مجلة علمية محكمة تصدر عن
دار جامعة الملك سعود للنشر

مجلة الدراسات الإسلامية

ردمد (الطباعة): ١٦٥٨-٦٣٠١
ردمد (الكترونية): ١٦٥٨-٧٦٨٥

jislamic@ksu.edu.sa

المجلد (٣٧) العدد (١)

فبراير (٢٠٢٥م) - شعبان (١٤٤٦هـ)

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة الدراسات الإسلامية

تصدر عن

جامعة الملك سعود

دورية ـ علمية ـ محكمة

المجلد السابع والثلاثون ـ العدد الأول

فبراير (2025م)　　شعبان (1446هـ)

ISSN: 1658-6301 (print)
ISSN: 1658-7685 (online)
Available online at http://jis.ksu.edu.sa

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ المملكة العربية السعودية

التعريف بالمجلة

مجلة الدراسات الإسلامية

مجلة (دورية ـ علمية ـ محكمة) تعنى بنشر البحوث في مجالات الدراسات الإسلامية، تصدر ثلاث مرات في السنة في (فبراير ـ مايو ـ نوفمبر) عن كلية التربية بجامعة الملك سعود. صدر العدد الأول منها عام 1397هـ/1977م بعنوان (دراسات).

❋ ❋ ❋

الرؤيـــة:

أن تكون مجلة رائدة في مجال نشر البحوث المحكمة في الدراسات الإسلامية، ومضمنة في قواعد البيانات الدولية المرموقة.

الرســالة:

نشر البحوث المحكمة في مجالات الدراسات الإسلامية وفق معايير مهنية عالمية متميزة.

الأهداف:

1 – تكوين مرجعية علمية للباحثين في مجالات الدراسات الإسلامية.

2 – المحافظة على هوية الأمة والاعتزاز بقيمها من خلال نشر الأبحاث المُحكمة الرصينة التي تسهم بتطوير المجتمع وتقدمه.

3 – تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في ميدان الدراسات الإسلامية.

❋ ❋ ❋

للمراسلة:

(مجلة الدراسات الإسلامية) ص ب: 2458 الرمز البريدي: 11451

كلية التربية – جامعة الملك سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية

البريد الإلكتروني: JIslamic@ksu.edu.sa الموقع الإلكتروني: http://jis.ksu.edu.sa/

❋ ❋ ❋

الاشتراك والتبادل:

دار جامعة الملك سعود للنشر، جامعة الملك سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية

ص. ب: 68953 الرمز البريدي: 11537

ثمن العدد: 15 ريالاً سعودياً، أو ما يعادله بالعملة الأجنبية، يضاف إليها أجور البريد.

❋ ❋ ❋

© 2025 (1446هـ) جامعة الملك سعود.

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يسمح بإعادة طبع أي جزء من المجلة أو نسخة بأي شكل وبأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو آلية بما في ذلك التصوير والتسجيل أو الإدخال في أي نظام حفظ معلومات أو استعادتها بدون الحصول على موافقة كتابية من رئيس تحرير المجلة.

❋ ❋ ❋

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

ISSN: 1658-6301 (print), ISSN: 1658-7685 (online)

مجلة الدراسات الإسلامية

الهيئة الاستشارية

الأمير الدكتور/ سعود بن سلمان بن محمد آل سعود
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. ذو الكفل الحاج محمد يوسف
جامعة ملايا (ماليزيا)

أ. د. أحمد خالد شكري
الجامعة الأردنية (الأردن)

أ. د. طه علي بوسريح
جامعة الزيتونة (تونس)

أ. د. عامر حسن صبري
وزارة العدل والشؤون الإسلامية (البحرين)

أ. د. عبد الله عبد الحي أبو بكر
جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية (السودان)

أ. د. عبد المجيد بيرم
جامعة الجزائر (الجزائر)

أ. د. محمد أحمد لوح
الكلية الإفريقية للدراسات الإسلامية (السنغال)

أ. د. محمد زين العابدين رستم
جامعة السلطان المولى سليمان (المغرب)

أ. د. محمد عبد الرزاق الطبطبائي
جامعة الكويت (الكويت)

* * *

رئيس التحرير

أ. د. عبد السلام بن صالح الجار الله
aalgarlah@ksu.edu.sa

* * *

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. عبد المحسن بن عبد الله التخيفي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. عمر بن عبد العزيز الدهيشي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. حمود بن إبراهيم السلامة
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. بندر بن عبد الله العنزي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. سلطان بن سعد السيف
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. عبد المجيد بن عبد الرحمن الدرويش
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. سارة بنت عبدالمحسن بن سعيد
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. وفاء بنت عبد الله الزعاقي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. عبد الله بن مرحول السوالمة
جامعة اليرموك (الأردن)

أ. د. ياسر بن إبراهيم الخضيري
جامعة الإمام محمد بن سعود (السعودية)

د. عبد الله بن سليمان الشايع
جامعة الملك سعود (السعودية)

* * *

سكرتير المجلة

أ. مها المعمر
JIslamic@ksu.edu.sa

* * *

الإخراج والتنفيذ الفني

أ. أيمن عواد زكي
Oshy999@hotmail.com

* * *

أولاً : طبيعة المواد المنشورة:

تهدف المجلة إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر إنتاجهم العلمي في مجالات الدراسات الإسلامية؛ الذي تتوافر فيه الأصالة والجدة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية.

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، وتقبل المواد في أي من الفئات التالية: البحوث الأصيلة، والمراجعات العلمية، وتقارير البحوث، والمراسلات العلمية القصيرة، وتقارير المؤتمرات والندوات، وعروض الكتب والرسائل العلمية ونقدها.

❋ ❋ ❋

ثانياً : إرشادات وتنبيهات للباحثين:

- لا يتجاوز عدد كلمات البحث في صورته النهائية (10.000) كلمة متضمنة الملخصين العربي والإنجليزي، والمراجع.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال البحث إلى المجلة يُعد قبولاً من الباحث لـ(شروط النشر في المجلة)، ولهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.

❖ عناصر البحث:

يُنظم الباحث بحثه وفق مقتضيات (منهج البحث العلمي) كالتالي:

1/ صفحة أولى عربية، تحتوي: (عنوان البحث، اسم الباحث كاملاً، اللقب الوظيفي، التخصص، اسم القسم والكلية والجامعة المنتمي لها، البريد الإلكتروني، رقم الجوال)، ثم ملخص البحث بالعربي.

2/ صفحة ثانية فيها نفس المطلوب في الصفحة الأولى (لكنه باللغة الإنجليزية).

3/ ثم صفحة ثالثة تبدأ بمقدمة عن موضوع البحث، حاوية: (أهدافه، حدوده، المنهج والإجراءات، الدراسات السابقة، خطة البحث).

❖ جودة عرض الباحث إضافته العلمية على الدراسات السابقة – إن وجدت – له أهمية عالية في قبول الأبحاث.

4/ كتابة البحث إلى أقسام (مباحث) متوافقة مع (خطة البحث).

5/ كتابة خاتمة حاوية للنتائج البحثية وللتوصيات البحثية، متجنبة تخليص البحث من جديد.

6/ قائمة المراجع بكامل المعلومات الخاصة بها. (بلا إضافة فهارس).

❖ ملخص البحث:

- كتابة مستخلص لا يتجاوز كلماته (250) كلمة، ويتضمن العناصر التالية: (موضوع البحث، وأهدافه، ومنهجه، وأهم النتائج) مع الترجمة – المعتمدة من مختص لغوي – للإنجليزية.
- يُتبع كل مستخلص (عربي/إنجليزي) بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسة التي تناولها، (4 – 6) كلمات.

❖ أسلوب توثيق المراجع:

- **في الحاشية السفلية:** يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف المشهور، والجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في توثيق الدراسات الشرعية. مثال: لسان العرب، لابن منظور (233/2)، أو: الروح، لابن القيم (ص155)، أو: سنن ابن ماجة، (ح45).

- **في نهاية البحث (قائمة المراجع):**

1/ إذا كان المرجع (كتاباً): (عنوان الكتاب. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم الشهرة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم المحقق/ المترجم – إن وجد –. فبيان الطبعة، فمدينة النشر: فاسم الناشر، فسنة النشر).

مثال: الجامع الصحيح. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرين. ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2004م.

2/ إذا كان المرجع (رسالة علمية لم تطبع): (عنوان الرسالة. فالاسم الأخير للباحث (اسم العائلة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فنوع الرسالة (ماجستير/دكتوراه)، فالمكان: فاسم الكلية، فاسم الجامعة، فالسنة).

مثال: يعقوب بن شيبة السدوسي آثاره ومنهجه في الجرح والتعديل. المطيري، علي بن عبد الله. رسالة ماجستير، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، 1418هـ.

3/ إذا كان المرجع (مقالاً من دورية): (عنوان المقال. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم العائلة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد، (فرقم العدد)، فسنة النشر، فالصفحة من ص... – إلى ص...).

مثال: الإمام عفان بن مسلم الصفار ومنهجه في التلقي والأداء والنقد. المطيري، علي بن عبدالله. مجلة جامعة القصيم: العلوم الشرعية، القصيم. م (3)، (1)، 1431هـ، 35 – 85.

4/ إذا كان (موقعاً إلكترونياً)، (يفرد بقائمة مستقلة بعد قوائم المصادر والمراجع): (عنوان المقال أو الخبر، اسم العائلة ثم الاسم الأول. اسم الموقع، تاريخه نشره إن وجد، رابط صفحة المقالة نفسها.

مثال: مقال: السلفية والآبائية، السعيدي، عبدالله. الدرر السنية، 1438/7/6هـ.

❖ هذا بالإضافة إلى ذكر بعض الاختصارات إن لم يوجد لها أي بيان في بيانات المرجع، وهي كالتالي:

- بدون مكان النشر: (د. م). - بدون اسم الناشر: (د. ن).
- بدون رقم الطبعة: (د. ط). - بدون تاريخ النشر: (د. ت).

- نظام التوثيق المعتمد في المجلة بالنسبة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).
- في حال (قبول البحث للنشر) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، وفي حال رغبة الباحث نشره في منفذ آخر ورقياً أو إلكترونياً، يتقدم بطلب الإذن من المجلة عبر مخاطبة رئيس التحرير بريدياً.

ثالثًا: طريقة إرسال البحث وتحكيمه:

- الدقة في الإجراءات تسرع حالة تحكيم البحث، ونرجو من الباحثين التعاون فيها.
- يقوم الباحث بإرسال بحثه عبر نظام التحرير الإلكتروني: (https://japksu.com/index.php/JIS/about/submissions).

- **يرسل الباحث نسخ بحثه بالطريقة التالية:**

1/ يرسل الباحث (لغرض التحكيم) ما مجموعه (4) نسخ من البحث في رسالة بريدية واحدة، بالتفصيل التالي:

أ/ نسختان بصيغة word الأولى: تشتمل صفحة غلافها البيانات كاملة، والنسخة الأخرى للتحكيم، تحوي صفحة العنوان: عنوان البحث (وحذف بقية البيانات).

ب/ نسختان بصيغة PDF من الملفين السابقين في نسخ: word.

ج/ تعبئة تعهد أصالة البحث، بأن البحث لم ينشر من قبل، ولم يقدم للنشر في ذات الفترة في منفذ آخر، وأنه ليس مستلاً من رسالة علمية أو كتاباً، (يمكن الحصول عليه في موقع المجلة، أو مراسلة بريد المجلة).

2/ مواصفات البحث الفنية:

أولاً: مواصفات نسخة التحكيم:

- لا يتجاوز عدد صفحات البحث في صورته النهائية (10.000) كلمة، متضمنة الملخصين العربي والإنجليزي، والمراجع.
- نوع خط نسخة التحكيم (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (17) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (13) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (10) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (9) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- هوامش الصفحة (2.5) من جميع الجهات، وبدون ترويسة مطلقاً، وتباعد الأسطر: مفرد.

ثانياً: مواصفات نسخة النشر الرسمي بالمجلة (سيرسل للباحث نموذج مع مواصفاته بعد قبول البحث نهائياً للنشر).

- يتم الفحص الأولي للبحث من قبل هيئة التحرير، وللهيئة الحق في تقرير أهلية التحكيم أو رفضه بدون إبداء أسباب (الفحص الأولي في مدة تتراوح بين 2 – 4 أسابيع).
- بعد موافقة هيئة التحرير يشعر الباحث، ويرسل للمحكمين المختصين، ويوجد ثلاث حالات بعد التحكيم:

أ/ قبول البحث كما هو (في حال قبول البحث يرسل الباحث نسخة النشر وفق تنسيق المجلة).

ب/ قبول البحث مع التعديلات (تعبئة نموذج جدول لتوضيح التعديلات وأجوبة الباحث عليها – خلال مدة شهر – وبعد التعديل ينظر مره أخرى في البحث ثم في حال الموافقة تصدر شهادة القبول).

ج/ غير مقبول (يتم إرسال اعتذار للباحث).

- مدة التحكيم 4 – 7 أسابيع وقد تتجاوز لظروف استبدال المحكمين، بينما النشر يرجع لترتيب الأبحاث القديمة.
- في حال (نشر البحث) يرسل للباحث رابط بحثه المنشور في موقع المجلة الإلكتروني (صيغة pdf)، ولا تلتزم المجلة بإرسال النسخة المطبوعة للباحث.

❋ ❋ ❋

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 37، العدد (1)، ص ص 17 – 158، الرياض (2025م/ 1446هـ)

المحتويات

العنوان

- افتتاحية العدد (هيئة تحرير المجلة)
- أثر المقاصد عند ابن نور الدِّين المَوْزَعِيّ في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»، دراسة تحليلية

د. عليّ محمَّد أسعد*، و أ. رغد أنس طرابيشي**

عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة، جامعة دمشق، دمشق، سورية، وكلية التربية بجامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان

**طالبة دكتوراه في كلية الشريعة، جامعة دمشق، دمشق، سورية 17

- إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم «دراسة تطبيقية»

د. منيفة سالم الصاعدي

أستاذ القرآن وعلومه المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، جامعة تبوك، المملكة العربية السعودية 41

- رُبُوبِيَّةُ الطَّبِيعَةِ لَدَى الإِلْحَادِ الجَدِيدِ؛ عَرْضًا وَنَقْضًا

د. فتح الرحمن يوسف عمر أبو عاقلة

أستاذ مشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والقانون، جامعة المجمعة، وكلية التربية حنتوب بجامعة الجزيرة، السودان 71

- عِلْمُ الحَدِيثِ مِنْ مَنْظُومَةِ «رَوْضَةِ الفُهومِ فِي نَظْمِ نُقَايَةِ العُلومِ» لِشِهَابِ الدِّينِ أحمدَ بنِ أحمدَ بنِ عبدِ الحَقِّ السُّنْبَاطِيِّ (دِرَاسَةٌ وتَحْقِيقٌ)

د. عَادِلُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمنِ الشِّهْرِيّ

دكتوراه في السنة وعلومها، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد 101

- نوازل التسمية عند الذبح

د. سارة بنت عبد الرحمن بن عبد الرحمن العمران

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، بكلية التربية، جامعة الملك سعود 131

❋ ❋ ❋

افتتاحية العدد

«هيئة تحرير المجلة»

افتتاحية العدد

بقلم

(هيئة تحرير المجلة)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، محمد بن عبد الله إمام البررة، وعلى آله وصحابته أجمعين. أما بعد.

فيطيب لهيئة تحرير «**مجلة الدراسات الإسلامية**» أن تحمد الله – تعالى – على ما وفق إليه من خدمة العلم الشرعي المستمد من كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وبثه بين القراء والباحثين؛ من خلال نشر عدد من البحوث العلمية، وتشكره ﷻ على ما تلقاه المجلة من قبول حسن لدى المتخصصين في العلوم الشرعية، ومن إقبال عليها من المعتنين بالدراسات الإسلامية.

واستدامةً لهذا العمل الذي نسأل أن يكون خالصاً لوجهه الكريم، يسرنا أن نتحف القراء والباحثين بالعدد الأول من المجلد السابع والثلاثين من المجلة المنتظم في عقده خمسة من البحوث، المستوفية للضوابط والشروط، والمتنوعة في تخصصاتها، بعد أن اجتازت التحكيم العلمي من أساتذة مختصين: الأول: أثر المقاصد عند ابن نور الدِّين الـمَوْزَعِيّ في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»، دراسة تحليلية، والثاني: إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم، دراسة تطبيقية، والثالث: ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد؛ عرضاً ونقضاً، والرابع: علم الحديث من منظومة «روضة الفُهومِ في نظْمِ نُقَايَةِ العلوم» لشهاب الدِّين أحمد بن أحمد بن عبد الحق السُّنبَاطِيِّ، دراسةٌ وتحقيقٌ ، والخامس: نوازل التسمية عند الذبح.

إن هيئة التحرير تأمل من الباحثين والمتخصصين المشاركة في تطوير المجلة والرفع من مستواها من جميع الجوانب، من خلال إتحافها بآرائهم ومقترحاتهم، وتزويدها بملحوظاتهم، وتؤكد أن ذلك سيكون محل عناية وتقدير.

وفي الختام نسأل الله – تعالى – أن يجعل أعمالنا صالحة، ولوجهه الكريم خالصة، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه وآله وسلم.

البحوث والدراسات

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 37، العدد (1)، ص ص 17 - 40، الرياض (2025م/ 1446هـ)

أثر المقاصد عند ابن نور الدِّين الـمَوْزَعِيّ في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»

(دراسة تحليلية)

عليّ محمَّد أسعد[1]، ورغد أنس طرابيشي[2]

جامعة دمشق

(قدم للنشر في 02/ 11/ 1446هـ؛ وقبل للنشر في 05/ 01/ 1447هـ)

المستخلص: تقوم فكرة البحث على دراسة أثر المقاصد في تفسير آيات الأحكام، **وهدف البحث إلى** بيان أثر المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»، وتطلب ذلك تحديد المصطلحات الأساسية للبحث، ثم بيان أثر المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ في دلالات الألفاظ، وفي الاستنباط، وفي الترجيح والردّ، وفي الجمع بين ما يوهم ظاهره التعارض، وفي الظواهر البلاغية، **وتو صل البحث إلى جملةٍ من النتائج،** أهمها: شمل مفهوم المقاصد عند الـمَوْزَعِي ثلاثة مستويات انطلاقاً مما جاء به القرآن الكريم ولأجله، وهو يوافق ما عُرِفت به «المقاصد» في العصر الحالي، عدَّ الـمَوْزَعِيّ المقاصد نوعاً من أنواع القرائن المصاحبة للخطاب، والمؤثرة في دلالته، وفي ترجيحه وردّه.

الكلمات المفتاحية: أثر، المقاصد، الـمَوْزَعِيّ، آيات الأحكام.

The impact of purposes in Ibn Nour al-Din al-Mawzai's interpretation "Taysir al-Bayan fi Ahkam al-Quran"
(An analytical study)

Ali Muhammad Asaad[1], and Raghad Anas Tarabishi[2]

Damascus University

(Received 30/04/2025; accepted for publication 30/06/2025.)

Abstract: The research idea is based on studying the impact of purposes in interpreting the verses of rulings. **The aim of the research is** to clarify the effect of purposes in Al-Mawza'i's interpretation "Taysir Al-Bayan li Ahkam Al-Quran". This requires defining the basic terms of the research, then demonstrating the effect of purposes in Al-Mawza'i's interpretation in the meanings of words, in inference, in preference and rejection, in reconciling what seems to contradict, and in rhetorical phenomena. **The research concluded with several results**, the most important of which is that the concept of purposes in Al-Mawza'i encompasses three levels based on what the Holy Quran brought and for its sake, which aligns with what "purposes" are known for in the current era. Al-Mawza'i considered purposes as a type of circumstantial evidence accompanying the discourse, influencing its meaning, and in its preference and rejection.

Keywords: Impact, purposes, al-Mawza'I, Verses of rulings.

---

(1) عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة، جامعة دمشق، دمشق، سورية، وكلية التربية بجامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان.

البريد الإلكتروني: E-mail: a.asaad@squ.edu.om

(2) طالبة دكتوراه في كلية الشريعة، جامعة دمشق، دمشق، سورية.

البريد الإلكتروني: E-mail: raghooda970@gmail.com

(1) Faculty Member, Faculty of Sharia, Damascus University, Damascus, Syria, and Faculty of Education, Sultan Qaboos University, Sultanate of Oman.

(2) Student at the Faculty of Sharia, Damascus University, Damascus, Syria.

مقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله وسلم على إمام الـمُرسلين، الصادق الأمين، صلاةً وسلاماً يبلغنا بهما مقاصد الدنيا والدين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد اهتم المفسرون بالمقاصد عند تفسير كتاب الله ﷻ، وكذلك الفقهاء عند استنباط الأحكام وبيانها؛ إذ إنها من القرائن المهمة، التي تعين الـمُفسِّر في الوصول إلى المعنى المراد، والفقيه في الاستنباط والبيان، ومن هؤلاء العلماء الـمُفسِّر والفقيه ابن نور الدّين الـمَوْزَعِيّ، الذي أشار إلى اعتبار المقاصد في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»؛ لذا جاء هذا البحث ليُسلِطَ الضوء على: **أثر المقاصد عند ابن نور الدّين الـمَوْزَعِيّ في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن» (دراسة تحليلية).**

مشكلة البحث:

تعد المقاصد من القرائن المهمة في التفسير والاستنباط والاجتهاد؛ فلا غنى للمفسر والفقيه عنها؛ مما يستدعي حضورها في كتب التفسير تأصيلاً وبياناً وأثراً، والكشف عن ذلك لا يكون بدايةً إلا من كتب أحكام القرآن وخاصة ممن اهتم مؤلفوها بالمقاصد، ومنهم ابن نور الدِّين الـمَوْزَعِيّ، لذا جاء البحث ليجيب عن تساؤلٍ جوهريٍ مفاده: ما أثر المقاصد عند ابن نور الدِّين الـمَوْزَعِيّ في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»؟

وتفرع عنه تساؤلاتٌ عدَّة، هي:

- ما مفهوم المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ؟ وما الألفاظ المرادفة للمقاصد عنده؟
- ما أثر المقاصد في دلالات الألفاظ عند الـمَوْزَعِيّ؟
- ما أثر المقاصد في الاستنباط عند الـمَوْزَعِيّ؟
- ما أثر المقاصد في الترجيح والرد عند الـمَوْزَعِيّ؟
- ما أثر المقاصد في الجمع بين ما يوهم ظاهره التعارض عند الـمَوْزَعِيّ؟
- ما أثر المقاصد في الظواهر البلاغية عند الـمَوْزَعِيّ؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

- بيان أثر المقاصد، سواء أكانت مقاصد القرآن أم الحديث عند الـمَوْزَعِيّ في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»؛ إذ إنَّها أصلٌ في توجيه دلالات الألفاظ، وفي الاستنباط، وفي الترجيح والردِّ، والجميع بين ما يوهم ظاهره التعارض، فضلاً عن تعليل الظواهر البلاغية.
- بيان مدى التزام الـمَوْزَعِيّ في تفسيره لما مهد له في المقدمة من ضرورة اعتبار المقاصد في التفسير.

حدود البحث:

سيدرس البحث أثر المقاصد عند ابن نور الدِّين الـمَوْزَعِيّ في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن» كله.

أهمية البحث:

تجلت أهمية البحث في:

- الربط بين التأصيل لأصول التفسير والتطبيق؛ إذ ذكر الـمَوْزَعِيّ في المقدمة أن المقاصد من أصول التفسير المهمة، ثم بيَّن البحث تطبيقات لتوظيفه المقاصد في التفسير.

- إظهار أهمية المستوى الجزئي للمقاصد، لا سيما المضامين التي جاء بها القرآن بدايةً، إذ لم تلقَ اهتماماً في كثير من الدراسات، التي اهتمت بالمقاصد العليا والعامة والكلية دون الجزئية.
- المساهمة في الردِّ على من يتمسك بالمقاصد الغائية دون المضامين المقصودة بدايةً من الخطاب؛ ليتخذ المقاصد حجةً للتخلص من أحكام الله سبحانه، أو لتحميل النصوص ما لا تحتمل.

منهجية البحث:

واتبعنا المنهج التحليلي؛ إذ استقرينا المقاصد من تفسير الـمَوْزَعِيّ استقراءً تاماً، وحللنا عبارات الـمَوْزَعِيّ وإشاراته، الدالة على توظيف المقاصد، وصنفناها.

الدراسات السابقة:

لم نجد دراسة تحدثت عن الجانب المقاصدي عند الـمَوْزَعِيّ في تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»، وإن كان هناك دراسات عدَّة تناولت جوانب مختلفة من تفسيره، نحو:

1- منهج الفقيه الإمام الـمَوْزَعِيّ في تفسير كتابه تيسير البيان لأحكام القرآن المتوفى 825هـ، إعداد: سليمة سعد، إشراف: د.عبد الرحمن الطواب، ود.حسين سمرة، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية، جامعة المنيا، كلية دار العلوم، مصر، السنة 2014م.

2- الاستنباط عند الإمام الـمَوْزَعِيّ في كتابه: تيسير البيان لأحكام القرآن -دراسة نظرية تطبيقية-، إعداد: أحمد باطاهر، إشراف: أ.د.جمال النجار، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، السعودية، السنة 2015م.

