقاسم بن سلام بالموضوعات»^(٩).

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٢/٥٨٦).

(٢) المغني في الضعفاء للذهبي رقم (٧٧٨٠).

(٣) ذيل ديوان الضعفاء للذهبي رقم (٥٧٦).

(٤) ميزان الاعتدال للذهبي (٤/٥٨١).

(٥) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢/١٩٦).

(٦) كتاب المجروحين لابن حبان (٣/١٣٩).

(٧) رقم (٨١).

(٨) سؤالات السلمى للدارقطني رقم (٦٣).

(٩) الضعفاء لأبي نعيم رقم (١٤).

وقال ابن طاهر^(١) وعنه: ابن الجوزي^(٢): كذاب^(٣).

قال الباحث: ضعيف جداً متروك الحديث.

٤. أبو الحارث عبد الوهاب بن الضحاك العرضي الحمصي. قال أبو أحمد الحاكم:

«رأيتُ أحمد بن عمير بن يوسف أبا الحسن الدمشقي سيئ الرأي فيه، وذكر

حديثين حدّث بهما عن إسماعيل بن عياش عن صفوان بن عمرو عن يزيد بن

ميسرة عن أم الدرداء عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ أنهما منكران، وأنه متروك

الحديث»^(٤).

أقوال النقاد فيه:

قال البخاري: عنده عجائب^(٥).

قال ابن أبي حاتم: «سمع منه أبي بالسلمية، وترك حديثه والرواية عنه، وقال:

كان يكذب»^(٦).

قال العقيلي^(٧) وابن حجر^(٨): متروك، وقال ابن حجر في موضع آخر: شيخ

كذبوه^(٩)، وقال ابن حبان: «كان يسرق الحديث ويرويه، ويوجب فيما يُسأل، ويحدّث

(١) تذكرة الحفاظ لابن طاهر المعروف بابن القيسراني ص (١٣٧)، ص (٣٩٣).

(٢) الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي رقم (٤١٤)، والموضوعات لابن الجوزي (٣١٦/١).

(٣) تنبيه: ذكر الذهبي في الميزان (٢٤٧/١) أنّ ابن الجوزي قال عنه كذاب، والصحيح أنّ ابن الجوزي ناقلٌ عن ابن طاهر؛ لذلك تعقّب ابن حجر الذهبي في لسان الميزان (١٦٦/٢)، قال: «ابن الجوزي

إنما نقل قوله (كذاب) عن ابن طاهر».

(٤) الأسماء والكنى للحاكم (٤٢٤/٣).

(٥) التاريخ الكبير للبخاري (١٠٠/٦).

(٦) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٧٤/٦).

(٧) الضعفاء الكبير للعقيلي رقم (١٠٤٤).

(٨) تقريب التهذيب لابن حجر رقم (٤٢٥٧)، وبمثله قال في إتحاف المهرة (٣٤٤/١٧)، والمطالب العالية

(١٤٩/٥).

(٩) النكت الظرف على تحفة الأشراف لابن حجر (٧٦/٥).

بما يُقرأ عليه، لا يحل الاحتجاج به، ولا الذُّكر عنه إلا على جهة الاعتبار^(١)، وذكره النسائي في (الضعفاء والمتروكون) وقال: «عنده عجائب»^(٢)، والدارقطني في (الضعفاء والمتروكون) وقال: «له مقلوباتٌ وبواطيل»^(٣)، وفي سؤالات البرقاني^(٤) له: متروك، ومثله في السنن^(٥)، وضعّفه في العلل^(٦)، وقال مرة: منكر الحديث^(٧).

قال الباحث: متروك الحديث.

* * *

(١) كتاب المجروحين لابن حبان رقم (٧٥٦).

(٢) الضعفاء والمتروكون للنسائي رقم (٣٧٦).

(٣) الضعفاء والمتروكون للدارقطني رقم (٣٤٣).

(٤) رقم (٣٢٠).

(٥) سنن الدارقطني رقم (١٩٤).

(٦) علل الدارقطني (٨/١٠٢).

(٧) ميزان الاعتدال لابن حجر (٢/٦٧٩).

الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلميّة في مصنّفات علماء الجرح والتعديل، والجولة البحثيّة في مصادر السنّة الأصليّة ورجالها عن ابن جوصا وحياته ورواياته وأقواله، خلصّ الباحث في بحثه هذا إلى النتائج الآتية:

١. ابن جوصا عالمٌ كبيرٌ، ومحدّثٌ شهيرٌ، وناقدٌ بصيرٌ، كانت إليه الرحلة في زمانه، وبخاصة في بلاد الشام وما جاورها، يدلّ عليه كثرة شيوخه وطلابه.
٢. بلغت منزلة ابن جوصا بين العلماء منزلة رفيعة، يدلّ على ذلك كثرةُ ثناءات العلماء عليه، أمّا ما روي في بعض المصادر من ذمّ بعضهم له، فلا يخلو من هوّى وحسدٍ أجنبنا عنه في أثناء البحث.
٣. ابن جوصا له مؤلّفاتٌ حديثية نفيسة تدلّ على طول باعه في علم الحديث، وكثرة مسموعاته للسنّة النبوية ومروّيها.
٤. برزت مكانة مؤلّفات ابن جوصا في عناية العلماء بها من بعده سماعاً وروايةً لقرونٍ عدّة.
٥. ظهرت مكانة ابن جوصا في علم الحديث من جهاتٍ عديدة:
 - أ. نعت العلماء له بالإمام والحافظ في علم الحديث.
 - ب. إمامته الشهيرة في علم علل الحديث ونقل العلماء عنه في هذه الباب.
 - ج. اطلاعه الواسع على الرواة ومعرفة منزلتهم في الجرح والتعديل والخبرة بأسمائهم وكناهم.

٦. نقلت كتب الجرح والتعديل أقوالاً لابن جوصا في الجرح والتعديل تظهر اعتداله في هذا الباب وموافقته في الغالب لأقوالهم في الجرح والتعديل.

التوصيات:

١. أوصي طلبة العلم بالتوسُّع في دراسة حياة هذا العالم وجمع مروياته وبقية أقواله في الرواة في المصادر المخطوطة والمطبوع التي لم تتوافر بين أيدينا حتى نخرج بجمهرة علمية واسعة في حياة هذا المحدث الكبير.
٢. ونوصي أهل العلم كذلك بتتبع سير المحدثين من أهل الشام وإبراز مكانتهم الحديثية وأثرهم في الجرح والتعديل، والله الموفق.

المصادر والمراجع

١. الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، (ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، عام (٢٠٠٢م).
٢. الأئسن الجليل بتاريخ القدس والخليل، لمجير الدين أبي اليمن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العُلَيْمي الحنبلي، (ت ٩٢٨ هـ)، تحقيق: عدنان تبانة، مكتبة دنديس، عتّان.
٣. الأنساب، لأبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، (ت ٥٦٢ هـ)، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، عام (١٣٨٢ هـ).
٤. البرق الشامي، لأبي عبد الله عماد الدين محمد بن محمد الشهير بالكاظم الأصفهاني (ت ٥٩٧ هـ)، تحقيق: فالح حسين، مؤسّسة عبد الحميد شومان، عتّان، الطبعة الأولى، عام (١٩٨٧م).
٥. بغية الطلب في تاريخ حلب، لكمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله الشهير بابن العديم الحلبي، (ت ٥٦٠ هـ)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر.
٦. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، عام (٢٠٠٣م).
٧. تخرّيج إحياء علوم الدين، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦ هـ)، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، عام (١٤٢٦ هـ).
٨. تذكرة الحفاظ، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت ٧٤٨ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، عام (١٤١٩ هـ).
٩. تكملة إكمال الإكمال، لجمال الدين أبي حامد محمد بن علي بن محمود الشهير بابن الصابوني المحمودي، (ت ٦٨٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

١٠. التكملة لوفيات النقلة، لزكيّ الدين أبي محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت ٦٥٦ هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، عام (١٤٠١ هـ).
١١. توضيح المشتبه، لشمس الدين محمد بن عبد الله أبي بكر بن محمد الشهرير بابن ناصر الدين الدمشقي، (ت ٨٤٢ هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، عام (١٩٩٣ م).
١٢. ديوان الإسلام، لشمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي (ت ١١٦٧ هـ)، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، عام (١٤١١ هـ).
١٣. ذيل تاريخ بغداد، لأبي عبد الله محمد بن سعيد الشهرير بابن الدبيشي، (ت ٦٣٧ هـ)، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، عام (١٤٢٧ هـ).
١٤. كتاب الروضتين في أخبار الدولتين، لشهاب الدين أبي القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل الشهرير بأبي شامة الدمشقي، (ت ٦٦٥ هـ)، تحقيق: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، عام (١٤١٨ هـ).
١٥. سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد الشهرير بابن ماجه (ت ٢٧٣ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
١٦. سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت ٧٤٨ هـ)، مجموعة من المحققين، بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، عام (١٤٠٥ هـ).
١٧. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن أحمد بن محمد الشهرير بابن العماد الحنبلي، (ت ١٠٨٩ هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت دمشق، الطبعة الأولى، عام (١٤٠٦ هـ).
١٨. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، عام (١٤١٣ هـ).
١٩. طرح التريب في شرح التقريب، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦ هـ)، تصوير: دار إحياء التراث الإسلامي.
٢٠. العبر في خبر من عَبرَ، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسويوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢١. لبّ اللباب في تحرير الأنساب، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت ٩١١ هـ)، دار صادر، بيروت.
٢٢. مشيخة ابن البخاري، لجمال الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن عبد الله الشهرير بابن البخاري،

(ت٦٩٦هـ)، تحقيق: عوض عتقي سعد الحازمي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام (١٤١٩هـ).

٢٣. معجم البلدان، لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، (ت٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، عام (١٩٩٥م).

٢٤. مكارم الأخلاق، لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام (١٤٠٩هـ).

* * *

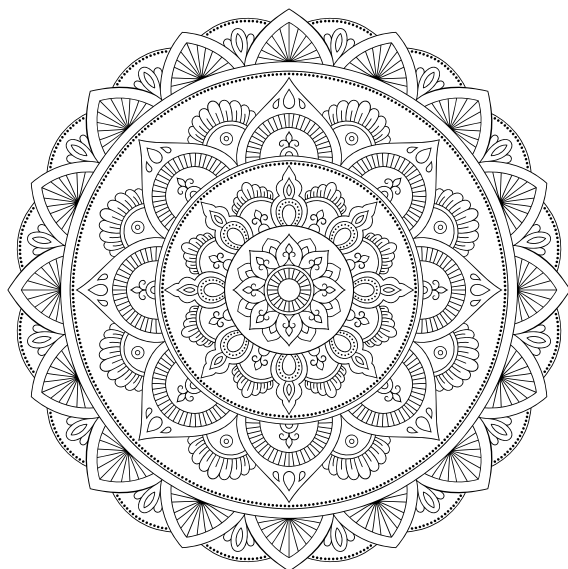
البحث الثامن

تصرّفات المقتدى به
ومدى حجّيتها في الشريعة الإسلامية
دراسة تأصيلية تطبيقية

The “Role Model” Behavior And
The Extent Of Its Authority In Is-
lamic law (Sharia)
An Applied Foundation Study

أ.م.د. محمد تركي كتوع

Assistant Professor Dr. Mohamed Turki Katoua



ملخص البحث

اختلف الفقهاء والأصوليون في حجّية ما يصدر عن المقتدى بهم من أقوال وأفعال وتقريرات، ومدى مشروعيتها، وصحة الاقتداء بها، وكانت الآراء، في سوادها الأعظم، تميل إلى مشروعية الاقتداء بها من قبل المكلفين، في سلوكهم وتصرفاتهم، وهذا هو المقصود بحجّيتها. وترجع مشروعية هذا الاحتجاج لكون هؤلاء المقتدى بهم ورثة الأنبياء وحملّة الرسالة.

ومن المقرر أن جواز الاحتجاج بتصرفات «المقتدى به»، ومشروعية متابعته والاقتداء به ليسا على إطلاقهما؛ لأنّه غير معصوم من الخطأ والزلل، لذا لا بدّ من مراعاة بعض القيود والضوابط الشرعية المعتمدة في شخص المقتدى به، حتّى يكون الاقتداء به مأموناً، والتأسّي به مضبوطاً وموثوقاً.

ومن خلال استقراء النصوص الشرعية، وقواعد الأحكام وفروعها، نجد أن الشارع نظر إلى التصرفات الصادرة عن المقتدى به نظرة خاصّة، تختلف عن نظره إلى التصرفات الصادرة عن عوامّ المكلفين؛ وذلك لخطورة موقعه، وعظيم أثره في نفوس العامّة، وهذا يجتّم على المقتدى به مراعاة أحواله، وأن تكون أقواله وأفعاله وتقريراته موافقةً للشريعة؛ لأنّ الناس يتخذونها حجّةً، ويننون عليها سلوكهم، فصلاحه صلاح العالم، وفساده كذلك فساد العالم.

الكلمات المفتاحية: القدوة، حجية التصرفات، المكلف، الضوابط الشرعية، قواعد

الأحكام



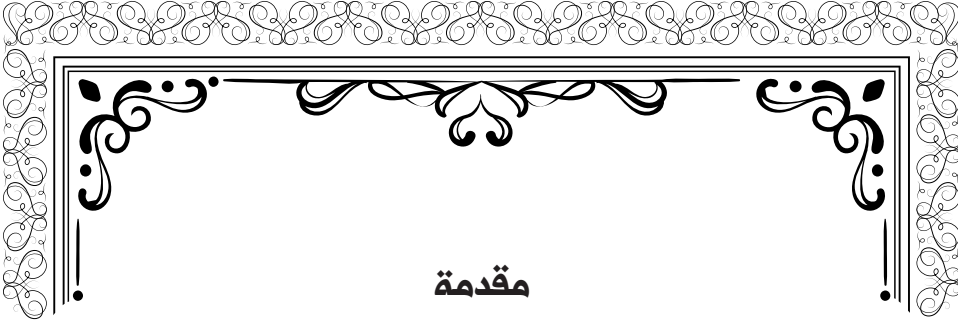
Research Summary

Islamic jurists and scholars of principles of Islamic jurisprudence have different thoughts regarding to the authority of role models behavior, in terms of their speech, actions, approval, and their legitimacy as well as validity of following them. Majority of opinions tend to accept legitimization of imitating role models in their behavior and actions by laymen. This legitimacy of the authority comes from being role models are the inheritors of prophets and the carriers of their message.

However, the permissibility of this authority of the actions of role models and the legality of imitating them have to be under rules and conditions to follow them safely, accurately, and reliable as role models are not infallible.

Induction of Islamic texts, as well as principles of rulings and their details, shows that the Law giver gives a special interest to the actions of role model, that is different from laymen actions, because of the serious position of the role model and his great impact on thoughts of laymen. This requires role model to pay attention to his actions and behavior. Also, his speech, actions, and approval have to be aligned with Shari'a, because laymen take him as a pretext for their behavior. Thus, his upright behavior is the world's righteousness, and his immoral behavior causes the corruption in the world.

Keywords: role model, authority of actions, layman, Islamic conditions, principles of rulings.



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإنَّ وجودَ أناسٍ يمثِّلون الإسلام بأقوالهم وأفعالهم، ويجتهدون على أنفسهم بالعلم والسلوك حتى يكونوا نموذجًا معبرًا عن حقيقة الإسلام ومحلاً للاقتداء من قِبَل الآخرين، كَفَيْلٌ بتحقيقِ مصلحةٍ من مصالح الأُمَّة، فالنفس البشرية إما أن تُؤثِّر وإما أن تتأثِّر، ولا تخرج عن هاتين الحالتين، يقول الإمام الغزالي: «الطباع مجبولة على التَّشْبُه والاقْتداء، بل الطبع يسرق من الطبع من حيث لا يدري صاحبه، فمجالسة الحريص على الدنيا تحرك الحريص، ومجالسة الزاهد تزهّد في الدنيا؛ فلذلك تكره صحبة طالب الدنيا ويستحبُّ صحبة الراغبين في الآخرة»^(١)، فالإنسان عندما يصبح قدوةً للآخرين، فإنهم ينظرون إلى أفعاله ويراقبون تصرّفاتِه ويُحاكون سلوكه.

أهمّية البحث: تكمنُ أهمّية هذا البحث في بيان منزلة «المقتدى به» في الشريعة الإسلامية، وبناءً على هذه المكانة فإنَّ الشارع نظر إلى التصرفات الصادرة عن المقتدى به نظرة خاصّة، تختلف عن نظره إلى التصرفات الصادرة عن عوامِّ المكلفين، وذلك لخطوره موقعه، وشرف منصبه، وعظيم أثره في نفوس العامّة، وفي وصف هذه المسؤولية الملقاة على عاتق المقتدى به وضرورة تحرّري موافقة الشريعة في أقواله وأفعاله يقول الشيخ

(١) الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، «إحياء علوم الدين»، ١٧٣/٢.

ملاً علي القاري: «إنَّ فساد العالمَ لفساد العالم، فإنَّ العلماءَ مع رتبة الكمال إذا طلبوا الحلال وقع الجهَّال في الشبهة على كلِّ حال، وإذا وقع المشايخ العظام في شبه الطعام، وقع العوامُّ كالأنعام في أكل الحرام، وإذا ارتكب المشايخ والعلماء ما حرَّمه الله من بعض الأشياء، كفر الأغنياء من الأغنياء والفقراء، حيث يقولون: لولا أنَّه من الحلال لما ارتكبه العلماء وأرباب الأحوال»^(١)، وبالتالي ينبغي للمقتدى به مراعاة أحواله وما يصدر عنه من تصرُّفات، وذلك لتعدّي أثرها وسرعة انتشارها بين الناس.

أسباب اختيار البحث: لقد دفعْتني إلى اختيار هذا البحث، دوافعٌ عديدة، أذكر

منها:

١. أهميَّة هذا الموضوع في الواقع العمليِّ، قديماً وحديثاً، وأثره الكبير في الاجتهاد التنزيليِّ وتحقيق مقاصد الأحكام، على نحوٍ يوجبُ دراسةَ هذا الموضوع دراسةً تأصيليةً تطبيقيةً.
٢. كثرة الإشكالات التي أثرت حول تصرُّفات بعض العلماء المقتدى بهم وفتاويهم وأقوالهم، ومدى حجَّيتها وتعبيرها عن حكم الشَّرع، خصوصاً في زمن ثورات الرِّبع العربيِّ، فرأيت من الواجب عليَّ استجلاء موقف الشريعة الإسلامية من تصرُّفات المقتدى به، وبيان مدى حجَّيتها في ميزان الشريعة.
٣. بيان المنهج الوسطيِّ في التعامل مع الشخصيات المقتدى بها، والبعد عن الإفراط أو التفريط في هذه القضية، فهناك من سلك مسلك التفريط في تعامله مع المقتدى به، متبّعاً عثراته، ساعياً في إسقاطه، والتقليل من شأنه؛ وهذا مسلك مذموم، وآخرون سلكوا مسلك الإفراط في هذه المسألة، إذ ذهبوا في تقديس الرجال المقتدى بهم أكثر من مذهبهم في تقديس النصوص الشرعيِّ؛ وهذا مسلك مذموم أيضاً.

(١) القاري، «مجموع رسائل العلامة الملاء علي القاري»، ٤/ ١٨٧.

وقد جاء هذا البحث لبيان المذهب العدل، والمنهج الوسط في التعامل مع هذه القضية، من خلال مناقشة أقوال أهل العلم فيها، مقرونةً بأدلتها وضوابطها.

مشكلة البحث:

تكتنف هذا البحث إشكالاتٌ عديدةٌ تستدعي الإجابة عليها، من أبرزها:

١. هل راعى الفقهاء والمجتهدون «المقتدَى به» في أثناء الاجتهاد وإسقاط الأحكام على الوقائع؟

٢. هل الأفعال والأقوال والتقارير الصادرة عن «المقتدَى به» تعدُّ حجةً شرعيةً،

يجب على العامة الاقتداء بها والعمل بموجبها؟

الدراسات السابقة: إنَّ موضوع البحث على الرغم من أهميته لم أجد مَنْ بحث فيه بشكل مستقل بما يتناسب وقيمه العلمية والعملية، غير أن مباحثه ومعالمه قد يرد بعضها في ثنايا كتب أصول الفقه وآداب الفتوى، ولا يوجد بحسب علمي وحدود اطلاعي - مؤلف مستقل يجمع شتات هذا الموضوع ويستوعب أصوله وفروعه وجزئياته، والذين تناولوا بعض مباحث الموضوع تناولوها بإيجاز شديد اقتصر على ذكر الخلاف وبعض الأدلة، ومن أبرز هذه المؤلفات:

* كتاب «تهذيب الأجوبة» لأبي عبد الله الحسن بن حامد الحنبلي، إذ تتبَّع فيه أجوبة الإمام أحمد بن حنبل وفتاويه، وتطرَّق إلى أقواله وأفعاله وتقاريراته وغير ذلك ممَّا يُؤثِّرُ عنه ويتعلَّق به، وبيَّن دالتهَا ومدى صحَّة الاحتجاج والاقتداء بها ونسبتها إليه.

* كتاب «الموافقات في أصول الشريعة» لإبراهيم بن موسى الشاطبي، وقد تناول هذا الموضوع في كتاب الاجتهاد، وذكر ما يتعلَّق بالمجتهد من الأحكام بما يتعلَّق بفتواه، وكذلك ما يتعلَّق بإعمال قول المجتهد المقتدَى به وحكم الاقتداء به.

* كتاب «تحرير المقال فيما تصحَّ نسبه للمجتهد من الأقوال» للدكتور عياض بن نامي السلمي، إذ تكلم في هذا الكتاب على الطرق التي اتبعتها الفقهاء في معرفة مذاهب أئمَّتهم، وما يصحَّ منها وما لا يصحَّ، وما تكون دلالته صريحة أو

ضعيفة أو موهومة، وهل تصحّ نسبة كل ما في كتب الفقه إلى الأئمة المجتهدين؟ وهل تصحّ نسبة أكثر من قول للمجتهد الواحد في المسألة الواحدة؟ ولكن، كما هو واضح، كان كلام الدكتور عياض في كتابه هذا قاصراً على أقوال المجتهد فقط، ولم يتعرّض إلى أفعال المقتدى به وتقريراته وغير ذلك من شؤونه، وحكم الاحتجاج والاقتداء بها.