خطة البحث:

وقد قسمنا البحث إلى مقدمةٍ، ومبحثٍ تمهيدي، وستة مباحث، وخاتمةٍ، هي:

- **المقدمة.**
- **المبحث التمهيدي:** تعريف مصطلحات البحث.
- **المبحث الأول:** أثر المقاصد في دلالات الألفاظ.
- **المبحث الثاني:** أثر المقاصد في الاستنباط.
- **المبحث الثالث:** أثر المقاصد في الترجيح.
- **المبحث الرابع:** أثر المقاصد في الرد.
- **المبحث الخامس:** أثر المقاصد في الجمع بين ما يوهم ظاهره التعارض.
- **المبحث السادس:** أثر المقاصد في الظواهر البلاغية.
- **الخاتمة.**

* * *

المبحث التمهيدي

تعريف مصطلحات البحث

- **المطلب الأول: تعريف الـمَوْزَعِيّ وتفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»:**

أولاً: تعريف الـمَوْزَعِيّ:

هو جمال الدّين، محمَّد بن عليّ بن نور الدّين

الخطيب، أبو عبد الله، اشتهر بابن نور الدِّين، وبالـمَوْزَعِيّ[1]، نشأ في مدينة مَوْزَع[2]، التي تقع في اليمن[3]، وإليها ينتسب، ثم انتقل إلى مدينة زَبِيد في اليمن أيضاً[4]، فأخذ عن علمائها[5]، كان عارفاً باللغة والحساب، مُفسِّراً[6]، فقيهاً، أصولياً[7]، نال رتبة الاجتهاد[8]، وتولى القضاء، وكانت سيرته في القضاء حسنة[9]، له تصانيف عِدَّة، منها: مصابيح المغاني في حروف المعاني، توفي في مدينة مَوْزَع سنة 825هـ[10].

ثانياً: تعريف تفسيره «تيسير البيان لأحكام القرآن»:

تناول الـمَوْزَعِيّ في تفسيره أحكام القرآن على مذهب الشافعي، وابتدأه بمقدمةٍ جامعةٍ لأصول التفسير، غلب عليه الاختصار في آيات الأحكام؛ إذ شمل تسعاً وعشرين سورة من القرآن، ورتبها بحسب ترتيب المصحف، وتوسع في المسائل الفقهية التي ذكرها، وكان من منهجه الاستدلال بالقرآن[11]، وبالمأثور من السُّنَّة أو أقوال الصحابة والتابعين ﷺ[12]، والتزم ذكر أقوال الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم في الغالب[13]، ومما اهتم به من علوم القرآن: الناسخ والمنسوخ[14]، وأسباب النزول[15]، وكان يوافق الشافعية تارةً[16]، ويخالفهم أخرى[17].

- **المطلب الثاني: مفهوم المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ:**

أولاً: المقاصد لغةً:

مُفرد مَقصد، ومُشتق من الفعل قَصَدَ، وأصل معناهُ: إتيانُ الشيء وأَمِّه، أو اكتنازٌ في الشيء[18]، ثمّ تَفرعتْ

(1) ينظر: تحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن، الحسين بن عبد الرحمن الأهدل، (2/ 359).

(2) لم تذكر كتب التراجم سنة ولادته.

(3) ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، (5/ 221).

(4) ينظر: المرجع نفسه، (3/ 131).

(5) ينظر: طبقات صلحاء اليمن، عبد الوهاب البريهي، ص271.

(6) ينظر: معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، عادل نويهض، (2/ 588).

(7) ينظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، محمَّد السخاوي، (8/ 223).

(8) ينظر: تحفة الزمن، الأهدل، (2/ 360).

(9) ينظر: طبقات صلحاء اليمن، البريهمي، (ص259).

(10) ينظر: تحفة الزمن، الأهدل، (2/ 360).

(11) نحو: الاستدلال على معنى «ثم» في [البقرة: 199]، وإيضاح معنى «الإحصان» في [النساء: 23-24]. ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، محمَّد بن عليّ الـمَوْزَعِي، (1/ 364)، (2/ 331).

(12) نحو: بيان المجمل بالسنة في [الأنعام: 141]، والتخصيص بالسنة في [النور: 27-28]، وذكر أقوال الصحابة والتابعين ﷺ في [البقرة: 190]. ينظر: المرجع نفسه، (1/ 279)، (3/ 236)، (4/ 71).

(13) نحو: مسألة غسل الرجلين في الوضوء، والمسح على الخفين. ينظر: المرجع نفسه، (3/ 109-110)، (3/ 113-115).

(14) نحو: [البقرة: 184]، و[الأنفال: 1]. ينظر: المرجع نفسه، (1/ 237)، (3/ 269).

(15) نحو: [النساء: 88 - 90]، و[الأعراف: 204]. ينظر: المرجع نفسه، (2/ 432)، (3/ 260).

(16) نحو: مسألة تبييت نية الصيام، ووجوب الكفارة في القتل العمد وشبه العمد. ينظر: المرجع نفسه، (1/ 253)، (2/ 444).

(17) نحو: ترجيح قول مالك في مسألة تفريق الحكمين، وفي ترك اعتبار الكفاءة في الزواج. ينظر: المرجع نفسه، (2/ 384-386)، (4/ 171-173).

(18) ينظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، (5/ 95)، مادة: (قَصَدَ).

عنه معانٍ عِدَّة، يجمعها معنى التوجُّه نحو الهدف، منه: القَصْدُ؛ أي: استقامةُ الطَرِيقِ[19].

ثانياً: مقاصد القرآن اصطلاحاً:

لم يعرف القدامى من العلماء مقاصد القرآن، لكن من المعاصرين من عرَّفها ضمن مستويات الخطاب القرآني، وهي: «المستوى الأول: ما جاء به القرآن الكريم من مضامين؛ سواءٌ أكانت خبراً أم إنشاءً، ويمكن أن تكون جواباً عن السؤال الآتي: لماذا نزلت الآية القرآنية؟ فيكون الجواب: نزلت لتخبر، أو نزلت لتأمر، أو لتنهى. المستوى الثاني: العلل والحِكَم والمعاني المُستنبطة من الخطاب، ويمكن أن تكون جواباً للسؤال الآتي: لماذا نزل الأمر بكذا، أو النَّهي عن كذا، أو الخبر بكذا؟ فيكون الجواب ببيان العلة، أو الحكمة، أو المعنى، أو العبرة. المستوى الثالث: هي المقاصد العليا والعامة التي يمكن تحصيلها من مجموعة أدلة الخطاب القرآني، أو مجموع المعاني والحِكَم، أو العلل»[20].

ثالثاً: مفهوم المقاصد عند المَوْزَعِيّ:

لم يذكر المَوْزَعِيّ تعريفاً صريحاً للمقاصد، لكن يمكن من خلال تتبع عباراته وإشاراته تحديد مفهوم المقاصد لديه، وذلك من خلال مستويين، هما:

1- المستوى الأول: المضامين التي جاء بها الخطاب بدايةً، نحو: القصد من قول النَّبيِّ ﷺ بدايةً؛ فإنَّه ﷺ إذا قال قولاً حُمل على مقصد التشريع والبيان، قال المَوْزَعِيّ: «فالنَّبيّ ﷺ ليس قصده إلا التشريع والبيان، فإذا نفى شيئاً، حمل على ما قصده»[21]، وقصد التشريع هو مستوى أول للمقاصد، يأتي بعده مستوى آخر؛ إذ لكل تشريع مقصد غائي أو مصلحي؛ لأجله شرع.

ونحو: قصد بيان مقدار الزكاة في قول النبي ﷺ: «وَفِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»[22]، قال المَوْزَعِيّ: «القصد به بيان مقدار الزكاة، لا بيان ما تجب فيه الزكاة»[23]، وهذا القصد هو المستوى الأول للمقاصد.

2- المستوى الثاني: المعنى الغائي أو المصلحي الذي جاء الخطاب لأجله، نحو: قوله: «فنظر في المعنى المقصود بالرخصة، فوجده المشقة»[24]؛ أي: الغاية أو المصلحة التي شرعت الرخصة لأجلها هي دفع المشقة، ونحو: مقصود الصدقة، قال المَوْزَعِيّ: «المقصود بها سدّ الخلَّة، ودفع الحاجة»[25]؛ أي: الغاية أو المصلحة التي شرعت لأجلها الصدقة هي سدُّ الخلَّة، ودفع الحاجة.

(19) ينظر: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، (4/ 54)، مادة: (قَصَدَ).

(20) مقاصد قرآنية يناط بها التمكين الأسري، علي أسعد، (ص463)؛ التفسير المقاصدي للقرآن الكريم، علي أسعد، (ص561)؛ أهمية المقصد في التفسير عند المفسرين في العصر الحديث، علي أسعد، (ص4).

(21) تيسير البيان لأحكام القرآن، المَوْزَعِي، (1/ 43).

(22) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ، وسننه وأيامه، محمَّد بن إسماعيل البخاري، كتاب الزكاة، باب (54) العشر فيما يسقى من ماء السماء، رقمه: (1412)، (2/ 540).

(23) تيسير البيان لأحكام القرآن، المَوْزَعِي، (1/ 99-100).

(24) المرجع نفسه، (1/ 233).

(25) المرجع نفسه، (3/ 350).

ملحوظة: لا بد من الإشارة إلى أن هناك ما يدل على النظرة العامة للمقاصد والكلية عند الـمَوْزَعِيّ، وإن لم يستعمل مصطلح «المقاصد» أو ما يشتق منه، نحو:

حكم الأمر في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [النساء: 25]؛ إذ ذهب الـمَوْزَعِيّ إلى أن الأقرب حمل الأمر على الحتم لعلة ضرر خشية العنت، ثم أشار إلى أن الأصول تدل على مراعاة الضرورة، فقال: «ويحتمل أن يكون على الحتم لأجل خشية العنت؛ كما أوجبه في هذه الحالة بعض متأخري المالكية، وهو في هذا المعنى أظهر اعتباراً بسائر الأصول، كما يجب عليه الأكل من الميتة عند خوف الهلاك، والفطر في رمضان، وغير ذلك»[26]، مما يدل على نظرته المقاصدية الاستقرائية الشاملة لأصول التكاليف.

ونحو: إقامة حد الزنى؛ ذكر الـمَوْزَعِيّ أن الجمهور قيد إطلاق إقامة الحد بالمقصد؛ إذ لا بدَّ من اعتبار حال المرض، والحرِّ، والبرد، فلا يقام إلَّا في حال الصحة، واعتدال الطقس؛ لأجل درء المفاسد، والصيانة من المهالك، وأشار الـمَوْزَعِيّ إلى أن الفرائض كلَّها تشهد لاعتبار مقصد دفع المفاسد؛ إذ يتأخر أداؤها لأجله، قال الـمَوْزَعِيّ: «فلا يقام عليه إلا عند اعتدال الحال والهواء؛ لما فيه من خوف الهلاك عليه، ولشهادة الأصول بتأخير الفرائض عند خوف الهلاك»[27]، وهذا يدل أيضاً على نظر مقاصدي شامل للفرائض كلِّها.

(26) تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 357).

(27) المرجع نفسه، (4/ 44).

رابعاً: الألفاظ المرادفة للمقاصد عند الـمَوْزَعِيّ:

استعمل الـمَوْزَعِيّ ألفاظاً مرادفةً للمقاصد، منها:

1- الحكمة، قال الـمَوْزَعِيّ في القصاص: «وبين -سبحانه- وجه الحكمة في القصاص، وأنَّه حياة للنَّاس، وحقن دمائهم»[28]، وقال في الأكل من الأضحية: «والحكمة فيه مخالفة الجاهلية في تحرجهم من أكل ذبائحهم»[29].

2- المعنى، قال الـمَوْزَعِيّ في منع حلق الشعر في الحج قال: «وإنما اختلفوا في المعنى الذي لأجله منع من حلق شعره»[30]، وفي الرضاع قال: «المعنى في لبن المرضعة هو ممازجة لبنها للحم الطفل وعروقه، فنبات لحمه ودمه من لبنها، فصار كبضعة منها، وهذا المعنى موجود في الوجور واللدود»[31].

3- العلة، قال الـمَوْزَعِيّ في منع المشركين من دخول المسجد الحرام: «أمرنا الله سبحانه بحرمان المشركين المسجد الحرام، ونبهنا على العلة الموجبة لحرمانهم، وهي النجس»[32]، وقال في الذكاة: «وجعل الذكاة علة التحليل»[33].

4-الفائدة، قال الـمَوْزَعِيّ في الرهن: «يجوز له أخذ

(28) تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (1/ 216-217).

(29) المرجع نفسه، (4/ 22).

(30) المرجع نفسه، (1/ 321).

(31) المرجع نفسه، (2/ 324).

(32) المرجع نفسه، (3/ 324).

(33) المرجع نفسه، (3/ 80).

حقه من الرهن من غير إذن السلطان؛ سواءٌ كان الرهن من جنس حقه، أو من غير جنس حقه؛ إذ هو فائدة الرهن، لا فائدة له في هذا المكان غير الاستيفاء»[34].

خامساً: عمل المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ:

1- أشار الـمَوْزَعِيّ في مقدمته إلى أن المقاصد من القرائن الـمُحتفة بالخطاب، والـمُعينة على فَهم المراد، فلا غنى للمُفسِّر عنها، ومع ذلك يقل نقلها؛ لخفائها، قال: «وقصد المتكلم من أقوى القرائن التي يقل نقلها، ويكثر خفاؤها، مع كثرة لزومها للخطاب الذي لم يرد على سبب»[35].

2- المقاصد أصل للردِّ عند الـمَوْزَعِيّ؛ إذ ذكر في مقدمته أيضاً غير مثالٍ للرَّدِّ بالاستناد إلى المقاصد[36].

3- المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ تُبين المجمل؛ فعندما تكلم الـمَوْزَعِيّ عن أوجه الإجمال في مقدمته قال في بيان الوجهين الأخيرين[37]: «وإن لم يوجد في الأصول ما يرجع إليه، رجع في بيانه إلى النظر فيما قصد له ذلك الشيء، فما أدى إلى إسقاط المعنى المقصود ترك، وما لم يسقطه، اعتبر»[38].

4- المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ تخصص العام، وتصرف اللفظ عن ظاهره قال: «وقد بينت أن القصد قرينة قوية، تخصُّ الأسماء ببعض مسمياتها، بل يعدل بها عن حقائقها إلى مجازاتها»[39].

وسنوضح فيما يأتي عمل المقاصد عند ابن نور الدّين على وجه التفصيل.

بناءً على ما سبق يمكننا القول: إن المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ باعتبارها قرينة موثرة، لها عمل في التفسير والفقه هي[40]:

ما يصاحب الخطاب من مضامين بدايةً، سواءٌ أكانت خبراً أم إنشاءً في المستوى الأول، أو هي العلل والحكم والمعاني المستنبطة من الخطاب في المستوى الثاني، أو هي غايات عليا حُصلت من مجموع النصوص، أو من مجموع العلل والحكم والمعاني في المستوى الثالث، المؤثرة في دلالته، وفي ترجيحه أو ردّه.

يلحظ أن مفهوم قرينة المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ الذي توصلنا إليه لا يخرج عمَّا عرفت به «المقاصد» في العصر الحالي.

***

(34) تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 189).

(35) المرجع نفسه، (1/ 98).

(36) ينظر: المرجع نفسه، (1/ 99-100).

(37) وهما: أ- تعليق الحكم على اسمٍ، لا يُعرف معناه إلا بالاحتمال. ب- تعليق الحكم على شيءٍ معلومٍ، له درجاتٌ مختلفةٌ، فلا يعرف أيُّ درجةٍ أراد. ينظر: المرجع نفسه، (1/ 30-31).

(38) المرجع نفسه، (1/ 31)

(39) تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 240-241).

(40) هذا ليس تعريفاً للمقاصد، وإنما لقرينة المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ باعتبار أن لها أثراً ودلالةً، وإن كان لا يختلف عن تعريف المقاصد إلَّا بالنظر والتقدير.

المبحث الأول

أثر المقاصد في دلالات الألفاظ

هو توجيه الـمَوْزَعِيّ لدلالات الألفاظ بالاستناد إلى المقاصد، ومنها:

- **المطلب الأول: إبقاء المطلق على إطلاقه:**

نحو: توبة المحارب في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: 34]، إذ ذهب الـمَوْزَعِيّ إلى أنَّ الحكمة الإلهية في تحقيق المصالح، ودفع المفاسد تستدعي ألَّا تُقيَّد توبة المحارب بالصلاح، فلا تحمل على توبة السارق في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: 39]؛ إذ في قبول توبة المحاربين تحقيق منافع، ودرء مفاسد وفتن، وهذا بخلاف توبة السارق[41].

- **المطلب الثاني: تخصيص العام:**

نحو: تخصيص الصَّغار[42] في قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]؛ إذ اقترن وجوب الجزية بالصَّغار والهوان؛ فذهب الـمَوْزَعِيّ إلى جواز إسقاط الصَّغار عن بعض أهل الكتاب إن اقتضت المصلحة ذلك، واستدل على ذلك بفعل عمر ﷺ[43]؛ إذ روي عن النعمان بن زرعة أو زرعة بن النعمان أنَّه: «سَأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، وَكَلَّمَهُ فِي نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ، وَكَانَ عُمَرُ قَدْ هَمَّ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُمُ الْجِزْيَةَ فَتَفَرَّقُوا فِي الْبِلَادِ، فَقَالَ النُّعْمَانُ أَوْ زُرْعَةُ بْنُ النُّعْمَانِ لعُمَرَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ بَنِي تَغْلِبَ قَوْمٌ عَرَبٌ، يَأْنَفُونَ مِنَ الْجِزْيَةِ، وَلَيْسَتْ لَهُمْ أَمْوَالٌ، إِنَّمَا هُمْ أَصْحَابُ حُرُوثٍ وَمَوَاشٍ، وَلَهُمْ نِكَايَةٌ فِي الْعَدُوِّ، فَلَا تُعِنْ عَدُوَّكَ عَلَيْكَ بِهِمْ، قَالَ: فَصَالَحَهُمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، عَلَى أَنْ أَضْعَفَ عَلَيْهِمُ الصَّدَقَةَ، وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يُنَصِّرُوا أَوْلَادَهُمْ»[44]؛ فدل فعل عمر ﷺ على تخصيصه بالمصلحة.

- **المطلب الثالث: بيان المجمل:**

نحو: تعيين مقدار المرض في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾ [البقرة: 184]، ذكر الـمَوْزَعِيّ أنَّه لا بدَّ من تحديد المرض المبيح للرخصة[45]، ولا يوجد دليل يحدده؛ لذا يرجع إلى مقصود

(41) ذكر الـمَوْزَعِيّ اختلافاً ثانياً بين الجنايتين، استدل به على عدم التقييد، للزيادة. ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 134).

(42) اختلف الفقهاء في معنى الصَّغار؛ فذهب الشافعي إلى أنه التزام أحكام الإسلام، في حين ذهب الغزالي إلى أنه الضرب بيده تحت أذنه، وقيل: هو جلوس الآخذ، ووقوف معطي الجزية، وقيل: الكره حال المشي بها. ينظر: المرجع نفسه، (3/ 330-331).

(43) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 332).

(44) كتاب الأموال، القاسم بن سلام الهرري، كتاب سنن الفيء، باب أخذ الجزية من عرب أهل الكتاب، رقمه: (71)، (ص36)؛ وأخرج بلفظٍ قريبٍ في الأموال، ابن زنجويه، كتاب الفيء، باب أخذ الجزية من عرب أهل الكتاب، رقمه: (113)، (1/ 130)؛ المحلى بالآثار، ابن حزم، (4/ 232).

(45) ذكر الموزعي أن من أوجه الإجمال أن يعلق الحكم على اسمٍ معلومٍ لكن أجزاؤه متفاوتةٌ، لا يعلم قليله ولا كثيره، وبيان هذا الوجه يكون بالرجوع إلى مقصد المتكلم إن لم يوجد دليلٌ، ومنه: المرض في هذا المثال؛ إذ هو معلومٌ، لكن لا يعلم قليله ولا كثيره. ينظر:=

الرخصة في بيانه، ويظهر أنَّه المرض الذي يُجهد المريض جهداً لا يحتمل؛ إذ قصد بها رفع المشقة؛ لذا كل مريض أجهده الصوم جاز له الفطر[46].

- **المطلب الرابع: تقييد المطلق:**

نحو: الأمر بجلد الزناة في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: 2]؛ إذ أمر سبحانه بجلدهم أمراً مطلقاً، فذهب الحنابلة وأبو ثور وإسحاق إلى العمل بإطلاق الأمر، فلم يقيدوه بحال، لأنه فرضٌ، فلا يتأخر عن وقته[47]، في حين ذهب الجمهور إلى تقييده بالمقصد[48]، فلا يقام عليه إلا بحال اعتدال الحرارة؛ دفعاً للهلاك والمشقة، وقد دل الاستقراء على اعتبار قصد منع المشقة في أصول العبادات كلها؛ إذ تتأخر العبادات لأجل المشقة، والظاهر قول الـمَوْزَعِيّ بما قاله الجمهور[49]، لا سيما وقد استدل في غير موضع على اعتبار التأخير والتخفيف لأجل المشقة في أصول العبادات[50].

المبحث الثاني

أثر المقاصد في الاستنباط

هو أن يجعل الـمَوْزَعِيّ المقصد أصلاً لاستنباط الأحكام، ومنها:

- **المطلب الأول: عدة الطلاق الثاني إن وقع قبل الوطء:**

ذكر الـمَوْزَعِيّ أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖۚ وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ﴾ [البقرة: 231]، نهى عن طلاق المرأة ثم إرجاعها ثم طلاقها؛ لقصد منع إضرارها بتطويل العدة عليها[51]، ثم استنبط الـمَوْزَعِيّ أن المرأة التي راجعها زوجها، ثم طلاقها قبل الوطء عدتها تكون من الطلاق الثاني، لأن مقصود الآية -منع ضرر المرأة بتطويل العدة عليها- لا يتحقق إلَّا إذا بدأت العدة من الطلاق الثاني[52]، يقول الـمَوْزَعِيّ: «تستأنف العدة من الطلاق الثاني؛ لوجود العلة التي نهى الله لأجلها، وهو الإضرار بطول العدة، ولو كانت لا تستأنف لما أصابها ضرر، ولفقدت العلة وبقي المعلول، ولا عذر»[53].

- **المطلب الثاني: إيفاء الدين من الرهن عند حلول الأجل:**

ذهب الـمَوْزَعِيّ إلى أن المقصود من الرهن في قوله

=تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (1/ 30-31).

(46) ذكر الـمَوْزَعِيّ قولاً لأهل الظاهر ولغيرهم في المسألة، للزيادة. ينظر: المرجع نفسه، (1/ 233).

(47) استدلوا بأدلةٍ أخرى، للزيادة. ينظر: المغني، ابن قدامة، (12/ 329).

(48) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (شرح مختصر المزني)، علي بن محمَّد الماوردي، (13/ 213)؛ المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، (9/ 100)؛ عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، عبد الله بن نجم الجذامي، (3/ 1150).

(49) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (4/ 44).

(50) نحو: ترجيحه في حقيقة الاستطاعة. ينظر: المرجع نفسه، (2/ 200).

(51) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 59).

(52) رد الـمَوْزَعِيّ بالاستناد إلى المقصد أيضاً قول داود والشافعي في القديم عندما قالا: لا تستأنف العدة. ينظر: المرجع نفسه، (2/ 60)؛ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن محمد الخطيب الشربيني، (5/ 93).

(53) تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 60).

تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: 283]، استيفاء الحق، ثم استنبط منه أن لصاحب الدين عند حلول الأجل أن يستوفي حقه من الرهن إذا لم يكن له شاهدٌ؛ سواءٌ أكان الرهن من جنس حقه أم لم يكن، جاز ومن غير إذن السلطان، لأن المقصود من الرهن استيفاء الحق[54].

- **المطلب الثالث: صلاة من صلى في أول السكر، والصلاة في حال يختلط بها العقل:**

ذكر الـمَوْزَعِيّ أن الله ﷻ منع من قربان الصلاة حال السكر في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43]، والمقصود من المنع هو صريح قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43]؛ أي: لأجل أن يعلم المصلي ما يقول في صلاته، ثم استنبط ابن نور الدين منه صحة صلاة من صلى في أول السكر، قبل أن يختلط عقله، لأن مقصود المنع هو عدم العلم بما يقول[55].

واستنبط منه أيضاً تحريم الصلاة في كل حال يختلط بها العقل، نحو: غلبة النعاس[56]، وتناول البنج؛ لوجود مقصد المنع من الصلاة[57].

- **المطلب الرابع: المشرك إن مات في الحرم، ودفن فيه:**

ذكر الـمَوْزَعِيّ أن قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ [التوبة: 28]، جاء لقصد تنزيه المسجد الحرام وتقديسه؛ لذا منع المشركين من دخوله، وقد نبهنا على علته بصريح قوله تعالى: ﴿نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28]؛ أي: لنجاستهم المعنوية، وكذلك الحربي والكتابي[58]، ثم استنبط الـمَوْزَعِيّ من هذا المقصد أن من تعدى من هؤلاء ودخل الحرم، ثم مات ودفن فيه فإنَّه ينبش قبره، ويستخرج منه، حتى وإن بلي عظمه[59].

- **المطلب الخامس: قتل الجماعة بالوحد:**

ذهب الـمَوْزَعِيّ إلى أن الله سبحانه ذكر المقصد من القصاص بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]؛ أي: شرع القصاص لقصد حصول الحياة، وحفظ الدماء، ثم استنبط الـمَوْزَعِيّ من المقصد أن الجماعة تقتل بالواحد؛ إذ لو لم يطبق القصاص على الجماعة لسقط مقصود القصاص؛ فتُهدر حياة النَّاس، ويُهرب من القصاص، ويؤكده فعل عمر ﷺ؛ إذ قتل الجماعة بالوحد، وقال: «لَوِ اشْتَرَكَ فِيهَا أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ»[60]، ولم ينكر أحدٌ من الصحابة ﷺ ذلك[61].

(54) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 189).

(55) ينظر: المرجع نفسه، (2/ 387-388).

(56) واستدل الـمَوْزَعِيّ على منع الصلاة حال غلبة النعاس بدليلٍ آخر، للزيادة. ينظر: المرجع نفسه، (2/ 391).

(57) ينظر: المرجع نفسه، (2/ 390).

(58) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 324-326).