ولذلك قرّرتُ أن أكتب في هذا الموضوع بشكل أوسع وأشمل، فتناولتُ أفعال المقتدى به وأقواله وتقريراته، وبيان مدى حجّيتها، ودلالاتها على مذهب صاحبها، وإمكان الاقتداء بها أو عدمه، مع التأصيل والتمثيل.

منهج البحث: اقتضت طبيعة البحث اتباع المنهج الاستقرائي، وذلك من خلال جمع النصوص الشرعية وتتبع أقوال السلف وعلماء الأمة ذات الصلة بهذا الموضوع، وفي بعض الأحيان انتهجتُ المنهج التحليلي، وذلك من خلال تحليل بعض النصوص والنقول الواردة عن السلف، لأستخلص منها مواد هذا الموضوع وفروعه وجزئياته.

خطة البحث: جاءت دراسة هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة، وفق الآتي:

المبحث الأول: مفهوم «المقتدى به» ومكانته في الشريعة الإسلامية

ويتضمّن المطالب الآتية:

المطلب الأول: بيان المراد بمصطلح «المقتدى به»

المطلب الثاني: علامات «المقتدى به» وضوابطه

المطلب الثالث: مراعاة الشارع لمكانة «المقتدى به» وتخصيصه ببعض الأحكام

المبحث الثاني: حجّية أفعال «المقتدى به» وأقواله وتقريراته

ويتضمّن المطالب الآتية:

المطلب الأول: أفعال «المقتدى به» وحكم الاحتجاج والاقتداء بها

المطلب الثاني: أقوال «المقتدى به» وحكم الاحتجاج والاقتداء بها

المطلب الثالث: تقاريرات «المقتدى به» وحكم الاحتجاج والاقتداء بها

الخاتمة والتوصيات.

المبحث الأول

مفهوم «المقتدى به» ومكانته

في الشريعة الإسلامية

قبل الشروع بمسائل البحث الرئيسية، لا بد من توضيح مصطلح «المقتدى به» وبيان المعنى المراد به في نصوص الشريعة وعلى ألسنة العلماء، وتحديد صفاته وضوابطه، والتعريف على مكانته وأهميته موقعه ومكانته في الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: بيان المراد بمصطلح «المقتدى به»

لقد أنزل الله الشرائع وأمر رسله وأنبيائه بتبليغها للناس وحثهم على تطبيقها والامتثال لها، وحتى لا يظنَّ ظانُّ أنَّ هذه الشرائع مجرد معلومات وأحكام نظرية، أو أنَّها غير قابلة للتطبيق والتطبيق، فقد قام الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بترجمة هذه الشرائع في سلوكهم وتصرفاتهم، تسهياً على الناس لفهم هذه الشريعة ورؤيتها واقعاً حياً أمام أنظارهم، إعداراً لهم، حتى لا يكون لهم حجة في الإعراض عنها أو عدم العمل بها، وأمرنا الله عزَّ وجلَّ بالافتداء بأنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]، وكما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ آقَدَةٌ﴾ [الأنعام: ٩٠]، والعلماء ورثة الأنبياء في أداء هذه المهمة والقيام بها، ولذا نحن مأمورون باتباعهم والافتداء بهم، وهؤلاء العلماء هم الأشخاص المقتدى بهم، المقصودون في هذا البحث، قال الشاطبي: «وقد ثبت في الأصول أنَّ العالم في الناس قائم مقام النبي عليه الصلاة والسلام، والعلماء ورثة الأنبياء، فكما أنَّ النبي ﷺ يدلُّ على الأحكام بقوله

وفعله وإقراره، كذلك وارثه يدلُّ على الأحكام بقوله وفعله وإقراره»^(١).

قال الطاهر بن عاشور في ثنايا تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]: «ولمَّا أمر الله بطاعة أولي الأمر، عَلِمْنَا أَنَّ أولي الأمر في نظر الشريعة طائفةٌ معيّنة، وهم قُدوة الأمة وأمنائها، فعَلِمْنَا أَنَّ تلك الصفة تثبتُّ لهم بطرقٍ شرعيّة، إذ أمور الإسلام لا تخرج عن الدائرة الشرعيّة، وطريق ثبوت هذه الصفة لهم؛ إمَّا الولاية المسندة إليهم من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين إذا لم يكن لهم سلطان، وإمَّا صفات الكمال التي تجعلهم محلّ اقتداء الأمة بهم، وهي الإسلام والعلم والعدالة، فأهل العلم العدول من أولي الأمر بذاتهم؛ لأنَّ صفة العلم لا تحتاج إلى ولاية، بل هي صفةٌ قائمةٌ بأربابها، الذين اشتُهِروا بين الأمة بها، لما جُرِّبَ من علمهم وإتقانهم في الفتوى والتعليم»^(٢).

وبناءً على ما ذكره الطاهر بن عاشور يمكن بيان المراد بمصطلح «المقتدى به» بأنّه المسلم البالغ العاقل العالمُ العدل، ولقد عرّف الدكتور طارق السويدان القيادة الإسلاميّة بأنّها: «عملية تحريك الناس، نحو الهدف الدنيوي والأخروي، وفق قيم وشريعة الإسلام»^(٣)، والمقتدى به بهذا المعنى هو قائد؛ لأنّه يؤثّر في سلوك الناس وتوجّهاتهم وقناعاتهم الدينيّة والدنيويّة، فيسيرون خلفه ويقتفون أثره، وهذا بدوره يدفعنا إلى بيان العلامات والضوابط الشرعيّة التي ينبغي توافرها في الشخص المقتدى به، حتّى يكون أمره على بينا على الناس، ولا يختلط الأمر على الناس في توصيفه وتحديدته، تمييزاً بينه وبين الأديعاء لهذه الرتبة الشريفة.

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، «الاعتصام»، ٥٩٧/٢.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، «التحرير والتنوير»، ٩٨ / ٥.

(٣) السويدان، «صناعة القائد»، ص: ٤١.

المطلب الثاني: علامات «المقتدى به» وضوابطه

ذكر الإمام الشاطبيُّ علاماتٍ ينبغي أن ننظرَ إلى توافرها وتحققها في شخص العالم حتى يصحَّ الاقتداء به ومتابعته في أفعاله وأقواله وتقريراته، ومن هذه العلامات:

- العلامة الأولى:

العمل بالعلم حتى يكون قول المقتدى به مطابقاً لفعله، فإن كان مخالفاً له؛ لا يكون أهلاً للاقتداء به، فلسان الحال أبلغ من لسان المقال، والأعمال أفصح من الأقوال، وأبقى أثراً في النفوس، قال الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الصف: ٢-٣]، وفي هذا يقول ابن القيم: «علماء السوء جلسوا على باب الجنة يدعون إليها الناس بأقوالهم ويدعونهم إلى النار بأفعالهم، فكلمنا قالت أقوالهم للناس: «هلموا!» قالت أفعالهم: «لا تسمعوا منهم!» فلو كان ما دعوا إليه حقاً كانوا أول المستجيبين له! فهم في الصورة أدلاء، وفي الحقيقة قطع الطريق»^(١).

- العلامة الثانية:

أن يكون ممن رباه الشيوخ في ذلك العلم، وذلك لأخذه عنهم، وملازمته لهم؛ فهو الجدير بأن يتصف بما أتصفوا به من ذلك، وهكذا كان شأن السلف الصالح، وحسبك من صححة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة، واشتهر في قرنه بمثل ذلك، وقلماً وجدت فرقة زائغة، ولا أحداً مخالفاً للسنة إلا وهو مفارق لهذا الوصف، وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بأدابهم، وبضد ذلك كان العلماء الراسخون، كالائمة الأربعة وأشباههم^(٢).

قال الشيخ محمد عوامة: «وساد العرف العلمي بين أهله أن شيوخ طالب

(١) ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، «الفوائد»، ص: ٦١.

(٢) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ١/ ١٤٤.

العلم هم آباؤه وأجداده وعمود نسبه، ومن لم يكن له شيوخ تلقى عنهم العلم، ثم ادعى العلم وتكلم فيه فهو دعي في، مجهول الهوية والنسب»^(١)، وفي هذا يقول الإمام الأوزاعي: «كان هذا العلم كريماً يتلقاه الرجال بينهم، فلما دخل في الكتب دخل فيه غير أهله»^(٢).

ولذلك قيل: «من دخل في العلم وحده، خرج وحده»؛ أي: من دخل في طلب العلم بلا شيخ، خرج منه بلا علم، إذ العلم صنعة، وكل صنعة تحتاج إلى صانع؛ فلا بد إذا لتعلمها من معلمها الحاذق، وهذا يكاد يكون محل إجماع كلمة من أهل العلم؛ إلا من شذ، وكذلك قيل: «لا تأخذ العلم من صحفي ولا من مصحفي»، يعنى: لا تقرأ القرآن على من قرأ من المصحف، ولا الحديث وغيره على من أخذ ذلك من الصحف»^(٣).

- العلامة الثالثة:

الاعتداء بمن أخذ عنه، والتأذّب بأدبه، كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبي ﷺ، واقتداء التابعين بالصحابة، وهكذا في كل قرن؛ وبهذا الوصف امتاز الإمام مالك بين أضرابه؛ بشدة الاتّصاف به. وإلا، فالجميع ممن يهتدى به في الدين، كذلك كانوا، ولكن مالكاً اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى، فلما ترك هذا الوصف، رفعت البدع رؤوسها، لأن ترك الاقتداء دليل على أمرٍ حدث عند التارك، أصله أتباع الهوى^(٤). فالانتصاب قدوة للناس منصب شريف، ومقام عظيم، ومسؤولية كبرى، وأمانة تنوء بحملها الجبال، وبالتالي لا بد من أن تتوافر في هذه الشخصية الضوابط الشرعية المعتبرة؛ من العلم والعدالة والورع، حتى يكون الاقتداء به مأموناً، والاهتداء بهديه

(١) محمد عوّامة، «معالم إرشادية لصناعة طالب العلم»، ص: ١٦٠.

(٢) البيهقي، «المدخل إلى السنن الكبرى»، رقم الأثر (٧٤١)، ص: ٤١٠.

(٣) المقدم، محمد بن أحمد بن إسماعيل، «الإعلام بحرمة أهل العلم والإسلام»، ص: ٣٤٣.

(٤) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ١/ ١٤٥.

واقْتفاء أثره مشروعاً، قال الإمام الأمدي: «القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي اتفقوا على جواز استفتائه لمن عرفه بالعلم وأهلية الاجتهاد والعدالة، بأن يراه منتصباً للفتوى، والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه، وعلى امتناعه فيمن عرفه بالضد من ذلك»^(١)، وكذلك قال الإمام القرافي: «ولا يجوز لأحد الاستفتاء إلا إذا غلب على ظنه أن الذي يستفتيه من أهل العلم والدين والورع»^(٢).

ولقد حذر النبي ﷺ من الاقتداء بشخص لا تتوافر فيه هذه العلامات والضوابط، فيما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جَهْلًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»^(٣). وكذلك فإنَّ العقل يقضي بعدم جواز الاقتداء بشخص لا يملك هذه المؤهلات والضوابط، بل الاقتداء بمن يفقدها ضربٌ من ضروب الجنون، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «السائل لا يصح له أن يسأل من لا يُعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنَّه إسنادُ أمرٍ إلى غير أهله؛ والإجماع على عدم صحَّة مثل هذا، بل لا يمكن في الواقع؛ لأنَّ السائل يقول لمن ليس بأهلٍ لما سئل عنه: أخبرني عمّا لا تدري، وأنا أسندُ أمري لك فيما نحن بالجهل به على سواء، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دَنِّني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد عَلِمَ أنَّهما في الجهل بالطريق سواء؛ لَعُدَّ من زمرة المجانين؛ فالطريق الشرعيُّ أَوْلَى؛ لأنَّه هلاكٌ أخرويٌّ، وذلك هلاكٌ دنيويٌّ خاصَّةً»^(٤).

(١) الأمدي، «الإحكام في أصول الأحكام»، ٤/ ٢٣٢.

(٢) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، «الذخيرة»، ١/ ١٤٧.

(٣) رواه البخاري، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، رقم الحديث (١٠٠)، ورواه مسلم، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، رقم الحديث (٢٦٧٣).

(٤) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥/ ٢٨٥.

المطلب الثالث: مراعاة الشارع لمكانة «المقتدى به» وتخصيصه ببعض الأحكام

لقد دلت نصوص الشريعة وكلياتها وجزئياتها، ومبادئها ومقاصدها، على مكانة المقتدى به، وعلو منزلته، وبالغ أثره في المجتمع، وذلك لأن عملية الاقتداء ليست حالة طارئة، قد تحصل وقد لا تحصل، ولكنها غريزة فطرية، يغذيها ما طبع عليه الإنسان من التأثير والتأثر، بين المقتدي والمقتدى به، يقول الإمام الشاطبي: «التأسي بالأفعال - بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس - سرٌّ مَبْنُوثٌ في طَباعِ البَشَرِ، لا يَقْدِرُونَ عَلَى الإِنْفِكَاحِ عَنْهُ بِوَجْهِهِ وَلَا بِحَالٍ»^(١).

وفي التنويه بهذه المسؤولية العظمى يقول ابن القيم: «ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلِّغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا؛ إلا لمن أتصف بالعلم والصدق؛ فيكون عالماً بما يبلِّغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السِرِّ والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله؛ وإذا كان منصبُ التوقيع عن الملوك بالمحلل الذي لا يُنكر فضله، ولا يُجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السِّنِّيَّات، فكيف بمنصب التوقيع عن ربِّ الأرض والسموات؟ فحقيق بمن أُقيم في هذا المنصب أن يُعدَّ له عُدتُّه، وأن يتأهب له أهبتُّه، وأن يعلم قَدْرَ المقام الذي أُقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحقِّ والصدع به؛ فإنَّ الله ناصرُه وهاديُه»^(٢)، وبناءً على هذا الملحظ فقد سمى ابن القيم رحمه الله تعالى كتابه المذكور بهذا الاسم الخطير: «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، أي: إن المفتي حينما يصدر فتواه، ويمهر ختامها بتوقيعه، فإنها يوقَّع عن ربِّ العالمين، فكأنه يقول: ما أقوله لكم وأكتبه، هو قول الله تعالى.

ونظراً لهذه السمة المتوافرة في شخص المقتدى به ألقى الشارع عليه بعض التكاليف والأحكام الزائدة دون عامة المكلفين، وفيما يأتي نذكر بعض الشواهد والأدلة

(١) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥/ ٢٦٢.

(٢) ابن القيم الجوزية، «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، ٩/ ١.

على اختصاص الشارع المقتدى به ببعض الأحكام، التي تتناسب مع منزلته، وتدلل على مكانته، نظراً لمراقبة الناس لتصرّفاتهم، ومبادرتهم لاتباعه والافتداء به، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

١. المقتدى به يأخذ نفسه بالعزيمة ويُفتي العامة بالرخصة:

فقد جاء في الحديث عَنْ نَافِعِ بْنِ سَرِجٍ، قَالَ: عُدْنَا أَبَا وَقْدِ الْبَكْرِيِّ، فِي وَجَعِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَخَفَّ النَّاسِ صَلَاةً عَلَى النَّاسِ، وَأَطْوَلَ النَّاسِ صَلَاةً لِنَفْسِهِ»^(١).

وجه الاستدلال بالحديث: دلالة هذا الحديث واضحة، إذ كان النبي ﷺ في صلواته لنفسه يأخذ بالعزيمة، وهي تطويل الصلاة في بيته، وعندما يكون إماماً في الناس يأخذ بالرخصة، وهي التخفيف مع التمام، ومن هذا الباب ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أَنَّهُ «كَانَ يَعْمَلُ فِي خَاصَّةِ نَفْسِهِ بِالشَّيْءِ لَا يَعْمَلُ بِهِ فِي النَّاسِ»^(٢)، قال رويم بن أحمد^(٣): «مَنْ حَكَمَ الْحَكِيمُ أَنْ يُوسَّعَ عَلَى إِخْوَانِهِ فِي الْأَحْكَامِ، وَيُضَيِّقَ عَلَى نَفْسِهِ فِيهَا، فَإِنَّ التَّوَسُّعَ عَلَيْهِمْ أَتْبَاعَ الْعِلْمِ، وَالتَّضْيِيقَ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ حُكْمِ الْوَرَعِ»^(٤).

٢. المقتدى به يتجنب التوسع بالمباحات حفاظاً على وقاره وهيبته:

فقد روي عن الإمام الأوزاعي أَنَّهُ قَالَ: «كُنَّا نَضْحَكُ وَنَمْرُحُ، فَلَمَّا صَرْنَا يُقْتَدَى بِنَا خَشِيتُ أَلَّا يَسْعَنَا التَّبَسُّمُ»^(٥)، وفي هذا يقول الإمام الغزالي: «وَالزَّفَنُ وَالْحَجَلُ هُوَ

(١) رواه الإمام أحمد، رقم الحديث (٢١٨٩٩)، ورواه الطبراني في المعجم الكبير، رقم الحديث (٣٣١٠)، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، رقم الحديث (٥٢٧٩)، والحديث صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن، نافع بن سرج الحجازي أبو سعيد مولى بني سباع، تفرّد بالرواية عنه عبد الله بن عثمان بن خثيم. يُنظر: تعليق الشيخ شعيب الأرنؤوط على مسند الإمام أحمد ٣٦ / ٢٣٠.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم الأثر (٣٤٦٤٤).

(٣) رُوِيَ مِنْ أَحْمَدَ بْنِ يَزِيدَ، أَبُو مُحَمَّدٍ، مِنْ أَجْلِ مَشَايخِ الصُّوفِيَّةِ فِي بَغْدَادَ، كَانَ فَقِيهًا وَمَقْرَأًا، تَوَفِيَ سَنَةَ (٣٠٣هـ). يُنظر: [السلمي، أبو عبد الرحمن، محمد بن الحسين، «طبقات الصوفية»، ص ١٤٧].

(٤) العيني، محمود بن أحمد، «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، ١ / ٣٠٠.

(٥) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، «المدخل إلى السنن الكبرى»، رقم الأثر: (٥٤٧)، ص: ٣٣٦.

الرقص، وذلك يكون لفرح أو شوق، فحكمه حكم مهيج، إن كان فرحه محموداً والرقص يزيد ويؤكده فهو محمود، وإن كان مباحاً فهو مباح، وإن كان مذموماً فهو مذموم، نعم، لا يليق اعتياد ذلك بمنصب الأكاير وأهل القدوة؛ لأنه في الأكثر يكون عن هوى ولعب، وما له صورة اللعب واللهو في أعين الناس، فيبغي أن يجتنبه المقتدى به؛ لئلا يصغر في أعين الناس، فيترك الاقتداء به»^(١).

٣. يجب على المقتدى به تجنب الشبهات، خشية التباس الأمر على العوام:

روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه رأى على طلحة بن عبيد الله ثوباً مصبوغاً فقال: «ما بال هذا الثوب المصبوغ عليك؟ فقال طلحة: ليس به بأس إنما هو مدر، فقال عمر رضي الله عنه: إنكم أيها الرهط أئمة يقتدي بكم الناس، وأن جاهلاً لو رأى هذا الثوب لقال: طلحة كان يلبس الثياب المصبوغة في الإحرام، فلا يلبس أحد منكم أيها الرهط من هذه الثياب المصبوغة شيئاً، وهو محرم»^(٢).

وفي هذا من الفقه قطع الذرائع التي تلبس على الناس، وذلك أن الناس يقتدون بعلمائهم في كل ما رأوهم يصنعونه، فمن كان إماماً مقتدى به، لزمه مراعاة أحواله، وترك ما يلبس على الناس^(٣)، قال ابن عبد البر: «وأما إنكار عمر على طلحة لباسه المصبغ بالمدر فإنما كرهه من طريق رفع الشبهات؛ لأنه صبغ لا يختلف العلماء في جوازه، وإنما كرهه أن تدخل الداخلة على من نظر إليه فظنه صبغاً فيه طيب، وللأئمة الاجتهاد في قطع الذرائع»^(٤).

ومما سبق تتجلى المكانة السامية والمنزلة الرفيعة التي اختص الشارع بها المقتدى

(١) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، ٢/ ٣٠٤.

(٢) رواه الإمام مالك في «الموطأ» برواية محمد بن الحسن الشيباني، رقم الأثر (٤٢٥)، قال الحافظ ابن حجر: «هذا إسناد صحيح موقوف وهو أصل في سد الذرائع». انظر: [العسقلاني، «المطالب العالمة بزوائد المسانيد الثمانية»، ٦/ ٣٧٣].

(٣) القنازعي، «تفسير الموطأ»، ٢/ ٦٠٣.

(٤) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، «الاستذكار»، ٤/ ٢٠.

به، وما ذلك إلا لتعدّي أثر تصرفاته إلى غيره من العامّة، ولذلك عظمت زلّته، وقيل: «زلّة العالم زلّة العالم»، وذلك لما يترتب عليها من الفساد، فالمقتدى به بمثابة ربّان السفينة، يقول عبد الله بن المعتز: «زلّة العالم كأنكيسار السفينة، تغرق ويغرق معها خلق كثير»^(١).

المبحث الثاني حجّية أفعال المقتدى به وأقواله وتقريراته

انقسم النَّاسُ في هذه القضية فريقيْن، فريق ذهب إلى القول بعدم حجّية ما يصدر عن المقتدى به من أقوال أو أفعال أو تقريرات، وذلك لعدم عصمته، والشرع لا يؤخذ إلا من معصوم، وفريق آخر ذهب إلى الاحتجاج بكلّ ما يصدر عن المقتدى به وضرورة الاقتداء به والالتزام بمنهجه والسير على طريقته، ولذلك كان من الضروري كشف الغطاء عن هذه المسألة، وبيان أقوال أهل العلم فيها، وخاصّةً في هذا الزمان الذي وقع فيه التخبُّط بين الناس، في التزام آراء العلماء والتقيّد بما صدر عنهم بخصوص ثورات الربيع العربيّ، ولم يكن قصدي التطرُّق إلى ذكر أسماء بعض العلماء المقتدى بهم ومناقشة ما صدر عنهم، ولكن قصدتُ البيان العامّ لأصل هذه المسألة، بغضّ النظر عن الأشخاص أو الزمان أو المكان، وعندما نتكلّم على تصرّفات المقتدى به، فإنّنا نقصد بها أفعاله وأقواله وتقريراته، وهذه المفردات الثلاث سنفرّد لكلّ منها مطلبًا من مطالب هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

* * *

المطلب الأول: أفعال المقتدى به وحكم الاحتجاج والاقتداء بها

بدأت بالحديث عن أفعال المقتدى به، لأنّها أقوى تأثيرًا في سلوك الآخرين، فالإقتداء بالأفعال أبلغ وأقوى من الاقتداء بالأقوال، ولقد قسّم العلماء الأفعال الصادرة عن المقتدى به قسمين:

الأوّل: الفعل المقترن بالقول.

الثاني: الفعل المجرّد عن القول.

لا أعلمُ خلافاً بين العلماء في صحة الاقتداء بأفعال المقتدى به التي اقترنت بأقواله، فيما إذا كانت موافقة للشريعة؛ لأنّ ذلك الاقتران يدلُّ دلالة واضحة على مذهبه وما يدينُ به.

ولكن جرى الخلاف بين العلماء في صحّة الاقتداء بالفعل المجرّد عن القول، وذلك بسبب الغموض الذي يكتنف الفعل بهذه الحالة، أيتّزَعُ من الفعل المجرّد مذهب المقتدى به أم لا؟

وصورة المسألة: إذا أحدث المقتدى به عملاً معيّناً، كأن يبيع أو يشتري بعد النداء الأوّل يوم الجمعة، أو نحو ذلك، ولم يتوافق مع فعله هذا قولٌ له، فهل يعدُّ هذا الفعل المجرّد رأياً له، دالاً على مذهبه، يمكن الاقتداء والاحتجاج به؟ للعلماء اتّجاهان في هذه المسألة:

الأوّل: الفعل المجرّد لا يدلُّ على مذهب صاحبه؛ وبالتالي لا يجوز الاقتداء بالأفعال المجرّدة الصادرة عن أهل الاقتداء غير المعصومين، وهذا وجهٌ عند الشافعية والحنابلة^(١)، واستدلّ أصحاب هذا الاتجاه بما يأتي:

١. قول الله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣].
وجه الاستدلال بالآية: لقد ذمّ الله تعالى هؤلاء الذين قرّروا الاقتداء بما فعله آبؤهم من الإثم، وبرّروا فعلهم بأنهم شاهدوا آباءهم يفعلون كذلك، والذمّ يدلُّ على عدم جواز الاقتداء بالأفعال المجرّدة، قال القرطبي: «وفي هذا دليل على إبطال التقليد، لذمّه يّاهم على تقليد آبائهم، وتركهم النظر فيما دعاهم إليه الرسول ﷺ»^(٢).

(١) ابن حامد، أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي، «تهذيب الأجوبة»، ص: ٤٥؛ وانظر: السلمي، عياض بن نامي، «تحرير المقال فيما تصحّ نسبه للمجتهد من الأقوال»، ص: ٣٣.

(٢) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ٧٥ / ١٦.

ونوقش هذا بأنّ الذمّ الوارد في الآية ليس على عمومه، فالتقليد المذموم الذي تتناوله الآية يحتمل أنواعاً عديدة، منها:

- * التقليد في أمور العقيدة، إذ إنّ هذا المجال لا بدّ فيه من اليقين والقطع.
- * تقليد مَنْ يَعْلَمُ المقلدُ أنّه ليس أهلاً لأن يُؤخذ بقوله ويُقتدى بفعله، كأنصاف العلماء، وعلماء السّلطان الذين يفتون بما يهوى، بخلاف الاقتداء بالشخص المشهور بالعلم والعدالة والمروءة وغير ذلك من الصّوابط الشرعية والقرائن التي تجعل الاقتداء بأفعال هذا الشخص سائغاً شرعاً.
- * تقليد المجتهدين القادرين على الاجتهاد لغيرهم من المجتهدين، فإنّه مذموم، أمّا تقليد العامّي للمجتهد وأتباعه له، فإنّه لا يدخل تحت التقليد المذموم، بل هو داخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿فَتَعْلَمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فهذا أمرٌ لمن لا يعلم بتقليد مَنْ يَعْلَمُ، ووجه تقليد العامّي لبعض المجتهدين، أنّ هذا المجتهد مبلّغٌ عن الله دينه وشرعه، وعلى العامّي أن يعتقد ذلك^(١).

٢. عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته، أنّها دخلت على عائشة رضي الله عنها فدخلت معها أمّ ولد زيد بن أرقم الأنصاري وامرأة أخرى، فقالت أمّ ولد زيد بن أرقم: يا أمّ المؤمنين إنني بعثت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئةً، وإنّي ابتعته بستمائة درهم نقداً، فقالت لها عائشة: «بَسَسَا اشْتَرَيْتِ وَبَسَسَا شَرَيْتِ، إِنَّ جِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَدْ بَطَلَ إِلَّا أَنْ يَتُوبَ»^(٢).

وجه الاستدلال بالأثر: أنّ هذا الفعل المجرد من الصحابي الجليل زيد بن أرقم

(١) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ٤٤٧/٣.

(٢) رواه الدارقطني، كتاب البيوع، رقم الأثر (٣٠٠٣)، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، رقم الأثر (١٠٧٩٩)، قال ابن الأثير: «هذا الأثر رواه الدارقطني عن يونس بن إسحاق عن أمّه العالية عن أمّ محبة عن عائشة، روي عن الشافعي أنّه لا يصحّ، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، قال في التنقيح: إسناده جيّد، وإن كان الشافعي لا يثبت مثله عن عائشة، وكذلك الدارقطني قال في العالية: هي مجهولة لا يحتجّ بها». انظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول ٥٧٢/١.

لا يُعدُّ مذهباً له، وذلك لأنَّ زيد بن أرقم لم يقل أبداً إنَّ هذا حلالٌ، ولم يفتِّ به يوماً ما، ومذهبُ الرجلِ كما يقول ابن القيم رحمه الله لا يُؤخَذُ من فعله؛ إذ لعلَّه فعَلَهُ ناسياً أو ذاهلاً أو غير مُتأمِّلٍ ولا ناظرٍ أو متأوِّلاً، أو ذنباً يستغفر الله منه ويتوب، أو يُصرُّ عليه وله حسناتٌ تقاومه، فلا يُؤثِّر شيئاً... ولم يُذكر عن زيد أنه أقام على هذه المسألة بعد إنكار عائشة، وكثيراً ما يفعل الرجل الكبير الشيء مع ذهوله عمّا في ضمنه من مفسدة، فإذا نُبِّه انتبه، وإذا كان الفعل محتملاً لهذه الوجوه وغيرها، لم يجوز أن يُقدِّم على الحكم، ولم يجوز أن يقال: مذهب زيد بن أرقم جواز العينة، لا سيما وأمَّ ولده قد دخلت على عائشة تستفتيها، فأفتتها بأخذ رأس مالها، وهذا كلُّه يدلُّ على أنَّهما لم يكونا جازمين بصحَّة العقد وجوازه، وأنَّه ممَّا أباحه الله ورسوله»^(١).

ولذلك قال عطاء الخراساني: «وأضعف العلم أيضاً علم النَّظَر، أن يقول الرجل: رأيتُ فلاناً يفعلُ كذا، ولعلَّه قد فعله ساهياً»^(٢)، وعن إياس بن معاوية: «لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سلِّه يصدِّقك»^(٣).

٣. عن عليِّ رضي الله عنه، قال: «إياكم والاستئنان بالرجال؛ فإنَّ الرجلَ يعملُ بعمل أهل الجنَّة ثم ينقلب لِعِلمِ الله فيه، فيعمل بعمل أهل النار فيموت وهو من أهل النار، وإنَّ الرجلَ ليعملُ بعمل أهل النار فينقلب لِعِلمِ الله فيه، فيعمل بعمل أهل الجنَّة فيموت وهو من أهل الجنَّة، فإن كنتم لا بدَّ فاعلين فبالأموات لا بالأحياء»^(٤).

وجه الاستدلال بالأثر: لقد حدَّر عليُّ بن أبي طالب من الاقتداء بالرجال ما داموا على قيد الحياة، ولو كان الفعل المجرَّد من المقتدى به دالاً على مذهبه، ويجوز

(١) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ١٤/٥.

(٢) ابن عبد البر، «جامع بيان العلم وفضله»، ١/٧٧٨؛ الشاطبي، «الموافقات في أصول الفقه»، ٥/٣١٥.

(٣) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ١٤/٥.

(٤) ابن عبد البر، «جامع بيان العلم وفضله»، ٢/٩٨٧.

الافتداء به، لما حذر علي بن أبي طالب من ذلك، قال الإمام الشاطبي في تعليقه على هذا الأثر: «هو إشارة إلى الأخذ بالاحتياط في الدين، وأنَّ الإنسان لا ينبغي له أن يعتمد على عمل أحدِ ألبتَّة، حتى يتشَبَّت فيه ويسأل عن حكمه، إذ لعلَّ المُعْتَمَدَ على عمله يعملُ على خلاف السنَّة، وقولُ علي رضي الله عنه: «فإن كنتم لا بدَّ فاعلين، فبالأموات» نكتةٌ في الموضوع، يعني الصحابة، ومن جرى مجراهم، ممَّن يُؤخَذُ بقوله ويُعْتَمَدُ على فتواه، وأمَّا غيرهم ممَّن لم يحلَّ ذلك المحلَّ فلا، كأن يرى الإنسان رجلاً، يُحسِّن اعتقاده فيه، يفعلُ فعلاً محتملاً أن يكون مشروعاً أو غير مشروع، فيقتدي به على الإطلاق، ويعتمد عليه في التَّبُد، ويجعله حجَّةً في دين الله، فهذا هو الضلال بعينه، وما لم يتبَّنت بالسؤال والبحث عن حكم الفعل ممَّن هو أهل الفتوى، وهذا الوجه هو الذي مألَّ بأكثر المتأخِّرين من عوامِّ المبتدعة، إذا اتَّفَق أن ينضاف إلى شيخ جاهل، أو لم يبلغ مبلغ العلماء، فيراه يعملُ عملاً فيظنُّه عبادةً، فيقتدي به، كائنًا ما كان ذلك العمل، موافقاً للشرع أو مخالفاً، ويحتجُّ به على من يرشده، ويقول: كان الشَّيخ فلان من الأولياء وكان يفعله، وهو أولى أن يقتدى به من علماء أهل الظاهر، فهو في الحقيقة راجع إلى تقليد مَنْ حَسَنَ ظَنُّهُ فيه، أخطأ أو أصاب، كالذين قلَّدوا آباءهم سواء، وإنَّما قُصارى هؤلاء أن يقولوا: إن آباءنا أو شيوخنا لم يكونوا ينتحلون مثل هذه الأمور سدى»^(١).

ونوقش هذا بأنَّ نهي علي بن أبي طالب عن الاقتداء بالرجال موجَّهٌ للعلماء وليس للعوامِّ، فالعوامِّ لا يسعهم إلا الاقتداء بمن هو في موضع القدوة^(٢)، وعلى هذا يُحمل الذمُّ الوارد في كلام عبد الله بن المُعْتَمِر حيث قال: «لَا فَرْقَ بَيْنَ بَهِيمَةٍ تَنْقَادُ وَإِنْسَانٍ يُقَلَّدُ»^(٣)، ولقد علَّق ابن عبد البر على هذا بقوله: «وهذا كلُّه لغير العامَّة؛ فإنَّ العامَّة لا بدَّ لها من تقليد علمائها عند النَّازلة تنزُّل بها؛ لأنَّها لا تبيِّن موقع الحجَّة، ولا

(١) الشاطبي، «الاعتصام»، ٢/٦٨٩.

(٢) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٤/٤٦٠.

(٣) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، ٢/١٣٦.

تصل - لعدم الفهم - إلى عِلْمٍ ذلك؛ لأنَّ العلم درجات لا سبيل منها إلى أعلاها إلا بنيل أسفلها، وهذا هو الحائل بين العامة وبين طلب الحُجَّة، والله أعلم، ولم تختلف العلماء على أنَّ العامة عليهم تقليد علمائهم، وأتَّهم المرادون بقول الله عزَّ وجلَّ ﴿فَسَكُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وأجمعوا على أنَّ الأعمى لا بدَّ له من تقليد غيره ممَّنْ يثق بتمييزه للقبلة إذا أشكلت عليه، وكذلك مَنْ لا عِلْمَ له ولا بصر بمعنى ما يدينُ به، لا بدَّ له من تقليد عالمه^(١).

٤. إنَّ المقتدى به إذا لم يكن معصوماً تطرَّق إلى أفعاله السهو والخطأ والنسيان؛ فكيف

يصحَّ الاقتداء به قصدًا في العبادات أو في العادات؟

ونوقش هذا بأنَّه ليس من شروط المقتدى به أو ضوابطه شرعاً أن يكون معصوماً، ولو قلنا بذلك لتعطلَّ باب الاقتداء وأغلق بابُه، إذ لا عصمة لأحدٍ بعد الأنبياء، ثمَّ إننا لا نقتدي بهذا الشخص إلا إذا احتفتَّ به القرائن والأمارات التي تدلُّ على صدقه. ثمَّ إنَّ نسبة وقوع الخطأ في أفعال المقتدى به هي تماماً كنسبة وقوع الخطأ في اجتهاده وأقواله وفتاويه، ونحن مع ذلك مطالبون بالاقتداء بهذه الأقوال والفتاوي، بل هي بمثابة الدليل بالنسبة للعامة، فكما نقتدي بأقواله مع ما يتطرَّق إليها من احتمال الخطأ، كذلك ينبغي الاقتداء بأفعاله مع احتمال تطرُّق الخطأ إليها، ولقد أجاب الإمام الشاطبي عن هذا الإشكال في موضعين:

* إذ قال في الموضع الأوَّل: «ولا يُقال: إنَّ النبي ﷺ معصوم؛ فلا يتطرَّق إلى فعله أو تركه المبيِّن خُلِّ، بخلاف مَنْ ليس بمعصوم، لأننا نقول: إنَّ اعتُبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل؛ فليُعتَبَر في ترك اتِّباع القول، وإذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يُصلِح، وخرق لا يرقع؛ فلا بدَّ أن يجري الفعل مجرى القول، ولهذا تُستعظَم شرعاً زلَّة العالم، وتصير صغيرته كبيرة، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية

(١) ابن عبد البر، «جامع بيان العلم وفضله»، ٩٨٨.

في العادة على مجرى الاقتداء، فإذا زلَّ؛ حُمِلَتْ زلَّته عنه، قولاً كانت أو فعلاً؛ لأنَّه موضوعٌ مناراً يُهْتَدَى به^(١).

* وقال في موضع آخر: «إن اعتُبرَ هذا الاحتمال في نصبِ أفعاله حجةً للمستفتي فليُعتَبَر مثلهُ في نصبِ أقواله، فإنَّه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً، لأنَّه ليس بمعصوم، ولما لم يكن ذلك معتبراً في الأقوال، لم يكن معتبراً في الأفعال»^(٢).

ولو كان من شروط الاقتداء تحقُّق الصواب في أفعال المقتدى به وأقواله، لما صحَّ تقليد الأئمة الأربعة في المسائل الفقهيَّة الخلافية؛ لأنَّ الرَّاجح عند الأصوليين أنَّ المصيب في الحقيقة واحدٌ منهم، فالحقُّ واحد لا يتعدَّد، ومع ذلك صحَّ الاقتداء بهم جميعاً مع احتمال الخطأ في اجتهادهم.

ومن جهة أخرى فإنَّ الخطأ متوقَّعٌ وليس حاصلًا أو متحقِّقًا، وبالتالي فإنَّ من القواعد الأصولية التي انعقد الإجماع عليها «أنَّ انعقاد الأسباب الشرعية لا يمنع من إعمالها توقُّع موانعها، ومعارضتها؛ بل يُعمَلُ بالسبب حتى يدلَّ دليلٌ على تحقُّق المعارض»^(٣).

٥. إنَّ أفعال المجتهدين حينما لا يوجد ما يدلُّ على أنَّ ما فعلوه هو رأيهم ومذهبهم، محتملة، فقد يكون فعل المجتهد ممَّا جرت به عادته، أو يكون فعله تقليدًا لغيره، بسبب عدم نظره في المسألة، أو لتعارض الأدلَّة عنده، أو لأيِّ سببٍ آخر، وما يفعله المقلِّد لا ينسبُ له ولا يُعدُّ مذهباً له؛ لأنَّ مذهب المجتهد ما توصل إليه عن نظرٍ واستدلال^(٤).

(١) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٤/ ٨٨.

(٢) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥/ ٢٦٥.

(٣) القرافي، «نفائس الأصول في شرح المحصول»، ٩/ ٣٩٢٣؛ «ابن حامد، تهذيب الأجوبة»، ص: ٤٦.

(٤) الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، «التَّخريج عند الفقهاء والأصوليين»، ص: ٢٢٨.

ونوقش هذا بما قاله ابن حامد: «ذلك لا يؤثّر شيئاً، إذ مع الاحتمال لا يخرجها أن تكون ديناً، ونحن إنّما نريد إثبات الجواز للفعل في نسبتنا ذلك إليه، فإذا ثبت ذلك كان ما ذكرناه سالمًا»^(١).

قال الدكتور عياض بن نامي السلمي: «إنّ الاحتمال في أفعال النبي ﷺ لم يمنع من كونها ديناً يُتَّبَع، سواء أكانت واجبة أم مستحبة أم جائزة، فكذاك الشأن في أفعال المجتهد، ينبغي ألاّ يلتفت إلى الاحتمال»^(٢).

وللتوضيح هنا فإنّ الكلام السابق من الدكتور عياض السلمي لا يعني تنزيل أفعال المجتهد بمنزلة أفعال النبي ﷺ، فهذا الفهم والقياس غير مقبول على إطلاقه؛ لأنّ مقام النبوة تقتزن به العصمة، والمجتهد ليس معصوماً، ولكنّ مراد الدكتور عياض السلمي هو القياس على ورود الاحتمال في الأفعال، فكما أنّ أفعال النبي ﷺ تطرّق إليها الاحتمالات، من كونها واجبة أو مستحبة أو جائزة، ومع ذلك فهي حجة، وتطرّق الاحتمال إليها لم ينزع عنها صفة الحجية، فكذاك تطرّق الاحتمال إلى أفعال المجتهد لا يقدح في مشروعية الاحتجاج والاعتداء بها.

الأجاء الثاني: الفعل المجرد يدلُّ على مذهب صاحبه؛ ويترتب على ذلك صحّة نسبه إليه، وهو أحد الوجهين عند الحنابلة، وهو اختيار ابن حامد، إذ أفرّد فصلاً مستقلاً بعنوان: «باب البيان عن نسبة المذهب إليه من حيث أفعاله في خاصّة نفسه»، جاء فيه: «وكلُّ ما نُقِلَ عن أبي عبد الله أنّه فعله في نفسه، وارتضاه لتأدية عنايته، وكلُّ ذلك يُنسبُ إليه، بمثابة جوابه وفتواه»، وقال بعد أن مثل لذلك: «وهذا قول عامّة أصحابنا»^(٣)، وقد اختار الشاطبيّ هذا القول، وانتصر له وردّ ما أثير حوله من اعتراض، وبالتالي يجوز الاقتداء بالأفعال المجردة الصادرة عن أهل الاقتداء غير

(١) ابن حامد، «تهذيب الأجوبة»، ص: ٤٦.

(٢) السلمي، عياض بن نامي، «تحرير المقال فيما تصحّ نسبه للمجتهد من الأقوال»، ص: ٣٤.

(٣) ابن حامد، «تهذيب الأجوبة»، ص: ٤٥.

المعصومين، شريطة عدم مخالفة النصّ أو الإجماع، واستدلّ أصحاب هذا الاتجاه بما يأتي:

١. لقد جعل الأصوليون أفعال النبي ﷺ في بيان الأحكام كأقواله، وإذا كان الأمر كذلك، وثبت للشخص المقتدى به أنه قائم مقام النبي ونائب منابه؛ لزم من ذلك أن أفعاله محلّ للاقتداء أيضًا، فما قصد بها البيان والإعلام؛ فظاهر، وما لم يقصد به ذلك؛ فالحكم فيه كذلك أيضًا من وجهين:

أحدهما: أنه وارث، وقد كان المورث قدوة بقوله وفعله مطلقًا؛ فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثًا على الحقيقة؛ فلا بدّ من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله، بدليل قوله ﷺ: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»^(١) «(٢)».

وجه الاستدلال بالحديث: إنّ الوراثة في العلم والتبليغ والهداية والاتباع تقتضي ألا يأتي الوارث بما لا دليل عليه، ولا سيمًا مع الدين والورع، قال ابن حامد: «ثبت وتقرّر أنّ مقامات العلماء بمثابة مقامات صاحب الشريعة، إذ لا يجوز لعالم أن يأتي في علمه كلّ شيء إلا من حيث شقيق الحقّ المبين»^(٣)، فإذا ثبت هذا، وجب أن يكون ما نُقل عن المقتدى به في أفعاله معبرًا عن مذهبه يقينًا.

وتعقيبًا على ما أورده ابن حامد فإنني أقول: إنّ أفعال الأنبياء وأقوالهم تستمدّ حجّيتها وقوتها من ذاتها؛ لكونهم معصومين، أمّا أفعال العلماء والمجتهدين فإنّ أفعالهم وأقوالهم لا تستمدّ حجّيتها وقوتها من ذاتها، بل هذه الحجّية مستمدة من مدى موافقة أفعالهم وأقوالهم لأصول الشريعة ومصادرها، فإذا خالفت أفعالهم وأقوالهم نصًّا أو

(١) رواه ابن ماجه واللفظ له، باب فضل العلماء والحثّ على طلب العلم، رقم الحديث (٢٢٣)، ورواه الإمام أحمد في مسنده، رقم الحديث (٢١٧١٥)، والحديث حسنٌ لغيره، كما قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على هذا الحديث.