(59) ينظر: المرجع نفسه، (3/ 326-327).

(60) الجامع الـمسند الـصحيح، كتاب الـديات، البخاري، باب إذا أصاب قوم من رجل، دون رقم، (6/ 527).

(61) ثم ردَّ الـمَوْزَعِيّ ما حُكي عن أحمد في إحدى الروايتين في أنها لا=

• **المطلب السادس: إذا تطيَّب المحرم في الحج أو لَبِس:**

أشار الـمَوْزَعِيّ في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: 196]، إلى أن الله ﷻ أباح للمريض ولمن برأسه الأذى الحلق[62]، وعلة ذلك الضرورة، ومنع الأذى، ثم ذكر أن العلماء[63] استنبطوا منه إباحة كل ما فيه دفع إذاية، أو ضرورة للمحرم؛ لتحقق مقصد الحلق فيه، نحو: اللُّبس، والتطيب[64].

***

المبحث الثالث

أثر المقاصد في الترجيح

هو أن يجعل الـمَوْزَعِيّ المقصد أصلاً للترجيح، نحو:

• **المطلب الأول: حقيقة الاستطاعة للحج:**

اختلف العلماء في تفصيل الاستطاعة المباشرة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97]، فخصصها أبو حنيفة والشافعي وأحمد بالزاد والرحلة[65]، لقول ابن عمر ﷺ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا يُوجِبُ الحَجَّ؟ قَالَ: الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ»[66]، فلا يجب الحج بالماشي أو بالاكتساب، في حين تمسك مالك بعموم الآية، وذهب إلى وجوب الحج على كل مستطيعٍ؛ سواءٌ أكان بالقوة أم بالاكتساب أم بالسؤال، وجعل حديث ابن عمر ﷺ مخصوصاً بمن لا يستطيع المشي أو الاكتساب[67]، وذهب الضحاك إلى أنه على الرجل القوي أن يؤجر نفسه مقابل طعامه أو ركوبه على الدابة ليؤدي حجه.

فرجح الـمَوْزَعِيّ قول أبي حنيفة والشافعي؛ لأجل مقصد التيسير ورفع الحرج، الذي استدل عليه باستقراء نصوصٍ عدةٍ، هي: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، وقول النبي ﷺ: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ»[68]، واستدل عليه أيضاً باستقراء

=تقتل الجماعة بالواحد؛ لبعده عن مقصد القصاص، ولمخالفته فعل عمر ﷺ. ينظر: المغني، المقدسي، (11/ 490)؛ تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (1/ 216-217).

(62) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (1/ 329).

(63) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، أحمد الجصاص، (2/ 560)؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، (2/ 129)؛ المغني، المقدسي، (5/ 382)؛ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، (3/ 331).

(64) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (1/ 332).

(65) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، الجصاص، (2/ 480)؛ المغني، المقدسي، (5/ 7)؛ منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، النووي، (ص82).

(66) سنن الترمذي، الترمذي، أبواب الحج، باب ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة، رقمه: (813)، (3/ 168)، وقال الترمذي: حديثٌ حسنٌ. سنن ابن ماجه، ابن ماجه، كتاب المناسك، باب 6 ما يوجب الحج، رقمه: (2896)، (2/ 967).

(67) ينظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (2/ 84).

(68) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، تتمة مسند الأنصار، رقمه: (22291)، (36/ 624)؛ المعجم الكبير، الطبراني، رقمه: (7868)، (8/ 216)، قال الهيثمي: إسناده ضعيف؛ لأنّه يوجد=

أصول العبادات؛ إذ قامت كلُّها على التيسير والتخفيف والتأخير حال المشقة[69].

- **المطلب الثاني: المقدار الذي يحلُّ للمضطرِّ أكله من الميتة:**

أحل الله ﷻ للمضطرِّ الأكل من الميتة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾ [البقرة: 173]، لكن العلماء اختلفوا في تعيين المقدار الذي يحل أكله؛ فذهب أبو حنيفة والشافعي في قولٍ له وأحمد في أظهر الروايتين إلى أنَّه ما يسدُّ الرمق[70]، في حين ذهب مالك والشافعي في القول الآخر وأحمد في رواية إلى أنه مقدار الشِّبع[71].

فـرجح الـمَوْزَعِيّ القـول الأول، لأنـه أقـرب إلى المقصد؛ إذ علقت الإباحة على الـضرورة، فـإذا سـدَّ رمقـه زالت الضرورة فتزول الإباحة[72].

- **المطلب الثالث: سوق الهدي من الحِلِّ إلى مكة:**

اختلف العلماء في سوق الهدي في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَـٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: 95]، فذهب مالك إلى اشتراط سوقه من الحلِّ؛ استدلالاً بهذه الآية[73]، في حين ذهب الشافعي إلى أنَّه لا يشترط سوقه من الحِلِّ[74].

فرجح الـمَوْزَعِيّ قول الـشافعي، لأن المقـصد مـن الهدي حصول الدَّم في الحرم؛ لأجل المحتاجين فيـه؛ سـواءٌ ساقه من الحلِّ أم لم يسوقه منه[75].

- **المطلب الرابع: سهم ذوي القربى:**

اختلف العلماء في سهم ذوي القربى في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: 41]؛ إذ خصصه أبو حنيفة بالفقراء والمساكين منهم[76]، وروي مثله عن مالك[77]، وأما الشافعي فقد ذهب إلى عموم ذوي القربى[78].

فرجح الـمَوْزَعِيّ قـول الـشافعي؛ لأن المقـصد مـن إعطاء ذوي القربى هو شرف قربهم من النبي ﷺ وفـضله، وليس هو الفقر، لذا فالراجح القول بعموم ذوي القربى[79].

=فيه علي بن يزيد الألهاني.

(69) استدل الـمَوْزَعِيّ بدليلٍ آخر، للزيادة. ينظر: تيسير البيان لأحكـام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 198-200).

(70) ينظر: التجريد، أحمد القَـدُّوري، (12/ 6379)؛ الحـاوي الكبـير، الماوردي، (15/ 168)؛ المغني، المقدسي، (13/ 330).

(71) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي، (15/ 168)؛ بداية المجتهد، ابـن رشد، (3/ 29)؛ المغني، المقدسي، (13/ 330).

(72) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (1/ 199-200).

(73) ينظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (2/ 140).

(74) ينظر: المجموع شرح المهذب، النووي، (8/ 188-189).

(75) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 211).

(76) ذكره الجصاص، ثـم رجحـه. ينظـر: أحكـام القـرآن، الجـصاص، (3/ 82-83)؛ بـدائع الـصنائع في ترتيـب الـشرائع، الكاسـاني، (7/ 125).

(77) ذكره ابن العربي عن مالكٍ، ثم رجحه، لأنه عـوضٌ عـن الـصدقة. ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي، (2/ 309).

(78) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي، (8/ 435).

(79) واستدل الـمَوْزَعِيّ على عموم ذوي القربى بأدلةٍ أخـرى، للزيـادة. ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 291).

• **المطلب الخامس: نفي الأعيان في قوله ﷺ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ»[80]، وإثبات الأعيان في قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»[81]:**

اختلف العلماء في تحديد دلالة اللفظ عند نفي الأعيان أو إثباتها كما في الحديثين السابقين؛ فذهب البعض إلى أن اللفظين مجملان[82]، لأن ظاهر القولين يفيد نفي وجود النكاح، ويفيد أن لا عمل إلا بنية، وهذا الظاهر غير مرادٍ؛ إذ النكاح من غير وليٍ مشاهدٌ، وكذلك العمل، فدل على أن المراد معنى آخر، لم يذكر، لذا أجمل اللفظ[83]، في حين ذهب البعض الآخر إلى أن القولين بيِّنان، ولا إجمال فيهما[84]، وهذا ما رجحه المَوْزَعِيّ؛ استدلالاً بمقاصد المتكلم؛ إذ يحمل نفي الأعيان أو إثباتها على ما يليق بقصد المتكلم، ومقصود النبي ﷺ في كلامه التشريع والبيان، لذا يُحملُ القولان على قصد التشريع؛ أي: لا نكاح شرعي إلا بوليٍ، ولا عمل شرعي إلا بنيةٍ[85].

ملحوظة: لا بدَّ من الإشارة إلى أن قصد التشريع والبيان هو المستوى الأول للمقاصد؛ أي: هو المضامين التي جاء الخطاب بها بدايةً، ويلحظ أنَّه مقصدٌ عامٌ باعتبار شموله لأقوال النبي ﷺ؛ لذا يمكننا القول: إن المضامين التي جاء بها الخطاب بدايةً قد تكون مقاصد عامةً.

***

المبحث الرابع

أثر المقاصد في الرد

هو أن يجعل المَوْزَعِيّ المقاصد أصلاً للردِّ، منه:

• **المطلب الأول: رد التأويل:**

نحو: عقد النكاح على تعليم القرآن؛ إذ اختلف العلماء فيه على قولين:

أ- الجواز، قاله الشافعية وأحمد في رواية[86]، واستدلوا بقول النَّبيِّ ﷺ: «فَقَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ

(80) التحقيق في أحاديث الخلاف، ابن الجوزي، رقمه: (1702)، (2/ 260)؛ وقد أخرج عن جابر ﷺ مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وأخرج موقوفاً على ابن عباس ﷺ في مسند الإمام الشافعي، الشافعي، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقمه: (1133)، (3/ 40)؛ وفي السنن الكبرى، البيهقي، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقمه: (13650)، (7/ 182). وذهب ابن الملقن إلى أن المشهور وقفه على ابن عباس ﷺ. ينظر: خلاصة البدر المنير، ابن الملقن، كتاب النكاح، باب في الأولياء، رقمه: (1948)، (2/ 189).

(81) الجامع المسند الصحيح، البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف بدء الوحي، رقمه: (1)، (1/ 3).

(82) منهم: أبو عبد الله البصري، وبعض الحنفية. ينظر: المعتمد في أصول الفقه، البصري، (1/ 309)؛ شرح مختصر الروضة، الطوفي، (2/ 663)؛ فصول البدائع في أصول الشرائع، الفناري، (2/ 106)؛ فواتح الرحموت، اللكنوي، (2/ 45).

(83) الذين قالوا بالإجمال اختلفوا في سببه، للزيادة. ينظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الزركشي، (2/ 835)؛ فصول البدائع، الفَنَارِي، (2/ 106).

(84) وهم الجمهور، للزيادة. ينظر: المحصول في أصول الفقه، ابن العربي، (ص35)؛ تشنيف المسامع، الزركشي، (2/ 835)؛ التحبير شرح التحرير، المَرْدَاوي، (6/ 2776).

(85) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، المَوْزَعِيّ، (1/ 42-43).

(86) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي، (9/ 403-404)؛ المغني، المقدسي، (10/ 103-104).

الْقُرْآنِ»[87]. ب- ذهب مالك[88] والحنفية ورواية عن أحمد إلى عدم جوازه[89]، وأشاروا إلى أن الحديث مؤولٌ على معنى السببية؛ أي: زوَّجتكها لسبب ما معك من القرآن.

فردَّ الـمَوْزَعِيّ هذا التأويل؛ لأنه مخالف لمقصود الخطاب[90]؛ دل عليه سياق الحديث عندما طلب النبي ﷺ من الرجل أن يلتمس خاتماً؛ ليكون صداقاً، فلما لم يجد جعل بدلاً عن الخاتم القرآن[91].

ونحو: حقيقة استطاعة المرأة للحج؛ إذ ذهب مالك والشافعي إلى أنَّه يجب على المرأة الحج إذا وجدت صحبة آمنة[92]، في حين ذهب أبو حنيفة وأحمد -في الرواية التي عليها العمل- إلى أنه يشترط لوجوب الحج وجود زوجٍ أو محرمٍ[93]، واستدلوا بقول النبي ﷺ: «لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، تُسَافِرُ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، إِلَّا مَعَ ذي محرم»[94]، فلا يحلُّ لها السفر إلَّا مع محرمٍ.

وروي عن أحمد أنَّه لا يشترط الـمَحْرَم في السفر الواجب[95].

ويقوي قول مالك والشافعي قول النَّبيِّ ﷺ: «لَتُوشِكَنَّ الظَّعِينَةُ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا بِغَيْرِ جِوَارٍ حَتَّى تَطُوفَ»[96]، مما يدل على أن المقصود أمن الطَّريق.

وأوَّل بعض من خالفهما[97] هذا الحديث على أنه شرطٌ للجواز، لا للوجوب[98].

فردَّ الـمَوْزَعِيّ هذا التأويل استدلالاً بمقصود منعها من السفر؛ إذ علة ذلك الخوف عليها من الطريق، فإذا زالت العلة، وأمن الطريق جاز لها السفر، يقول

---

(87) الجامع المسند الصحيح، البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من علم القرآن، رقمه: (4741)، (4/ 1919)؛ وأخرج بلفظٍ قريبٍ في صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب (13) الصداق، رقمه: (76)، (2/ 1040).

(88) منعه مالك، وكرهه أكثر أصحابه، في حين أجازه أصبغ، للزيادة. ينظر: عيون المسائل، الثعلبي، (ص324)، الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، (4/ 390).

(89) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، الجصاص، (4/ 401-402)؛ المقدسي، المغني، (10/ 103-104).

(90) واستدل الـمَوْزَعِيّ أيضاً باستدلالٍ آخر، للزيادة. ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 339).

(91) ذكر الماوردي تأويل الحنفية، ثم ردَّ عليه. ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي، (9/ 104).

(92) ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة، عبد الوهاب البغدادي، (1/ 501)؛ المجموع، النووي، (7/ 86).

(93) ينظر: تحفة الفقهاء، السمرقندي، (1/ 387)؛ المغني، المقدسي،= =(5/ 30).

(94) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب74 سفر المرأة مع محرم، رقمه: (1339)، (2/ 977)؛ وأخرج بلفظٍ قريبٍ في الجامع المسند الصحيح، البخاري، أبواب تقصي الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة، رقمه: (1038)، (1/ 369).

(95) ينظر: المغني، المقدسي، (5/ 30).

(96) مسند الإمام أحمد، ابن حنبل، مسند الكوفيين، بقية حديث عدي بن حاتم، رقمه: (19378)، (32/ 121)؛ وأخرج بلفظٍ قريبٍ في المستدرك على الصحيحين، الحاكم، كتاب الفتن، رقمه: (8795)، (9/ 307)، وذهب الحاكم إلى أنَّه حديثٌ صحيحٌ، على شرط الشيخين، وإن لم يخرجاه.

(97) هناك تأويلاتٌ أخرى للمخالفين، للزيادة. ينظر: البناية شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني، (4/ 152).

(98) ينظر: المغني، المقدسي، (5/ 31).

الـمَوْزَعِيّ: «المعنى يردُّ هذا التأويل؛ لأنَّـه إنَّـما نهـى النبـي ﷺ عن سفرها بغير محرمٍ؛ للخوفِ عليها، فإذا أمنتْ عـلى نفـسها، وزال خوفُهـا، جـاز لهـا الـسفرُ، ووجـب عليهـا الحجُّ»[99].

- **المطلـب الثـاني: ردُّ قـولٍ في تعيـين معنـى المفـردة، وردُّ الاستدلال عليه:**

نحو: «الرشد» في قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾ [النساء: 6]، إذ اختلف الفقهاء في معناها؛ فذهب أبو حنيفة ومالك إلى أنَّه الصلاح في المال فقط[100]، في حين ذهب الشافعي إلى أنَّه الصلاح في المال والدين[101]، واستدل الشافعي على ذلك بـ: إن دفع المال علق على شرط الرشد، وهذا يشمل الرشد في الدين والمال؛ إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر؛ لذا يحمل اللفظ المشترك على معنييه كليهما.

فردَّ الـمَوْزَعِيّ القول الثاني، فهو وإن كان أحوطاً إلَّا أن فيه حرجاً وضيقاً؛ لقلة صلاح الدّين عند معظم النَّاس، ومن مقاصد الدّين التيسير، ورفع الحرج، وقد استدل عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: 78][102]، ورد بالاستناد إلى مقصود الآية استدلال الشافعي؛ إذ دل سياق الخطاب على أن مقصودها صلاح المال، وليس الدين[103].

- **المطلب الثالث: ردُّ الاستنباط:**

نحو: الأخذ قبل الإفضاء إلى الزوجة في قوله تعالى: ﴿وَكَيۡفَ تَأۡخُذُونَهُۥ وَقَدۡ أَفۡضَىٰ بَعۡضُكُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ وَأَخَذۡنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظٗا﴾ [النساء: 21]، إذ عيَّرهم الله ﷻ بالأخذ بعد أن أفضى بعضهم إلى بعضٍ، فإن قيل: يستنبط من الآية أن الأخذ إن كان قبل الإفضاء إلى الزوجة يحلُّ، ويكون ذلك قبل الدخول عند الشافعية[104]، وقبل الخلوة عند أبي حنيفة ومالكٍ[105].

فردَّ الـمَوْزَعِيّ هذا الاستنباط بالاستناد إلى مقصود الآية؛ إذ لم يقصد بالإفضاء التعليل، وإنَّما قصد بـه التنفـير، فهو مما يستقبح في نفوسهم وعقولهم[106].

ونحو: استنباط تحريم القرعة بين العبيد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]، والميسر هو القمار؛ إذ كان العرب في الجاهلية يفعلونه، فحرَّمه الله ﷻ، وقد استنبط العلماء تحريم كل ما كان في معناه، وذهب السجاوندي إلى أنه يقرب من معنى

(99) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 203-204).

(100) ينظر: البغدادي، المعونة، (2/ 172)؛ الـدر الـمختار شرح تنـوير الأبصار وجامع البحار، محمَّد بن عليٍّ الحصكفي، (ص606).

(101) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي، (6/ 339).

(102) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 239-240).

(103) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 240-241).

(104) إذ لا يتقرر المهـر عنـد الـشافعية إلا بـالوطء. ينظـر: العزيـز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، الرافعي، (8/ 249).

(105) يتقرر المهر عند أبي حنيفة ومالـكٍ بـالخلوة، وذكـر ابـن العـربي أن المالكية اختلفوا في ثبوت كامل المهر بالخلوة، والصحيح ثبوته بهـا. ينظر: أحكام القـرآن، ابـن العـربي، (1/ 393)؛ بـدائع الـصنائع، الكاساني، (2/ 291).

(106) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 312).

الميسر القرعة بين العبيد في العتق والرق[107]، الَّتي قال بجوازها الشافعي[108].

فردَّ الـمَوْزَعِيّ هذا الاستنباط؛ استناداً إلى مقصد الشارع؛ إذ قصد تكميل الحرية، وعدم تبعيضها؛ لما في ذلك من مصالح محققةٍ، يقول الـمَوْزَعِيّ: «ظهر لنا من اعتناء الشارع بتكميل الحرِّيَّة، وعدم تبعيضها ما يفتح العقول لما فيه من المصالح الكليَّة من شهوده الجهاد، واستقلاله بكسبه...الخ»[109]، فاستنباطه مخالفٌ لمقصد الشارع في الاعتناء بالحرية، فضلاً عن أدلة جواز القرعة[110].

- **المطلب الرابع: ردُّ الاستدلال:**

نحو: استدلال الحنفية بقول النبي ﷺ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ، أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا، الْعُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ»[111]، في وجوب الزكاة في كل ما تخرجه الأرض؛ إذ تمسكوا بعمومه[112]، فردَّ الـمَوْزَعِيّ هذا الاستدلال بالاستناد إلى مقصد الخطاب؛ إذ دل السياق على أن قصد النَّبيِّ ﷺ بيان مقدار الزكاة الذي يجب دفعه، ولم يقصد بيان الصنف الذي تجب فيه الزكاة[113].

- **المطلب الخامس: ردُّ قولٍ بالتخصيص:**

نحو: تخصيص أبي حنيفة قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ [التوبة: 28]، بمشركي العرب، وأجاز للذمي دخول المسجد الحرام[114].

فردَّ الـمَوْزَعِيّ هذا التخصيص للآية، لأن المقصد تنزيه المسجد الحرام وتقديسه، فمُنِع المشركون من دخوله؛ لأجل نجاستهم المعنوية، والحربي والذمي متحققة فيهما العلة الموجبة للمنع، وهي النجاسة المعنوية[115].

***

المبحث الخامس

أثر المقاصد في الجمع بين ما يوهم ظاهره التعارض

هو جمع الـمَوْزَعِيّ لِـمَا يوهم ظاهره التعارض بالاستناد إلى المقاصد، على النحو الآتي:

- **المطلب الأول: الجمع بين الأحاديث:**

نحو: مسح اليدين في التيمم في قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: 6]، إذ اليد تطلق على: أ- الكف مع الساعد. ب- الكف والساعد مع

(107) ينظر: عين المعاني في تفسير كتاب الله العزيز والسبع المثاني لأبي عبد الله محمد بن أبي يزيد بن طيفور السّجاوندي الغزنوي (المتوفى سنة 560) (من أول سورة المائدة إلى آخر سورة النحل) -دراسة وتحقيقاً-، عبد الله بن حسين الشهري، (ص380).

(108) ينظر: الأم، الشافعي، (8/ 5).

(109) تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 191).

(110) ذكر الـمَوْزَعِيّ أدلةً عدَّةً على جواز القرعة، للزيادة. ينظر: المرجع نفسه، (3/ 191-192).

(111) الجامع الصحيح المسند، البخاري، كتاب الزكاة، باب 54 العشر فيما يسقى من ماء السماء، رقمه: (1412)، (2/ 540).

(112) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، الجصاص، (2/ 291)؛ أحكام القرآن، الجصاص، (4/ 179).

(113) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 242-243).

(114) ينظر: الدرر الحكام (شرح غرر الأحكام)، مُلا خُسْرُو، (1/ 319).

(115) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 326-327).

العضد[116].

وقد اختلف العلماء في تعيين المعنى المراد، وتعارضت الأدلة؛ فذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي في المشهور إلى حمله على المقدار الواجب مسحه في الوضوء[117]، واستدلوا بقول ابن الصِّمَّة: «مَرَرْتُ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يَبُولُ، فَتَمَسَّحَ بِجِدَارٍ، ثُمَّ يَمَّمَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ»[118]، وبقول النَّبيِّ ﷺ: «التَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ؛ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ، وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ»[119].

وذهب آخرون، منهم: الأوزاعي وأحمد ورواية عن مالك وعن الشافعي إلى حمله على الكفين[120]، واستدلوا بقول عمار بن ياسر ﷺ: «بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي حَاجَةٍ فَأَجْنَبْتُ، فَلَمْ أَجِدِ الْمَاءَ، فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ، ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ. فَقَالَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَقُولَ بِيَدَيْكَ هَكَذَا، ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ الأَرْضَ ضَرْبَةً وَاحِدَةً، ثُمَّ مَسَحَ الشِّمَالَ عَلَى الْيَمِينِ، وَظَاهِرَ كَفَّيْهِ، وَوَجْهَهُ»[121].

لكن عمار ﷺ خالف ما رواه؛ إذ قال: «تَيَمَّمْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ إِلَى الْمَنَاكِبِ»[122]، وروي عنه أيضاً أنَّه قال: «كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ فَنَزَلَتْ آيَةُ التَّيَمُّمِ، فَتَيَمَّمْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْمَنَاكِبِ»[123].

فذهب المَوْزَعِيّ إلى الجميع بين حديث عمار والأحاديث الأخرى، وبين روايات حديث عمار؛ استناداً إلى مقاصد المخاطب؛ إذ قصد النبي ﷺ في حديث عمار

(116) ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، (ص1347)؛ تاج العروس من جواهر القاموس، محمَّد مرتضى الزبيدي، (40/ 338)، مادة: (اليد).

(117) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، الجصاص، (1/ 414)؛ النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، القيرواني، (1/ 105)؛ الإقناع في فقه الشافعي، الماوردي، (ص31)؛ المجموع، النووي، (2/ 211).

(118) مسند الإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب: في ابتداء التيمم، رقمه: (88)، (1/ 192)؛ وأخرج بلفظٍ قريبٍ في السنن الكبرى، البيهقي، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم، رقمه: (992)، (1/ 316)، وذكر البيهقي أن الحديث منقطعٌ، لأن عبد الرحمن بن هُرمز لم يسمع من ابن الصِّمَّة، فضلاً عن الاختلاف في عدالة إبراهيم بن محمد وأبي الحويرث، إلَّا أنَّه يوجد شاهدٌ لروايتها بذكر الذراعين من حديث ابن عمر ﷺ.

(119) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقمه: (685)، (1/ 332)؛ وأخرج بلفظٍ قريبٍ موقوفٍ على ابن عمر ﷺ في السنن الكبرى، البيهقي، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقمه: (997)، (1/ 318)، وذكر الدارقطني والبيهقي أن الصواب روايته عن ابن عمر ﷺ موقوفاً.

(120) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي، (1/ 234)؛ بداية المجتهد، ابن رشد، (1/ 75)؛ المغني، المقدسي، (1/ 321).

(121) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب (28) التيمم، رقمه: (110)، (1/ 280)؛ وأخرج بلفظٍ قريبٍ في الجامع المسند الصحيح، البخاري، كتاب التيمم، باب التيمم ضربة، رقمه: (340)، (1/ 133).

(122) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب (90) ما جاء السبب، رقمه: (566)، (1/ 187)؛ وأخرج بلفظٍ قريبٍ في سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقمه: (318)، (1/ 86)؛ سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب (197) الاختلاف في كيفية التيمم، رقمه: (315)، (1/ 168).

(123) مسند الإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب في ابتداء التيمم، رقمه: (87)، (1/ 192).