(٢) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٨٧/٤.

(٣) ابن حامد، «تهذيب الأجوبة»، ص: ٤٦.

إجماعاً، فلا يصح الاحتجاج بها أصلاً، وهذا ما أشرتُ إليه في غير موضعٍ من هذا البحث^(١).

والآخر: أن التأسّي بأفعال من يُعظّمه الناس ويجبّونه، سرّ مبثوث في طباع البشر، لا يقدرّون على الانفكاك عنه بوجهٍ ولا بحالٍ^(٢)، وأنهم قد يرجّحونه على القول، وقد ثبت هذا مع الصحابة والنبّي ﷺ، فقد نهاهم عن الوصال في الصوم، فلم ينتهوا واحتجّوا بأنّه يواصل، وتوقّفوا عن الإحلال، بعدما أمرهم بذلك في حجة الوداع، حتى ذبح وحلق فأتبعوه، إلى غير ذلك من الوقائع التي تدلّ على أنّ النظر إلى الفعل، واقتداء الناس فيه بمن أحبّوا، مطبوعٌ في نفوسهم، وإذا كان شأن الفعل كذلك، فمن المستبعد أن يُقدّم المجتهد - لا سيما المعروف بورعه وتقواه - على عملٍ، يرى أن الناس يقلّدونه فيه، ولا يكون رأيه ومذهبه^(٣).

٢. استدلال العلماء بأفعال الصحابة رضي الله عنهم على مذاهبهم، وجعلها بمثابة فعل الرسول ﷺ، وهذا يعني أنّهم أقاموا أفعالهم كأقوالهم في الدلالة على مذاهبهم، كما أن أفعال النبي ﷺ كأقواله في الدلالة على الأحكام الشرعيّة^(٤).

٣. إن غلبة الظنّ معمولٌ بها في الأحكام، وإذا تعيّن بالقرائن قصد المقتدى به إلى الفعل أو الترك - ولا سيما في العبادات - ومع التكرار أيضاً، وهو من أهل الاقتداء بقوله؛ فلاقتداء بفعله كذلك^(٥).

٤. روي عن سعيد بن المسيّب أنّه دُعِيَ لِلْبَيْعَةِ لِلْوَلِيدِ، وَسَلْيَانِ بَعْدَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ: فَقَالَ: «لَا أَبِيعُ اثْنَيْنِ مَا اخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ» فَقِيلَ لَهُ: ادْخُلْ مِنْ

(١) وسيأتي المزيد من التوسّع في هذه المسألة إن شاء الله تعالى في ص ٢١.

(٢) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥/ ٢٦٢.

(٣) الباحثين، «التخريج عند الفقهاء والأصوليين»، ص: ٢٢٧.

(٤) الباحثين، «التخريج عند الفقهاء والأصوليين»، ص: ٢٢٧.

(٥) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥/ ٣١٥.

البَابِ وَآخِرُجْ مِنَ الْبَابِ الْآخِرِ، فَقَالَ: «وَاللَّهِ لَا يَقْتَدِي بِي أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ» فَجُلِدَ مِائَةً وَأَلْبَسَ الْمُسُوحَ بِسَبَبِ رَفْضِهِ ذَلِكَ^(١).

وهذه نظرة ثاقبة من سعيد بن المسيّب وقد علم أنّ الناس يراقبون أفعاله ويقتدون بها، حتّى ولو كان الفعل مجرداً، مثل الدخول من باب القصر والخروج من الباب الآخر، ولذلك امتنع عن هذا الفعل المجرد، حتّى لا ينسب إليه أنّه بايع خليفَتين في وقتٍ واحد.

٥. قال الإمام مالك رحمه الله تعالى في إفراد يوم الجمعة بالصوم: «إنّه جائز»، واستدلّ على ذلك بأنّه رأى بعض أهل العلم يصومه، قال: «وأراه كان يتحرّاه»؛ فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنّه أنّه كان يتحرّاه، وصمّ إليه أنّه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقهاء ومن يقتدى به ينهى عن صيامه، قال الإمام الشاطبيّ: «فقد يلوح من هنا أنّ مالكاً يعتمد هذا العمل الذي يُفهم من صاحبه القصد إليه، إذا كان من أهل العلم والدين، وغلب على الظنّ أنّه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة؛ فإنّ كونه من أهل العلم المقتدى بهم يقتضي عمله به، وتحرّيه إيّاه، وهذا دليلٌ على عدم السهو والغفلة، وعلى هذا يجري ما اعتمد عليه من أفعال السلف، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائنٌ عيّنت قصد المقتدى به، وجهة فعله، فصحّ الاقتداء»^(٢).

الترجيح: بعد استعراض اتجاهات العلماء وأدلّتهم في هذه المسألة فإنني أرجح الاتجاه الثاني، الذي يرى أنّ الفعل المجرد يدلّ على مذهب الرّجل المقتدى به، وبالتالي تصحّ متابعتة والاقتداء به في أفعاله هذه، ولكنّ هذا الكلام ليس على إطلاقه بدون قيود أو ضوابط، بل لا بدّ من أن يكون هذا المقتدى به من أهل العلم والورع والأمانة وغيرها من الضوابط الشرعيّة التي ذكرناها سابقاً، فإذا احتفتّ بالفعل المجرد هذه

(١) أحمد بن عبد الله بن أحمد، أبو نعيم الأصبهانيّ، «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء»، ١٧٠ / ٢.

(٢) الشاطبيّ، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٣١٧ / ٥.

القرائن والضوابط صحَّ الاقتداء والاحتجاج به، إذ الغالبُ على مَنْ كان هذا وصفه أن يراعي الشريعة وأحكامها في أفعاله جميعها، وألا يفعل فعلاً إلا في ضوء الشريعة وميزانها؛ لأنَّه يعلمُ أنَّ الناس يراقبونه ويقتدون به في أفعاله، قال الإمام الشاطبي: «فحقُّ على المفتي أن ينتصبَ للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنَّه لا بدَّ له من المحافظة على أفعاله حتَّى تجري على قانون الشرع؛ ليَتَّخَذَ فيها أسوة»^(١)، وقال في موضعٍ آخر: «وأما أفعاله؛ فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم؛ لم يصحَّ الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح»^(٢).

ولذلك قال ابن تيمية رحمه الله في تعليل انتزاع مذهب الإمام أحمد بن حنبل من فعله واعتباره مذهباً له، يصحَّ الاقتداء به: «لِمَا عُرِفَ مِنْ تَقْوَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَوَرَعِهِ وَزَهْدِهِ، فَإِنَّهُ كَانَ مِنْ أْبَعْدِ النَّاسِ عَنِ تَعَمُّدِ الذَّنْبِ، وَإِنْ لَمْ نَدْعُ فِيهِ الْعِصْمَةَ لَكِنَّ الظَّاهِرَ وَالْغَالِبَ أَنَّ عَمَلَهُ مُوَافِقٌ لِعِلْمِهِ، فَيَكُونُ الظَّاهِرُ فِيهَا عَمَلَهُ أَنَّ مَذْهَبَهُ، وَهَكَذَا الْقَوْلُ فَيَمُنُّ بِغَلْبِ عَلَيْهِ التَّقْوَى وَالْوَرَعُ، وَبَعْضُهُمْ أَشَدُّ مِنْ بَعْضٍ، فَكَلَّمَا كَانَ الرَّجُلُ اتَّقَى اللَّهَ وَأَخْشَى لَهُ، كَانَ ذَلِكَ أَقْوَى فِيهِ، وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ مِنَ اتَّقَى الْأُمَّةَ وَأَعْظَمَهُمْ زَهْدًا وَوَرَعًا»^(٣)، فحجَّية أفعال المقتدى به ليست نابعةً من ذات الأفعال، بل حجَّيتها تكمنُ فيما اقترنَ بها من القرائن، ومدى تحقُّق الضوابط الشرعية في صاحبها.

ولقد استعرض الدكتور عياض بن نامي السلمي في كتابه: «تحرير المقال فيما تصحَّ نسبه للمجتهد من الأقوال» أقوالَ الفريقين في هذه المسألة وناقشها ثم رجَّح أنَّ فعل المجتهد يدلُّ على مذهب صاحبه في حالتين:

الأولى: أن يكون فعله على جهة التَّعليم والبيان.

الثانية: أن يتكرَّر الفعل منه، وهو مِمَّن يُعْرَفُ بالورع والتَّقَى بحيث يغلب على

(١) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥/ ٢٦٥.

(٢) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥/ ٢٦٧.

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ١٩/ ١٥٣.

الظنّ أنه لا يتعمّد فعل المحرّم أو ترك الواجب، ففي هذه الحالة ينتفي احتمال النسيان أو يضعف؛ لأنّه كرّر الفعل مرّاتٍ عدّة، ويعدّ احتمال تعمّد الإثم لما علمناه من حال المقتدى به، وما ظهر عليه من علامات التقوى والورع، فيصحّ حينئذٍ أن يُنسب إليه القول بجواز مثل ذلك الفعل عنده^(١).

* * *

المطلب الثاني: أقوال المقتدى به وحكم الاحتجاج والاقتداء بها

مما لا شكّ فيه أن أقوال المقتدى به المنقولة عنه نقلاً صحيحاً تعدّ الطريق الآمن لنقل مذهبه ورأيه في المسائل الخلافية، وأقوال الأئمة المجتهدين تصل إلينا بطريقتين؛ هُما:

- كُتِبُ المجتهد ورسائله، التي كتبها بنفسه أو أملاها على طلابه، وثبتت نسبتها إليه بالشهرة والاستفاضة، فهذه الأقوال تُنسب إليه قطعاً ما لم يثبت رجوعه عنها.

- نقلُ طلابه عنه، ونحن هنا أمام حالتين:

الأولى: الأقوال التي اتَّفَق الطلاب في نقلها عن المقتدى به من غير اختلاف بينهم، فهذه الأقوال يصحّ نسبتها إليه قولاً واحداً.

الثانية: الأقوال التي اختلف الطلاب في نقلها عن شيخهم المقتدى به، ففي هذه الحالة نجزم بأنّ مذهبه لا يخرج عمّا نقلوه، ونسلك في تحديد مذهبه بخصوص هذه المسألة التي اختلف نقل الطلاب عنه فيها، مسلك الترجيح بين الروايات^(٢)، هذا من حيث صحّة نسبة الأقوال للمقتدى به أو عدمها.

وأما من حيث حجّية هذه الأقوال الصادرة عنه وصحّة الاقتداء بها، فإنّ هذا الأمر يرجع لكون المنتصب للناس في بيان الدين منتصباً لهم بقوله وفعله، كما

(١) السلمي، عياض بن نامي، «تحرير المقال فيما تصحّ نسبته للمجتهد من الأقوال»، ص: ٣٧.

(٢) السلمي، عياض بن نامي، «تحرير المقال فيما تصحّ نسبته للمجتهد من الأقوال»، ص: ١٩.

بيّن الإمام الشاطبي؛ وذلك لأنه وارثٌ للنبي ﷺ، والنبي ﷺ كان مبينًا بقوله وفعله؛ فكذلك الوارث لا بدّ من أن يقوم مقام المورث، وإلا لم يكن وارثًا على الحقيقة، ومعلومٌ أنّ الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا يتلقّون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله؛ فكذلك الوارث^(١).

إلا أنّ أقوال المقتدَى به تزداد قوّتها وحجّيتها إذا جاء الفعل موافقًا لها، بخلاف القول الذي جاء الفعل على خلافه، فإنّ أثره والاحتجاج به ضعيفان.

قال الإمام الشاطبي: «العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانيّة أو الفعل الفلانيّ، ثمّ فعله هو ولم يخلّ به في مقتضى ما قال فيه؛ قوّي اعتقاد إيجابه، وانتفض العمل به عند كلّ من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله، وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً، ثمّ تركه فلم يرَ فاعلاً له، ولا دائراً حوالبه؛ قوّي عند متّبعه ما أخبر به عنه، بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثمّ قعد عن فعله، أو أخبر عن تحريمه ثمّ فعله؛ فإنّ نفوس الأتباع لا تطمئنّ إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا اتممر وانتهى، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة؛ إمّا من تطريق احتمال إلى القول، وإمّا من تطريق تكذيب إلى القائل، أو استرابية في بعض مآخذ القول، مع أنّ التأسّي في الأفعال والتّرك بالنسبة إلى من يُعظّم في دينٍ أو دنيا كالمغروز في الجبلّة، كما هو معلوم بالعيان؛ فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبّع للفعل؛ فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله، يكون اتّباعه والتأسّي به، أو عدم ذلك»^(٢).

وبناءً على ذلك يجب على المقتدَى به أن يزن أقواله قبل النطق بها؛ لأنّها تنقل عنه وتُجعل حجّةً عند الناس، يقتدون بها ويعملون على وفقها، فالمجتهد والمفتي والعلماء عموماً يجب عليهم ضبط كلماتهم وأقوالهم بميزان الشرع دائماً، وأن يكون فعلهم مطابقاً لأقوالهم، وهذا ما نبّه إليه الإمام الشاطبي إذ قال: «الأفعال أقوى في التأسّي والبيان

(١) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٤/ ٨٧.

(٢) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٤/ ٨٥.

إذا جمعت الأقوال، من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم، بل يُقال: إذا اعتبر هذا المعنى في كل مَنْ هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين؛ ففرض عليه تفقد جميع أقواله وأعماله»^(١).

ومن هذا الباب ما روي عن المروزي - أحد تلامذة الإمام أحمد حنبل - حين أشفق على أستاذه، وما كان يتعرّض له من التعذيب بسبب قوله في القرآن الكريم بأنّه قديمٌ أزليّ وليس مخلوقاً حادثاً، فقال المروزيّ لشيخه الإمام أحمد ناصحاً له ومشفقاً عليه، «يا أستاذ، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]».

فأجابه الإمام أحمد: «يا مروزيّ، اخرج وانظر، فخرجتُ إلى رجة دار الخلافة، فرأيتُ خلقاً لا يحصيهم إلا الله، والصحف في أيديهم، والأقلام والمحابر، فقال لهم المروزيّ: ماذا تعملون؟

قالوا: «ننظر ما يقول أحمد، فنكتبه، فدخل، فأخبره، فقال: يا مروزيّ! أضلُّ هؤلاء كلُّهم؟!»^(٢).

قال الإمام الشاطبيّ: «ولهذا تستعظم شرعاً زلّة العالم، وتصير صغيرته كبيرة، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء، فإذا زلّ؛ حُمِلت زلّته عنه، قولاً كانت أو فعلاً؛ لأنّه موضوعٌ مناراً يهتدى به»^(٣).

وحجّية أقوال المقتدى به لا ترجع لذات الشخص، وإنما تستمدُّ هذه الأقوال قوتها وتكتسب حجّيتها من استنادها إلى المآخذ الشرعيّة المعتبرة، وصدورها من أهلها، الذين تحققت فيهم الضوابط المطلوبة في المقتدى به، وفي هذا يقول العلامة الشيخ محمد حسنين مخلوف: «وقد اعتبر الأصوليون وغيرهم أقوال المجتهدين في حقّ المقلّدين القاصرين كالأدلة الشرعيّة في حقّ المجتهدين، لا لأنّ أقوالهم لذاتها حجّة على الناس،

(١) الشاطبيّ، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٩١ / ٤.

(٢) الذهبيّ، «سير أعلام النبلاء»، ٢٥٣ / ١١.

(٣) الشاطبيّ، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٨٨ / ٤.

تثبت بها الأحكام الشرعيَّة، كأقوال الرُّسل عليهم الصلاة والسلام، فإنَّ ذلك لا يقول به أحد؛ بل لأنَّها مستندة إلى مأخذ شرعيَّة بذلوا جهدهم في استقرائها وتمحيص دلائلها، مع عدالتهم وسعة اطلاعهم واستقامة أفهامهم وعنايتهم بضبط الشريعة وحفظ نصوصها، ولذلك شرطوا في المستثمر للأدلة، المستنبط للأحكام الشرعيَّة من أدلتها التفصيليَّة - لكونها ظنيَّة لا تنتج إلا ظنًّا - أن يكون ذا تأهل خاصّ وقوَّة خاصَّة ومملكة قويَّة، يتمكَّن بها من تمحيص الأدلة على وجه يجعل ظنونه بمثابة العلم القطعيّ، صوتًا لأحكام الدين عن الخطأ بقدر المستطاع، ثمَّ قال: «وكما أمر الله تعالى ورسوله ﷺ المستعدِّين للاجتهاد ببذل الوسع في النظر في المآخذ الشرعيَّة لتحصيل أحكامه تعالى، أمر القاصرين عن رتبة الاجتهاد من أهل العلم بالتأبعهم والسعي في تحصيل ما يؤهِّلهم لبلوغ هذا المنصب الشريف، أو ما هو دونه حسب استعدادهم في العلم والفهم، وأمر العامَّة الذين ليسوا من أهل العلم بالرجوع إلى العلماء والأخذ بأقوالهم كما قال تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، أي: بحكم النَّازلة، ليخبروكم بما استنبطوه من أدلة الشريعة، مقرونًا بدليله من قول الله، أو قول رسوله ﷺ، أو مجردًا عنه، فإنَّ ذكر الدليل من المجتهد أو العالم الموثوق به بالنسبة لمن لم يعلم حكم الله في النَّازلة، غير لازم، خصوصًا إذا كان ممن لا يفهم وجه الدلالة، كأكثر عامَّة الأُمَّة، أو كان الدليل ذا مقدّمات يتوقَّف فهمها وتقريب الاستدلال بها على أمور ليس للعامِّيِّ إلمامٌ بها، وقد كان المجتهدون من الصَّحابة والتابعين فمن بعدهم يفتون العامَّة من غير إبداء المستند، فيتبعون في ذلك من غير نكير، وشاع ذلك بينهم حتى تواتر، وقد علمت أنَّ من أخذ بقول المجتهد فإنَّما يأخذُ به لأنَّه حجَّةٌ بالنسبة إليه، يورثه باعتبار سنده الشرعيِّ اعتقاد أنَّ هذا حكم الله في حقِّه، فيلزمه العمل به، واحتمال الخطأ لا يُلْتَفَتُ إليه في مقابلة الظنِّ القويِّ»^(١).

(١) مخلوف، محمَّد حسنين العدويّ، «بلوغ السُّؤل في مدخل علم الأصول»، ص: ٧.

فمن المقرّر كما قال الشاطبي أنّ أقوال العلماء وفتاوي المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين؛ لأنّهم قائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام أقوال الشارع^(١).

وبعد أن ذكرنا أقوال العلماء في الاحتجاج بأقوال المقتدى به وأفعاله، وذكرنا حكم الاقتداء به في ذلك، نتقل الآن إلى بيان حكم الاحتجاج بتقاريراته، والنظر في صحّة انتزاع مذهب الرجل المقتدى به من سكوته وإقراره.

* * *

المطلب الثالث: تقارير المقتدى به وحكم الاحتجاج والاقتداء بها

ومّا يتّصل بمجال المصادر التي تُستقى منها آراء الأئمة المقتدى بهم: «تقاريراتهم» لما يصدر عن غيرهم، والمقصود بذلك عدم إنكار المقتدى به ما يُفعل بحضرته، أو ما يصدر عن غيره من فتوى، في وقائع معيّنة، فهل يُعدّ هذا السكوت والإقرار من المقتدى به مذهباً له، بحيث يُنسب إليه ويصحّ الاقتداء بتقريره؟ وهل يُستدلّ بسكوته على الجواز الشرعيّ في هذه الواقعة أو الحادثة؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

الأوّل: إنّ تقارير الأشخاص المقتدى بهم تُعدّ من مذاهبهم، وتصحّ نسبة القول لهم بموجبها، وممنّ تبنى هذا الرأي الإمام الشاطبيّ، وابن حامد^(٢).

ومّا احتجّ به أصحاب هذا القول:

١. قياس إقرار المقتدى به على أفعاله وأقواله، فكما أنّ الأفعال والأقوال تنسب إليه ويقتدى به فيها، فكذلك ينبغي أن يكون إقراره، بل إنّ بعض الأصوليين أدخلوا التقارير في الأفعال، باعتبار أنّ التقرير عبارة عن الكفّ عن الإنكار، والكفّ فعل، فكان التقرير داخلياً في الأفعال، قال الشاطبيّ: «وأما الإقرار فراجع في

(١) الشاطبيّ، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥/ ٣٣٧.

(٢) ابن حامد، «تهذيب الأجابة»، ص: ٥١.

المعنى إلى الفعل؛ لأنَّ الكفَّ فعلٌ، وكفُّ المفتي عن الإنكار، إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه»^(١).

٢. قياس حال المقتدَى به على النبي ﷺ، فكما أنَّ تقريرات رسول الله ﷺ تُعدُّ صحيحةً ومنسوبةً إليه، فكذلك تقريرات الأشخاص المقتدَى بهم^(٢)، وهذا الدليل مستندٌ إلى ما استند إليه القائلون بحجَّة فعله، وهو قوله ﷺ: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»^(٣).

٣. إنَّ إنكار المنكر من الوظائفِ الرَّئيسةِ للعلماءِ المقتدَى بهم، وقد ثابر السلف على ذلك، ولم يُبالوا بما يترتب عليه من المضرَّات، ولهذا فإنَّ المقتدَى به لا يمكن أن يسكت على ما يُفعل أو يُقال بحضرة، أو على ما يعلم به، إنَّ كان ممَّا يُنكره ولا يرتضيه، فيُحمل سكوته على موافقته على ذلك، وبالتالي فإنَّ ذلك يُعدُّ رأياً له، وتصحَّ نسبته إليه^(٤).