الأول أن يبين لعمار خطأ فعله، وتصويبه، وذلك عندما مرغ بدنه في التراب، وترك الضرب باليدين، والمسح بهما، ويدل عليه قول النبي ﷺ له: «إِنَّمَا كَانَ يُجْزِيكَ مِنْ ذَلِكَ التَّيَمُّمِ»[124]، وفي رواية قال ﷺ: «إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَقُولَ بِيَدَيْكَ هَكَذَا»[125]؛ إذ أراد النَّبيِّ ﷺ أن يُبين له كيفية التيمم، ولم يقصد ﷺ أن يبين المقدار الواجب مسحه في التيمم[126].

وأما ما رواه عمار من المسح إلى المناكب فإنَّهم لم يقصدوا الإتيان بالمقدار الواجب من المسح، وإنَّما قصدوا إطالة الغرة كما يفعلون في الصلاة.

وبعد الجمع بين الأحاديث يظهر أن المقدار الواجب مسحه في التيمم عند الـمَوْزَعِيّ محمولٌ على المقدار الواجب في الوضوء[127].

- **المطلب الثاني: الجمع بين آي القرآن والحديث:**

نحو: الأعيان المحرمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 173]، وفي قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: 145]، إذ أفادت الآية الأولى حصر التحريم في هذه الأعيان، وأنَّ كلَّ ما عداها حلالٌ، وليس بحرامٍ، وذكرت الآية الثانية الأعيان بلفظٍ أوضحٍ في حصر التحريم بها[128]، لكنَّ السنة ذكرت محرماتٍ أخرى، لم تذكر في الآيتين.

لذا اختلف العلماء في الآيتين على ثلاثة أقوالٍ، هي: أ- نسخ القرآن بالسنة. ب- العمل بظاهر الآيتين، وحلُّ كل ما ذكر في غيرهما، قاله بعض المالكية[129]. ج- إن الآيتين محكمتان، ويُضمُّ لها ما ذكرته السنة[130].

وأمَّا الـمَوْزَعِيّ فقد ذهب إلى أنَّه لا تعارض بين النصوص، وجمع بينها بالاستناد إلى مقاصد الخطاب؛ إذ قصد بالآية مقصدين، هما: 1- تعظيم تحريمها، والمبالغة في الزجر عنها والكف[131]، وقد استدل الـمَوْزَعِيّ على هذا المقصد باستعمال العرب؛ إذ تقول العرب: إن الجود حاتمٌ، بقصد تعظيمه، وليس بقصد حصر الجود به[132]. 2- الرد على المشركين، الذين حللوا أشياء، وحرموا أخرى

(124) السنن الكبرى، النسائي، كتاب الطهارة، تيمم الجنب، رقمه: (305)، (1/ 195).

(125) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب (28) التيمم، رقمه: (110)، (1/ 280).

(126) أورد الـمَوْزَعِيّ بأسلوب القنفلة اعتراضاتٍ قد تقال على جمعه بين الأدلة بالاستناد إلى مقصد المخاطب، ثم أجاب عنها، للزيادة. ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 120).

(127) ينظر: المرجع نفسه، (3/ 121).

(128) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (1/ 193).

(129) ينظر: القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ابن العربي، (ص621)؛ نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، العيني، (13/ 54).

(130) للزيادة. ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي، (2/ 205-206)؛ نواسخ القرآن، ابن الجوزي، (2/ 436-438).

(131) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (1/ 195).

(132) ينظر: المرجع نفسه، (1/ 195).

بجهلهم، فلم يقصد الحصر للمحرمات[133].

وقد استدل الـمَوْزَعِيّ على هذا المقصد بسياق الخطاب؛ إذ عاتبهم الله سبحانه في الآيات السابقة على تحريم ما لم يحرمه، وتحليل ما لم يحلله فقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنۡعَٰمٞ وَحَرۡثٌ حِجۡرٞ لَّا يَطۡعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعۡمِهِمۡ وَأَنۡعَٰمٌ حُرِّمَتۡ ظُهُورُهَا وَأَنۡعَٰمٞ لَّا يَذۡكُرُونَ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَا ٱفۡتِرَآءً عَلَيۡهِۚ سَيَجۡزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ١٣٨ وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ خَالِصَةٞ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِنَاۖ وَإِن يَكُن مَّيۡتَةٗ فَهُمۡ فِيهِ شُرَكَآءُۚ سَيَجۡزِيهِمۡ وَصۡفَهُمۡۚ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾ [الأنعام: 138-139][134]، واستدل أيضاً بذكر الأعيان المحرمة في سورة النحل، ثم التعقيب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ﴾ [النحل:116][135]؛ إذ دل السياق دلالةً صريحةً على أن المقصود الرد عليهم.

فضلاً على أن سورة الأنعام نزلت بمكة، ولم تكن قد شرعت الأحكام، مما يدل على أن المقصود ليس الحصر[136].

***

المبحث السادس

أثر المقاصد في الظواهر البلاغية

هو تعليل الـمَوْزَعِيّ الظواهر البلاغية بالاستناد إلى المقاصد، نحو:

- **المطلب الأول: تعليل التخصيص بالذكر:**

نحو: تخصيص الصلاة الوسطى في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ [البقرة: 238]، إذ أمرنا الله ﷻ بالمحافظة على الصلاة، ثم خصَّ الوسطى بقصد تعظيمها، وتأكيد تشريفها[137].

ونحو: تخصيص الأشهر الحرم بالذكر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞۚ﴾ [التوبة: 36]، وقد علَّله الـمَوْزَعِيّ بأن المقصود من تخصيصها تعظيم حرمتها، وتغليظ الجناية فيها[138].

- **المطلب الثاني: تعليل التكرار:**

نحو: تكرار الأمر بالتوجه إلى القبلة في قوله تعالى: ﴿قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبۡلَةٗ تَرۡضَىٰهَاۚ فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: 144]؛ إذ أمر النبي ﷺ أولاً، ثم أمرت أمته، والمقصد من هذا التكرار للأمر عند الـمَوْزَعِيّ تعظيم شأن الأمر وتوكيده[139].

---

(133) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 245).

(134) ذكر الـمَوْزَعِيّ بأسلوب القنفلة اعتراضاتٍ قد تَرِدُ على تعيين المقصود من الآية، للاستزادة. ينظر: المرجع نفسه، (3/ 245-247).

(135) ينظر: المرجع نفسه، (1/ 196).

(136) ذكر الـمَوْزَعِيّ أدلةً أخرى تدل على مقصود الآية، للزيادة. ينظر: المرجع نفسه، (1/ 197).

(137) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (2/ 120).

(138) ينظر: المرجع نفسه، (3/ 342).

(139) ينظر: المرجع نفسه، (1/ 181).

ونحو: تكرار تحريم ما ذُكِرَ عند ذبحه غير اسم الله ﷻ في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة: 3]، والإهلال لغير الله ﷻ هو رفع الصوت بغير اسمه ﷻ، ثم كرر بقوله: «وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ»، والمقصود من تكراره توكيد تحريمه(140).

- **المطلب الثالث: تعليل المجاز:**

نحو: ذكر اسم الله ﷻ في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: 1]، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: 41]؛ إذ ذهب أكثر العلماء إلى أنَّه لا سهم لله ﷻ، وإنما استفتح الكلام بذكر اسمه ﷻ بقصد التكريم والتشريف(141).

ملحوظة: لا بد من الإشارة إلى أن الظواهر البلاغية من أقل ما أَظهر أثر المقاصد؛ لقلة اعتناء الـمَوْزَعِيّ بالبلاغة.

***

الخاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج عدَّةٍ، أهمُّها:

1- شمل مفهوم المقاصد عند الـمَوْزَعِي ثلاثة مستوياتٍ انطلاقاً ممَّا جاء به القرآن الكريم ولأجله، وهو يوافق ما عُرِفت به «المقاصد» في العصر الحالي.

2- صرَّح الـمَوْزَعِيّ بمصطلح «المقاصد» تارةً، وأخرى لم يصرح، وتارةً استعمل ألفاظاً مرادفةً لها، وهي: الحكمة، والمعنى، والعلة، والفائدة.

3- عدَّ الـمَوْزَعِيّ المقاصد نوعاً من أنواع القرائن المصاحبة للخطاب، والمؤثرة في دلالته وفي ترجيحه وردّه.

4- حدد الـمَوْزَعِيّ بالاستناد إلى المقاصد المعنى المراد من دلالات ألفاظ القرآن الكريم؛ فأكَّد إطلاق اللفظ المطلق، وخصَّص العام، وبيَّن المجمل، وقيَّد المطلق.

5- جعل الـمَوْزَعِيّ مقاصد الآيات أساساً للاستنباط، فاستنبط بالاستناد إليها أحكاماً عِدَّةً، منها: إباحة كل ما فيه دفع إذايةٍ أو ضرورةٍ للمحرم، كاللُّبس، والتطيب؛ لتحقق مقصد الحلق فيه.

6- تُعدُّ المقاصد عند الـمَوْزَعِيّ ضابطاً للترجيح بين أقوال العلماء، نحو: ترجيحه بها القول بتخصيص عموم القرآن كما في حقيقة الاستطاعة للحج، وترجيح المقدار الذي يحل أكله من الميتة، فضلاً عن ترجيح القول بعموم اللفظ أو ظهور معناه؛ كما في سهم ذوي القربى، وفي نفي الأعيان أو إثباتها.

7- جعل الـمَوْزَعِيّ المقاصد أصلاً للردِّ؛ فردَّ ما خالف المقصود، سواءٌ أكان تأويلاً أم إيضاحاً لمعنى المفردة، أم استدلالاً أم استنباطاً أم تخصيصاً للعام.

8- جمع الـمَوْزَعِيّ بالاستناد إلى المقاصد بين ما يوهم ظاهره التعارض؛ سواءٌ أكان بين القرآن والحديث أم

(140) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، الـمَوْزَعِي، (3/ 79).

(141) ينظر: المرجع نفسه، (3/ 284).

كان بين الأحاديث.

9- علَّل الـمَوْزَعِيّ الظواهر البلاغية بالاستناد إلى المقاصد، نحو: التخصيص بالذكر، والتكرار، والمجاز، وهي من أقل ما أَظهرَ أثر المقاصد؛ وذلك لقلة اعتناء الـمَوْزَعِيّ بالبلاغة.

10- ضبط الـمَوْزَعِيّ المقاصد الَّتي وظفها في تفسيره؛ إذ يشير عندما يوظفها في الغالب إلى الطرق المعتبر الدالة عليها، والكاشفة عنها، وهي عنده: الاستقراء، سواءٌ أكان استقراءً لنصوص القرآن والسنة أم كان استقراءً لأصول التكاليف، والسياق -السباق واللحاق-، ونصوص القرآن والسنة واضحة الدلالة، واللغة، ومكان نزول الآيات، فضلاً عن استدلاله بقول الصحابي وفعله.

11- وظف الـمَوْزَعِيّ في تفسيره المقاصد العامة، التي اعتبرت في التكاليف كلِّها، وهي: التيسير والتخفيف، ورفع المشقة، ومراعاة المصلحة، ودفع المفاسد والمهالك. والمقاصد الجزئية الخاصة بالأحكام أو الآيات.

12- وظف الـمَوْزَعِيّ المضامين التي جاء بها الخطاب بدايةً، وهي المستوى الأول للمقاصد، وظهر أنَّها تقسم باعتبار شمولها لنصوص التشريع إلى عامةٍ -كقصد التشريع والبيان لأقوال النبي ﷺ-، وجزئيةٍ.

13- التزم الـمَوْزَعِيّ في تفسيره ما أصَّل له في مقدمته من ضرورة اعتبار المقاصد؛ سواءٌ أكان عندما تكلم عن بيان المجمل، أم كان عند كلامه عن القرائن.

***

قائمة المصادر والمراجع

أحكام القرآن. ابن العربي، محمد بن عبد الله. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م.

أحكام القرآن. الجصاص، أحمد بن علي. تحقيق: عبد السلام شاهين. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

الإقناع في الفقه الشافعي. الماوردي، علي بن محمد. د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

الأم. الشافعي، محمد بن إدريس. ط2، بيروت: دار الفكر، 1403هـ.

الأموال. ابن زنجويه، حميد بن مخلد الخرساني. تحقيق: شاكر ذيب فياض. ط1، السعودية: مركز الملك فيصل، 1406هـ.

أهمية المقصد في التفسير عند المفسرين في العصر الحديث. أسعد، علي بن محمد. بحث مشارك به في مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية عند المعاصرين، كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، الأردن، 2008م، 1-41.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ابن رشد، محمد بن أحمد. د.ط، القاهرة: دار الحديث، 1425هـ.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، أبو بكر بن مسعود. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ.

البناية شرح الهداية. العيني، محمود بن أحمد. تحقيق: أيمن شعبان. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ.

تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمد بن محمد. تحقيق: مجموعة من المحققين. د.ط، الكويت: دار الهداية، د.ت.

التجريد. القدُّوري، أحمد بن محمد. تحقيق: محمد سراج، وآخرون. ط2، القاهرة: دار السلام، 1427هـ.

التحبير شرح التحرير. الـمَرْدَاوي، عليٍّ بن سليمان. تحقيق: عبدالرحمن الجبرين. ط1، الرياض: مكتبة الرشيد، 2000م.

تحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن. الأهدل، الحسين بن عبد الرحمن. تحقيق: عبد الله الحبشي. د.ط، أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004م.

تحفة الفقهاء. السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ.

التحقيق في أحاديث الخلاف. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي. تحقيق: مسعد السعدني. علق عليه: محمد فارس. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

تشنيف المسامع بجمع الجوامع. الزركشي، بدر الدِّين محمَّد بن بهادر. تحقيق: سيد عبد العزيز، وآخرون. د.ط، قرطبة: مؤسسة قرطبة، 1418هـ.

التفسير المقاصدي للقرآن الكريم. أسعد، علي بن محمد. مجلة إسلامية المعرفة، م(23)، ع(89)، 1438هـ، 555-583.

تيسير البيان لأحكام القرآن. الـمَوْزَعِي، محمَّد بن عليّ. اعتنى به: عبد المعين الحرش. ط1، سورية، لبنان، الكويت: دار النَّوادر، 2012م.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ، وسننه وأيامه. البخاري، محمَّد بن إسماعيل. تحقيق: مصطفى البغا. ط3، بيروت: اليمامة، ابن كثير، 1407هـ.

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (شرح مختصر المزني). الماوردي، عليّ بن مُحَمَّد. تحقيق: عليّ معوض، وآخرون. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

خلاصة البدر المُنير. ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري الشافعي. ط1، د.م: مكتبة الرشيد، 1410هـ.

الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. الحصكفي، محمَّد بن عليّ. تحقيق: عبد المنعم إبراهيم. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ.

الدرر الحكام (شرح غرر الأحكام). مُلا خُسْرُو، محمد بن فرامرز الحنفي. د.ط، د.م: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

الذخيرة. القرافي، أحمد بن إدريس. تحقيق: محمَّد حجي، وآخرون. ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.

سنن ابن ماجه. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د.ط، د.م: دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.

سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني. تحقيق: محمد عبد الحميد. د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق: محمد شاكر، وآخرون. ط2، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، د.ت.

سنن الدارقطني. الدارقطني، علي بن عمر. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ.

السنن الكبرى. البيهقي، أحمد بن الحسين. تحقيق: محمد عطا. ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

السنن الكبرى. النسائي، أحمد بن شعيب. تحقيق: حسن شلبي، ساعد في التحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ.

سنن النسائي. النسائي، أحمد بن شعيب. تحقيق: لجنة علمية. ط1، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1348هـ.

شرح مختصر الروضة. الطوفي، سليمان بن عبد القوي. تحقيق: عبد الله التركي. ط2، المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، 1419هـ.

شرح مختصر الطحاوي. الجصاص، أحمد بن علي. تحقيق: عصمت الله محمد، وآخرون. ط1، د.م: دار البشائر الإسلامية، دار السراج، 1431هـ.

صحيح مسلم. مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د.ط، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1374هـ.

الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. د.ط، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.

طبقات صلحاء اليمن = (تاريخ البريهي). البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن. تحقيق: عبد الله الحبشي. د.ط، صنعاء: مكتبة الإرشاد، د.ت.

العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير. الرافعي، عبد الكريم بن محمد. تحقيق: علي عوض، وآخرون. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ.

عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة. الجذامي، جلال الدين عبد الله بن نجم. تحقيق: حميد لحمر. ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1423هـ.

عين المعاني في تفسير كتاب الله العزيز والسبع المثاني لأبي عبد الله محمد بن أبي يزيد بن طيفور السّجاوندي الغزنوي (المتوفى سنة560هـ) (من أول سورة المائدة إلى آخر سورة النحل) -دراسة وتحقيقاً-. الشهري، عبد الله بن حسين. إشراف: د. زكي أبو سريع فرغلي. أطروحة دكتوراه، السعودية: كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمَّد بن سعود، 1428هـ.

العين. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. تحقيق: مهدي المخزومي، وآخرون. د.ط، د.م: دار الهلال، د.ت.

عيون المسائل. الثعلبي، عبد الوهاب بن علي. تحقيق: علي بورويبة. ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1430هـ.

فصول البدائع في أصول الشرائع. الفناري، محمد بن حمزة. تحقيق: محمَّد حسين إسماعيل. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ.

فواتح الرحموت. الكنوي، عبد العلي محمد. تحقيق: عبد الله عمر. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ.

القاموس المحيط. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي. ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ.

القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. ابن العربي، محمد بن عبد الله. تحقيق: محمد عبد الله. ط1، د.م: دار الغرب الإسلامي، 1992م.

كتاب الأموال. الهروي، القاسم بن سلام. تحقيق: خليل محمد هراس. د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

المبسوط. السرخسي، محمد بن أحمد. تحقيق: لجنة من العلماء. د.ط، مصر: مطبعة السعادة، د.ت.

المجموع شرح المهذب. النووي، يحيى بن شرف. صححه: لجنة علمية. د.ط، القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، 1344-1347هـ.

المحصول في أصول الفقه. ابن العربي، محمد بن عبد الله. تحقيق: سعيد فودة، وآخرون. ط1، د.م: دار البيارق، 1999م.

المُحلَّى بالآثار. ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي. تحقيق: عبد الغفار البنداري. د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

المُستدرك على الصحيحين. الحاكم، محمد بن عبد الله. تحقيق: عادل مرشد، وآخرون. ط1، د.م: دار الرسالة العالمية، 1439هـ.

مسند الإمام أحمد بن حنبل. ابن حنبل، أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. إشراف: عبد الله التركي. ط1، د.م: مؤسسة الرسالة، 1421هـ.

مسند الإمام الشافعي. الشافعي، محمد بن إدريس. ترتيب: سنجر بن عبد الله. تحقيق: ماهر فحل. ط1، الكويت: شركة غراس، 1425هـ.

المعتمد في أصول الفقه. البصري، محمَّد بن عليٍّ. تحقيق: محمَّد حميد الله، وآخرون. د.ط، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1384هـ-1964م.

معجم البلدان. الحموي، ياقوت. ط1، بيروت: دار صادر، 1995م.

المعجم الكبير. الطبراني، سليمان بن أحمد. تحقيق: حمدي السلفي. ط2، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.

معجم المفسرين (من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر).

نويهض، عادل نـويهض. ط3، بـيروت: مؤسـسة نـويهض، 1409هـ.

معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد القزويني. تحقيق: عبد الـسلام هارون. د.ط، د.م: اتحاد الكتاب العربي، 2002م.

الـمعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنـس». البغـدادي، عبد الوهاب. تحقيق: حميش عبد الحق. د.ط، مكـة المكرمـة: المكتبة التجارية، د.ت.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. الخطيب الشربيني، محمد بن محمد. تحقيـق: عـلي معـوض، وآخـرون. ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

الـمغني. المقـدسي، عبـد الله بـن أحمـد ابـن قدامـة. تحقيـق: عبـد اللهَّ التركي، وآخرون. ط3، المملكة العربية الـسعودية: دار عـالم الكتب، 1417هـ.

مقاصد قرآنية يناط بها التمكين الأسري. أسعد، علي بـن محمـد. مجلـة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م(26)، ع(2)، 2010م، 459-502.

منهاج الطالبين وعمدة المفتـين في الفقـه. النـووي، يحيـى بـن شرف. تحقيـق: عـوض قاسـم، وآخـرون. ط1، د.م: دار الفكـر، 1425هـ.

نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معـاني الآثـار. العينـي، محمود بن أحمد. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1429هـ.

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. الـرملي، محمـد بـن أبي العبـاس. د.ط، بيروت: دار الفكر، 1404هـ.

النـوادر والزيـادات عـلى مـا في المدونـة مـن غيرهـا مـن الأمهـات. القيرواني، عبد الله بن عبد الرحمن. تحقيق: عبد الفتاح الحلو، وآخرون. ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م.

نواسخ القرآن. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي. تحقيـق: محمد أشرف المليباري. ط2، المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي، 1423هـ.

* * *

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 37، العدد (1)، ص ص 41 - 70، الرياض (2025م/ 1446هـ)

إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم

«دراسة تطبيقية»

منيفة سالم الصاعدي[1]

جامعة تبوك

(قدم للنشر في 02/ 03/ 1447هـ؛ وقبل للنشر في 07/ 05/ 1447هـ)

المستخلص: يهدف هذا البحث المعنون بـ«إثبات المعنى ونفي ضده بـ (لا) في القرآن الكريم، دراسة تطبيقية»؛ لمعرفة المراد بإثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم، وتنوع آراء العلماء فيه، مع الكشف عن مقاصد وغايات هذا الأسلوب البلاغي. واتبعت فيه المنهج: الاستقرائي التحليلي المقارن. وقد ضمنت البحث أحد عشر موضعًا، في كل موضع أقارن بين آراء العلماء في المعنى المثبت قبل (لا): هل هو نفس المعنى المنفي بعدها أم بينهما تغاير؟ وذكر المراد بهما حال التغاير، مع بيان الراجح، معتمدةً في ذلك على المرجحات المعتبرة، وقد خلص البحث إلى نتائج منها: التغاير بين المعنى المثبت قبل (لا)، والمنفي بعدها في جميع المواضع، وتنوع مقاصد هذا الأسلوب. ومن توصيات البحث: إكمال دراسة إثبات المعنى ونفي ضده ببقية أدوات النفي، والعناية بالدراسات التطبيقية على الأساليب البلاغية.

الكلمات المفتاحية: النفي، الإثبات، الضد، لا، القرآن الكريم.

Establishing the Meaning and Negating Its Opposite with "La" in the Holy Quran "An Applied Study"

Munifah Salim Al-Sa'adi[1]

University of Tabuk

(Received 25/08/2025; accepted for publication 29/10/2025.)

Abstract: This research entitled "Establishing the Meaning and Negating Its Opposite with "La" in the Holy Quran, An Applied Study" aims to explore the intended meaning behind affirming a concept and denying its opposite through the use of 'lā' (no/not) in the Qur'an, while examining the diversity of scholarly interpretations and uncovering the rhetorical purposes and objectives of this stylistic device. The study adopts an inductive, analytical, and comparative methodology. The research included eleven topics, the study compares scholarly views on whether the affirmed meaning preceding 'lā' is the same as or different from the negated meaning following it. Where a divergence is found, the intended meanings are analyzed, and the most accurate interpretation is identified based on validated evidence. The research concludes that there is a discrepancy between the affirmed and negated meanings in all examined instances, and that this rhetorical approach serves multiple communicative purposes. Among the study's key recommendations: Further exploration of affirming meaning and denying its opposite using other negation particles, Enhanced focus on applied studies concerning rhetorical styles in the Qur'an.

Keywords: Negation, Affirmation, Opposites, Lā, Holy Qur'an.

---

(1) أستاذ القرآن وعلومه المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، جامعة تبوك، المملكة العربية السعودية.

البريد الإلكتروني: malseadi@ut.edu.sa *E-mail:*

(1) Associate Professor of Qur'anic Studies, Department of Islamic Studies, College of Sharia and Law, University of Tabuk, Saudi Arabia.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن الله ﷻ قد أنزل كتابه بلسان عربي مبين، وقد ضمَّنه أساليب عالية بديعة، لا يدانيه فيها نص آخر؛ مما ألجم بها ألسنة أرباب الفصاحة والبلاغة، ولم يملكوا أمامها إلا الإقرار بإعجازه، ومِن هذه الأساليب البديعة: إثبات المعنى ونفي ضده، وقد اكتنف هذا الأسلوب غايات بديعة، ومقاصد رفيعة، كما تنوَّعت آراء المفسرين وأقوالهم حيال هذا الأسلوب.

وجاء هذا البحث محاولةً لكشف اللثام عن غايات هذا الأسلوب، وإظهار آراء العلماء فيه، والمقارنة بينها، من خلال الآيات التي ورد النفي بها بكلمة: (لا) في القرآن الكريم، ووسمته بـ«إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم، دراسة تطبيقية»، ونسأل الله تعالى فيه التوفيق والإعانة.

مشكلة البحث:

يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- هل المعنى المثبت قبل (لا) هو نفس المعنى المنفي بعدها؟ وما المراد بكلٍّ منهما؟
- ما هي الأغراض البلاغية مِن أسلوب إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم؟

أهداف البحث:

- إبراز أسلوب مِن الأساليب البلاغية العالية في القرآن من خلال الدراسة التطبيقية.
- التعرُّف على المراد بالمعنى المثبت قبل لا والمعنى المنفي بعدهما، وهل هما على نفس المعنى أم على التغاير؟ من خلال الأمثلة التطبيقية.
- الكشف عن مقاصد وغايات أسلوب إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم.

حدود البحث:

- أسلوب (إثبات المعنى ونفي ضده)، ويدخل فيه ضمنًا الأمر والنهي، وكما قيل: النهي أخو النفي[1].
- النفي بـ(لا) دون غيرها من أدوات النفي.
- تناول الأسلوب في القرآن الكريم.