قال الإمام الشاطبي: «إِذَا عَدِمَ الْإِنْكَارَ مِمَّنْ شَأْنُهُ الْإِنْكَارَ، مَعَ ظُهُورِ الْعَمَلِ وَانْتِشَارِهِ وَعَدَمِ خَوْفِ الْمُنْكَرِ وَوُجُودِ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَفْعَلْ، دَلَّ عِنْدَ الْعَوَامِّ عَلَى أَنَّهُ فَعَلَ جَائِزاً لَا حَرَجَ فِيهِ»^(٥).

وقال ابن حامد: «وَالدَّلِيلُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْجَوَازِ لِنِسْبَةِ الْمَذْهَبِ بِذَلِكَ - يَعْنِي بِالسُّكُوتِ وَالْإِقْرَارِ - أَنَّا وَجَدْنَا الْفَقِيهَ، وَلَا سِيَّامًا إِذَا كَانَ إِمَامًا فِي نَفْسِهِ، عَلَمًا فِي مَقَامِهِ، لَنْ يَرَى مُنْكَرًا أَوْ يَشَاهِدَ بَاطِلًا أَوْ يَسْمَعَ قَوْلًا فَاسِدًا، إِلَّا وَيَسْتَحِقُّ عَلَيْهِ الْمُبَادَرَةَ إِلَى النَّكْرِ عَلَى مَنْ أَتَى بِهِ، فِإِذَا ثَبِتَ هَذَا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ - إِذَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْعَالَمِ الْإِنْكَارِ - أَنْ

(١) الشَّاطِبِيُّ، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥ / ٢٦٥.

(٢) الشَّاطِبِيُّ، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥ / ٢٦٥.

(٣) رواه ابن ماجه واللفظ له، رقم الحديث (٢٢٣)، ورواه الإمام أحمد في مسنده، رقم الحديث (٢١٧١٥)، والحديث حسنٌ لغيره، كما قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على هذا الحديث.

(٤) الشَّاطِبِيُّ، «الموافقات في أصول الشريعة»، ٥ / ٢٦٦.

(٥) الشَّاطِبِيُّ، «الاعتصام»، ٢ / ٥٩٧.

ينسب إليه الرضا به»^(١).

٤. إن سيرة الصحابة تشهد لمثل هذا الاعتبار، فلم تكن الصحابة تسكت عند المعارضة، على ما تُنكره من قول أو فعل، إلا إذا افتقدت الدليل، وتدلُّ أحكام الوقائع الجزئية المنقولة عنهم على وجود معارضات وإنكارات كثيرة من بعضهم لبعض^(٢).

الثاني: إن سكوت الأئمة المقتدى بهم وعدم إنكارهم لا يُعدُّ تقريراً، لما علموه أو قيل أو فُعل في حضرتهم ولم ينكروه، ولا تصحَّ نسبتهم إليهم؛ وإلى هذا الرأي ذهب الأكثر من علماء الحنابلة^(٣)، وهو مقتضى مذهب الإمام الشافعي الذي نُقل عنه أنه «لا يُنسبُ إلى ساكتٍ قولٌ»، ولرفضه الأخذ بالإجماع السكوتي المبني على حمل السكوت على الوفاق^(٤).

ومما احتجَّ به أصحاب هذا القول:

١. إن السكوت لا يتحتّم أن يكون دالاً على الرضا، فهو كما يحتمل الموافقة، يحتمل الرفض، وبالتالي فإنَّ حمل السكوت على الرضا تحكُّم؛ لأنَّه احتمال من عدّة احتمالات^(٥).

نوقش هذا بأنَّ السكوت الذي لا يدلُّ على الرضا والإقرار، هو السكوت الذي حُقِّقَتْ به القرائن الدالّة على الإكراه والإجبار، أمّا في حال انتفاء هذه القرائن فإنَّ السكوت ههنا يدلُّ على الموافقة والرّضا، خصوصاً من المقتدى به؛ لأنَّ الغالب عليه السعي الدائم لموافقة الشريعة ومقاصدها، وعدم السكوت على المنكر أو الرضا

(١) ابن حامد، «تهذيب الأجوبة»، ص: ٥١.

(٢) ابن حامد، «تهذيب الأجوبة»، ص: ٥٢.

(٣) ابن حامد، «تهذيب الأجوبة»، ص: ٥١.

(٤) الرّازي، «المحصول في علم أصول الفقه»، ٤/١٥٣.

(٥) الباحثين، «التخريج عند الفقهاء والأصوليين»، ص: ٢٣٤.

بالمعصية، قال نجم الدين الطوفي: «يُمْتَنَعُ فِي الْعَادَةِ السُّكُوتُ عَنِ إِظْهَارِ الْخِلَافِ، إِذَا لَاحَ دَلِيلُهُ، وَلَا سِيَّامًا مِنَ الصَّحَابَةِ الْمَجَاهِدِينَ فِي الْحَقِّ، الَّذِينَ لَا يَخْفُونَ فِيهِ لَوْمَةً لَائِمًا، وَإِذَا كَانَ السُّكُوتُ عَنِ الْخِلَافِ مُمْتَنِعًا فِي الْعَادَةِ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ السُّكُوتُ دَلِيلَ الرِّضَا عَادَةً»^(١).

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّ حَمْلَ السُّكُوتِ عَلَى الرِّضَا مُحْكَمٌ؛ لِأَنَّهُ احْتِمَالٌ مِنْ عِدَّةِ احْتِمَالَاتٍ؛ فَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّ كُلَّ هَذِهِ الاحْتِمَالَاتِ - كَمَا يَقُولُ نَجْمُ الدِّينِ الطَّوْفِيِّ - إِذَا قُوبِلَتْ بِظَاهِرِ حَالِ الْأَشْخَاصِ الْمُقْتَدَى بِهِمْ فِي تَرْكِ السُّكُوتِ، وَجَرِيَانِ الْعَادَةِ، وَاقْتِضَاءِ الطَّبَاعِ إِظْهَارَ مَا يَعْتَقِدُهُ حَقًّا، لَا يَنْهَضُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى مَا ذَكَرْتُمْ، بَلْ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ ظَاهِرِ حَالِهِمْ أَغْلَبَ وَأَظْهَرَ، وَاحْتِمَالٌ وَاحِدٌ قَوِيٌّ، يَظْهَرُ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الاحْتِمَالَاتِ الْخَفِيَّةِ^(٢).

٢. إِنَّ الْفُقَهَاءَ قَدْ يَرُونَ غَيْرَهُمْ مِنَ الْمُفْتِينَ يَأْتُونَ بِعِبَادَاتِهِمْ مِنْ صَلَاةٍ وَغَيْرِهَا، مِمَّا فِيهِ مَخَالَفَةٌ لَوْجِهَاتٍ نَظَرَهُمْ فِي الْمَسْأَلَةِ، فَلَا يُنْكِرُونَ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ، وَلَا يَخَاصِمُونَهُمْ فِيهِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَلَا يَصِحُّ أَنْ يُنْسَبَ رَأْيٌ لِمَنْ سَكَتَ مِنْهُمْ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ^(٣).

وَنُوقِشَ هَذَا بِأَنَّ السُّكُوتَ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ يُحْمَلُ عَلَى مِرَاعَاةِ الْقَاعِدَةِ الْفَقْهِيَّةِ: «لَا إِنْكَارَ فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ»، فِيهَا إِذَا كَانَ الْخِلَافُ قَائِمًا عَلَى اجْتِهَادٍ وَأَدَلَّةٍ، وَصَادِرًا عَنْ أَشْخَاصٍ يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِمْ.

الترجيح: بعد النظر في أدلة الفريقين، فإنني أميل إلى التفصيل في حكم هذه المسألة:

إذا لاحت وظهرت القرائن التي تدل على أن سكوته كان تحت سيف الضغط والإكراه، فلا يعتد بسكوته ولا يصح الاقتداء بإقراره في هذه الحالة.

(١) الطوفي، نجم الدين، سليمان بن عبد القوي، «شرح مختصر الروضة»، ٣/ ٨١.

(٢) الطوفي، «شرح مختصر الروضة»، ٣/ ٨٢.

(٣) الباحسين، «التخريج عند الفقهاء والأصوليين»، ص: ٢٣٤.

وأما إذا انتفت القرائن التي تدلُّ على أنَّ المقتدى به مكره، وكذلك انتفتِ المواعع أمام اعتراضه وإنكاره، فإنَّه يصحُّ نسبة هذا الرأي إلى المقتدى به بناءً على سكوته وإقراره، قال نجم الدين الطوفي: «إفادَةُ القرائنِ العلمَ بالرضا، كإفادَةِ النطقِ له»^(١)، وقال في موضعٍ آخر: «ولذلك اشتهر بين العامة، إذا قرَّروا شخصاً بأمرٍ، فسكت، قالوا: سكوتُهُ إقراره، وليس ذلك مطلقاً، بل إنَّ ظهرتْ قرائنُ الإقرار، دلَّ سكوته عليه، وإلا فلا»^(٢)، وذلك لأنَّ الغالب من حال المقتدى به ألاَّ يسكتَ على معصية، ولا يقرَّ أحداً على مخالفة، ولهذا يجب على المقتدى به تحجُّب المواطن والمواقع التي من الممكن أن يُستنبت أو يفهم منها رضاه بالمعصية أو إقراره بمخالفة الشريعة، ولولا أنَّ سكوته وإقراره حجة يعتدُّ بها وتنسبُ إليه، لما أوجبوا عليه تحجُّب هذه المواطن، والمسائل والفروع الفقهيَّة التي تدلُّ على هذا التفصيل كثيرة، نذكرُ منها على سبيل المثال لا الحصر:

المسألة الأولى: تحجُّب المقتدى به حضور وليمة يرافقها اللُّعب أو الغناء

نصَّ الحنفيَّة على أنَّ مَنْ دُعِيَ إلى وليمةٍ أو طعامٍ، فوجد ثمةً لعباً أو غناءً، فلا بأس بأنَّ يقعدَ ويأكلَ، قال أبو حنيفة رحمه الله: ابتليتُ بهذا مرَّةً فصبرتُ، وهذا لأنَّ إجابة الدعوة سنَّة، فلا يتركها لما اقترنت به من البدعة من غيره، كصلاة الجنابة واجبة الإقامة، وإنَّ حضرَها نياحةً، فإنَّ قدر على المنع منَّعهم، وإنَّ لم يقدرْ يصبر، وهذا إذا لم يكن مقتدىً به، فإنَّ كان مقتدىً به ولم يقدرْ على منعهم، يخرج ولا يقعد؛ لأنَّ ذلك شينٌ في الدين، وفتح باب المعصية على المسلمين، والمحكِّي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كان قبل أن يصير مقتدىً به، ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغي له أن يقعد وإنَّ لم يكن مقتدىً به؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ٦٨]،

(١) الطوفي، «شرح مختصر الرِّوضة»، ٨٤/٣.

(٢) الطوفي، «شرح مختصر الرِّوضة»، ٨٦/٣.

وهذا كلُّه بعد الحضور، ولو عَلِمَ قبل الحضور، لا يُخْضَرُ»^(١).

المسألة الثانية: تجنُّب المقتدى به الدُّخول على الظَّلْمَة والتردُّد إليهم

جاء في فروع الحنفية في معرض بيان حكم الرَّجُل الذي يَخْتَلِفُ ويتردَّد إلى رجلٍ من أهل الباطل والشرِّ ليدفع ظلمه وشرِّه عن نفسه، ففصَّلوا الجواب في هذه المسألة على الشكل الآتي:

إن كان هذا الرجل مشهورًا مَن يُقْتَدَى به، فإنَّه يُكْرَهُ له ذلك؛ لأنَّه إذا كان يَخْتَلِفُ إليه يُظَنُّ أنَّه يَرْضَى بأمره، فكان فيه مِثْلُ أَهْلِ الْحَقِّ. وإن لم يكن مشهورًا، وغير مقتدى به، فلا بأس بذلك؛ لأنَّه عَرِيٌّ عن هذا المعنى^(٢).

المسألة الثالثة: تجنُّب المقتدى به الصَّلَاة على جنازة الغالِّ والمتحرِّج

جاء في فروع الحنابلة أنَّه لا يُسَنُّ للإمام الأعظم وإمام كلِّ قرية، وهو واليهما في القضاء، الصلاة على غالِّ؛ وهو مَنْ كَتَمَ غَنِيْمَةً أو بعضها، وقاتل نفسه عمدًا، ولو صَلَّى عليهما فلا بأس كبقية الناس، وإن ترك أئمة الدِّين الذين يُقْتَدَى بهم الصلاة على قاتل نفسه، زجرًا لغيره، فهذا أحقُّ^(٣).

المسألة الرابعة: تجنُّب المقتدى به الصَّلَاة على جنازة تارك الصَّلَاة

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وتارك الصَّلَاة أحيانًا، وأمثاله من المتظاهرين بالفسق، فأهل العلم والدِّين إذا كان في هجر هذا، وترك الصلاة عليه منفعة للمسلمين، بحيث يكون ذلك باعثًا لهم على المحافظة على الصَّلَاة عليه هجروه ولم يُصَلُّوا عليه، كما ترك النبي ﷺ الصلاة على قاتل نفسه والغالِّ، والمدِين الَّذِي لا وفاء له، وهذا شرُّ

(١) البارقي، محمد بن محمود، «العناية شرح الهداية»، ١٠/١٢.

(٢) ابن مازة، محمود بن أحمد، «المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة»، ٥/٣٩٧.

(٣) الحجاوي، موسى بن أحمد، «الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل»، ١/٢٢٨.

منهم»^(١).

وهكذا نجد أن سكوت المقتدى به وإقراره يجوز الاحتجاج والاقتداء به، بناءً على وصفه وسمته العام، من عدم السكوت على المنكر والرضا بالمخالفة، ولولا ذلك لما وجب عليه توقّي المواطن التي من الممكن أن يفهم منها العامّة رضاه وإقراره بهذه المعاصي.

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام، «الفتاوى الكبرى»، ٣/ ١٩.

الخاتمة

في نهاية مطاف هذا البحث لا بدّ من تديين بعض النتائج التي خلصت إليها
الدراسة:

١. إنَّ تأثر النَّاسِ بِمَن اتَّصَفَ بصفاتِ الكمالِ من الإسلامِ والعلمِ والعدالةِ، غريزةٌ فطريَّةٌ، لا يمكن إنكارُها، وحقيقةٌ ثابتةٌ يصعبُ تجاهلُها.
٢. إنَّ الشَّرْعَ الحنيفَ ألقى على المقتدى به بعض التكاليف والأحكام الزائدة دون غيره من عامَّةِ المكلفين، مراعاةً لمكانته، وتعدُّي أثره، صلاحًا وفسادًا، فزلة العالم يضربُ بها الطبل.
٣. العلماء محلُّ اقتداءٍ من قِبَلِ الآخِرِينَ، وذلك لأنَّهم ورثة الأنبياء، ولذا يجب عليهم مراعاة أفعالهم وأقوالهم وتقريراتهم، وضبطها بميزان الشريعة الإسلامية.
٤. أفعالُ المقتدى به وأقواله وتقريراته يجوز الاقتداء والاحتجاج بها؛ ولكنَّ حجَّيتها ليست على إطلاقها؛ لأنَّ هذه الحجَّية ليست من ذات الشَّخصِ المقتدى به، بل هي مقيِّدة بمدى موافقة هذه الأفعال والأقوال الصادرة عنه للشريعة الإسلامية.
٥. سكوتُ المقتدى به وإقراره لا يعدان حجَّةً شرعيَّةً، إلا إذا انتفت أمانه موانعُ الاعتراض، ومخاوفُ الإكراه.
٦. يجب على المقتدى به تجنُّب الشبهات والتوسُّع بالمباحات، حتَّى لا يكون ذلك

ذريعة لإغراء العامة بالمحظورات والوقوع في المنهيات، بسبب صعوبة تمييزهم بين الشبهة والحرام، وخشية أن يجرّهم الاسترسال بالمباحات إلى استسهال المكروهات والمحرمات.

٧. الشريعة الإسلامية متمثلة بمصادرها وموارد استمدادها، تعدّ حاكمة على تصرّفات المكلفين عمومًا، مهما علا شأنهم، وارتفعت مرتبتهم، وتباينت أوصافهم، وتفاوتت استعداداتهم، فكلّهم خاضعٌ لأحكامها، يستمدُّ شريعة تصرّفاتهم الدنيوية والدنيوية من أدلتها ومبادئها.

التوصيات

بعد سبر أغوار هذا الموضوع تأصيلاً وتحليلاً، فإنني أقدم التوصيات الآتية:

١. أوصي الهيئات والمؤسسات الحكومية والخاصة، بضرورة البحث عن الأفراد المتميزين ببعض المواهب والخصال الحميدة، وذلك منذ الطفولة، وإنشاء مراكز ومدارس لاستقطابهم واحتضانهم، وصقل مواهبهم وتنمية مهاراتهم وتوجيه سلوكهم وتغذية عقولهم وقلوبهم، وذلك بقصد الإسهام في إعداد القادة الحقيقيين القادرين على حمل هذه الراية، وتمثيل الإسلام حقيقةً بسلوكهم وأفعالهم وتصرفاتهم، بل إن هذا الأمر يدخل في فروض الكفايات.
٢. أوصي طلبة الدراسات العليا في كليات الشريعة والدراسات الإسلامية بالعبارة بدراسة المسائل والقضايا الفقهية والأصولية المتعلقة بالمقتدى به، وذلك من أجل بيان عظم هذه المسؤولية وأثرها البالغ في توجيه الأمة.
٣. وكذلك أوصي بسلوك النهج الوسطي في معاملة الشخصيات المقتدى بها؛ فالواجب تقديرهم وإجلالهم، وإنزالهم منزلتهم، وعدم السعي في إسقاطهم، ومن جهة أخرى يجب عدم الغلو في تقديس الرجال أكثر من تقديسنا للنص، فالمقتدى بهم يستمدون قداستهم وشرعيتهم من خلال تمسكهم بالنصوص، والعمل بموجبها.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

١. الأمدّي، أبو الحسن سيّد الدّين عليّ بن أبي عليّ، «الإحكام في أصول الأحكام»، تحقيق: عبد الرزّاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي).
٢. الأصبهانيّ، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء»، (مصر: السّعادة، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م).
٣. ابن تيمية، تقّي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم، «مجموع الفتاوى»، تحقيق: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، (ط١، السّعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م).
٤. ابن حامد، أبو عبد الله الحسن بن حامد بن عليّ، «تهذيب الأجوبة»، تحقيق: صبحي السّامرائيّ، (ط١، عالم الكتب، مكتبة التّهضة العربيّة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م).
٥. ابن عاشور، محمّد الطّاهر بن محمد، «التحرير والتنوير»، (تونس: الدّار التونسيّة للنشر، ١٩٨٤م).
٦. ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله بن محمّد، «الاستذكار»، تحقيق: سالم محمّد عطا، محمّد عليّ معوّض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م).
٧. ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله بن محمّد، «جامع بيان العلم وفضله»، تحقيق: أبي الأشبال الزهيريّ، (ط١، السّعودية: دار ابن الجوزيّ، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م).
٨. ابن قيم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر بن أيوب، «إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين»، تحقيق: محمّد عبد السّلام إبراهيم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١١هـ، ١٩٩١م).
٩. ابن قيم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر بن أيوب، «الفوائد»، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م).

١٠. ابن مازة، محمود بن أحمد بن عبد العزيز، «المحيط البرهانيّ في الفقه النعمانيّ»، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندبي، (ط١)، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م).
١١. البارتي، محمّد بن محمود، «العناية شرح الهداية»، (دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ).
١٢. الباسين، يعقوب بن عبد الوهاب، «التخريج عند الفقهاء والأصوليين»، (مكتبة الرّشد، ١٤١٤هـ).
١٣. البيهقيّ، أحمد بن الحسين بن عليّ بن موسى «المدخل إلى السنن الكبرى»، تحقيق: د. محمّد ضياء الرّحمن الأعظميّ، (الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلاميّ).
١٤. الحجّايّ، موسى بن أحمد بن موسى، «الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل»، تحقيق: عبد اللّطيف محمد السّبكيّ، (بيروت: دار المعرفة).
١٥. الذهبيّ، محمّد بن أحمد، «سير أعلام النّبلاء»، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (ط٣)، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م).
١٦. الرّزايّ، أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن، «المحصول في علم أصول الفقه»، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلوانيّ، (ط٣)، مؤسّسة الرّسالة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م).
١٧. الرّزكليّ، خير الدّين بن محمود بن محمّد، «الأعلام»، (ط١٥)، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).
١٨. السّلميّ، محمّد بن الحسين بن محمّد أبو عبد الرحمن، «طبقات الصوفيّة»، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (ط١)، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م).
١٩. السّلميّ، عياض بن نامي، «تحرير المقال فيما تصحّ نسبته للمجتهد من الأقوال»، (ط١)، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، ١٤١٥هـ).
٢٠. السويدان، طارق، «صناعة القائد»، (ط٣)، السعوديّة: مكتبة جرير، مكتبة العبيكان، سنة النشر ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م).
٢١. الشّاطبيّ، إبراهيم بن موسى بن محمّد اللّخميّ، «المواقفات في أصول الشريعة»، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (ط١)، دار ابن عقّان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م).
٢٢. الشّاطبيّ، إبراهيم بن موسى بن محمّد اللّخميّ، «الاعتصام»، تحقيق: سليم بن عيد الهلاليّ، (ط١)، السعوديّة: دار ابن عقّان، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م).
٢٣. الطّوّفيّ، نجم الدين، سليمان بن عبد القويّ، «شرح مختصر الرّوضة»، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، (ط١)، مؤسّسة الرّسالة، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م).