منهج البحث وإجراءاته:

سرت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن وَفْق الإجراءات الآتية:

- جمع المادة العلمية من القرآن الكريم، واستخراج أمثلة إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا)، وقد ضمَّنت البحث منها أحد عشر مثالًا، رتبتها في كل مبحث حسب ترتيبها في القرآن الكريم.
- دراسة الأمثلة الواردة دراسة مقارنة بين آراء العلماء في المعنى المثبت قبل (لا): هل هو نفس المعنى المنفي بعدها أم بينهما تغاير؟ وذكر المراد بكلٍّ منهما حال التغاير، مع

(1) التحرير والتنوير، ابن عاشور (2/ 51).

بيان الراجح معتمدةً في ذلك على المرجحات المعتبرة.

- السير على المنهج الأكاديمي المتبع في البحوث العلمية من ناحية الآيات، وتخريج الأحاديث، وتوثيق النصوص.
- لا أترجم للأعلام المذكورين في البحث؛ تلمُّسا للاختصار.
- ختمت البحث بخاتمة مشتملة على النتائج والتوصيات، مع تذييله بقائمة الفهارس.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث لم أقف على دراسة تناولت موضوع: «إثبات المعنى ونفي ضده - دراسة تطبيقية على أمثلة (لا) في القرآن الكريم»، ومن الدراسات السابقة التي وقفت عليها ولها علاقة بالموضوع ما يأتي:

- «**إثبات المعنى ونفي ضده - دراسة تطبيقية على أمثلة (غير) في القرآن الكريم**»، للباحث: حمدان لافي العنزي، مجلة جامعة الحدود الشمالية، المجلد التاسع، يناير، 2024م.

وقد جاءت فكرة هذا البحث بناءً على توصية الدكتور حمدان لافي العنزي، والذي مفادها إكمال الموضوع على بقية أدوات النفي.

والفرق بين الدراستين: محل الدراسة؛ إذ كل منهما على أداةٍ مختلفة من أدوات النفي.

- «**المعنى وضده في القرآن الكريم بين بلاغة التأكيد والتأسيس من خلال كتب المفسرين**»، للباحث: سعيد بن عثمان الملا، مجلة الجامعة الإسلامية للغة العربية وآدابها، العدد الخامس، أغسطس، 2022م.

والفرق بين الدراستين: أن الباحث لم يقتصر على آيات إثبات المعنى ونفي الضد بـ(لا)، بل كان بحثه عامًّا للاستدلال على المعنى وضده في القرآن الكريم بين بلاغة التأكيد والتأسيس في أدوات النفي كافةً، مع عدم تعرُّضه لبعض مواضع النفي بـ(لا).

كما أن هناك فرقًا بين أسلوب الدراستين؛ إذ إن دراسته للاستدلال، أما بحثي؛ فهو إفراد المواضع بالدراسة - دراسة مقارنة بين أقوال المفسرين والترجيح بينها، وسيلحظ القارئ الفرق بين الدراستين.

خطة البحث:

اشتملت على تمهيد، وثلاثة مباحث، على النحو الآتي:

- **المبحث الأول: الإثبات والنفي، دراسة تطبيقية، وفيه ستة مطالب:**
  - **المطلب الأول:** قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَاۚ﴾ [البقرة: 71].
  - **المطلب الثاني:** قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْۚ﴾ [البقرة: 102].
  - **المطلب الثالث:** قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

- **المطلب الرابع**: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ﴾ [الرعد: 20].
- **المطلب الخامس**: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 152]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ فِى ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [النمل: 48].
- **المطلب السادس**: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: 6].

- **المبحث الثاني: الأمر والنهي، دراسة تطبيقية، وفيه أربعة مطالب:**
  - **المطلب الأول**: قوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 152].
  - **المطلب الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: 187].
  - **المطلب الثالث**: قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يُونُس: 105].
  - **المطلب الرابع**: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [الْمُدَّثِّر: 31].
- **المبحث الثالث: مقاصد وغايات أسلوب إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم.**
- **الخاتمة: وتتضمَّن أهم النتائج، والتوصيات.**

وأسأل الله التوفيق والسداد والإعانة على ذلك، وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

التمهيد

إثبات المعنى ونفي ضده أسلوب عربي معروف، وقد نص على ذلك ابن عاشور؛ حيث قال: «العرب تؤكد الشيء بنفي ضده»[2]، وقال في موضع آخر: «تأكيد الشيء بنفي ضده طريقة عربية»[3]، ومِن أساليب العرب إذا أكَّدوا بمثل هذا:

يأتون به غير معطوف؛ نظرًا لمآل مفادِ الجملتين، وأنهما باعتباره بمعنًى واحد، وذلك حق التأكيد، ومنه قول الأعشى:

إمـا تريـنـا حفـاة لا نعـال لنـا
إنّـا كـذلك مـا نحفَـى وننتعـل[4]

أو قد يأتون به بالعطف، وهو عطف صوري؛ لأنه اعتداد بأن مفهوم الجملتين مختلف، ولا اعتداد بمآلهما[5]، ومنه قول المتنبي:

أحيا وأيسر مـا قاسـيت مـا قـتلا
والبين جارٍ على ضعفي وما عدلا[6]

(2) التحرير والتنوير، ابن عاشور (2/ 473).
(3) المرجع السابق (7/ 263).
(4) ديوان الأعشى (ص59).
(5) التحرير والتنوير، ابن عاشور (8/ 116).
(6) اللامـع العزيـزي شرح ديـوان المتنبـي، أبـو العـلاء المعـري (ص1059).

وقد جاء القرآن على معهودهم في الاستعمال، مع ما تميَّز به إثبات المعنى ونفي ضده في القرآن من معاني مقاصدية وأساليب بلاغية اكتنفت هذا الأسلوب بطريقة تجلَّى فيها إعجاز القرآن البديع، وسيأتي ذكر جملة منها في المبحث الثالث إن شاء الله.

التعريف بالمفردات المتعلقة بالبحث:

- **الطباق**: هو الجمع بين متضادين في اللفظ والمعنى، قال الآمدي: الطباق: «مقابلة الحرف بضده أو ما يقارب الضد»[7]، وقال العسكري: «المطابقة في الكلام هي الجمع بين الشيء وضدّه في جزء من أجزاء الرّسالة أو الخطبة أو البيت من بيوت القصيدة؛ مثل الجمع بين البياض والسواد، والليل والنهار، والحرّ والبرد»[8].

- **الإثبات**: ضد النفي، ويدل على الدوام والثبوت[9].

- **النفي**: مِن معانيه في أصل اللغة: الطرد والإبعاد، قال ابن فارس: «النون والفاء والحرف المعتل أصيل، يدل على تعرية شيء مِن شيء، وإبعاده منه»[10]، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِۚ﴾ [المَائـدَة: 33]، والنفي يقابل الإثبات والإيجاب[11]، وينقسم إلى قسمين:

نفي صريح، ونفي ضمني؛ فالصريح هو ما يُسبق بأداة من أدوات النفي[12]، والضمني: «استشراف النفي، واستشعاره بقرائن لغوية وصوتية وسياقية خاصة دون الاستناد إلى أداة نفي»[13].

- **(لا)** أداة مِن أدوات النفي تكون عاملةً، وغير عاملة، وهي تدخل على الجملة الفعلية، وتنفي الفعل عن الفاعل، كما تدخل على الجملة الاسمية، فتنفي حدوث الحدث ووقوعه.

و(لا): حرف متردد بين النفي والنهي؛ فتارةً يكون عملها النهي لا النفي، وحينئذ يكون النهي مُتضمنًا للنفي[14].

والضد: ضد الشيء: خلافه؛ مِن: تضاد الأمرين؛ أي: كان أحدهما ضد الآخر، فالمتضادان: الشيئان لا يجوز اجتماعهما في وقت واحد[15].

(7) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، الآمدي (1/ 288).

(8) الصناعتين، أبو هلال العسكري (ص307).

(9) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (1/ 399)، مادة: (ثبت).

(10) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (5/ 456)، وينظر: تهذيب اللغة، الأزهري (15/ 341)، مادة: (نفى).

(11) ينظر: التعريفات الفقهية، البركتي (ص231)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي (2/ 1722).

(12) منها: (ما، ولا، ولم، ولمَّا، ولن، وإن)، وغيرها. ينظر: المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري (ص405)، شرح المفصل، ابن يعيش (4/ 537).

(13) النحو العربي أسلوب في التعلم الذاتي، فارس عيسى (ص231).

(14) ينظر: الكتاب، سيبويه (2/ 274)، شرح المفصل، ابن يعيش (5/ 33)، الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي (ص290). وما بعدها، وللاستزادة فيما يتعلق بأدوات النفي (لا). ينظر: لا النافية غير العاملة في القرآن الكريم، وأثرها في توجيه المعنى، دراسة نحوية تحليلية، هبة إبراهيم، لا واستعمالاتها في القرآن الكريم، عليّ طلب، أساليب النفي في القرآن، أحمد ماهر البقري.

(15) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (3/ 360)، مادة: (ضد)، لسان العرب، ابن منظور (3/ 263)، مادة: (ضدد).

والمراد بأسلوب إثبات المعنى ونفي ضده محل الدراسة، هو: أن يأتي في الآية لفظتان: الأولى: مثبتة، والثانية: منفية -وهو الأكثر-، أو العكس، وتكون اللفظة الثانية معلومة مِن اللفظة الأولى[16].

وقد ورد هذا الأسلوب في القرآن الكريم في مواضع، منها: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلۡمِيثَٰقَ﴾ [الرَّعد: 20].

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 152].

وقد تنوَّعت آراء أهل العلم في حمل المعنى المنفي بعد (لا) على المعنى المثبت قبلها، هل هو نفس المعنى، أم بينهما تغاير؟ وظهر هذا التنوع منذ عهد السلف -رضوان الله عليهم-، فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿مُسَلَّمَةٞ لَّا شِيَةَ فِيهَاۚ﴾ [البقرة: 71]، نلحظ أن مجاهدًا وابنَ زيد قد حملَا المعنى على معنًى واحد، وغاير بينهما جملة من السلف، منهم: ابن عباس، وأبو العالية، وغيرهما[17].

والمتتبع لآراء المفسرين في هذا الأسلوب يظهر له هذا التنوع في حمل المعنى المنفي بعد (لا) على المعنى المثبت قبلها، أو المغايرة بينهما، مع الاهتمام بهذا اللون البديع مِن البيان، والإشارة إلى مقاصده وغاياته.

***

(16) كما يظهر مِن الأمثلة التطبيقية، وينظر: إثبات المعنى ونفي ضده بـ(غير) في القرآن، حمدان العنزي، (ص244).

(17) سيأتي توضيح ذلك عند دراسة المسألة.

المبحث الأول

الإثبات والنفي

وفيه ستة مطالب:

- **المطلب الأول: قوله تعالى:** ﴿قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا ذَلُولٞ تُثِيرُ ٱلۡأَرۡضَ وَلَا تَسۡقِي ٱلۡحَرۡثَ مُسَلَّمَةٞ لَّا شِيَةَ فِيهَاۚ﴾ [البقرة: 71].

أثبت الله ﷻ في هذه الآية من أوصاف البقرة سلامتَها مِن مطلق العيوب بقوله: {مسلّمة}، ونفى عنها بـ(لا) ضده، وهو وجود العيب، بقوله: {لا شية فيها}.

وقد اختلف المفسرون: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم بينهما تغاير؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {لاشية فيها} هو نفس المعنى المثبت قبلها، وهو قوله: {مسلّمة}، وعليه يكون المعنى: مسلمة مِن الشية؛ أي: سالمة مِن الألوان، وهو قول مجاهد[18]، وابن زيد[19]، وضعَّفه الرازي، وابن عادل، والألوسي[20].

قال ابن عادل: «قيل: مسلمة من الشّية التي هي خلاف لونها؛ أي: خلصت صُفْرتها عن اختلاط سائر الألوان بها، وهذا ضعيف؛ لأن قوله: {لَا شِيَةَ فِيهَا} يصير تكرارًا»[21].

(18) أخرجه الطبري في تفسيره (2/ 107).

(19) ذكره ابن الجوزي في تفسيره (1/ 77).

(20) مفاتيح الغيب، الرازي (3/ 549)، اللباب، ابن عادل (2/ 171)، روح المعاني، الألوسي (1/ 291).

(21) اللباب، ابن عادل (2/ 171).

الرأي الثاني: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {لا شية فيها} معنى مغاير للمثبت قبلها، وهو قوله: {مسلّمة}، واختلف المفسرون في المراد بهما على أقوال، منها:

القول الأول: معنى: {مسلّمة}؛ أي: مسلمة مِن أيّ عيبٍ، وهو قول ابن عباس، والربيع بن أنس، وأبي العالية،وقتادة[22].

ورجحه الطبري، وذهب إليه جملة من المفسرين، منهم، الواحدي، والسمعاني، والراغب، والبغوي، والرازي، والنسفي، والشوكاني، والسعدي، وابن عاشور، وابن عثيمين[23].

قال الطبري: «قوله: {مسلّمة}؛ أي: لا عوار فيها، والذي قاله ابن عباس، وأبو العالية، ومَن قال بمثل قولهما في تأويل ذلك أولى بتأويل الآية مما قاله مجاهد؛ لأن سلامتها لو كانت مِن سائر أنواع الألوان سوى لون جلدها، لكان في قوله: {مسلمة} مكتفًى عن قوله: {لا شية فيها}، وفي قوله: {لا شية فيه} ما يُوضح عن: أن معنى قوله: {مسلمة} غير معنى قوله: {لا شية فيها}»[24].

القول الثاني: معنى: {مسلمة}؛ أي: مسلمة من العمل، وهو قول الحسن، وابن قتيبة[25]، وضعَّفه النحاس، والقرطبي، والشوكاني[26].

قال الشوكاني: «المسلمة: هي التي لا عيب فيها، وقيل: مسلمة مِن العمل، وهو ضعيف؛ لأن الله -سبحانه- قد نفى ذلك عنها[27]، والتأسيس خير مِن التأكيد، والإفادة أَوْلى مِن الإعادة»[28].

ومعنى: {لا شية فيها}؛ أي: لا لون فيها يخالف لون جلدها من بياض أو سواد أو غيره، «وأصله مِن وشي الثوب، وهو تحسين عيوبه التي تكون فيه بضروب مختلفة مِن ألوان سداه ولحمته... ومنه قيل للساعي بالرجل إلى السلطان أو غيره: واشٍ؛ لكذبه عليه عنده، وتحسينه كذبه بالأباطيل»[29].

قال الزجاج: {لا شية فيها}: «ليس فيها لون يفارق لونها، والوَشي في اللغة: خلطُ لون بلون»[30].

---

(22) أخرجه الطبري في تفسيره (2/ 107)، وذكره الواحدي في الوسيط (1/ 156).

(23) جامع البيان، الطبري (2/ 108)، الوسيط، الواحدي (1/ 156)، تفسير القرآن، السمعاني (1/ 93)، تفسير الراغب (1/ 288)، معالم التنزيل، البغوي (1/ 129)، مفاتيح الغيب، الرازي (3/ 549)، مدارك التنزيل، النسفي (1/ 99)، فتح القدير، الشوكاني (1/ 116)، تيسير الكريم الرحمن، السعدي (ص 55)، التحرير والتنوير، ابن عاشور (1/ 555).

(24) جامع البيان، الطبري (2/ 108).

(25) ينظر: الكشف والبيان، الثعلبي (1/ 218)، الوسيط، الواحدي (1/ 156)، زاد المسير، ابن الجوزي (1/ 77).

(26) ينظر: إعراب القرآن، النحاس (1/ 60)، الجامع، القرطبي (1/ 454)، فتح القدير، الشوكاني (1/ 116).

(27) يريد نفي وصفها بالعمل في قوله: ﴿لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ﴾ [البقرة:71].

(28) ينظر: فتح القدير، الشوكاني (1/ 116).

(29) جامع البيان، الطبري (2/ 109).

(30) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج (1/ 152)، وفي معجم مقاييس اللغة: أحدهما: يدل على تحسين شيء، وتزيينه، ومنه: وشيت=

وذهب إلى هذا المعنى جملة من السلف، منهم: ابن عباس، والربيع بن أنس، وأبو العالية، وقتادة[31].

والذي يظهر -والله أعلم-: أن الرأي القائل بأن المعنى المنفي بعد (لا) معنى مغاير للمثبت قبلها، وأولى الأقوال في معنى: {مسلمة}؛ أي: مسلمة من العيوب؛ ومعنى: {لا شية فيها}؛ أي: ليس فيها لون يخالف لونها، ويعضده قاعدة: التأسيس أولى من التأكيد، والإفادة أولى من الإعادة[32].

قال الألوسي: «{مسلمة لا شية فيها}؛ أي: سلَّمها الله -تعالى- مِن العيوب، قاله ابن عباس،... أو أخلص لونها مِن الشيات، قاله مجاهد، والأَوْلى ما ذهب إليه ابن عباس ﷺ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، ولكونه تأسيسًا، وعلى آخر الأقوال يكون {لا شية فيها}؛ أي: لا لون فيها يخالف لونها؛ تأكيدًا»[33].

وضعَّف الرازي رأيَ مَن جعل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، بمعنى: مسلمة مِن الشية التي هي خلاف لونها؛ كون ذلك يجعل قوله: {لا شية} فيها تكرارا غير مفيد، والأولى «حمله على السلامة من العيوب، واللفظ يقتضي ذلك؛ لأن ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب»[34].

- **المطلب الثاني: قوله تعالى:** ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ﴾ [الرعد: 20].

أثبت الله ﷻ لعباده المؤمنين الاتصاف بالوفاء بالعهود، ونفى عنهم بـ(لا) ضده، وهو نقض الميثاق.

وقد اختلف المفسرون: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم هو مغاير له؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا ينقضون الميثاق} هو نفس المعنى المثبت قبلها، وهو قوله: {يوفون بعهد الله}.

وذهب إلى هذا الرأي: الواحدي، والسمعاني، والخازن، وأبو حيان، والسعدي، وابن عاشور[35].

قال أبو حيان: «الظاهر: أن قوله: {ولا ينقضون الميثاق} جملة توكيدية لقوله: {يوفون بعهد الله}»[36].

وقال الخازن: «{وَلا يَنْقُضُونَ الْمِيثاقَ}؛ فهو توكيد لقوله: {الذين يوفون بعهد الله}»[37].

وقال ابن عاشور: «الميثاق والعهد مترادفان. والإيفاء ونفي النقض متحدًا المعنى»[38].

=الثوب أشيه وشيًا: إذا نسجته ألوانًا، مقاييس اللغة، ابن فارس (6/ 114)، مادة: (وشى)، وينظر: تاج العروس، الزبيدي (40/ 201)، مادة: (وشي).

(31) أخرجه الطبري في تفسيره (2/ 107).

(32) ينظر: فتح القدير، الشوكاني (1/ 116).

(33) روح المعاني، الألوسي (1/ 291).

(34) مفاتيح الغيب، الرازي (3/ 549).

(35) الوجيز، الواحدي (ص570)، تفسير القرآن، السمعاني (3/ 89)، البحر المحيط، أبو حيان (6/ 378)، لباب التأويل، الخازن (3/ 15)، تيسير الكريم الرحمن، السعدي (ص416)، التحرير والتنوير، ابن عاشور (13/ 126).

(36) البحر المحيط، أبو حيان (6/ 378).

(37) لباب التأويل، الخازن (3/ 15).

(38) التحرير والتنوير، ابن عاشور (13/ 126).

الرأي الثاني: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا ينقضون الميثاق} معنى مغاير للمُثبت قبلها، وهو قوله: {يوفون بعهد الله}.

وذهب إلى هذا الرأي: الزمخشري، والبيضاوي، والبغوي، وأبو السعود، والقاسمي[39]، واختلفوا في المراد على أقوال[40]:

القول الأول: الميثاق: ما وثقه المكلف على نفسه من الطاعات؛ كالنذر، والمقصود بالوفاء بالعهد: ما كُلِّف العبد به ابتداءً[41].

القول الثاني: المراد بالعهد: العهد الذي بينهم وبين الله تعالى، والعهد الذي بينهم وبين الناس، والمراد بالميثاق؛ أي: الميثاق الذي أُخِذ عليهم يوم الميثاق[42].

القول الثالث: أن المراد بالوفاء بالعهد: عهد الربوبية والعبودية، والمراد بالميثاق: المواثيق المذكورة في التوراة والإنجيل وسائر الكتب الإلهية على وجوب الإيمان وغيره مِن المواثيق[43].

قال الزمخشري: «عهد الله: ما عقدوه على أنفسهم من الشهادة بربوبيته، ولا ينقضون الميثاق: ولا ينقضون كلَّ ما وثقوه على أنفسهم، وقبلوه: من الإيمان بالله وغيره من المواثيق بينهم وبين الله وبين العباد، تعميم بعد تخصيص»[44].

وعلَّق أبو حيان على قول الزمخشري بقوله: «أضاف العهد إلى المفعول، وغاير بين الجملتين؛ بكون الثانية تعميمًا بعد تخصيص»[45].

ووافقه البيضاوي، والنسفي، والسمين الحلبي، وأبو السعود، والقاسمي[46].

والأولى -والله أعلم- المغايرة بين المنفي بعد (لا)، والمثبت قبلها، كون المغايرة بينهما تُفيد المبالغة في الثناء على أولي الألباب من عباده؛ لتحقيقهم الكمال في الوفاء بعهد الله وميثاقه، والتأسيس أولى من التأكيد، قال ابن عثيمين: «في الأمور الهامة ينبغي أن يُقرن النفي بالإثبات؛ ليتحقق الكمال»[47]، وعلى هذا المعنى فسَّر السعدي الآية، فقال: «يدخل في ذلك جميع المواثيق والعهود والأيمان والنذور التي يعقدها العباد. فلا يكون العبد مِن أولي الألباب الذين لهم الثواب العظيم، إلا بأدائها كاملةً، وعدم نقضها

(39) الكشاف، الزمخشري (2/ 525)، أنوار التنزيل، البيضاوي (3/ 186)، الإرشاد، أبو السعود (5/ 16)، محاسن التأويل، القاسمي (6/ 279).

(40) للاستزادة ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي (19/ 33)، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (1/ 118).

(41) مفاتيح الغيب، الرازي (19/ 33)، اللباب، ابن عادل (11/ 292).

(42) تفسير القرآن، السمرقندي (2/ 224).

(43) الكشاف، الزمخشري (2/ 525)، أنوار التنزيل، البيضاوي (3/ 186)، مدارك التنزيل، النسفي (2/ 151)، الإرشاد، أبو السعود (5/ 16).

(44) الكشاف، الزمخشري (2/ 525).

(45) البحر المحيط، أبو حيان (6/ 379).

(46) أنوار التنزيل، البيضاوي (3/ 186)، مدارك التنزيل، النسفي (2/ 151)، الإرشاد، أبو السعود (5/ 16)، محاسن التأويل، القاسمي (6/ 279).

(47) تفسير ابن عثيمين، سورة آل عمران (2/ 528).

وبخسها»[48].

- **المطلب الثالث: قوله تعالى:** ﴿ٱلَّذِينَ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 152]، **وقوله تعالى:** ﴿وَكَانَ فِي ٱلۡمَدِينَةِ تِسۡعَةُ رَهۡطٖ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ﴾ [النمل: 48].

جاءت الآيتان في سياق قصة قوم صالح؛ حيث وصف الرهط بصفات ذميمة، منها: ما أثبته الله ﷻ لهم من صفة الإفساد، ونفى عنهم بـ(لا) ضدها، وهي صفة الإصلاح.

وقد اختلف المفسرون: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم هو مغاير له؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا يصلحون} هو نفس المعنى المثبت قبلها، وهو قوله: {يفسدون}.

قال ابن عاشور: «عطف {ولا يصلحون} على جملة {يفسدون في الأرض} تأكيد لوقوع الشيء بنفي ضده، فكأنه قيل: الذين إنما هم مفسدون في الأرض، فعدل عن صيغة القصر؛ لِئلَّا يحتمل أنه قصر مبالغة؛ لأن نَفي الإصلاح عنهم يُؤكد إثبات الإفساد لهم، فيتقرَّر ذلك في الذهن، ويتأكَّد معنى إفسادهم بنفي ضده»[49].

وعلى هذا الرأي فسَّر ابن عطية، والقرطبي الآية[50].

الرأي الثاني: أن المعنى المنفي بعد (لا) معنى مغاير للمثبت قبلها، وقد تنوَّعت عبارات المفسرين في التمثيل للإفساد والإصلاح، وكلها مما تحتمله الآية، ومِن هذه الأقوال:

القول الأول: الإفساد: بالكفر والمعاصي والظلم، وعدم الإصلاح بالإيمان والعدل.

ذكره أبو حفص النسفي، وأبو البركات النسفي[51].

القول الثاني: يفسدون بالمعاصي، ولا يصلحون بطاعة الله فيما أمرهم به، وهو قول مقاتل.

وذهب إليه: الطبري، والواحدي، والبغوي، والخازن[52].

القول الثالث: يفسدون في الأرض بالمنكر، ولا يصلحون بالمعروف[53].

والأظهر -والله أعلم-: أن المعني المنفي بعد (لا) مغاير للمثبت قبلها، فنفي الإصلاح عنهم بعد إثبات الإفساد هو لتأسيس معنًى إضافيٍّ، وهو أن فسادهم خالص لا يَشوبه شيء مِن الصلاح، كما هو حال بعض المفسدين المخلوطة أعمالهم ببعض الصلاح. وفيه زيادة في الذم والتشنيع عليهم؛ كونه أصبح دأبًا وطبعًا لهم، وإلى هذا المعنى ذهب جملة مِن المفسرين، منهم: الزمخشري، والرازي، وأبو حيان، والبيضاوي، والبقاعي، وأبو السعود،

(48) تيسير الكريم الرحمن، السعدي (ص416).

(49) التحرير والتنوير، ابن عاشور (19/ 176).

(50) المحرر، ابن عطية (4/ 263)، الجامع، القرطبي (13/ 215).