٢٤. عوّامة، محمّد، «معالم إرشادية لصناعة طالب العلم»، (ط ١، السعودية: جدّة، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م).
٢٥. العيني، محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدّين، «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، (بيروت: دار إحياء التّراث العربي).
٢٦. الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد الطّوسي، «إحياء علوم الدّين»، (بيروت: دار المعرفة).
٢٧. القاري، عليّ بن سلطان محمّد، «مجموع رسائل العلامة المألّعي القاري»، تحقيق: مجموعة باحثين، (ط ١، اسطنبول: دار اللباب، ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م).
٢٨. القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس بن عبد الرّحمن، «الدّخيرة»، تحقيق: محمّد حجّي، (ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م).
٢٩. القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس بن عبد الرّحمن، «نفائس الأصول في شرح المحصول»، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، عليّ محمّد معوّض، (ط ١، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م).
٣٠. القرطبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد، «الجامع لأحكام القرآن»، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصريّة، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م).
٣١. القنّازي، أبو المطرف، عبد الرّحمن بن مروان بن عبد الرّحمن «تفسير الموطأ»، تحقيق: د. عامر حسن صبري، (ط ١، قطر: دار النوادر، بتمويل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م).
٣٢. مخلوف، محمّد حسنين العدوي، «بلوغ السّؤل في مدخل علم الأصول»، (ط ١، القاهرة: مطبعة المعاهد، ١٣٥٢هـ).
٣٣. المقدّم، محمّد بن أحمد بن إسماعيل، «الإعلام بحُرمة أهل العلم والإسلام»، (ط ١، الرّياض: دار طيبة، مكتبة الكوثر، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م).

* * *

البحث التاسع

تاريخ القواعد الفقهية^٤

History Of Jurisprudential Rules

د. أيمن محمد هاروش

Dr. Ayman Mohamed Haroush

مخلص البحث

تشكّل الدراسة لأيّ علمٍ مدخلاً مهمّاً لفهم هذا العلم؛ لأنّها تعطي الباحث تصوّراً عامّاً عن المراحل التي مرّ بها هذا العلم، والجهود التي بذلت حتّى استقام وصار علماً متكاملًا، وتضيء له الطريق للاستفادة من الجهود السابقة والبناء عليها، وتعرّفه بأهمّ رجال هذا العلم، ومَن كان له فضلٌ في تأسيسه أو إكمال بنيانه. وفي هذا البحث دراسةٌ تاريخيّةٌ لعلم القواعد الفقهيّة، جاء في مقدّمة، وتمهيد، وخمسة مطالب، وخاتمة.

ذكرتُ في التمهيد تعريفًا بالقواعد الفقهيّة، ثمّ تناولت المراحل التاريخيّة الخمسة؛ طور الملاحظة، وطور النشوء، وطور الاستقلال، وطور الازدهار، وطور الرسوخ، وكلّ مرحلة في مطلب، ثمّ بيّنتُ في الخاتمة نتائج للبحث متوقّفاً عند ظهور التقييد باكراً عند العلماء، واستفادة المتأخرين من جهود المتقدّمين، وأوصيتُ بضرورة التقنين والتقييد للفقهاء، وتدرّيس القواعد الفقهيّة في مقرّرات خاصّة في المعاهد العلميّة.

الكلمات المفتاحيّة: قواعد، فقه، تاريخ، نشوء، استقلال، ازدهار



Research Summary

Building knowledge about any science is very important introduction to understand this science, because this knowledge gives researchers general overview about the stages this science went through; and the efforts that were made until it has been developed and so became a complete science. Also, this knowledge illuminates the way for researchers to get benefits from previous works and build on them, as well as it introduces the most important scholars of this science and whoever established or completed the construction of this science.

This research is a historical study of jurisprudential rules science. It has an introduction, six sections and a conclusion. In the first section, a definition of jurisprudential rules is introduced. Then, the five historical stages have been presented in the following sections. Those stages are: the phase of observation, emergence, independence, growth and accomplishment. Each phase has been presented in a different section in this research.

In the conclusion, results and recommendations are presented. It is showed that: codification of jurisprudential rules appears early among scholars, latecomers get a lot of benefit from the efforts of former scholar. The necessity of codification of jurisprudence as well as teaching principles of jurisprudential rules, especially in private institutions, are recommended.

Keywords: rules, jurisprudence, history, emergence, independence, accomplishment

* * *

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين:

أمَّا بعدُ، فقد ظهر الاجتهاد الفقهيّ في زمن فقهاء الصحابة تلبيةً لمستجدّات
العصر ونوازلها، ومع الاجتهاد ظهر الخلاف في الرأي وتعدّدت الأقوال في المسائل،
وهي نتيجة طبيعة لاختلاف المدارك في النظر الفقهي، واختلاف الحافظة كثرةً وقلّةً
من النصوص، ولأسباب كثيرة مبسوطة في كتب الخلاف والأصول أدّت إلى ظهور
المدارس والمذاهب الفقهيّة بعد زمن الصحابة والتابعين.

ومع تعدّد المدارس والمذاهب وكثرة الأقوال، صارت الثروة الفقهيّة عظيمةً
وكبيرةً، وظهرت الحاجة إلى تقريب هذا التراث الفقهيّ العظيم لطلابه، فبدأت
الدراسات الفقهيّة التي تخدم الفقه والتراث تظهر مع عصر تابعي التابعين، وقد
تجاوزت مسألة الاجتهاد وبيان الرأي، إلى التقييد والتأصيل.

والقواعد الفقهيّة مسلكٌ من المسالك التي نحتٌ نحوها هذه الدراسات،
أسهمت في جمع المتناثر من الآراء ونظّمها في سمط واحد على سبيل التقنين والتقييد،
ليسهل حفظها واستحضارها، ومرّت كغيرها من العلوم بمراحلٍ زمنيّة متعدّدة، حتى
وصلت إلينا في صورتها الحاليّة، علمًا متكاملًا البيان.

وفي هذا البحث دراسةٌ تاريخيّةٌ للقواعد الفقهيّة، تبينُ مسيرتها من النشأة إلى
الرسوخ، والجهود التي بذلت في بنائها، والعلماء الذي ساهموا في ذلك.

أهمية الدراسة:

الدراسات التاريخية لأيّ علم باب ومدخل مهم لفهمه، ويمكن اختصار أهميّة هذه الدراسة في النقاط الآتية:

- معرفة المراحل الزمنية التي مرّت بها القواعد الفقهية.
 - معرفة العلماء الذين أسهموا في خدمة القواعد الفقهية وإيضاحها.
 - معرفة الكتب التي تناولت القواعد الفقهية، وما المتقدّم منها وما المتأخّر.
 - معرفة التطوّر التدريجيّ للقواعد والمجالات التي يمكن تقديم إضافات فيها ليزداد البيان جمالاً وفائدةً.
- الجهود السابقة والجديد في الدراسة:

- أوّل من فتحها الدكتور علي الندوي في كتابه (القواعد الفقهية)^(١)، ثم طوّرها في بحثه الذي شارك فيه في كتابة «معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية»، وجعل مراحل القواعد التاريخية ثلاث مراحل، وكل من جاء بعده نقل كلامه، وقد استفدتُ منه كثيرًا غير أنّي غيّرت تقسيماته إلى تقسيماتٍ أراها أكثر دقّةً، فجعلتُ المراحل خمسًا.
- بحث وجيز للباحث أحمد الشامي، منشور على الانترنت^(٢)، بعنوان (نشأة القواعد الفقهية وأوّل من دوّن فيها)، وهو منقول من كلام الدكتور علي الندوي بتقسيماته وعباراته وكلامه، ويمكن أن يقال: إنّه ملخّص له، وزاد عليه مرحلةً جديدةً وهي مرحلة ظهور الموسوعات.

(١) علي الندوي، القواعد الفقهية، (بيروت، دار القلم، ١٤١٤/١٩٩٤)، ٧٨.

(٢) <https://www.alhamdlilah.com/blog/view/2764/%D9%86%D8%B4%D8%A3%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%88%D8%A7%D8%B9%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%D9%8A%D8%A9%D9%88%D8%A3%D9%88%D9%84%D9%85%D9%86%D8%A3%D9%84%D9%81%D9%88%D8%AF%D9%88%D9%86%D9%81%D9%8A%D9%87%D8%A7>

- معظم مَنْ كتب في القواعد الفقهية جعل مبحثاً في كتابه حول تاريخ القواعد، وعلى سبيل المثال:

• الدكتور محمد الوائلي في كتابه (القواعد الفقهية تاريخها وأثرها في الفقه).^(١)

• الدكتور أحمد حجي الكردي في كتابه (القواعد الفقهية الكلية).^(٢)

والذي لاحظته أنّ كلّ من تكلم في تاريخها منفرداً أو في ضمن كتابه، نقل كلام الدكتور علي الندوي كما أشرت سابقاً.

وربما يكون الجديد في الدراسة:

١. تقسيم المراحل التاريخية تقسيماً جديداً، في خمس مراحل بدلاً من ثلاث مراحل في دراسة الدكتور علي الندوي ومن تبعه عليها.

٢. إظهار الدراسة التاريخية في بحث مستقل، بدلاً من أن تكون فقرة في مبحث، أو مبحثاً في كتاب، أو بحثاً مستقلاً موجزاً أشبه بمقال أو منشور علمي على مواقع التواصل، لا بحثاً علمياً.

٣. يمكن للبحث أن يكون بتقسيماته الجديدة مفتاحاً لدراسة أعمق في كلّ مرحلة من المراحل، مع استقراء الجهود فيها ومقارنتها وإبراز تأثيرها بمن قبلها وتأثيرها في مَنْ بعدها، وذلك في إسهاب يناسب أسلوب الكتب المطوّلات لا طريقة الأبحاث العلمية المحكمة.

أهداف البحث:

والمقصود من هذه الدراسة الأهداف الآتية:

١. بيان المراحل التاريخية التي مرّ بها علم القواعد الفقهية.

٢. بيان التطور العلمي في علم القواعد؛ من حيث الولادة، ثم الاستقلال، ثم

(١) محمد بن حمود الوائلي، القواعد الفقهية تاريخها وأثرها في الفقه، (المدينة المنورة، مطابع الرحاب، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

(٢) أحمد حجي الكردي، القواعد الفقهية الكلية، (الكويت، مركز الراسخون، ط١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م).

الرسوخ، حتى وصل إلى ما هو عليه الآن.

٣. بيان من أسهم في إثراء المكتبة الفقهية من أهل العلم في القواعد الفقهية، ومن أقام بنيانه ومن طوّر أبوابه.

٤. بيان المواقع التي يمكن أن يبني عليها المعاصرون ويكملوا جهود من سبقهم في تععيد الفقه وتقنينه.

إشكالية البحث:

إنَّ الباحث في أي علم يخطر في باله بدهاة بعد دراسة مسائل هذا العلم وربما قبلها أسئلة كاشفة عن هذا العلم، ومُجَلِّية له بالنسبة للباحث، ومن ذلك علمُ القواعد الفقهية، فحين ينظر الباحث إلى المكتبة الفقهية يجد الكثير من المؤلفات في القواعد، وحين يغوص في أعماق القواعد يجد كليات كثيرة، فيتساءل، من الذي ابتكر أسلوب التععيد الفقهي؟ ومتى ظهر هذا التععيد؟ وما مراحل العمرية حتى وصل إلينا بحلته المعاصرة؟ وما مظانُّ هذا العلم؟

إنَّ أسئلةً كهذه لا يجد الباحث جوابها إلا في الدراسة التاريخية للعلم، وهو ما يهدف إليه البحث كما سبق.

خطة البحث:

وقد جاء البحث وفق الخطة الآتية:

المقدمة

التمهيد: تعريف القواعد الفقهية

المطلب الأول: طوّر النشأة

المطلب الثاني: طوّر الظهور

المطلب الثالث: طوّر الاستقلال

المطلب الرابع: طوّر الازدهار

المطلب الخامس: طوّر الرسوخ

الخاتمة؛ وفيها:

* التوصيات

* النتائج

* * *

التمهيد تعريف القواعد الفقهية

هي تسمية مركبة من كلمتين؛ قواعد، وفقهيّة، وأبَيّنُ معنى المفردتين، ثمّ معنى اللفظ المركّب.

أولاً: تعريف القواعد

لغةً: القواعد جمع قاعدة، وهي في اللغة، أساس الشيء وأصله، ومنه قواعد البيت أي أساسه^(١)، سواءً أكان الشيء حسياً أم معنوياً.

فالحسبيّ كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]، والمعنويّ كقولهم: قواعد الدين، وقواعد الحكم نحو ذلك.

واصطلاحاً: عرّف الجرجاني القاعدة بأنّها: «قضيةٌ كليّةٌ منطبقةٌ على جميع جزئياتها»^(٢).

وعرّفها التفتازاني بأنّها: «حُكْمٌ كَلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَّفَ أَحْكَامَهَا مِنْهُ»^(٣).

(١) ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ)، ٣: ٣٦١، وابن فارس أحمد بن فارس الرازي، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، (بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ١٠٩: ٥.

(٢) الجرجاني محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ١٧١.

(٣) التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، التلويح، (مصر، مكتبة صبيح، بدون تاريخ)، ١: ٣٤.

وأركان التعريف:

حكم: والحكم «إسناد أمر لأمر سلبيًا أو إيجابًا»^(١)، أي نسبة شيء لشيء، فقولنا الصلاة واجبة والعسل حلو والنار محرقة، هذه أحكام، لأننا أسندنا الوجوب للصلاة، والحلاوة للعسل، والحرق للنار.

كلي: والكلي: «مفهوم ذهني لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه»^(٢)، كمفهوم إنسان، فإنّه عند إطلاقه ترسم صورة ابن آدم في الذهن ولا يمنع تصوّر زيد مثلاً من أن يشاركه في تصوّره غيره من البشر.

ينطبق على جميع جزئياتها: والجزئي «ما يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه»^(٣)، أي هو فرد من أفراد الكلي، كزيد فرد من أفراد الإنسان.

ومعنى القاعدة إذا هي حكمٌ يبيّن العلاقة بين شيئين، أو يسند أحدهما إلى الآخر، لكنّه حكمٌ لا يتعلّق بفردٍ من الأفراد، بل يتعلّق بالجنس، أو بجميع الأفراد، فقولنا: الصلاة واجبة ونحوها، حكم أسندنا فيه الوجوب للصلاة، وهو يتعلّق بالصلاة على الإطلاق، ولا يتعلّق بالظهر أو العصر مثلاً.

ثانياً: تعريف الفقه

لغة: العلم بالشيء والفهم له^(٤).

وفي الذكر: ﴿قَالُوا يَدْعُبُ مَا فَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا نَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِيْنَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴿٩١﴾﴾ [هود: ٩١]، أي ما نفهم^(٥).

واصطلاحاً: عرفه الجويني بقوله: «الفقه معرفة الأحكام الشرعيّة التي طريقها

(١) الجرجاني، التعريفات، ٨.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ١٨٦.

(٣) الجرجاني، التعريفات، ٧٥.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ١٣: ٥٢٢، وابن فارس، مقاييس اللغة، ٤: ٤٤٢.

(٥) القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)،

تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ٩: ٩١.

الاجتهاد»^(١).

والشوكاني بقوله: «العلم بالأحكام الشرعية، عن أدلته التفصيلية بالاستدلال»^(٢). وهذا المعنى اتفقت عليه تعريفات أهل العلم للفقهاء، وإن اختلفت في تعبيراتها، وأهم قيوده:

الأحكام: وسبق معنى الحكم، وبقيد الأحكام خرج العلم الذي يحصل من غير الأحكام كالعلم بالحواصل بالحواس، أو العلم الفطري، أو العلم بالذوات والأعيان، كعلمنا بأن هذه بقرة وهذا كتاب، ونحو ذلك.

الشرعية: خرجت الأحكام اللغوية كقولنا: المبتدأ مرفوع، والأحكام العقلية كقولنا: الكل أكبر من الجزء، والأحكام الحسية كقولنا: النار محرقة، والأحكام العرفية كقولنا: المهر معجل ومؤجل.

التي طريقها الاجتهاد: أي التي يتوصل إليها بالنظر والاستدلال، وعبر بعضهم عن هذه الفقرة بقولهم: «العملية، المكتسب من أدلتها التفصيلية»^(٣).

ثالثاً: معنى مصطلح (القواعد الفقهية)

عرفنا أن القاعدة حكم كلي، لكن القاعدة أو هذا الحكم الكلي عام، يشمل الفقه واللغة والمنطق والحديث والتفسير وغيرها من العلوم، فكل علم كلياًته وقواعده، وقد جاء وصف القواعد بأنها فقهية، ليقصر عموم القاعدة ويخصها بعلم الفقه، أي هي الكليات التي تكون جزئياتها من مسائل الفقه، وهذا القدر هو خلاصة تعريف القواعد الفقهية، وأسوق بعض ما عرفت به لبيان هذا المعنى.

(١) الجويني عبد الملك بن عبد بن يوسف الجويني، الورقات، مطبوع مع حاشية الشيرازي تحقيق د. أيمن هاروش، (بيروت، دار الفجر، ط ١٤٤٢هـ / ٢٠٢٠م) ٧٨.

(٢) الشوكاني محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م) ١: ١٧.

(٣) السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م)، ١: ٢٨.

عرّفها الدكتور مصطفى الزرقا بأنها: «أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها»^(١) وعرّفها الشيخ علي الندوي بأنها: «أصل فقهي كلي يتضمن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعددة»^(٢).

ويمكن تعريفها بما يأتي: رحكم فقهي كلي يتضمن جزئيات أو مسائل كثيرة من أبواب فقهية متعددة.

وسبق بيان معنى الحكم والكي والجزئي، وقلت: جزئيات كثيرة، ولم أقل ينطبق على جميع جزئياته، لأن القواعد الفقهية في معظمها أغلبية وليست شاملة لكل الجزئيات، وهو يتوافق مع مَنْ نحا هذا المنحى في التعريف، بخلاف مَنْ رأى الاستثناءات خلاف الأصل فعرّفها بالكلية^(٣).

وقلت من أبوابٍ متعدّدة، على نحو ما صرّح به بعض الباحثين، ليظهر الفرق بين القاعدة والضابط كما سيأتي.

رابعاً: فروقات مهمة

١. الفرق بين القاعدة والضابط

فرّق العلماء بين القاعدة والضابط، وهو تفریق اصطلاحی وليس لغويّاً، فجعلوا الكلية التي تدرج تحتها مسائل من أبوابٍ متعدّدة قاعدةً، والكلية التي تدرج تحتها مسائل من باب واحد ضابطاً.

وظهر الفرق بينهما في كتابات العلماء المتقدّمين الذي صنّفوا في القواعد، كقول تاج الدين السبكي: «ومنها ما لا يختصّ باب كقولنا: اليقين لا يُرفع بالشكّ، ومنها

(١) الزرقا مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي، (دمشق، دار القلم، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ٢: ٩٤١.

(٢) الندوي، القواعد الفقهية، ٤٥.

(٣) الزحيلي د. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (بيروت، دار الفكر، ط١،

١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ١: ٢٢.

ما يختص كقولنا: كل كفارة سببها معصية، فهي على الفور والغالب فيما اختص بباب، وقصد به نظم صور متشابهة، أن تسمى ضابطاً»^(١).

ويقول ابن نجيم الحنفي: «وَالْفَرْقُ بَيْنَ الضَّابِطِ وَالْقَاعِدَةِ أَنَّ الْقَاعِدَةَ تَجْمَعُ فُرُوعًا مِنْ أَبْوَابٍ شَتَّى، وَالضَّابِطُ يَجْمَعُهَا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ، هَذَا هُوَ الْأَصْلُ»^(٢).

لكن كثيراً من العلماء لا يفرقون بين القاعدة والضابط، فقد يقولون قاعدة، وهي في الحقيقة ضابط، كقول البجيرمي: «قَاعِدَةٌ: كُلُّ طَبَلٍ حَلَالٍ إِلَّا الدَّرْبُكَةَ، وَكُلُّ زَمَارَةٍ حَرَامٍ إِلَّا زَمَارَةَ النَّفِيرِ لِلْحَاجِّ»^(٣)، فهذا ضابط.

٢. الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية

الفرق بينهما كالفرق بين الفقه والأصول، فمع أن هذين العلمين متشابكان متداخلان، وهو طبيعي لأن أحدهما أصل للآخر، والثاني فرع له؛ فهما كالشجرة لا يتصور وجود الجذر بلا فروع ولا الفروع بلا جذر، لكن الفرق بينهما واضح، فعلم الأصول يبحث في الأدلة الكلية الإجمالية للفقه، ووجه دلالتها على الحكم، وطرق استنباط الحكم الشرعي منها، وشروط الناظر فيها، أما الفقه فهو يبحث في الأحكام الجزئية للمسائل، وحفظ الفتاوى والأحكام، وتخريج المسائل والنوازل على قواعد الأصول.

ولعل أول من فرق بين قواعد هذين العلمين الإمام القرافي، إذ بين أن أصول الشريعة قسمان؛ أصول الفقه، والقواعد الفقهية.^(٤)

وبالنظر والتأمل بين موضوعي علم الأصول وعلم الفقه، يمكن أن نحدد أهم

(١) السبكي، الأشباه والنظائر، ١١.

(٢) ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تح: زكريا عميرات، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ١٣٧.

(٣) البجيرمي سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي على الخطيب)، (بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ٤: ٤٣٤.

(٤) القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الشهير بالقرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)، (بدون طبعة أو تاريخ)، ٢: ١.

الفروق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية في النقاط الآتية:

- القواعد الأصولية سابقة في الوجود الذهني للفروع الفقهية، أما القواعد الفقهية فهي متأخرة عنها، فقواعد الأصول كانت موجودة في ذهن فقهاء الصحابة، بل بعضها عمل به النبي ﷺ، وبعضها يعود للغة العرب وهي موجودة قبل الشرع، وعليها ومنها قامت المسائل الفقهية، أما القواعد الفقهية فجاءت بعد ولادة المسائل الفقهية واستخرجت منها.
 - القواعد الأصولية حجة تشريعية، فهي مصدر من مصادر التشريع، أما القواعد الفقهية فليست حجة، بل هي للاستئناس وضبط المسائل، وسيأتي الحديث عن حجيتها.
 - قواعد الأصول كلية مطردة ليس فيها استثناءات، أما قواعد الفقه فأغلبية وفيها كثير من المسائل التي تستثنى منها.
- ونوردُ المثال الآتي للتوضيح؛ قاعدة (الأمر للوجوب) هي قاعدة أصولية موجودة في لغة العرب قبل الشريعة، ومطردة لا يشذ عنها شيء، وهي أصل تشريعي لفهم خطاب الله تعالى ودلالته على الحكم الشرعي.
- أما قاعدة (الأمر بمقاصدها) فهي فقهية، لاحظت اعتبار الشرع للنية في العبادات، وتوقف صحتها عليها، ولاحظت النصوص التي تدعو للإخلاص وتحريم الشرك في القصد، فنظمت شتات هذه المسائل بكلية جامعة (الأمر بمقاصدها).
- غير أنه لا بد من ملاحظة أن بعض القواعد يجتمع فيها المعنى الأصولي والمعنى الفقهي، ويمكن عدها قواعد أصولية فقهية، فقاعدة (اليقين لا يزول بالشك) إن نظرت إليها على أنها تتحدث عن دليل الاستصحاب، فهي قاعدة أصولية تتضمن دليلاً تشريعياً بنيت عليه أحكام كثيرة، وإن نظرت إليها على أنها كلية جمعت شتات مسائل متفرقة اجتمع فيها الشك واليقين، في الطهارة والصلاة والصيام والحج وغيرها، وفي كلهما لم يؤثر الشك في اليقين، فهي قاعدة فقهية.

المطلب الأوّل: طور النشأة

وهو مرحلة ملاحظة وجود الكليّات الفقهيّة في تراثنا الفقهيّ، ويبدأ من تاريخ الرسالة وحتى نهاية القرن الهجريّ الثاني.

وفي هذا الطّور يُلاحَظ وجود الكليّات الفقهيّة في نصوص الشريعة وفي كلام فقهاء الصحابة والتابعين.

أولاً: من القرآن الكريم ﴿﴾

حوّت كثيرٌ من الآيات القرآنيّة كثيراً من الكليّات، ولكنّها في مواضيع متعدّدة، ومنها:

كليّات عقديّة كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]، التي تبين عقيدة الحشر والبعث لكل المخلوقات.

كليّات قدرية كقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، التي تبين حقيقة الموت لكل مخلوق.

كليّات في الأخلاق والتربية، والسنن الكونيّة، والسنن الاجتماعيّة، وغير ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، والآيات كثيرة في باب الكليّات.

غير أنّ محور حديثنا عن الكليّات الفقهيّة، وهي ملحوظة في القرآن الكريم من خلال نصوص تضمّنت بيان معانٍ تشريعيّة عامّة، كانت مصدراً ومستنداً للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر.

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ونظائرها من الآيات التي بيّنت أنّ السّماحة ورفع المشقّة والحرص، من أصول التشريع ومقاصده، فكانت نواة لكثير من قواعد الفقه والأصول، ومنها القاعدة الكبرى (المشقّة تجلب التيسير).

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ عَلَيْهِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [آل عمران: ١٥٣]،

رَجِيمٌ ﴿البقرة: ١٧٣﴾، ونظائرها التي تبين أن الضرورة تبيح لصاحبها فعل المحظور ليحافظ على دينه أو حياته، والتي كانت مستنداً لكثير من الأصول والقواعد، ومنها القاعدة الفقهية (الضرورات تبيح المحظورات).

ثانياً: من السنة النبوية

النبي ﷺ أوتي جوامع الكلم، وهو ربان البلاغة وسيدها، والبلاغة الإيجاز كما يقولون، فكثيراً ما صاغ النبي ﷺ الأحكام على هيئة كليات لتكون قاعدة عامة، وبعضها صارت قاعدة بلفظها، كقوله ﷺ: «الْخَرَجُ بِالْضَّمَانِ»^(١)، أو ضابطاً فقهياً كقوله: «مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ، فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ»^(٢).

ومنها نصوص نبوية بينت أصولاً تشريعية عامة، كانت نواةً ومستنداً للقواعد الفقهية، كقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهَا»^(٣)، فوضع هذا الحديث أصلاً لاعتبار العمل بالنية، وبينت عليه أبوابٌ ومسائل كثيرة من الفقه.

ومثله قوله ﷺ في الرَّجُلِ الَّذِي يُحِيلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يُحِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: «لَا يَنْفَعِلُ أَوْ لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا»^(٤)، وهذا النص كان أصلاً لمبدأ الاستصحاب الذي بنيت عليه قواعدٌ ومسائل كثيرة في الفقه.

ثالثاً: من فقه الصحابة والتابعين

(١) أخرجه أبو داود برقم (٣٥٠٨ / ٣٥٠٩ / ٣٥١٠) / كتاب أبواب الإجارة باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، وسكت عن الأولين وقال عن الأخير: / إسناده ليس بذلك، وأخرجه الترمذي برقم (١٢٨٥) / كتاب أبواب البيوع باب ما جاء فيمن يشترى العبد ويستغله ثم يجد به عيباً، وقال عنه: [هذا حديث حسن صحيح، وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه، والعمل على هذا عند أهل العلم].

(٢) أخرجه أبو داود برقم (٣٦٨١) / كتاب الأشربة باب النهي عن المسكر، وسكت عنه، وأخرجه الترمذي برقم (١٨٦٥) / كتاب أبواب الأشربة باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، وقال عنه: «هذا حديث حسن غريب».

(٣) أخرجه البخاري برقم (١) / كتاب بدء الوحي / باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ.

(٤) أخرجه البخاري برقم (١٣٧) / كتاب الوضوء / باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن.

نجد مقولات وردت عن السلف الكرام، صيغت على شكل كلياتٍ فقهيةٍ،
نزلت منزلة القواعد أو الضوابط، منها:

* قول عمر رضي الله عنه: «مَقَاتِعُ الْحُقُوقِ عِنْدَ الشُّرُوطِ»^(١)، وهي قاعدةٌ كَلِيَّةٌ
تؤصّل للشروط الجعلية في العقود كلها.

* قول علي رضي الله عنه: «مَنْ قَاسَمَ الرَّبْحَ فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ»^(٢)، أي لا ضمان إذا لم
يقع منه تقصيرٌ وتعدُّ، وهذا ضابطٌ مهمٌّ في تحديد مسؤولية المضارب وضمانه
للمال من عدمه.

* قول ابن عباس: «كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ أَوْ، أَوْ، فَهُوَ مُحْيِرٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ [فَإِنْ لَمْ تَحْدُوا]،
فَهُوَ الْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ»^(٣)، وهو ضابط في التمييز بين الكفارات والجزاء الذي هو
على الترتيب أو على التخيير.

- وقول علي وابن مسعود: «ليس على المؤمن ضمان»^(٤).
- وقل ابن مسعود: «لا تحلّ الصفقتان في صفقة»^(٥).
- قول ابن شهاب الزهري: «يؤخذ الرجل باعترافه»^(٦).
- قول شريح (٧٦هـ): «من شرط على نفسه طائعاً غير مكره فهو عليه»^(٧).
- قول أبي قلابة - عبد الله بن زيد (١٠٤هـ) «الضَّمانُ عَلَى مَنْ تَعَدَّى، وَالرَّبْحُ
لِصَاحِبِ الْمَالِ»^(٨).

(١) ذكره البخاري تعليقاً في كتاب النكاح / باب الشرط في النكاح.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم (١٥١١٣) / كتاب البيوع / باب ضمان المقارض إذا تعدى ولمن الربح؟

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم (٨١٩٢) «كتاب المناسك» باب بأي الكفارات شاء كفر.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم (١٤٨٠١) «كتاب البيوع» باب الوديعة

(٥) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم (١٤٦٣٧) «كتاب البيوع» باب بيعتان في بيعة.

(٦) ذكره مالك معلقاً في كتاب الرجم والحدود «باب ما جاء في الرجم».

(٧) ذكره البخاري معلقاً «كتاب الشروط باب ما يُجوزُ مِنَ الْإِسْتِرَاطِ وَالْتِنْيَا فِي الْإِقْرَارِ، وَالشُّرُوطِ الَّتِي
يَتَعَارَفُهَا النَّاسُ بَيْنَهُمْ، وَإِذَا قَالَ: وَائَةٌ إِلَّا وَاحِدَةً أَوْ ثِنْتَيْنِ».

(٨) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم (١٥١١٠) «كتاب البيوع» باب المقارض إذا تعدى ولمن الربح؟

- قول عطاء بن أبي رباح (١١٤هـ): «كل من حلف بشيء من النسك؛ صوم أو حج أو عمرة فكفارته كفارة يمين إذا حنث»^(١).
 - قول طاوس بن كيسان (١٠٦هـ) «كل شيء أُريدَ به الطلاق فهو طلاق»^(٢).
- ففي هذه المرحلة الزمنية الممتدة من زمن النبوة وحتى أواخر القرن الثاني، كانت القواعد الفقهية ملحوظة ومعتبرة في النصوص وفي فقه السلف.

* * *

المطلب الثاني: طَوْرُ الظُّهور

ويتمدّد هذا الطَّور من أواخر القرن الثاني وحتى منتصف القرن الرابع، إذ بدأ التدوين في العلوم يظهر في هذه المرحلة الزمنية، التي يمكن أن تُعدَّ مرحلة نشأة العلوم وظهورها، فقد دوّن العلماء كتب الفقه في هذه المرحلة، وظهرت في كتاباتهم القواعد الفقهية، لكنّها كانت مزوجة مع المسائل والأحكام الفقهية، وفيما يأتي استعراضٌ لنماذج من الكليات الفقهية التي وُجِدَتْ في كتب العلماء في هذه المرحلة.

أولاً: عند أبي يوسف

لعلّ من أقدم الكتب التي ظهرت فيها الكليات الفقهية، كتاب الخراج للإمام أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة فقد حوى كتابه كثيراً من الكليات الفقهية، ومنها على سبيل المثال:

* (لا يجوز للإمام أن يقطع شيئاً من طريق المسلمين ممّا فيه الضرر عليهم، ولا يسعه ذلك)^(٣)، وهي ضابطٌ فقهيٌّ يضبط تصرّفات الإمام في المال العام، والتي صاغتها مجلة الأحكام العدلية قاعدةً في المادة (٥٨) بعبارة «التَّصَرُّفُ عَلَى الرَّغْبَةِ

(١) الشافعي محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م)، ٢: ٢٧٩.

(٢) مالك بن أنس الأصبحي المدني، المدونة، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م)، ٢: ٢٨٢.

(٣) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، الخراج، تح: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، (مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ)، ١٠٦.

مُنُوطٌ بِالمُصْلِحَةِ»^(١).

- «ليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحدٍ إلا بحق ثابت معروف»^(٢)، وهي أصل يضبط تصرّفات الإمام في مال الرعية.
- «كُلُّ مَنْ مَاتَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَا وَاثَرَ لَهُ، فَهَالَهُ لِبَيْتِ الْمَالِ»^(٣).
- «كُلُّ مَنْ لَا تُقْبَلُ مِنْهُ الْجِزْيَةُ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهُ إِلَّا الْإِسْلَامُ أَوْ الْقَتْلُ مِنْ عِبْدَةِ الْأَوْثَانِ مِنَ الْعَرَبِ فَأَرْضُهُمْ أَرْضُ عَشْرِ»^(٤).

ثانياً: عند محمد بن الحسن

- وكذلك ظهرت الكليات في كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ) - تلميذ أبي حنيفة ومنها على سبيل المثال:
- «مَا كَانَ مِنْ أَمْرِ الدِّينِ، الْوَاحِدُ فِيهِ حِجَّةٌ»^(٥).
- «الْحَقُوقُ لَا يَجُوزُ فِيهَا إِلَّا مَا يَجُوزُ فِي الْحُكْمِ»^(٦).

وهذان ضابطان للتمييز بين ما يكفي فيه شهادة الواحد، وما يحتاج فيه لشهادة اثنين، فما كان من باب الحقوق بين الناس يحتاج شاهدين، وما كان من أمور العبادات يكفي فيه خبر الثقة الواحد، وتمام عبارته في الكتاب: «وَإِنْ أَخْبَرَهُ مُسْلِمٌ ثِقَةً أَوْ امْرَأَةً ثِقَةً مُسْلِمَةً حُرَّةً أَوْ مَمْلُوكَةً أَنْكَأَ أَحْدَثَتْ أَوْ نَمَتْ مُضْطَجِعاً أَوْ رَعَفَتْ لَمْ يَنْبَغِ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ، وَلَا يَشْبَهُ هَذَا مَا وَصَفْتَ لَكَ قَبْلَهُ مِنَ الْحُقُوقِ، لِأَنَّ هَذَا أَمْرُ الدِّينِ فَالْوَاحِدُ فِيهِ حِجَّةٌ إِذَا كَانَ عَدَلًا، وَالْحَقُوقُ لَا يَجُوزُ فِيهَا إِلَّا مَا يَجُوزُ فِي الْحُكْمِ».

(١) لجنة من علماء الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، تح: نجيب هواويني، (كراتشي، نور محمد كارخانة= تجارت كتب، بدون تاريخ)، ٢٢.

(٢) الخراج، ٧.

(٣) أبو يوسف، الخراج، ٢٠٢.

(٤) أبو يوسف، الخراج، ٨٢.

(٥) الشيباني محمد بن الحسن الشيباني، الأصل المعروف بالمبسوط، تح: أبو الوفا الأفغاني، (كراتشي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، بدون تاريخ)، ٣: ١١٦.

(٦) المرجع السابق ٣: ١٦٢.

- «لا يجتمع الأجر والضمان»^(١)، وصاغتها مجلة الأحكام العدلية بعبارة قريبة منها في المادة (٨٦)، وهي «الأجر والضمان لا يجتمعان»^(٢).
- «كلُّ دين لا يجوز قسمته حتَّى يقبض»^(٣).

ثالثاً: عند الإمام مالك

- ومن الكليات في فقه الإمام مالك وأقواله:
- «كلُّ شيءٍ جاز بيعه فلا بأس أن يستأجر به»^(٤).
- «كلُّ شيءٍ أعطيتَه إلى أجلٍ فردَّ إليك مثله وزيادة فهو رباً»^(٥).
- «القول قول من يدعي الحلال والصحة»^(٦).
- «إذا بطلَّ بعض الصفقة بطلَّت كلها»^(٧).

رابعاً: عند الإمام الشافعي

- وظهرت الكليات في كتب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، فعلى سبيل المثال:
- «كل من كان مالكاً فماله ممنوع به، محرَّم إلا بطيب نفسه بإباحته»^(٨).
- «كل من جاز بيعه من بالغ حرٌّ غير محجور عليه جاز رهنه»^(٩).
- «كل من جعل له شيءٌ فهو إليه إن شاء أخذه، وإن شاء تركه»^(١٠)، وساقها في ثنايا

(١) المرجع السابق، ٣: ٤٥.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، ٢٦.

(٣) الشيباني، الأصل، ٥: ١٥.

(٤) مالك، المدونة، ٣: ٤١٨.

(٥) المرجع السابق، ٣: ٧٥.

(٦) المرجع السابق، ٣: ٩٤، وتامها: القول قول من يدعي الصحة والحلال منها، ولا يلتفت إلى قول من يدعي الفساد والحرام منها إلا أن يكون له بينة وعليه البينة، فإن لم يكن له بينة أحلف الذي يدعي الصحة وكان القول قوله، وهي أصل في فصل النزاع بين المختلفين في الشروط ولا بينة بينهما، فمن وافق كلامه الحلال والصحة فهو قوله بيمينه.

(٧) المرجع السابق، ٣: ٨٨.

(٨) الشافعي، الأم، ٢: ٢٦٨.

(٩) المرجع السابق، ٣: ١٥٣.

(١٠) المرجع السابق، ٣: ٢٠٣.

- حديثه عن حق البائع في استرداد سلعته إن وجدها عند مَنْ أفلس.
- «كل من شرطنا عليه في نظره أن يجوز بحال لم يجز في الحال التي يخالفها»^(١).
- وهي أصلٌ في قبول تصرفات من أوكل لهم النظر والقيام على الأمور العامة، وذكرها بعد مسائل منها أنه يُجاز أمر الحاكم صواباً ولا يجاز خطأً، ويُجاز تصرف الويِّ إن كان عن نظر ورعاية ولا يجاز بخلافها، لأن تصرفات الحاكم مجازة بحال الصواب، وتصرفات الوالي مجازة بحال الرعاية والنظر.
- «لا يُنسب لسakit قولٌ»، وعبارة الإمام الشافعي: «لا يُنسب إلى سakit قولٌ قائلٍ ولا عملٌ عاملٍ، إنّما يُنسب إلى كلّ قولٍ وعمله»^(٢)، وهي في مجلة الأحكام العدلية في المادة (٦٧): «لا يُنسبُ إلى سakit قولٌ لكنَّ السُّكوتَ في معرضِ الحَاجةِ بيانٌ»^(٣).
- «إذا ضاق الأمر اتَّسع»^(٤)، وهي في مجلة الأحكام العدلية في المادة (١٨): «الأمر إذا ضاق اتسع»^(٥).

خامساً: عند الإمام أحمد

- وفي كتب الإمام أحمد بعض الكليات، منها:
- «كلُّ شيءٍ أصابه ماء السماء فلا بأس به، إلا أن يكونَ قذراً بعينه»^(٦)، ذكرها جواباً عن سؤاله عن طين الشوارع.
- «كلُّ شيءٍ ما جاز فيه البيع يجوز فيه الهبة والصدقة والرهن»^(٧)، أي كل شيء جاز،

(١) المرجع السابق، ٤: ١٢٧.

(٢) الأم، ١/ ١٧٨، وذكرها السيوطي عنه مختصرة، السيوطي، الأشباه والنظائر، ١٤٢.

(٣) مجلة الأحكام العدلية، ٢٤.

(٤) ذكرها عنه السيوطي، الأشباه والنظائر، ٨٣، ولم أجدها في كتب الشافعي.

(٥) مجلة الأحكام العدلية، ١٨.

(٦) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود، تح: أبو معاذ طارق بن عوض الله، مصر، مكتبة ابن تيمية، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ١٤٧.

(٧) المرجع السابق، ٢٧٦.

فما زائدة.

- «كل شيء يشتريه الرجل مما يكال أو يوزن، فلا يبيعه حتى يقبضه»^(١).

وفيما تقدم من هذه الكليات بيانٌ لظهورها ونشأتها في كتب أهل العلم، ولكنها بقيتْ مزوجةً مع الفقه والأصول، ولم تستقلَّ حتى منتصف القرن الرابع.

* * *

المطلب الثالث: طُور الاستقلال

والمقصود بالاستقلال أنها خرجتْ من كتب الفقه والأصول التي نشأت فيها واستقلَّت بنفسها في كتبٍ خاصّة بها، ويبدأ هذا الطُور من منتصف القرن الرابع وحتى نهاية القرن السادس الهجري، وفيما يأتي تتبّع لأوّل من بدأ يُظهِر القواعد مستقلةً.

أولاً: أبو طاهر الدبّاس (كان حيناً أوّل القرن الرابع الهجري)

لعلّ أقدم مَنْ نقل عنه أفراد القواعد هو الفقيه الحنفيّ أبو طاهر الدبّاس، لكنّه لم يدوّنّها لتصل إلينا، وإنما وصل لنا خبرها في قصة طريفة أنقل عبارة السيوطي لها فيقول: «حكى القاضي أبو سعيد الهروي: أن بعض أئمة الحنيفة بهراة بلغه أن الإمام أبا طاهر الدبّاس إمام الحنيفة بما وراء النهر، ردّ جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدةً، فسافر إليه. وكان أبو طاهر ضريراً وكان يكرّر كلّ ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه فالتف الهرويّ بحصير، وخرج الناس، وأغلق أبو طاهر المسجد وسرد من تلك القواعد سبعاً، فحصلت للهرويّ سعة فأحسّ به أبو طاهر فضربه وأخرجه من المسجد، ثمّ لم يكرّرّها فيه بعد ذلك، فرجع الهرويّ إلى أصحابه، وتلا عليهم تلك السبع»^(٢).

وهي تدلُّ على عناية أهل العلم وقتئذٍ بالتقعيد، لجهة فعل الدبّاس أو طلب الهرويّ أو تناقل أئمة الحنيفة لفعل الدبّاس.

(١) المرجع السابق، ٢٧٥.

(٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، ٧.

ثانياً: الكرخي الحنفي

وأوّل كتاب خصّ الكليات بالتصنيف، هو رسالة الكرخي الحنفي (٣٣٠هـ) في الأصول، والتي ذكر فيها الأصول التي يقوم عليها فقه الحنفية، وعنون لكل قاعدة باسم: الأصل كذا...، وهي رسالة حافلة ومليئة بالأصول الكلية، ومنها على سبيل المثال:

- «الأصل أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك»^(١).
- «الأصل أنه يُعتَبَر في المنازعة مَقْصُودُ الخصمَيْن في المنازعة دون الظاهر»^(٢).
- «الأصل أن المرء يعامل في حق نفسه كما أقرّ به، ولا يصدّق على إبطال حقّ الغير ولا بإلزام الغير حقاً»^(٣)، وهي التي اشتهرت فيما بعد بقاعدة: «الإقرار حجّة قاصرة»، وصاغتها مجلة الأحكام العدلية في المادة (٧٨): «البيّنة حجّة متعدّية، والإقرار حجّة قاصرة»^(٤).

ثالثاً: الخشني المالكي

وفي زمان الكرخي كتب الإمام المالكي محمد بن حارث الخشني (٣٦١هـ) كتابه (أصول الفتيا) الذي جمع فيها الأصول والقواعد التي يقوم على فقه الإمام مالك، وقال في مقدّمته: «فإنّي جمعتُ في هذا الكتاب أصول الفتيا على مذهب مالك بن أنس والرواية من أصحابه جمعاً محكماً، قيّدتُ فيه المعاني المكرّرة، والمسائل المفتية بالألفاظ الموجزة والإشارات المفهّمة»^(٥)، وهو في الحقيقة أشبه بالضوابط ورؤوس المسائل من القواعد، ومن أمثلته:

- (١) الكرخي أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، رسالة الكرخي، مطبوع مع تأسيس النظر، تح: مصطفى محمد القباني الدمشقي، (بيروت، دار ابن زيدون، بدون تاريخ)، ١٦١.
- (٢) الكرخي، المرجع السابق، ١٦٢.
- (٣) الكرخي، المرجع السابق، ١٦٤.
- (٤) مجلة الأحكام العدلية، ٢٥.
- (٥) ابن حارث محمد بن حارث بن أسد الخشني المالكي، أصول الفتيا، تح: الشيخ محمد الجدوب و د. محمد أبو الأجنان و د. عثمان بطيخ، (الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ)، ٤٤.