(51) التيسير، أبو حفص النسفي (11/ 296)، مدارك التنزيل، النسفي (2/ 576).

(52) تفسير مقاتل (3/ 311)، جامع البيان، الطبري (19/ 384)، البسيط، الواحدي (17/ 108) معالم التنزيل، البغوي (3/ 476)، لباب التأويل، الخازن (3/ 330).

(53) النكت والعيون، الماوردي (4/ 219).

والشوكاني، والألوسي[54].

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما فائدة قوله: {ولا يصلحون}؟ قلت: فائدته: أن فسادهم فساد مصمت، ليس معه شيء من الصلاح، كما تكون حال بعض المفسدين مخلوطةً ببعض الصلاح»[55].

وقال البقاعي: «ولمَّا كان ربما ادُّعي في بعض الفساد أن فيه صلاحًا، نفى ذلك بقوله: {ولا يصلحون}؛ أي: لأنهم أسَّسوا أمرهم على الشر، فصاروا بحيث لا يصلح لهم عمل، وإن تراءَى غير ذلك»[56].

ورأى ابن عثيمين أن نفي الصلاح بعد إثبات الإفساد لحكمة وفائدة عظيمة، «وهو: أنه قد يجتمع في الشخص الصلاح والفساد في آنٍ واحدٍ، كما هو حال الإنسان مع الإيمان والفسق، وغير ذلك، فالأمور إما خير محض وصلاح محض، وإما شر محض وفساد محض، وإما خليط من الأمرين. فلما أثبت لهؤلاء القوم الفساد، ونفى الصلاح عنهم كان ذلك دليلًا على أنهم ليس فيهم خير محض، وليس فيهم خير أبدًا، لا قليل ولا كثير»[57].

وقد أكَّد هذا المعنى السعدي بقوله: «ربما وقع في الذهن: أنهم يفسدون، وقد يصلحون، فأزال هذا الوهم بقوله: {وَلا يُصْلِحُونَ}؛ أي: لا خير فيهم أصلًا مع شرهم العظيم»[58].

- **المطلب الرابع: قوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [التحريم: 6].

أثبت الله ﷻ لملائكته الكرام صفة الطاعة، وامتثال الأمر، ونفى عنهم بـ(لا) ضدها، وهي: صفة العصيان.

وقد اختلف أهل العلم: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم هو مغاير له؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {لا يعصون} هو نفس المعنى المثبت، وهو قوله: {يفعلون ما يؤمرون}.

قال ابن عطية: «وصفهم تعالى بالطواعية لربهم، وكرَّر المعنى؛ تأكيدًا بقوله تعالى: {ويفعلون ما يؤمرون}»[59].

وقال السيوطي: «فإن قلت: قوله: {لا يَعْصونَ الله ما أمرهم}، يُغْني عن قوله: {ويَفْعَلون ما يؤْمَرون}؟ والجواب: أنه أكَّدَه بذلك»[60].

(54) الكشاف، الزمخشري (3/ 328)، مفاتيح الغيب، الرازي (24/ 525)، البحر المحيط، أبو حيان (8/ 182)، أنوار التنزيل، البيضاوي (4/ 162)، نظم الدرر، البقاعي (14/ 76)، الإرشاد، أبو السعود (6/ 259)، فتح القدير، الشوكاني (4/ 130)، روح المعاني، الألوسي (10/ 112).

(55) الكشاف، الزمخشري (3/ 328).

(56) نظم الدرر، البقاعي (14/ 76).

(57) ينظر: تفسير ابن عثيمين، سورة النمل (ص276).

(58) القواعد الحسان، السعدي (ص82).

(59) المحرر، ابن عطية (5/ 333).

(60) معترك الأقران، السيوطي (3/ 434).

وقال الطيبي: «هو مِن باب التأكيد»[61].

وذهب إلى هذا الرأي: الواحدي، وأبو حفص النسفي، وجلال الدين المحلي[62].

وردَّ هذا الرأي: الرازي، وابن تيمية، والسمين الحلبي، والألوسي[63].

قال السمين الحلبي: «وليس قوله: {ويفعلون} تكريرًا لقوله: {لا يعصون}؛ إذ لا يلزم من عدم العصيان فعل المأمور به؛ لاحتمال أن يكون المأمور عاجزًا عنه. ومثاله: مَن يأمر رجلًا بحمل صخرةٍ عظيمةٍ فيمتثل، لكن لا يطيق ذلك. فهذا غير عاصٍ، لكنه عاجز. والملائكة جامعون بين الأمرين: الامتثال، والطاعة»[64].

الرأي الثاني: أن المعنى المنفي بعد (لا) معنًى مغاير للمثبت، واختلفوا في المعنى على أقوال، منها:

القول الأول: لا يخالفون أوامر الله، {ويفعلون ما يؤمرون}؛ أي: يؤدون ما يُؤمرون به دون تثاقل.

وذهب إليه: الطبري، ومكي، والكشاف، والسخاوي، والنسفي، والألوسي[65].

قال النسفي: «وليست الجملتان في معنًى واحدٍ؛ إذ معنى الأولى: أنهم يتقبلون أوامره، ويلتزمونها، ومعنى الثانية: أنهم يؤدون ما يؤمرون به، ولا يتثاقلون عليه، ولا يتوانون فيه»[66].

قال السخاوي: «قوله: {لا يَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ} مثل قوله: {وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ}، فما فائدة التكرار؟ قلت: الجملة الأولى: تدل على أنهم يفعلون ما يأمرهم الله به، ويبادرون إلى قَبوله، ومعنى الثانية: حصول فعل ما أمروا به، فهما جملتان مختلفتان»[67].

القول الثاني: {لا يعصون الله ما أمرهم}؛ أي: لا يخالفونه في أمره مِن زيادة أو نقصان. {ويفعلون ما يؤمرون}؛ أي: في وقته، فلا يُؤخرونه، ولا يقدمونه.

وهو قول الماوردي، والقرطبي[68].

القول الثالث: لا يعصون الله في الأمور الخاصة من عبادات وطاعات، {ويفعلون ما يؤمرون} مِن عذاب أهل النار.

وذهب إليه الرازي، والخازن، وابن عاشور[69].

---

(61) فتوح الغيب، الطيبي (3/ 568).

(62) الوسيط، الواحدي (3/ 65)، التيسير، أبو حفص النسفي (14/ 491)، تفسير الجلالين، المحلي (ص752).

(63) المحصول، الرازي (2/ 59)، مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ٦١)، عمدة الحفاظ، السمين الحلبي (3/ 88)، روح المعاني، الألوسي (14/ 352).

(64) عمدة الحفاظ، السمين الحلبي (3/ 88).

(65) جامع البيان، الطبري (23/ 105)، الهداية، مكي (12/ 7577)،= =الكشاف، الزمخشري (4/ 568)، تفسير القرآن العظيم، السخاوي (2/ 486)، مدارك التنزيل، النسفي (3/ 506)، الإرشاد، أبو السعود (8/ 268).

(66) مدارك التنزيل، النسفي (3/ 506).

(67) تفسير القرآن العظيم، السخاوي (2/ 486).

(68) النكت والعيون، الماوردي (6/ 45)، الجامع، القرطبي (18/ 196).

(69) أنموذج جليل، زين الدين الرازي، (ص530)، لباب التأويل،=

قال ابن عاشور: وهو «عطف يقتضي المغايرة؛ تنويها بهذه الفضيلة؛ لأن فعل المأمور أوضح في الطاعة من عدم العصيان واعتبار لمغايرة المعنيين، وإن كان قالهما واحد، ولك أن تجعلَ مرجع: {لا يعصون الله ما أمرهم}؛ أنهم لا يعصون فيما يُكلفون به من أعمالهم الخاصة بهم، ومرجع: {ويفعلون ما يؤمرون} إلى ما كُلّفوا بعمله في العصاة في جهنم»[70].

القول الرابع: {لا يعصون الله ما أمرهم} فيما مضى، {ويفعلون ما يؤمرون} فيما يستقبل.

وذهب إلى هذا القول: الرازي، والبيضاوي[71].

والأَوْلى -والله أعلم-: الرأي الثاني، وهو المغايرة بين المنفي بـ(لا)، والمثبت بعدها، وجميع الأقوال المذكورة مما تحتمله الآية؛ إذ إن الآية في مدح الملائكة، فهم في تمام الانقياد لجميع أوامر الله ﷻ والتي مِن جملتها الأوامر الخاصة التي يُكلفون بعملها في العصاة في جهنم؛ إذ إن السياق في الملائكة الذين هم على النار مع تمام القدرة على أدائها في وقتها دون تثاقل.

قال ابن عثيمين المعنى: «{لا يعصون الله ما أمرهم}، بل يمتثلون كلَّ ما أمرهم الله به، {ويفعلون ما يؤمرون}، لا يعجزون عن ذلك، فوصفهم بوصفين: أنهم في تمام الانقياد لله ﷻ. {لا يعصون الله ما أمرهم}، وأنهم في تمام القدرة، {ويفعلون ما يؤمرون}، وعدم تنفيذ أمر الله ﷻ إما أن يكون للعجز، وإما أن يكون للمعصية... لكن الملائكة الذين على النار ليس عندهم عجز، بل عندهم قوة وقدرة، وليس عندهم استكبار عن الأمر، بل عندهم تمام التذلل والخضوع»[72]، والتأسيس أَوْلى من التأكيد.

- **المطلب الخامس: قوله تعالى**: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ﴾ [البقرة: 185].

أثبت الله ﷻ لنفسه إرادتَه اليُسرَ على عباده في التشريعات، ونفى عنه إرادةَ ضدِّه، وهو العسر والمشقة[73].

وقد اختلف أهل العلم: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم هو مغاير له؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا يريد بكم العسر} هو نفس المعنى المثبت قبلها، وهو قوله: {يريد بكم اليسر}.

وذهب إليه: القرطبي، وأبو حيان، والسمين الحلبي، وابن عادل، وابن عاشور، وغيرهم[74].

=الخازن (4/ 316)، التحرير والتنوير، ابن عاشور (28/ 366).

(70) التحرير والتنوير، ابن عاشور (28/ 366).

(71) المحصول، الرازي (2/ 59)، أنوار التنزيل، البيضاوي (5/ 225).

(72) تفسير ابن عثيمين، جزء عم (ص265).

(73) والمراد بالإرادة هنا: الإرادة الشرعية، وليست الإرادة الكونية؛ لأن الله لو أراد بنا اليسر كونًا ما تعسرت الأمور على أحد أبدًا؛ فتعيَّن أن يكون المراد بالإرادة هنا: الشرعية؛ ولذا لا تجد في هذه الشريعة عسرًا. ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة الفاتحة والبقرة (2/ 335).

(74) الجامع، القرطبي (2/ 301)، البحر المحيط، أبو حيان (2/ 200)،=

قال القرطبي في قوله: {اليسر}: «الوجه: عموم اللفظ في جميع أمور الدين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، ورُوِيَ عن النبي ﷺ: (دين الله يُسر)[75]، وقال ﷺ: (يَسِّرُوا، ولا تُعسِّرُوا)[76]. واليسر مِن السهولة... وقوله: {ولا يريد بكم العسر} هو: بمعنى قوله: {يريد الله بكم اليسر}: فكرَّر؛ تأكيدًا»[77].

وقال السمين الحلبي: «وفي قوله: {ولا يريد بكم العسر} تأكيد؛ لأن قبله: {يريد الله بكم اليسر}، وهو كافٍ عنه»[78].

وعلى هذا الرأي فسَّر الآية: الثعالبي، والشوكاني، والسعدي، وغيرهم[79].

الرأي الثاني: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {لا يريد بكم العسر} معنًى مغاير للمثبت قبلها، وهو قوله: {يريد بكم اليسر}، واختلفوا في المعنى على قولين:

القول الأول: اليُسر: الفطر في السفر والمرض، والعسر: الصوم فيه.

وهو قول ابن عباس[80]، ومجاهد، وقتادة، والضحاك[81]، ومقاتل[82].

وفسَّر الآية بهذا: الفرَّاء، والطبري، والسجستاني، والسمرقندي، والواحدي[83].

قال الفراء: «{يريد بكم اليسر} في الإفطار في السفر، {ولا يريد بكم العسر} الصوم فيه»[84].

وقال الطبري في تفسير الآية: «يريد الله بكم، أيها المؤمنون -بترخيصه لكم في حال مرضكم وسفركم في الإفطار، وقضاء عدة أيام أُخر من الأيام التي أفطرتموها بعد إقامتكم، وبعد برئكم من مرضكم- التخفيفَ عليكم، والتسهيلَ عليكم؛ لعلمه بمشقة ذلك عليكم في هذه الأحوال، ولا يريد بكم العسر، يقول: ولا يريد بكم الشدة والمشقة عليكم؛ فيكلفكم صوم الشهر في هذه الأحوال، مع علمه شدة ذلك عليكم، وثقل حمله عليكم لو حملكم

=الدر المصون، السمين الحلبي (2/ 285)، اللباب، ابن عادل (3/ 288)، التحرير والتنوير، ابن عاشور (2/ 175).

(75) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، بلفظ: (إن الدين يُسر، ولن يُشاد الدينَ أحدٌ إلا غلبَه...)، حديث رقم: (39).

(76) البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: (يسروا، ولا تعسروا)، حديث رقم: (5774)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: في الأمر بالتيسير وترك التنفير، حديث رقم: (1734).

(77) الجامع، القرطبي (2/ 301).

(78) الدر المصون، السمين الحلبي (2/ 285).

(79) الجواهر الحسان، الثعالبي (1/ 381)، فتح القدير، الشوكاني (1/ 210)، التحرير والتنوير، ابن عاشور (2/ 175)، تيسير الكريم الرحمن، السعدي (ص86).

(80) جامع البيان، الطبري (3/ 475).

(81) النكت والعيون، الماوردي (1/ 242)، زاد المسير، ابن الجوزي (1/ 144).

(82) تفسير مقاتل (1/ 161).

(83) معاني القرآن، الفراء (1/ 113)، جامع البيان، الطبري (3/ 475)، غريب القرآن، السجستاني (ص529)، تفسير القرآن، السمرقندي (1/ 123)، الوسيط، الواحدي (ص150).

(84) معاني القرآن، الفراء (1/ 113).

صومه»[85].

القول الثاني: يريد بكم اليسر بالرخص، ولا يريد بكم العسر؛ أي: في الدين.

قال مكي: «أي: يُرخص الله عليكم إرادة التيسير، ولا يريد بكم العسر في دينكم»[86].

وهذا الرأي -وهو حمل المعنى المنفي بعد (لا)، والمثبت قبلها على المغايرة- أَوْلى، والله أعلم.

وكل ما ذكر فيها مِن معانٍ مما تحتمله الآية، وأولاها: تفسير إرادة اليسر: بالترخيص في الفطر. والعسر: بالصوم فيه، ويُؤيده: سياق الآية، وقول السلف، وهو لا ينافي العموم؛ إذ إن التيسير مقصد مِن مقاصد الشريعة، ومراد مِن مرادات الله ﷻ في جميع أمور الدين، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: 78]، وقد ثبت عن رسول الله ﷺ؛ أنه كان يُرشد إلى التيسير، وينهَى عن التعسير[87].

- **المطلب السادس: قوله تعالى**: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡۚ وَلَقَدۡ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشۡتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنۡ خَلَٰقٖۚ﴾ [البقرة: 102].

أثبت الله ﷻ ضرَرَ تعلُّم السحر، ونفى عنه بـ(لا) ضدّها، وهو: وقوع النفع.

وقد اختلف المفسرون: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم بينهما تغاير؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {لا ينفعهم} هو نفس المعنى المثبت قبلها، وهو قوله: {يضرهم}.

وقد ذكر هذا القول السمين الحلبي؛ حيث قال: «الواو للحال، والجملة مِن المبتدأ والخبر في محل نصب على الحال، وهذه الحال تكون مؤكدةً؛ لأن قوله: {ما يضرهم}، يفهم منه: عدم النفع»[88].

الرأي الثاني: على المغايرة: بين المعنى المنفي بعد (لا)، والمثبت قبلها، واختلفوا في المراد على أقوال منها:

القول الأول: يتعلَّمون ما يضرُّهم في دينهم، ولا ينفعهم في معادهم.

وذهب إلى هذا القول: الطبري، والزجاج، والواحدي، والنسفي[89].

قال الطبري: «يتعلَّمون منهما السحر الذي يضرُّهم في دينهم، ولا ينفعهم في معادهم»[90].

القول الثاني: يتعلَّمون ما يضرُّهم في الدنيا، ولا ينفعهم في الآخرة.

وذهب إليه: السمرقندي[91].

---

(85) جامع البيان، الطبري (3/ 475).

(86) الهداية، مكي (1/ 609).

(87) سبق ذكر شيء منها عند الرأي الأول.

(88) الدر المصون، السمين الحلبي (2/ 44).

(89) جامع البيان، الطبري (2/ 450)، معاني القرآن، الزجاج (1/ 186)، البسيط، الواحدي (3/ 209) مدارك التنزيل، النسفي (1/ 117).

(90) جامع البيان، الطبري (2/ 450).

(91) تفسير القرآن، السمرقندي (1/ 80).

القول الثالث: يتعلَّمون ما يضرُّهم في الآخرة، ولا ينفعهم في الدنيا.

وذهب إليه: الماوردي، والعز بن عبد السلام[92].

والرأي على المغايرة أَوْلى، وكل ما ذكر مِن المعاني مما تحتمله الآية؛ إذ لا نفع في السحر البتة.

قال ابن عثيمين: «أي: ما مضرته محضة لا نفع فيها»[93].

وأكَّد على هذا المعنى أبو السعود بقوله: {ولا ينفعهم}، صرَّح بذلك؛ إيذانًا بأنه ليس من الأمور المشوبة بالنفع والضرر، بل هو شرّ بَحت، وضَرر مَحض»[94].

وقال أبو حيان: «لَمَّا كان إثبات الضرر بشيء لا ينفي النفع؛ لأنه قد يوجد الشيء، فيحصل به الضرر، ويحصل به النفع، نفى النفع عنه بالكلية، وأتى بلفظ: (لا)؛ لأنها يُنفى بها الحال والمستقبل»[95].

وقال ابن عاشور: «المعنى: أن أمور السحر لا يأتي منها إلا الضر؛ أي: في الدنيا، فالساحر لا يستطيع سحر أحد؛ ليصير ذكيًّا بعد أن كان بليدًا، أو ليصير غنيًّا بعد الفقر، وهذا زيادة تنبيه على سخافة عقول المشتغلين به، وهو مقصد الآية، وبهذا التفسير يكون عطف قوله: {ولا ينفعهم} تأسيسًا، لا تأكيدًا... وقد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضر ونفي النفع الذي هو ضده: مفاد الحصر؛ كأنه قيل: ويتعلمون ما ليس إلا ضرًّا»[96].

(92) النكت والعيون، الماوردي (1/ 168)، تفسير العز بن عبد السلام (1/ 149).

(93) تفسير ابن عثيمين، سورة الفاتحة والبقرة (1/ 329).

(94) الإرشاد، أبو السعود (1/ 139).

(95) البحر المحيط، أبو حيان (1/ 534).

* * *

المبحث الثاني

الأمر والنهي

وفيه أربعة مطالب:

إن أسلوب الأمر والنهي يُشبه النفي والإثبات، وكما قيل: النهي أخو النفي[97]، ويقابله: أن الأمر إثبات، قال ابن السراج: «الإِيجابُ نظيرُ الأمرِ، والنفي نظيرُ النهي»[98]، وقال في موضع آخر: «فكما أنَّ الأمر يُراد به: الإِيجاب، فكذلك النهي يراد به: النفي»[99].

وقال الدكتور محمود توفيق: «مواقع تصوير الأمر في صورة الخبر كثيرة في القرآن الكريم، فكل تشريع في صورة إثبات هو في مآله إلى الأمر بهذا التشريع؛ لأنه ما يخبر به إلا إرادة طلبه وإيقاعه، والأحكام التشريعية قد تكون في صورة إثبات، وقد تكون في صورة نفي، ولا ثالث، فكان الخبر المراد به: الأمر كثيرًا كثرة التشريعات المثبتة»[100]،

(96) التحرير والتنوير، ابن عاشور (1/ 645).

(97) التحرير والتنوير، ابن عاشور (2/ 51)، وقد ورد هذا التعبير أيضًا في كلام الشيخ خالد الأزهري في شرحه على الآجرومية (ص329)، وكلام الشيخ محيي الدين عبد الحميد في تحقيقه لشرح قطر الندى لابن هشام (ص117)، وغيرهم.

(98) الأصول في النحو، ابن السراج (2/ 180).

(99) المرجع السابق (2/ 157).

(100) صورة الأمر والنهي في الذكر الحكيم، محمود توفيق (ص79)،=

وعليه؛ فإن هذا الأسلوب يُشبه سابقه من بعض الأوجه[101].

- **المطلب الأول: قوله تعالى:** ﴿فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾ [البقرة: 152].

أمر الله ﷻ عباده بالشكر بقوله: {واشكروا لي}، ونهى عن ضده، وهو قوله: {ولا تكفرون}.

وقد اختلف أهل العلم: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم هو مغاير له؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا تكفرون} هو نفس المعنى المثبت قبلها، وهو قوله: {واشكروا لي}.

قال البقاعي: «{واشكروا لي} وحدي مِن غير شريك تشركون معي أَزِدكم، وأكَّد هذه الإشارة بقوله: {ولا تكفرون}»[102].

وقال السيد طنطاوي: «قوله: {وَلَا تَكْفُرُونِ} تأكيد لقوله: {وَاشْكُرُوا لِي}»[103].

واختاره القشيري[104].

الرأي الثاني: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا تكفرون} معنًى مغاير للمثبت قبلها، وهو قوله: {واشكروا لي}، واختلفوا في المعنى على قولين:

القول الأول: شكر نعم الله بالطاعة، والامتثال، والاعتراف بالإحسان، والثناء عليه، والنهي عن كفر النعم، وجَحدها.

وذهب إلى هذا القول: الطبري، ومكي بن أبي طالب، والسمرقندي، وابن كثير، وابن عطية، والقرطبي، والنسفي، والشوكاني، والسعدي، وابن عثيمين[105].

قال السعدي: «{وَاشْكُرُوا لِي}؛ أي: على ما أنعمت عليكم بهذه النعم، ودفعت عنكم صنوف النقم، والشكر يكون بالقلب: إقرارًا بالنعم، واعترافًا، وباللسان: ذكرًا وثناءً، وبالجوارح: طاعةً لله، وانقيادًا لأمره، واجتنابًا لنهيه. ولمَّا كان الشكر ضدّه الكفر؛ نهى عن ضده، فقال: {وَلا تَكْفُرُونِ}، المراد بالكفر هاهنا: ما يقابل الشكر؛ فهو كفر النعم، وجحدها، وعدم القيام بها»[106].

=وينظر أساليب النفي في القرآن، أحمد ماهر البقري (ص64)، الكف بين النهي والنفي في القرآن الكريم رؤية دلالية معاصرة، إسماعيل عباس (ص9)

(101) منها ما قاله أبو حيان الأندلسي: «الجامع بين الأمر والخبر أنَّ الخبر هو إخبار بالثبوت، والأمر طلب للثبوت. والجامع بين النفي والنهي: أنَّ النفي هو سلب الثبوت، والنهي هو استدعاء لسلب الثبوت»، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسي (10/ 195)

(102) نظم الدرر، البقاعي (2/ 244).

(103) الوسيط، طنطاوي (1/ 310).

(104) لطائف الإشارات، القشيري (1/ 138).

(105) جامع البيان، الطبري (2/ 696)، الهداية، مكي (1/ 514)، تفسير القرآن، السمرقندي (1/ 104)، المحرر، ابن عطية (1/ 226)، الجامع، القرطبي (2/ 172)، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (1/ 335)، مدارك التنزيل، النسفي (1/ 143)، تيسير الكريم الرحمن، السعدي (ص74)، فتح القدير، الشوكاني (1/ 182)، تفسير ابن عثيمين، سورة الفاتحة والبقرة (2/ 167).

(106) تيسير الكريم الرحمن، السعدي (ص74).

وقال الشوكاني: «الشكر: معرفة الإحسان، والتحدث به، ويقابله: الكفر بها؛ أي: ستر وجحد النعم»[107].

القول الثاني: الشكر الإيمان، ويقابله الكفر.

ذكره الماتريدي، فقال: «{واشكروا لي}؛ أي: وَجِّهُوا العبادةَ إليَّ، (وَلَا تَكْفُرُونِ): ولا تَعبُدوا غيري»[108]، وضعَّفه ابن عطية، والقرطبي، والشوكاني[109].

قال ابن عطية: «ولو كان نهيًا عن الكفر ضد الإيمان؛ لكان: ولا تكفروا، بغير النون»[110].

والقول الأول -والله أعلم- أَوْلى، ويُؤيده سياق الآيات، وتوجيه الخطاب للمؤمنين[111]، «ولأن الأمر بالشكر، وترك الكفر إنما أتى عَقب الأمر بالذكر، والكفر هنا هو: كفر النعمة»[112].

ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم: 7].

كما أن الأَوْلى -والله أعلم- الرأي الثاني وهو أن المعنى على المغايرة بين المنهي عنه بعد (لا)، والمأمور به قبلها، ويؤيده: كون التأسيس أَوْلى مِن التأكيد.

(107) فتح القدير، الشوكاني (1/ 182).

(108) تأويلات أهل السنة، الماتريدي (1/ 595).

(109) المحرر، ابن عطية (1/ 227)، الجامع، القرطبي (2/ 172)، فتح القدير، الشوكاني (1/ 182).

(110) المحرر، ابن عطية (1/ 227).

(111) جامع البيان، الطبري (2/ 695)، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (1/ 464).

(112) تفسير ابن عرفة (1/ 187).

قال الراغب الأصفهاني: «وإن قيل: ولِمَ قال بعده: {وَلَا تَكْفُرُونِ}، ولم يقتصر على أحد اللفظين؟ قيل: لَمَّا كان الإنسان قد يكون شاكرًا في شيء ما، وكافرًا في غيره؛ فيصح أن يُوصف بهما على حسب النظر إلى فِعْلَيه، فلو اقتصر على قوله: {وَاشْكُرُوا لِي} لكان يجوز أن يتوهم أن مَن شكره مرَّةً، أو على نعمةٍ ما فقد امتثل، ولو اقتصر على قوله: {وَلَا تَكْفُرُونِ} لكان يجوز أن يتوهم أن ذلك نهي عن تعاطٍ قبيحٍ دونَ حَثٍّ على الفعل الجميلة، فجمع بينهما؛ لإزالة هده الشبهة»[113].

وقال الألوسي: «{وَلا تَكْفُرُونِ}: بجحد نعمتي، وعصيان أمري، وأردف الأمر بهذا النهي؛ ليفيد عموم الأزمان»[114].

و«قيل لابن عرفة: قوله تعالى: {واشكروا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ} دليل على أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده؛ إذ لو كان نهيًا عن الضد لَمَا كان لقوله: {وَلَا تَكْفُرُونِ} فائدة؟

فقال: الأمر بالشكر مطلق، فيَصدُق بشكرِه يومًا واحدًا، ثم يكفُر دائمًا، فلمَّا قال: {وَلَا تَكْفُرُونِ} أفاد: النهي عن الكفر دائمًا»[115].

- **المطلب الثاني: قوله تعالى**: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: 187].

أثبت الله ﷻ الميثاق الذي أخذه على أهل الكتاب

(113) تفسير الراغب الأصفهاني (1/ 345).

(114) روح المعاني، الألوسي (1/ 417).

(115) تفسير ابن عرفة (1/ 187).

في قوله: {لتبيننه للناس}، وهو الأمر والإيجاب بالبيان، ونفى بـ(لا) ضده، وهو النهي عن الكتمان.

وقد اختلف أهل العلم: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم هو مغاير له؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا تكتمونه} هو نفس المعنى المثبت قبلها، وهو قوله: {لتبيننه}.

على أن الواو للعطف، وكرَّر للتّأكيد.

وذهب إلى هذا الرأي جملة مِن المفسرين، منهم: الزمخشري، وأبو حيان، والعكبري، وابن عادل، والنيسابوري، وأبو السعود، وابن عاشور، والقاسمي، وغيرهم[116].

قال الزمخشري: «أكَّد عليهم إيجاب بيان الكتاب، واجتناب كتمانه؛ كما يُؤكد على الرجل إذا عزم عليه، وقيل له: آلله لتفعلنّ»[117].

وقال العكبري: «{تَكْتُمُونَهُ}: توكيد»[118]. وعلَّق عليه ابن عادل، فقال: «وقوله: توكيد؛ يعني: أن نفي الكتمان فُهِمَ مِن قوله: {لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ}، فجاء قوله: {وَلَا تَكْتُمُونَهُ} توكيدًا في المعنى»[119]، واستحسن أبو حيان هذا الوجه[120].

وقال النيسابوري: «والأمر بالبيان يتضمَّن النهي عن الكتمان، لكنه صرَّح به للتأكيد»[121].

وقال القاسمي: «قوله تعالى: {وَلا تَكْتُمُونَهُ}: مِن النهي عن الكتمان، بعد الأمرِ بالبيان، مبالغة في إيجاب المأمور به»[122].

الرأي الثاني: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {لا تكتمونه} معنًى مغاير للمثبت قبلها، وهو قوله: {لتبيننه}.

وهذا القول على أن (الواو) حالية، وليست عاطفة؛ أي: غير كاتمين له، وليس داخلًا في المقسم عليه[123].

وذهب إلى التغاير في المعنى: الواحدي، والرازي، والقرطبي، والمراغي[124].

قال الواحدي: «إنما قال: {وَلَا تَكْتُمُونَهُ}، ولم يقل: ولا تكتُمُنَّهُ؛ كما قال: {لَتُبَيِّنُنَّهُ}؛ لأنه في معنى الحال، لا في معنى الاستقبال المعطوفِ على ما قبله؛ كأن المعنى: لَتُبَيِّنُنَّه

(116) الكشاف، الزمخشري (1/ 450)، البحر المحيط، أبو حيان (3/ 465)، اللباب، ابن عادل (6/ 103)، غرائب القرآن، النيسابوري (2/ 324)، الإرشاد، أبو السعود (2/ 124)، التحرير والتنوير، ابن عاشور (4/ 191)، محاسن التأويل، القاسمي (2/ 476).

(117) الكشاف، الزمخشري (1/ 450).

(118) التبيان، العكبري (1/ 318).

(119) اللباب، ابن عادل (6/ 103).

(120) البحر المحيط، أبو حيان (3/ 465).

(121) غرائب القرآن، النيسابوري (2/ 324).

(122) محاسن التأويل، القاسمي (2/ 476).

(123) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط (3/ 465)، الدر المصون، السمين الحلبي (3/ 523)، الإرشاد، أبو السعود (2/ 124).

(124) البسيط، الواحدي (6/ 241)، مفاتيح الغيب، الرازي (9/ 456)، الجامع، القرطبي (4/ 305)، تفسير المراغي (4/ 155).

للناس غيرَ كاتِمِينَ»[125].

ومثله عند الرازي[126].

واختلفوا في المعنى على أقوال، منها:

القول الأول: المراد مِن البيان: ذكر الآيات الدالة على نبوة محمد ﷺ، والكتمان نهي عن تحريفها، وتأويلها.

قال الرازي: «فإن قيل: البيان يُضاد الكتمان، فلمَّا أمر بالبيان كان الأمر به نهيًا عن الكتمان، فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان؟

قلنا: المراد مِن البيان: ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد ﷺ من التوراة والإنجيل، والمراد من النهي عن الكتمان: أن لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة، والشُّبهات المعطلة»[127].

القول الثاني: لتبيننه في الحال، وتداومون على ذلك البيان، ولا تكتمونه في المستقبل.

القول الثالث: أن البيان للكتاب، والنهي عن الكتمان: لنعت النبي ﷺ.

ذكرهما زين الدين الرازي على أسلوب الفنقلة، فإن قيل: ما فائدة قوله تعالى: (وَلَا تَكْتُمُونَهُ) بعد (لَتُبَيِّنُنَّهُ)، والأول مُغنٍ عن الثاني؟

«قلنا: معناه: ليبيننه في الحال، ويداومون على ذلك البيان، فلا يكتمونه في المستقبل.

الثاني: أن الضمير الأول للكتاب، والثاني: لنعت النبي ﷺ، وذكره؛ فإنه قد سبق ذكر النبي -عليه الصلاة والسلام- قُبَيل هذا»[128].

القول الرابع: البيان؛ أي: بالقول والنهي عن الكتمان؛ أي: بالفعل، وهو قول الحسن[129].

وكل ما ذكر مِن المعاني في البيان والنهي عن الكتمان مما تحتمله الآية؛ ليحقق الكمال في بيان الكتاب الذي بين أيديهم، وما تضمَّنه مِن نعت محمد ﷺ، ويداومون على ذلك في الحال، والمستقبل بالقول والفعل.

والأَوْلى -والله أعلم- الحمل على المغايرة بين المعنى المنفي بعد (لا)، والمثبت قبلها، ويُؤكده: أن التأسيس لمعنًى جديدٍ أَوْلى مِن التأكيد؛ لأن البيان لا يستلزم أن يكون بيانًا لا كتمان فيه، فجاء النهي عن الكتمان؛ ليحقق البيان الكامل الذي لا خفاء معه.

قال ابن عثيمين عند تفسير الآية: «هنا قال: {لَتُبَيِّنُنَّهُ}، فكيف يصح قول: {وَلَا تَكْتُمُونَهُ} مع أنه قال: {لَتُبَيِّنُنَّهُ}؟ الجواب: لأن البيان ضد الكتمان، ولكن نقول: المعنى: لتبيننه بيانًا لا كتمان فيه.

والكتمان نوعان: إما إخفاء لبعض الآيات، وإما تحريف للآيات إلى معانٍ أخرى، فإن هذا يعدُّ كتمًا؛ لأن

(125) البسيط، الواحدي (6/ 241).

(126) مفاتيح الغيب، الرازي (9/ 456).

(127) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي (9/ 456)، الإرشاد، أبو السعود (2/ 124).

(128) ينظر: أنموذج جليل، زين الدين الرازي (ص56).

(129) التيسير، أبو حفص النسفي (2/ 24)، وقول الحسن: أخرجه الطبري في تفسيره (6/ 297).

الذي يحرّف الآيات إلى معانٍ أخرى لم يُبين الآيات على ما هي عليه، بل كتم المعنى الحقيقي المراد إلى معنىً آخر»[130]، وفي موضع آخر قال: «إنه في الأمور الهامة ينبغي أن يُقرن النفي بالإثبات؛ ليتحقق الكمال؛ لقوله: {لَتُبَيِّنُنَّهُ}، {وَلَا تَكْتُمُونَهُ}، ووجه ذلك: ما أشرنا إليه قَبْلُ: أن البيان عدم الكتمان، لكن لَمَّا قال: {وَلَا تَكْتُمُونَهُ} أكَّدَ البيانَ؛ بأن يكون بيانًا كاملًا، ليس فيه كتمان»[131].

- **المطلب الثالث: قوله تعالى:** ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يُونُس: 105].

جاءت الآية في سياق خطاب النبي ﷺ، وأمره بجملةٍ من الأوامر، ونهيه عن جملةٍ من المنهيات، والتي مِن ضمنها: الأمر بالاستقامة على الدين الحنيف، والنهي عن ضده، وهو الشرك.

وقد اختلف أهل العلم: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم هو مغاير له؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا تكونن من المشركين} هو نفس المعنى المثبت قبلها، وهو قوله: {أقم وجهك للدين حنيفًا}.

قال ابن عاشور: «{ولا تكونن من المشركين} نهي مؤكد لمعنى الأمر الذي قبله؛ تصريحًا بمعنى: حنيفًا»[132].

وقال الشوكاني في قوله: {حنيفًا}: «أكَّد الأمر المتقدم للنهي عن ضده، فقال: {ولا تكونن من المشركين}»[133].

واختار هذا الرأي: أبو حفص النسفي، والألوسي[134].

الرأي الثاني: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا تكونن من المشركين} معنًى مغاير للمثبت قبلها، وهو قوله: {أقم وجهك للدين حنيفًا}، واختلفوا في المعنى على قولين:

القول الأول: الاستقامة على الدين الحق، والإعراض عن الدين الباطل، {ولا تكونن من المشركين}: النهي عن عبادة غيره مِن الأوثان وغيرها.

وذهب إليه: الطبري، والقرطبي، والقاسمي، والمراغي[135].

قال الطبري: «يعني: أقم نفسك على دين الإسلام حنيفًا مستقيمًا عليه، غير معوج عنه إلى يهودية، ولا نصرانية، ولا عبادة وثن، {ولا تكونن من المشركين}: ولا تكونن ممن يشرك في عبادة ربه الآلهة».

ويؤيده: ما ذكره الله عن إبراهيم الخليل في مواضع عدة من كتابه، منها: قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: 135].

(130) تفسير ابن عثيمين، سورة آل عمران (2/ 528).

(131) المرجع السابق (2/ 528).

(132) التحرير والتنوير، ابن عاشور (11/ 304).

(133) فتح القدير، الشوكاني (2/ 542).

(134) التيسير، أبو حفص النسفي (8/ 143)، روح المعاني، الألوسي (6/ 186).

(135) جامع البيان، الطبري (12/ 304)، الجامع، القرطبي (8/ 388)، محاسن التأويل، القاسمي (6/ 68)، تفسير المراغي (11/ 162).

وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: 67].

قال الشنقيطي: «الحنيف: المائل عن كلِّ دينٍ باطلٍ، لا يُرضي الله إلى الدين المستقيم الذي يُرضي الله، فهذا معنى كون إبراهيم {حنيفًا}؛ أي: مائلًا صادًّا عن جميع الأديان الباطلة إلى الدين المستقيم الذي يُرضي الله -جل وعلا-، {وما كان من المشركين}: نفي هذا الكون الماضي؛ بأن الله نفَى عن إبراهيم الشرك في الكون الماضي، معناه: أنه لم يقع منه كون الشرك فيما مضى أبدًا، وهذا حق لا شكَّ فيه»[136].

القول الثاني: الميل إلى الدين الحق ميلًا كُليًّا، {ولا تكونن من المشركين}: النهي عن الشرك الخفي.

وذهب إلى هذا القول: السمرقندي، والرازي، وابن التمجيد[137].

قال الرازي: «حنيفًا؛ أي: مائلًا إليه ميلًا كُليًّا مُعرِضًا عمَّا سواه إعراضًا كُليًّا، وحاصل هذا الكلام هو: الإخلاص التام، وترك الالتفات إلى غيره...

قوله: {ولا تكونن من المشركين}: لا يمكن أن يكون هذا نهيًا عن عبادة الأوثان؛ لأن ذلك صار مذكورًا بقوله تعالى في هذه الآية: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يُونُس: 104]، فوجب حمل هذا الكلام على فائدة زائدة، وهو: أن مَن عرف مولاه، فلو الْتَفَت بعد ذلك إلى غيره كان ذلك شركًا، وهذا هو الذي تُسميه أصحاب القلوب بالشرك الخفيّ»[138].

وهذا القول يُؤيده اقتران لفظ الإخلاص بلفظ: (حنفاء) في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة:5]. قال الخازن: «الإخلاص عبارة عن النية الخالصة، وتجريدها عن شوائب الرياء، حنفاء؛ أي: مائلين عن الأديان كُلها إلى دين الإسلام»[139].

وقوله تعالى: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ﴾ [الحج: 31]، قال ابن التمجيد في تفسيرها: «أي: مائلين عن الباطل إلى الدين الحق، مخلصين عبادتكم لوجه الله؛ أي: جاعلين عبادتكم، أو ميلكم ذلك خالصًا لوجه الله غير مرائين فيها»[140].

وكل ما ذُكر فيها من معانٍ مما تحتمله الآية، والرأي على المغايرة بين المعنى المنفي بعد (لا)، والمثبت قبلها هو الأَوْلى، ويُؤكده: كون التأسيس أَوْلى من التأكيد.

- **المطلب الرابع: قوله تعالى**: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [المُدَّثِّر: 31].

بعدما أخبر الله ﷻ أنه جعل عدة الملائكة؛ ليفتن

(136) العذب النمير، الشنقيطي (2/ 620).

(137) تفسير القرآن، السمرقندي (2/ 135)، مفاتيح الغيب، الرازي (17/ 309)، حاشية ابن التمجيد (13/ 57).

(138) مفاتيح الغيب، الرازي (17/ 309).

(139) لباب التأويل، الخازن (4/ 455).

(140) حاشية ابن التمجيد (13/ 57).

الذين كفروا أثبت للذين أوتوا الكتاب صفةَ اليقين الجازم بصدقِ ما جاء به محمد؛ لموافقة العدد ما ورد في كتبهم، ونفى عنهم بـ(لا) ضدَّها، وهي صفة الارتياب.

وقد اختلف أهل العلم: هل المعنى المنفي بعد (لا) هو نفس المعنى المثبت قبلها، أم هو مغاير له؟ على رأيين:

الرأي الأول: أن المعنى المنفي بعد (لا)، وهو قوله: {ولا يرتاب} هو نفس المعنى المثبت قبلها، وهو قوله: {ليستيقن}.

وذهب إلى هذا الرأي أكثر المفسرين، منهم: الكرماني، والزمخشري، وزين الدين الرازي، والبيضاوي، والنسفي، وأبو حيان، والألوسي، والشوكاني[141].

قال الكرماني في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾: «هذا توكيد الاستيقان»[142].

وقال زين الدين الرازي: «فإن قيل: كيف قال تعالى: {وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ} وما سبق من وصفهم بالاستيقان، وازدياد الإيمان؛ دل على انتفاء الارتياب، والجمل كلها متعلقة بعدد خزنة النار... قلنا: فائدته: التأكيد»[143].

(141) لباب التفاسير، الكرماني، (9/ 564) الكشاف، الزمخشري (4/ 652)، أنموذج جليل، زين الدين الرازي (ص544)، أنوار التنزيل، البيضاوي (5/ 262)، مدارك التنزيل، النسفي (3/ 566)، البحر المحيط، أبو حيان (10/ 334)، الإرشاد، أبو السعود (9/ 60)، فتح القدير، الشوكاني (5/ 396).

(142) لباب التفاسير، الكرماني (9/ 564).

(143) أنموذج جليل، زين الدين الرازي (ص544).

وقال الشوكاني: «جملة: {ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون} مقررة لِمَا تقدَّم مِن الاستيقان، وازدياد الإيمان»[144].

الرأي الثاني: أن المعنى المنفي بعد (لا) وهو قوله: {لا يرتاب}، معنى مغاير للمثبت قبلها وهو قوله: {ليستيقن}، واختلفوا في المعنى على قولين:

القول الأول: أن المعنى {ليستيقن}؛ أي: في الحال. {لا يرتاب}؛ أي في المستقبل بعد يقينهم الحاصل في الحال.

قال ابن جزي: «فإن قيل: كيف نفى عنهم الشك بعد أن وصفهم باليقين والمعنى واحد، وهو تكرار؟

فالجواب: أنه لَمَّا وصفهم باليقين نفَى عنهم أن يشكُّوا فيما يستقبل بعد يقينهم الحاصل الآن، فكأنه وصفهم باليقين في الحال والاستقبال»[145]، ومثله قول السيوطي[146].

القول الثاني: أن قوله: {ليستيقن} إثبات اليقين الجازم لهم، {ولا يرتاب}: لنفي حصول الارتياب والشك البتة؛ كون الإيقان عن دليل.

قال الرازي: «لَمَّا أثبت الاستيقان لأهل الكتاب، وأثبت زيادة الإيمان للمؤمنين، فما الفائدة في قوله بعد ذلك: {ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون}؟ الجواب: أن المطلوب إذا كان غامضًا، دقيقَ الحجة، كثير الشبهة، فإذا

(144) فتح القدير، الشوكاني (5/ 396).

(145) التسهيل، ابن جزي (2/ 429).

(146) التسهيل، ابن جزي (2/ 429)، معترك الأقران، السيوطي (2/ 283).

اجتهد الإنسان فيه، وحصَلَ له اليقين، فربما غَفل عن مقدمة من مقدمات ذلك الدليل الدقيق؛ فيعود الشك والشبهة، فإثبات اليقين في بعض الأحوال لا ينافي طريان الارتياب بعد ذلك، فالمقصود مِن إعادة هذا الكلام هو: أنه حصل لهم يقين جازم؛ بحيث لا يحصل عقيبه البتة شك ولا ريب»[147]، ومثله عند ابن عادل، والخطيب الشربيني[148].

وقال ابن عاشور: «وقوله: {ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون} عطف على: {ليستيقن الذين أوتوا الكتاب}؛ أي: لينتفيَ عنهم الريب، فلا تَعْتوِرُهم شُبهة مِن بعدِ علمه؛ لأنه إيقان عن دليل»[149].

وهذا الرأي وهو الحمل على المغايرة بين المثبت قبل: (لا) وما بعدها أَوْلى؛ كونه يُؤسس معنًى جديدًا، وهو حصول اليقين الجازم، ونفي الريب عنهم، فلا يَعْتوِرُهم شك البتة؛ لا في الحال أو المستقبل.

***

المبحث الثالث

مقاصد وغايات أسلوب إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم.

إن المتأمل في شواهد أسلوب إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم يلمس غايات رفيعة ومقاصد بديعة رامها النظم القرآني من هذا الأسلوب العالي، كشفت عن روعة الإعجاز البياني في القرآن وسمو مقاصده، وقد تنبَّه كثير من المفسرين إلى هذا اللون البديع مِن البيان، وأشاروا إلى المقاصد مِن هذا الأسلوب، ومنها:

- **التأكيد**: قال ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [الشُّعراء: 152]: «عطف {ولا يصلحون} على جملة: {يفسدون في الأرض} تأكيد لوقوع الشيء بنفي ضده، فكأنه قيل: الذين إنما هم مفسدون في الأرض، فعدل عن صيغة القصر؛ لِئلَّا يحتمل أنه قصر مبالغة؛ لأن نَفي الإصلاح عنهم يُؤكد إثبات الإفساد لهم، فيتقرَّر ذلك في الذهن، ويتأكَّد معنى إفسادهم بنفي ضده»[150].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَـٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: 6].

قال ابن عطية: «وصفهم تعالى بالطواعية لربهم، وكرَّر المعنى؛ تأكيدًا بقوله تعالى: {ويفعلون ما يؤمرون}»[151].

وقال السيوطي: «فإن قلت: قوله: {لا يَعْصونَ الله ما أمرهم}، يُغْني عن قوله: {ويَفْعَلون ما يؤْمَرون}؟ والجواب: أنه أكَّدَه بذلك»[152].

(147) مفاتيح الغيب، الرازي (30/ 711).

(148) اللباب، ابن عادل (19/ 524)، السراج المنير، الخطيب الشربيني (4/ 434).

(149) التحرير والتنوير، ابن عاشور (29/ 316).

(150) التحرير والتنوير، ابن عاشور (19/ 176).

(151) المحرر، ابن عطية (5/ 333).

(152) معترك الأقران، السيوطي (3/ 434).

وقال الطيبي: «هو مِن باب التأكيد»[153].

- **المبالغة**: قال القاسمي عند قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: 187]: «قوله تعالى: {وَلا تَكْتُمُونَهُ} مِن النهي عن الكتمان، بعد الأمر بالبيان، مبالغة في إيجاب المأمور به»[154].

- **الحصر**: قال ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ [البقرة: 102]: «قد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضر، ونفي النفع الذي هو ضده: مفاد الحصر؛ كأنه قيل: ويتعلمون ما ليس إلا ضرًّا»[155].

- **العموم**: قال الألوسي عند قوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 152]؛ أي: «بجحد نعمتي، وعصيان أمري، وأردف الأمر بهذا النهي؛ ليفيد عموم الأزمان»[156].

- **البلوغ بالمعنى أعلى مراتب الكمال**: مثال ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: 187].

قال ابن عثيمين: «إنه في الأمور الهامة؛ ينبغي أن يُقرن النفي بالإثبات ليتحقق الكمال؛ لقوله: {لَتُبَيِّنُنَّهُ}، {وَلَا تَكْتُمُونَهُ}»[157]، وأيضًا حينما قرنَ المثبت بالمنفي عند قوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: 6]؛ لتحقيق كمال الطاعة.

- **التعريض**: قال الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [المدثر: 31]: «فإن قلت: لِمَ قال: {ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون}، والاستيقان وازدياد الإيمان دالٌّ على انتفاء الارتياب؟ قلت: لأنه إذا جمع لهم إثبات اليقين ونفي الشك، كان آكد وأبلغ لوصفهم بسكون النفس وثلج الصدر، ولأن فيه تعريضًا بحال مَن عداهم»[158].

- **الثبوت والدوام**: مثاله عند قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [المدثر: 31].

قال ابن جزي: «فإن قيل: كيف نفى عنهم الشك بعد أن وصفهم باليقين والمعنى واحد، وهو تكرار؟

فالجواب: أنه لَمَّا وصفهم باليقين نفَى عنهم أن يشكُّوا فيما يستقبل بعد يقينهم الحاصل الآن، فكأنه وصفهم باليقين في الحال والاستقبال»[159].

وقال الرازي: «لَمَّا أثبت الاستيقان لأهل الكتاب، وأثبت زيادة الإيمان للمؤمنين، فما الفائدة في قوله بعد ذلك: {ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون}؟ الجواب: أن المطلوب إذا كان غامضًا، دقيقَ الحجة، كثير

(153) فتوح الغيب، الطيبي (3/ 568).
(154) محاسن التأويل، القاسمي (2/ 476).
(155) التحرير والتنوير، ابن عاشور (1/ 645).
(156) روح المعاني، الألوسي (1/ 417).
(157) تفسير ابن عثيمين، سورة آل عمران (2/ 528).
(158) الكشاف، الزمخشري (4/ 652).
(159) التسهيل، ابن جزي (2/ 429).

الشبهة، فإذا اجتهد الإنسان فيه، وحصَلَ له اليقين، فربما غَفل عن مقدمة من مقدمات ذلك الدليل الدقيق؛ فيعود الشك والشبهة، فإثبات اليقين في بعض الأحوال لا ينافي طريان الارتياب بعد ذلك، فالمقصود مِن إعادة هذا الكلام هو: أنه حصل لهم يقين جازم؛ بحيث لا يحصل عقيبه البتة شك ولا ريب»[160].

وعند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: 187].

قال زين الدين الرازي: «فإن قيل: ما فائدة قوله تعالى: {وَلَا تَكْتُمُونَهُ} بعد {لَتُبَيِّنُنَّهُ}، والأول مُغنٍ عن الثاني؟

«قلنا: معناه: ليبيننه في الحال، ويداومون على ذلك البيان، فلا يكتمونه في المستقبل»[161].

– رفع تَوهم معنى غير مراد: قال البقاعي عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [الشعراء: 152]: «ولَمَّا كان ربما ادَّعى في بعض الفساد أن فيه صلاحًا، نفى ذلك بقوله: {ولا يصلحون}؛ أي: لأنهم أسَّسوا أمرهم على الشر؛ فصاروا بحيث لا يصلح لهم عمل وإن تراءَى غير ذلك»[162].

وقد أكَّد هذا المعنى السعدي في كتابه: «القواعد الحسان»، فقال «ربما وقع في الذهن أنهم يفسدون، وقد يصلحون، فأزال هذا الوهم بقوله: {وَلا يُصْلِحُونَ}؛ أي: لا خير فيهم أصلًا مع شرهم العظيم»[163].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 152].