- «كل ما وجب على الإمام من سهو وجب مثله على المأموم»^(١).
- «كل صيام واجب مَرَضٍ فيه صاحبه أو أفطر ناسياً فعليه القضاء»^(٢).
- «كل مطلقة لا يملك الزوج رجعتها بالنفقة، فلا نفقة لها إلا أن تكون حاملاً»^(٣).

رابعاً: الدبوسي الحنفي

ثم جاء الفقيه الحنفي القاضي الدبوسي (٥٤٣٠هـ)، فكتب كتابه (تأسيس النظر) على منوال رسالة الكرخي وشاكرتها وأضاف عليها أصولاً كثيرة. وذكرت التراجم لعلاء الدين السمرقندي (٥٥٤٠هـ)، كتاباً في ذلك الطُّور سمَّاه (إيضاح القواعد)، غير أنه لم يصل لنا^(٤).

وربما صُنِّفَتْ كُتُبٌ أُخْرَى في ذلك الطُّور، ولكنَّها لم تصل إلينا، غير أنَّ هذا الطُّور شهد كتباً كثيرة في الفقه والحديث تضمَّنت قواعدَ فقهيةً، لكنَّنا لم نُدْخِلْها في الاستقلال لأنَّها لم تكن قاصرة عليها، ككتاب الجصاص (٣٧٠هـ) الرازي الحنفي (شرح مختصر القدوري)، وكتاب (معالم السنن) للخطابي (٣٨٨هـ)، وكتاب (التمهيد) لابن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ) وكتاب (غياث الأمم) للجويني (٤٧٨هـ)، وغيرها، إلى أن جاء القرن السابع الهجريَّ فعادت كتب القواعد بالظهور بصورة أقوى وطرح أعمق وأدق.

* * *

المطلب الرابع: طُّور الازدهار

ويبدأ هذا الطور من القرن السابع الهجري وحتى أواخر القرن الثالث عشر الهجري، إذ تدفقت على المكتبة الإسلامية كتبٌ كثيرةٌ في القواعد، ولربما كان السبب في

(١) المرجع السابق، ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ١٩٢.

(٤) إسماعيل بن محمد أمين البغدادي، هدية العارفين، (استنبول، وكالة المعارف الجليلية، ١٩٥١م)، ٢: ٩٠.

هذا التدفق:

- استقرار المذاهب وانتشار أتباعها وكتبتها في الأمصار.
 - كثرة الثروة الفقهيّة التي تحتاج تععيدًا وجمعًا.
 - كثرت الخلافات التي تحتاج بيانًا تأصيليًّا، وقواعدٍ يرجع إليها الخلاف وبيان الفروق والأشباه.
- ويمكن القول إنَّ هذه المرحلة هي العصر الذهبيُّ للتدوين في القواعد الفقهيّة، وأكتفي بسردهم ما وصل إلينا من المؤلّفات، مرتبّةً بحسب تاريخ وفاة مؤلّفها.
- ١- (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) للإمام العز بن عبد السلام (٦٦٠هـ)^(١).
 - ٢- (الأشباه والنظائر) لابن الوكيل (٧١٦هـ)^(٢).
 - ٣- (المذهب في ضبط قواعد المذهب) للفيقاه المالكيّ راشد البكريّ القفصي (٧٣٦هـ)^(٣).
 - ٤- (القواعد الكبرى) للمقريّ المالكي، أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري (٧٥٨هـ)^(٤).
 - ٥- (المجموع المذهب في ضبط قواعد المذهب) للعلائي الشافعي (٧٦١هـ)^(٥).
 - ٦- (الأشباه والنظائر) لتاج الدين السبكي (٧٧١هـ)^(٦).
 - ٧- (المنثور في القواعد) لبدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)^(٧).
 - ٨- القواعد الفقهيّة لابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)^(٨).

(١) من طبعاته طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩١م.

(٢) بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

(٣) بيروت، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

(٤) مكة المكرمة، جامعة أم القرى مركز إحياء التراث الإسلامي.

(٥) الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

(٦) بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

(٧) الكويت، وزارة الأوقاف، ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

(٨) من طبعاته، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- ٩- (الأشباه والنظائر في قواعد الفقه) لابن الملقن الشافعي (٨٠٤هـ)^(١).
- ١٠- (القواعد) لتقي الدين الحصني (٨٢٩هـ)^(٢).
- ١١- (الكليات الفقهية والقواعد) لابن غازي المالكي (٩٠١هـ)^(٣).
- ١٢- (القواعد الكلية والضوابط الفقهية) لابن عبد الهادي (٩٠٩هـ)^(٤).
- ١٣- (الأشباه والنظائر) لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)^(٥).
- ١٤- (الأشباه والنظائر) لابن نجيم الحنفي (٩٧٠هـ)^(٦).
- ١٥- شرح قواعد الزركشي لسراج الدين ابن قاسم العبادي (٩٤٧هـ)^(٧).
- ١٦- (غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر) لشهاب الدين الحموي الحنفي (١٠٩٨هـ) شرح كتاب ابن نجيم^(٨).
- ولقد شكّلت هذه الكتب ثروةً فقهيةً هائلةً في القواعد الفقهية، وقدمت مادةً كبيرةً للباحثين وأهل العلم في القرون المتأخرة.

* * *

المطلب الخامس: طُورُ الرُّسوخ

ويبدأ هذا الطُّورُ من القرن الثاني عشر الهجريّ ويمتدُّ إلى يومنا هذا، وأهمُّ ما يميّز هذا الطُّورَ من خدمةٍ للقواعد الفقهية ثلاثة مظاهر:

أولاً: مجلّة الأحكام العدلية

وهي كتابٌ قانونيٌّ فقهيٌّ، أَلَفَتْه لجنةٌ من علماء الدولة العثمانية في زمن السلطان

(١) القاهرة، دار ابن عفان، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

(٢) الرياض، مكتبة الرشيد، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

(٣) مطبوع بدون معلومات نشر، ومنشور على موقع مكتبة نور.

(٤) بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

(٥) من طبعاته، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

(٦) من طبعاته، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

(٧) بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م.

(٨) بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

الغازي عبد العزيز خان (١٢٤٥هـ)، حمل اسم (مجلة الأحكام العدلية)، والغاية منها وضعها قانوناً مكتوباً ليعمل به القضاء في محاكم الدولة العثمانية. ووضعت المجلة سنة ١٢٨٦هـ وطبقت بوصفها قانوناً في الدولة سنة (١٢٩٣هـ - ١٨٧٦م)، وصارت مرجعاً للقضاة والمحامين.

ابتدأت المجلة بذكر القواعد الفقهية التي عليها مدار العمل، وسمت كل قاعدة باسم (مادة) مع ترقيمها فبلغت تسعاً وتسعين مادة أي تسعاً وتسعين قاعدة، ثم تابعت أحكام المعاملات بصيغة كلية تعديدية، مع ترقيم كل حكم وتسميته بمادة، فبلغ مجموع مواد المجلة (١٨٥١) مادة، بما فيها القواعد المئة الأولى^(١).

واعتنى بها العلماء شرحاً وتعليماً، ويُعدُّ من أفضل شروحيها شرح الشيخ أحمد الزرقا رحمه الله، كما قال ابنه الدكتور مصطفى الزرقا رحمه الله^(٢)، واعتنى الدكتور مصطفى الزرقا في كتابه المدخل الفقهي بقواعد المجلة الأساسية، أي المئة، فأعاد ترتيبها في قسمين؛ القواعد الأصلية الأساسية، وبلغت أربعين قاعدة، ثم القواعد التبعية المتفرعة عن الأصلية، وبلغت تسعاً وخمسين قاعدة، ثم رتب الأصلية بحسب الموضوعات، وشرحها شرحاً موجزاً خدمها خدمة جيدة جزاه الله خيراً^(٣).

وأهم ما يميّز هذه العمل:

- أن المجلة تُعدُّ ظاهرة فريدة لم يسبق إليها في تقنين الشريعة، وتعيد أحكامها، وهو المشروع الذي كان وما زال محلَّ جدلٍ وحلمٍ عملٍ، ولكنَّ المجلة حسمت الأمر وقامت به عملاً وأوجدته واقعاً.
- أنّها تُعدُّ العمل الأوّل في تاريخ القضاء الذي وَضَعَ بين أيدي القضاة قانوناً مكتوباً وألزمهم العمل به.

(١) تسع وتسعون مادة (قاعدة كلية عامة)، والمادة الأولى كانت تعريفاً للفقهاء الإسلاميين، فصارت مئة قاعدة.

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي، ٢: ٩٧٨.

(٣) المرجع السابق، ٢: ٩٧٧ وما بعد.

- أبرزت المجلة قدرة العلماء المسلمين على محاكاة القوانين الوضعيّة في التقنين والتفعيد.
- نقلت المجلة الأحكام الفقهيّة من أقوالٍ متناثرة في كتب الفقه، إلى مرجعٍ قانونيٍّ محكّم.
- وَمَا يُؤْخَذُ عَلَى الْمَجَلَّةِ أَتَمًّا:

- اقتصرَت على فقهِ المعاملات فقط.
- لم ترتب قواعدَها على نظامٍ معيّن، فهي مبعثرة، وأحيانًا تكون القواعد ذات الموضوع الواحد في غير مكانٍ من المجلة.
- أدخلت بعض القواعد الأصوليّة فيها وكذلك اللغويّة، وربّما لأنّها ذات صلة بالفقه، كقاعدة «المُطْلَقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ إِذَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلُ التَّقْيِيدِ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً».
- في المادة (٦٤)^(١).

ثانيًا: المقرّرات الجامعيّة

وهي فكرة وظاهرة بالغة الأهميّة، إذ بدأت الجامعات الإسلاميّة بتقرير مادّة القواعد الفقهيّة في مقرّراتها الجامعيّة، فأفردتها في التدريس عن الفقه والأصول، وأوّل جامعة قرّرت ذلك هي جامعة الإمام محمد بن سعود سنة ١٤٠٠هـ، كما قال الدكتور محمد آل بورنو^(٢).

ثمّ تتابعت الجامعات على ذلك، وكان من لازم ذلك كثرة الكتب التي صنّفت في القواعد سواءً أكانت كتبًا جامعيّةً مُقرّرةً، أم رسائل جامعيّةً تقدّم لنيل الدرجات الأكاديميّة، فكان من منافع تدريسها:

- ترسيخ القواعد وزيادة النفع عند الطالب، إذ يتلقاها مستقلّةً وبشرحٍ مسهبٍ،

(١) مجلة الأحكام العدلية، ٢٣.

(٢) محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهيّة، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١،

١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م) ١ : ٩.

وليس فصلاً أو باباً في مادة.

- رَفَدَ المكتبة الإسلاميّة بكتبٍ كثيرةٍ في القواعد؛ كالمقرّرات الدراسيّة أو الرسائل الجامعيّة، ومع أنّ غالبها مكرر، ولكنّ في كثيرٍ منها الابتكارُ والنفَعُ.

ثالثاً: الموسوعات الفقهيّة

الموسوعاتُ مصطلحٌ معاصرٌ يطلّقُ على نوعٍ من الكتبِ المصنّفة، عرّفها المعجمُ الوسيطُ بقوله: «كتابٌ يجمعُ معلّوماتٍ في كلِّ ميادينِ المعرفةِ أو في ميدانٍ منها مرتبّةٌ ترتيباً أبجديّاً»^(١)، وزاد بعضهم: «أو بحسبِ الموضوعات»^(٢).

وهي اسمٌ مفعولٍ من الفعلِ «وسع»^(٣)، ويُرادفها اصطلاحاً مصطلح دائرة المعارف^(٤)، والكتابة الموسوعيّة اتّجاهٌ معاصرٌ نَحَتْ نحوهُ المؤسّسات العلميّة والبحثية في كلِّ الميادين العلميّة، والغرضُ منهم استيفاءُ المادّة العلميّة التي كتبت في موضوعٍ معيّن. والبحثُ في القواعد الفقهيّة واحدٌ من تلك العلوم التي توجّهت إليها الكتابات الموسوعيّة، وقد صدرَ منها في مذاهب أهل السنّة والجماعة موسوعتان كبيرتان:

الأولى: موسوعة القواعد الفقهيّة، للدكتور محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، أبو الحارث الغزي؛ وهي عملٌ صخّمٌ وفريدٌ، ويزداد قدره أنّهُ جهد رجلٍ واحدٍ، جمع فيه القواعد الفقهيّة مما كتب في تلك العصور الخالية، وربّتها على حروف المجمع، وشرح كلّ قاعدة شرحاً مستفيضاً مع بيان أصلها وما تفرّع عنها من مسائل

(١) مجمع اللغة العربيّة، المعجم الوسيط، (مصر، دار الدعوة، بدون تاريخ)، ٢: ١٠٣١.

(٢) د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربيّة المعاصرة، (عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ٣: ٢٤٤.

(٣) يرى بعضهم أنّ موسوعة (تصنيف) وقصته: أنّ إحدى مكتبات القسطنطينية كانت تدون فهرساً لمحتوياتها، فأملّى أحد موظفيها اسم كتاب (لطاش كبرى زاده)، عنوانه: موضوعات العلوم، أملاه بلسان الأعاجم، فسمعه الكاتب: موسوعات العلوم، فوقف الأستاذ إبراهيم اليازجي على: موسوعات العلوم، فظنّ أنّ كلمة (موسوعات) تؤدّي معنى (دائرة معارف) فأعلن ذلك في مجلته المُسنّاة بـ (الضياء) فسار به القراء (إيضاح المقدمة الأجرومية) للشيخ صالح الأسمرى، وهو رأيٌ، إن صحّت القصّة، غريبٌ وبعيدٌ جدّاً عن سبب تسمية الموسوعات، فالكلمة متوافقة مع الجذر اللغويّ للفعل وسع معنىً واشتقاقاً.

(٤) المعجم الوسيط، ١: ٣٠٢.

وقواعد تبعية، فكانت بحق سرفراً عظيماً طيباً ونافعاً^(١).

والثانية: معلمة^(٢) زايد، وهي موسوعة القواعد الفقهية التي جاءت تلبية لقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الدورة الرابعة عام ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م، إذ تضمن القرار مشروع موسوعة للقواعد الفقهية، وشكلت لجنة خاصة بها، في ضمن جمهرة من أهل العلم والاختصاص في العالم الإسلامي، بتمويل من مؤسسة زايد للأعمال الخيرية والإنسانية، ولهذا اشتهرت بمعلمة زايد.

وتتميز هذه الموسوعة بالإسهاب والشرح المستفيض، واستيعاب القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية والضوابط الفقهية، وقد طبعت في واحد وأربعين مجلداً سنة ١٤٣٤ هـ ٢٠١٣ م، فكانت مفخرة علمية، ومرجعاً بحق لطلاب الفقه^(٣).

(١) طبعتها مؤسسة الرسالة في اثني عشر مجلداً، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م.

(٢) مَعْلَمَة: سميت معلمة، من أصل كلمة عَلم، والعلم لغة هو الجبل العالي الذي يهتدي الناس بموقعه وارتفاعه، ويستدلون على الطرق نحوه وسميت معلمة لأنها مرجع أساسي، ودليل واسع يرجع إليه العلماء والفهاء لاستنباط أحكامهم، وتوثيق آرائهم بالاستشهاد بالقواعد للدلالة.

من التعريف بالمعلمة على موقع المكتبة الوقفية. <https://waqfeya.net/book.php?bid=12468>

(٣) كتبت قواعد المذاهب الثمانية، الأربعة لأهل السنة، وأضافت الظاهري والجعفري والإباضي والزيدي، وهو ما رأه القائمون عليها عملاً جيداً، لكن قد يكون مغالطةً لمذاهب أهل الضلال من الرافضة الخبيثة، وهو أمرٌ يوحى بمشروعية هذه المذاهب، وأن الخلاف معها خلافٌ في الفروع، ومن قبيل الخلاف المقبول، وهذا تدليسٌ للحقيقة وتضليلٌ للأجيال، وليس تقارباً كما زعمت الجهات القائمة عليها مع احترامها وتقديرها.

الخاتمة

بعد هذه الجولة الوجيزة في تاريخ القواعد الفقهيّة، والوقوف على مراحل تطوُّر هذا العلم، يمكن أن نبين أهمّ النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج

1. ظهور الكليّات الفقهيّة والتفعيد باكراً عند أهل العلم، وتقل المسائل المتناثرة إلى كليّات جامعة.
2. تذليل القواعد الفقهيّة للفقّه وتقريبه لطلّابه.
3. استفادة العلماء المتأخّرين من الأسلوب الحديث في التقنين، ومحاولة تقنين الفقه في مجلة الأحكام العدليّة.
4. استفادة العلماء المعاصرين من أسلوب البحث الموسوعيّ، وإخراج القواعد الفقهيّة في عمل موسوعيّ ضخم وكبير.

ثانياً: التوصيات

1. إعادة إحياء فكرة تقنين الشريعة التي بدأتها مجلّة الأحكام العدليّة، التي اقتصرّت على البيوع، وإكمالها لتشمل كلّ الفقه الإسلاميّ.
2. جمع القواعد الفقهيّة ذات الموضوع الواحد في إطار نظريّة فقهيّة كليّة، تُسهّل على الباحث حفظ القواعد وإدراك علاقة بعضها ببعض.
3. إقامة دبلومات تدريبيّة تعليميّة للقواعد الفقهيّة، ليكون طالب الفقه صورةً متكاملةً عنها، وليستفيد من هذه الثروة العلميّة الكبيرة.



١. ابن حارث محمد بن حارث بن أسد الحشني المالكي، أصول الفتيا، تح: الشيخ محمد المجدوب و د. محمد أبو الأجنان و د. عثمان بطيخ، (الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ)
٢. ابن فارس أحمد بن فارس الرازي، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، (بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)
٣. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ)
٤. ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تح: زكريا عميرات، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م)
٥. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود، تح: أبو معاذ طارق بن عوض الله، (مصر، مكتبة تبين تيمية، ط١، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).
٦. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت، المكتبة العصرية، بدون تاريخ)
٧. أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، الخراج، تح: طه عبد الرؤوف سعد و سعد حسن محمد، (مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ)
٨. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م)
٩. إسماعيل بن محمد أمين البغدادى، هدية العارفين، (استنبول، وكالة المعارف الجليلة، ١٩٥١م)
١٠. الآمدي علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت، المكتب الإسلامي، بدون تاريخ)
١١. البجيرمي سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي على

- الخطيب)، (بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)
١٢. البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ)
١٣. التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، التلويح، (مصر، مكتبة صبيح، بدون تاريخ)،
٤١. الجرجاني محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)
٥١. الجويني عبد الملك بن عبد بن يوسف الجويني، الورقات، مطبوع مع حاشية الشبراملسي تحقيق د. أيمن هاروش، (بيروت، دار الفجر، ط١ ١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م)
١٦. الزحيلي د. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)
٧١. الزرقا مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي، (دمشق، دار القلم، ط٢، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)
١٨. السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)
١٩. الشافعي محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)
٢٠. الشوكاني محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)
٢١. الشيباني محمد بن الحسن الشيباني، الأصل المعروف بالمبسوط، تح: أبو الوفا الأصفهاني، (كراتشي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، بدون تاريخ)
٢٢. الكرخي أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، رسالة الكرخي، مطبوع مع تأسيس النظر، تح: مصطفى محمد القباني الدمشقي، (بيروت، دار ابن زيدون، بدون تاريخ)
٣٢. القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الشهر بالقرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)، (بدون طبعة أو تاريخ)
٢٤. القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م)
٢٥. عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند، المجلس العلمي، ط٢، ١٤٠٣هـ)

٢٦. علي الندوي، القواعد الفقهية، (بيروت، دار القلم، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)
٧٢. لجنة من علماء الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، تح: نجيب هواويني، (كراتشي، نور محمد كارخانه تجارت كتب، بدون تاريخ)
٢٨. مالك بن أنس الأصبحي المدني، المدونة، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)
٢٩. مالك بن أنس، الموطأ، تح: محمد مصطفى الأعظمي، (الإمارات، مؤسسة زايد آل نهيان، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)
٣٠. محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)
٣١. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (مصر، دار الدعوة، بدون تاريخ)

* * *

The Lebanese Journal for Islamic Studies

Scientific Journal Issued by the University Of Tripoll - Lebanon

first search

The Effect Of Changing Custom On The Rights Of The Wife
In Islamic Jurisprudence

Professor Dr. Bilal Safiuddin

second search

The Impact Of The Synonym In Directing The Significance
Of the Quranic Word

Dr. Fadi Hani Shuhaiber

The third search

Monitoring The Phone Calls

Professor Dr. Ahmed Obaid

Fourth search

Conditions That Must Be Fulfilled In Ihsan

Assistant Professor Dr. Mohammed Rashid Al-Omar

Fifth search

Narration Of Zaynab Bint Abi Salamah

Assistant Professor Dr. Muhammad Ghassan Hablas

sixth Search

Directing The Uniqueness Of The Downward Endowment In
The Fifth Part Of The Noble Qur'an And Its Effect On Inter-
pretation

Dr. Tariq Ahmed Aqilan

Dr. Amjad Wafik Abu Matar

Seventh Quest

The Ḥadith Master of Damascus- Hafez al-Sham- Ibn Jauṣa

Assistant Professor Dr. Muhammed Khaled Abdel Hai Kullab

The eighth search

The “Role Model” Behavior And The Extent Of Its Authority
In Islamic law (Sharia)

Assistant Professor Dr. Mohamed Turki Katoua

ninth search

History Of Jurisprudential Rules

Dr. Ayman Mohamed Haroush



ISSN E: 460-2709X

P: 662-2960

First Year

Issue No: first

1442 - 1443 HD / 2021 - 2022 Ad