قال الراغب الأصفهاني مُعلِّلًا الجمع بين الإثبات والنفي: «وإن قيل: ولِـمَ قال بعده: {وَلَا تَكْفُرُونِ}، ولم يقتصر على أحد اللفظين؟ قيل: لَمَّا كان الإنسان قد يكون شاكرًا في شيء ما، وكافرًا في غيره؛ فيصح أن يُوصف بهما على حسب النظر إلى فِعْلَيه، فلو اقتصر على قوله: {وَاشْكُرُوا لِي} لكان يجوز أن يتوهم أن مَن شكره مرَّةً، أو على نعمةٍ ما فقد امتثل، ولو اقتصر على قوله: {وَلَا تَكْفُرُونِ} لكان يجوز أن يتوهم أن ذلك نهي عن تعاطٍ قبيحٍ دونَ حَثٍّ على الفعل الجميلة، فجمع بينهما؛ لإزالة هذه الشبهة»[164].

***

الخاتمة

بعد توفيق الله لإتمام هذا البحث، نوجز أهم النتائج، وهي كالآتي:

– مِن الأساليب العالية التي وردت في القرآن على معهود العرب في الاستعمال: إثبات المعنى، ونفي ضده، وهو: أن تكون في الآية لفظتان؛ الأولى: مثبتة، والثانية:

(160) مفاتيح الغيب، الرازي (30/ 711).

(161) ينظر: أنموذج جليل، زين الدين الرازي (ص56).

(162) نظم الدرر، البقاعي (14/ 76).

(163) القواعد الحسان، السعدي (ص82).

(164) تفسير الراغب الأصفهاني (1/ 345).

منفية، أو العكس، وتكون اللفظة الثانية معلومةً مِن اللفظة الأولى.

- تنوُّع آراء المفسرين في حمل المعنى المنفي بعد (لا) على المعنى المثبت قبلها، أو التغاير بدأت بواكيرُه منذ عهد السلف -رضوان الله عليهم-.

- مِن خلال الأمثلة التطبيقية بين: إثبات المعنى ونفي ضده في القرآن الكريم؛ فإن الباحث يميل إلى التغاير بين المعنى المثبت قبل (لا)، والمنفي بعدها في جميع المواضع التي هي محل الدراسة.

- تنوَّعت مقاصد أسلوب إثبات المعنى ونفي ضده بـ(لا) في القرآن الكريم، بين: التأكيد، والحصر، والمبالغة، والتعميم، والتعريض، ورفع الوهم عن معنى غير مراد، البلوغ بالمعنى أعلى مراتب الكمال، إفادة الثبوت والدوام.

التوصيات:

- إكمال دراسة إثبات المعنى ونفي ضده ببقية أدوات النفي.

- دراسة أدوات النفي المستعملة في إثبات المعنى ونفي ضده في القرآن الكريم، دراسة تحليلية بلاغية.

- العناية بالدراسات التطبيقية على الأساليب البلاغية في القرآن الكريم، والتي تُضفي كثيرًا مِن القوة على الدراسات النظرية، وتثريها بأمثلة كثيرة.

***

قائمة المصادر والمراجع

إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. أبو السعود العمادي، محمد بن مصطفى. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الأصول في النحو. ابن السراج، محمد بن السري. تحقيق: عبد الحسين الفتلي، د.ط، لبنان: مؤسسة الرسالة، د.ت.

إعراب القرآن. النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل. عناية: عبدالمنعم خليل إبراهيم. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ.

أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة عن غرائب آي التنزيل. الرازي، زين الدين محمد عبد القادر الحنفي. تحقيق: د. عبد الرحمن المطرودي. ط1، الرياض: دار عالم الكتب السعودية، 1413هـ.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل. البيضاوي، عبد الله بن عمر. تحقيق: محمد صبحي، ومحمد الأطرش، ط1، بيروت: دار الرشيد، 1418هـ.

البحر المحيط. أبو حيان، محمد بن يوسف. عناية: صدقي العطار وآخرين، د.ط، بيروت: دار الفكر، 1420هـ.

البسيط. الواحدي، علي بن أحمد. تحقيق: مجموعة باحثين بجامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، د.م: د.ن، 1430هـ.

تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمّد مرتضى. د.ط، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، 1422هـ.

تأويلات أهل السنة. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمود. تحقيق: مجدي باسلو، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ.

التبيان في إعراب القرآن. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين. تحقيق: علي محمد البجاوي، د.ط، د.م: شركة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.

التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر. د.ط، تونس: الدار التونسية، 1984م.

التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي. تحقيق: د. حسن هنداوي، ط1، دمشق: دار القلم، الرياض: دار كنوز إشبيليا، 1418هـ.

التسهيل لعلوم التنزيل. ابن جزي، محمد بن أحمد. تحقيق: د. عبد الله الخالدي، ط1، بيروت: دار الأرقم، 1416هـ.

التعريفات الفقهية. البركتي، محمد عميم الإحسان. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

تفسير الجلالين. المحلي، جلال الدين السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر. ط1، القاهرة: دار الحديث، د.ت.

تفسير الراغب الأصفهاني. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. تحقيق: محمد بسيوني، ط1، مصر: كلية الآداب - جامعة طنطا، 1420هـ.

تفسير القرآن. السمرقندي، نصر بن محمد. تحقيق: علي معوض، وعادل أحمد، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1413هـ.

تفسير القرآن. السمعاني، منصور بن محمد. تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، ط1، الرياض: دار الوطن، 1418هـ.

تفسير القرآن العظيم. السخاوي، علي بن محمد بن عبد الصمد. عناية: موسى مسعود، وأشرف القصاص، ط1، د.م: دار النشر للجامعات، 1430هـ.

تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. عناية: محمد حسين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

تفسير القرآن الكريم. العثيمين، محمد بن صالح. ط3، السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1435هـ.

تفسير المراغي. المراغي، أحمد بن مصطفى. د.ط، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1365هـ.

تفسير مقاتل. الأزدي، مقاتل بن سليمان. تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، ط1، بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ.

التفسير الوسيط للقرآن الكريم. طنطاوي، محمد سيد. ط1، القاهرة: دار نهضة مصر، 1998م.

تهذيب اللغة. الأزهري، محمد بن أحمد. تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

التيسير في التفسير. النسفي، نجم الدين عمر بن محمد. تحقيق: ماهر أديب حبوش، وآخرون، ط1، أسطنبول: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، 1440هـ.

تيسير الكريم الرحمن. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تحقيق: عبدالرحمن اللويحق، ط1، د.م: مؤسسة الرسالة، 1420هـ.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الطبري، محمد بن جرير. تحقيق: د. عبد الله التركي، ط1، مصر: دار هجر، 1422هـ.

الجامع الصحيح. القشيري مسلم، ابن الحجاج، تحقيق: محمد أفندي وآخرين. ط1، تركيا: دار الطباعة العامرة، 1334هـ.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد القرطبي. تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم إطفيش، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ.

الجنى الداني في حروف المعاني. المرادي، بدر الدين حسن. تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ.

جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع. الهاشمي، أحمد بن إبراهيم. عناية: د. يوسف الصميلي، د ط، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

الجواهر الحسان في تفسير القرآن. الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف. تحقيق: محمد معوض، وعادل أحمد، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.

حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي. ابن التمجيد، مصطفى بن إبراهيم، مطبوعة بهامش حاشية القنوي، عناية: عبد الله محمود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

الدر المصون. السمين الحلبي، حمد بن يوسف. تحقيق: أحمد محمد الخراط، ط1، دمشق: دار القلم، د.ت.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم. الألوسي، شهاب الدين محمود. تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

زاد المسير في علم التفسير. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1422هـ.

السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير. الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. ط1، القاهرة: مطبعة بولاق (الأميرية)، 1285هـ.

شرح المفصل في صنعة الإعراب. ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ.

صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط5، دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1414هـ.

الصناعتين. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، بيروت: المكتبة العنصرية، 1419هـ.

صورة الأمر والنهي في الذكر الحكيم. توفيق، محمود. ط1، مصر: مطبعة الأمانة، 1413هـ.

علم المعاني. العتيق، عبد العزيز. ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 1430هـ.

عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1417هـ.

غرائب القرآن ورغائب الفرقان. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد. تحقيق: زكريا عميرات، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ.

غريب القرآن. السجستاني، محمد بن عُزير. تحقيق: محمد أديب عبدالواحد، ط1، سوريا: دار قتيبة، 1416هـ.

فتح القدير. الشوكاني، محمد بن علي، ط1، دمشق: دار ابن كثير، 1414هـ.

فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب. الطيبي، شرف الدين الحسين. تحقيق: إياد محمد الغوج، ط1، الإمارات: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 1434هـ.

القواعد الحسان لتفسير القرآن. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ.

الكتاب. سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408هـ.

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. التهانوي، محمد بن علي. تحقيق: علي دحروج، ط1، بيروت: مكتبة لبنان، 1996م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. الزمخشري، محمود بن عمر. عناية: مصطفى حسين، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

الكشف والبيان عن تفسير القرآن. الثعلبي، أحمد بن محمد. تحقيق: أبو محمد بن عاشور، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ.

اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي. أبو العلاء المعري، أحمد بن عبدالله. تحقيق: محمد سعيد المولوي، ط1، السعودية: مركز الملك فيصل، 1429هـ.

لباب التفاسير. الكرماني، محمود بن حمزة. تحقيق: محمد بعجاج، ط1، د.م: دار اللباب، 1443هـ.

اللباب في علوم الكتاب. ابن عادل، عمر بن علي. تحقيق: أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوض، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. عناية: اليازجي وجماعة من اللغويين، ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.

لطائف الإشارات. القشيري، عبد الكريم بن هوازن. تحقيق: إبراهيم البسيوني، ط3، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1431هـ.

مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. عناية: عبد الرحمن بن قاسم، د.ط، السعودية: مجمع الملك فهد، 1425هـ.

محاسن التأويل. القاسمي، محمد جمال الدين. تحقيق: محمد باسل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية، عبد الحق بن غالب. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ.

المحصول. الرازي، محمد بن عمر. تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، ط3، د.م: مؤسسة الرسالة، 1418هـ.

مدارك التنزيل وحقائق التأويل. النسفي، عبد الله بن أحمد. تحقيق: يوسف علي بديوي، ط1، بيروت: دار الكلم الطيب، 1419هـ.

معالم التنزيل في تفسير القرآن. البغوي، الحسين بن مسعود. تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ.

معاني القرآن. الفراء، يحيى بن زياد. تحقيق: أحمد النجاتي، ط1، مصر: دار المصرية، د.ت.

معاني القرآن وإعرابه. الزجاج، إبراهيم بن السري. تحقيق: عبدالجليل عبده شلبي، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1408هـ.

معترك الأقران في إعجاز القرآن. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1408هـ.

معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن زكريا. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.ط، د.م: دار الفكر، 1399هـ.

مفاتيح الغيب. الرازي، محمد بن عمر. ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

المفصل في صنعة الإعراب. الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد. تحقيق: علي بو ملحم، د.ط، بيروت: مكتبة الهلال، 1993م.

الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري. الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر. تحقيق: السيد أحمد صقر، وعبد الله المحارب، ط1، د.م: دار المعارف، مكتبة الخانجي، 1994م.

النحو العربي أسلوب في التعلم الذاتي. عيسى، فارس محمد، ط1، الأردن: دار البشير، 1994هـ.

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. البقاعي، إبراهيم بن عمر. ط1، حيدر آباد – الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1404هـ.

النكت والعيون. الماوردي، علي بن محمد بن حبيب. تحقيق: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الهداية إلى بلوغ النهاية. القيسي، مكي بن أبي طالب. تحقيق: مجموعة باحثين جامعة الشارقة، ط1، الإمارات: جامعة الشارقة، 1429هـ.

الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. الواحدي، علي بن أحمد. تحقيق: صفوان عدنان، ط1، دمشق: دار القلم، 1415هـ.

الوسيط في تفسير القرآن المجيد. الواحدي، علي بن أحمد. تحقيق: علي معوض، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 37، العدد (1)، ص ص 71 - 99، الرياض (2025م/ 1446هـ)

رُبُوبِيَّةُ الطَّبِيعَةِ لَدَى الإِلْحَادِ الجَدِيدِ؛ عَرْضًا وَنَقْضًا

فتح الرحمن يوسف عمر أبو عاقلة[1]

جامعة المجمعة

(قدم للنشر في 02/ 11/ 1446هـ؛ وقبل للنشر في 14/ 01/ 1447هـ)

المستخلص: يعرض البحثُ مبدأ الإلحاد الجديد في صرف رُبوبيّة الخالق إلى الطبيعة، وقد استند على نظريّة التطور والمصادفة والماديّة طرقًا ثلاثةً ليؤسس بها الفعل المطلق للطبيعة، ووفقًا لهدايات الوحي وثوابت العقل ومبادئ الفطرة يبطل البحث ذلك، ويهدف إلى عرض ما قامت عليه ثلاثتُها في سبيل دعمها لهذا الموقف ونقضها، ويهدف إلى بيان بطلان مزاعم الإلحاد الجديد وقواعده في منح خصائص الرُّبوبيّة للطبيعة، وأنّ الطبيعة وحركتَها وسكونَها بيد الله وحده ﷻ، وأنّها لا تصلح سبيلًا لجحود ربوبيته على العالمين، مستندًا على الأدلة الشرعيّة والعقليّة والفطريّة في ذلك، وقد سلك البحث المنهج الوصفيّ الاستقرائيّ والنقديّ، وتوصل إلى أنّ الطبيعةَ عاجزةٌ، ولا قوّة ولا عقل لها، وهي مِنْ خلق الله تعالى الدالِّ على ربوبيته، وأنّ ما يبدو فيها مِنْ سمات ومظاهر للفعل الذي يدعيّه الإلحاد الجديد لا يؤهلها للربوبيّة، وليست مسلكًا لإنكار وجود الله تعالى، وأنّ الإلحاد عجِزَ عنْ تأكيد رُبوبيّة الطبيعة، وقد تحقق بطلان زعمه بالأدلة الشرعيّة والعقلية والفطريّة، ويؤكد البحث على قدرة العقيدة الإسلاميّة على الردّ على أصوله الفلسفيّة وإبطالها، ويُعدُّ البحث مساهمة في التحصين الفكريّ والعقديّ للمسلم المعاصر وقد كثُرت في عصره الشُبهات والشَهوات والانحرافات الفكريّة عبر أوعية التواصل المعرفيّ اليوم.

الكلمات المفتاحية: الطبيعة، الإلحاد الجديد، المصادفة، التّطوّر، الفطرة.

The Lordship Attributed to Nature in New Atheism: Presentation and Refutation

Fath Rahman Yusif Omer Abu Aqala[1]

Majma'ah University

(Received 30/04/2025; accepted for publication 09/07/2025.)

Abstract: This research addresses the principle of New Atheism in diverting the Lordship (Rubūbiyyah) of the Creator—Allah, Glorified and Exalted be He—to nature. It is based on three main approaches—evolution, chance, and materialism—to construct the concept of nature's absolute action. In light of divine revelation, the constants of reason, and the principles of innate disposition (fiṭrah), the research refutes this concept. The study aims to present and refute the theories supporting this position and to affirm the falsehood of New Atheism's claims and its foundational principles in attributing the qualities of Lordship to nature. It confirms that nature—its movement and stillness—is entirely under the control of Allah alone, Glorified and Exalted be He, and that it cannot serve as a means to deny His Lordship over the worlds. Based on evidences from Islamic texts, reason, and innate disposition, the research proves that nature is incapable, lacking both power and intellect. It is a creation of Allah Almighty, pointing to His Lordship. What may appear in it as acts or effects does not qualify it for divine Lordship, nor can it be used to deny the existence of the Creator. The research adopted a descriptive, inductive, and critical methodology. The research concludes that New Atheism has failed to prove nature's Lordship, and that its arguments have collapsed in light of scriptural, rational, and innate proofs. It affirms the capacity of Islamic creed to dismantle and refute its philosophical foundations. The study is a contribution to the intellectual and doctrinal protection of the contemporary Muslim in an age filled with doubts, desires, and ideological deviations spread through modern knowledge platforms.

Keywords: Nature, New Atheism, Chance, Evolution, Fiṭrah (Innate Disposition).

---

(1) أستاذ مشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والقانون، جامعة المجمعة، وكلية التربية حنتوب بجامعة الجزيرة، السودان.

البريد الإلكتروني: f.omer@mu.edu.sa

(1) Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Sharia and Law, Majma'ah University, and Faculty of Education, Hantoub, University of Gezira, Sudan.

E-mail: f.omer@mu.edu.sa

المقدمة

تسعى المذاهب الإلحاديّة وأوّلها الإلحاد الجديد[1] إلى البحث عنْ كل ما يُؤيّد أصل مذهبها في نفي الاعتقاد بوجود الخالق، وقد عَمَد إلى جعل ما في الطبيعة مـنْ مظاهر الفعل مطيّة لمنحها خصائص الرُّبوبيّة، فكانت هي الخالق لكل شيء، والمخلوق مِنْ لا شيء، ولا حد لقدرتها على الخلق، واعتمدَ في ذلك على التّطور والمصادفة والماديّة أصلًا وسببًا وسبيلًا، فخلطَ بين الحقائق العلميّة ونسب إليها الفاعليّة، فكانت ثلاثتها الموصلة إلى بيان لا محدوديّة إمكانيّة الطبيعة على إيجاد الأشياء، والناظر للطبيعة وما خلق الله تعالى يتبين له الإتقان والقدرة في صنع الله تعالى، وإعجاز التصميم وبراعته، وحتميّة وجود غاية ومصير لكل موجود، واستحالة صدور كل ذلك مِنْ غير الله تعالى، أوْ منْ لا شيء.

كما أنّ الشّرع والعقل والفطرة تكذّب ذلك، وتشهد بالأدلّة البيّنة على بطلان أنْ تخلُق الطبيعة شيئًا، أو أنْ يشترك مع الله خالق في ملكه وخلقه ﷻ، ولا يزال العلم يرفد الحياة المعاصرة بكثير مـنْ الحقائق والنّظريات التي تُؤكِّد وجود الله تعالى[2]، وأنَّ له الخلق والأمر كلّه لا شريك له، وأنَّ الفطرة السّليمة لا تفتأ تناجي ربها في كل حين وأوان شاهدة لله تعالى قيّوم السماوات والأرض، وتعلو شواهد الوحي دليلاً جازمًا على وجود الله تعالى وأنّ له الرُّبوبيّة والألوهيّة والأسماء الحُسنى والصفات العُلى، هادية الإنسان إلى صراط الله المستقيم.

أهداف البحث:

1- عرْض رؤية الإلحاد المعاصر وما ذهب إليه في مسألة رُبوبيّة الطبيعة وأنّه اعتمد على نظريّة التّطور والمصادفة والماديّة ليؤسس بها الفعل المطلق للطبيعة.

2- نقض زعم الإلحاد الجديد؛ بكشف حقيقته وفساد تصوراته في مسألة رُبوبيّة الطبيعة، عبر تمييز فساد الفكر الإلحاديّ وعجز نظرياته عنْ منافحة الدليل النقليّ أو اقناع العقل والفطرة بربانيّة الطبيعة، وإنّ في دحض شبهات الإلحاد وصولًا لليقين بما جاء به الوحي، في درب أداء أمانة العلم ورجاء نيل ثواب الله تعالى[3].

(1) الإلحاد الجديد (New Atheism) هو الإلحاد الذي برز بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والذي يتميز عنْ غيره مِنْ أنماط الإلحاد بجملة مِنْ الخصائص والسمات والرموز والمؤلفات، وهو مصطلحٌ صاغه الصحفي اللاديني جاري وولف في 2006م ليصف الأفكار التي يتبناها بعض ملحدي القرن الحادي والعشرين، ومِنْ أهمّ مبادئه - وفق زعمهم: عدم التسامح مع «الخرافات والأديان واللاعقلانية»، لتأثيرها السيِّء في شتّى مناحي الحياة، أشهر مَن يمثّله: ريتشارد داوكنز Richard Dawkins، ودانييل دينيت Daniel Dennett، وسام هاريس Sam Harris، وكريستوفر هيتشنز Christopher Hitchens، ويطلق عليهم عادة الفرسان الأربعة. ينظر: ميليشيا الإلحاد، لعبد الله العجيري، (ص9)، خرافة الإلحاد، د. عمرو شريف، (ص361).

(2) ينظر: فطريّة الإيمان، كيف أثبتت التجارب أنّ الأطفال يولدون مؤمنين؟، د. جونسون باريت، ترجمة مركز دلائل.

(3) يقول شيخ الإسلام ﷺ: «فكل منْ لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكنْ أعطى الإسلام حقه، ولا وفَّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور، وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين». ينظر: مجموع الفتاوى (20/ 164-165).

3 – تأكيد أنّ سعيَ الإلحاد إلى منح الرُّبوبيّة للطبيعة هو محاولة لخلق إله بديل عبر جعل السُنن الإلهيّة الكونيّة فيها فعلًا لها؛ بهدف التأسيس للإلحاد، وهي محاولة باطلة عبر هدم أصول ما قامت عليه تلك المحاولة، وأنّ مقالاته في ربوبيّة الطبيعة لا يقبلها الشرع ولا العقل ولا الفطرة السّليمة، ومسالكه في ذلك كالتّطور والمصادفة والماديّة ساقطة وواهية.

حدود البحث:

1 – لا يتناول البحث الرد والنقاش العلميّ على المواقف العلميّة في بُعدها التخصصي؛ في نظريّة التّطور أو قانون المادة، وإنّما يُعنى فقط بما ينبثق عنها منْ أفكار تمس سلامة الاعتقاد.

2 – يتناول البحث ثلاثة منْ مقالات الإلحاد التي يعتمد عليها في دعم اعتقاد ربوبيّة الطبيعة وهي: التّطور، المصادفة، الماديّة.

منهج البحث إجراءاته:

1 – نقل أقوال سدنة الإلحاد الجديد منْ مصادرهم والتي يتبين خلالها حججهم في بناء وتأسيس قدرة للطبيعة على الخلق والإيجاد بقوانين المادة أو المصادفة أو بنظريّة التّطور الطبيعيّ.

2 – استقراء مصادر الوحي وأدلة العقل والأصول الفطريّة الإنسانية في إبطال أقوال ومزاعم الإلحاد الجديد في جعل الطبيعة الفاعل المطلق في الكون.

3 – وقد سلك البحث لذلك المنهج الوصفيّ الاستقرائيّ والنقديّ؛ بتتبع أقوال الإلحاد الجديد منْ مصادرها، لبيان رؤيته في نفي الخالق وإثبات ربوبيّة الطبيعة، وبتتبع الأدلة الشرعية والعقلية وشهادات الفطرة بوجود الله تعالى وتوحيده وتقديم النقض المناسب لزعم ربوبيّة الطبيعة.

الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى: الإلحاد الحديث وجهود علماء المسلمين في مواجهته، للطالبة: سارة فرج البقمي، رسالة ماجستير جامعة الملك عبد العزيز، 2016م.

تهدف الدراسة إلى تحليل ظاهرة الإلحاد الحديث، وأسباب انتشاره، وأبرز أفكاره، ودراسة الأساليب الفلسفيّة التي استخدمها الإلحاد الحديث لنشر أفكاره، ثمّ تقيّم جهود علماء المسلمين في مواجهته، سواء على المستوى النظريّ أو العمليّ، عبر المباحث الآتية: أولًا: الإلحاد الحديث وفيه: أ- تعريفه وتمييزه عن الإلحاد التاريخيّ، ب- العوامل المؤدية لانتشاره، ج- أبرز التيارات والشبهات. ثانيًا: جهود علماء المسلمين في المواجهة وهي: أ- الردود العقديّة: تفنيد شبهات الإلحاد باستخدام الأدلة العقليّة والنقليّة، ب- المنهج الدعويّ: بتطوير أساليب الحوار مع الملحدين، مثل التركيز على الفطرة والبراهين العلميّة في القرآن، ج- المبادرات العمليّة: بإنشاء مراكز متخصصة، وبرامج توعوية، ومحتوى رقمي. ثالثًا: التحديات والمعوقات متمثلة في: أ- ضعف التأصيل الشرعي لبعض الردود، ب- محدودية تأثير الخطاب الديني التقليدي على الشباب، ج- هيمنة الفضاء الرقميّ كمصدر للتأثير الإلحاديّ،

وخلصت الدراسة إلى النتائج الآتية: إنّ جهود العلماء كانت فعّالة في كشف تناقضات الإلحاد، ولكن ينقصها تطوير أساليب مخاطبة الأجيال الجديدة، وأوصت بتكثيف التعاون بين المؤسسات الدينية والعلماء والمختصين في العلوم الإنسانيّة لمواجهة الإلحاد، وتوظيف التقنية الحديثة لنشر الردود بطرق جاذبة وميسرة، ورغم تميز الدراسة في تحليلها للإلحاد وتقييم جهود المسلمين في مواجهته إلّا أنّها لم تعرض لموضوع ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد.

الدراسة الثانية: الفكر الإلحاديّ المعاصر وسائل انتشاره وطرق مواجهته، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، للطالبة: شهرات بنت يوسف هادي فيصل، 2018م.

تهدف الرسالة إلى دراسة ظاهرة الإلحاد المعاصر منْ حيث الجذور الفكريّة، وآليات الانتشار، وطرح استراتيجيات عملية لمواجهتها من وفق رؤية إسلاميّة؛ عبر المباحث الآتية: أولًا: طبيعة الفكر الإلحاديّ المعاصر في ثلاثة محاور: أ- تعريف الإلحاد المعاصر: تمييزه عنْ الإلحاد التاريخيّ الكلاسيكيّ بتركيزه على نقد الدين كظاهرة اجتماعيّة وسياسيّة، ب- أبرز التيارات: وهي الإلحاد العلمويّ، والإلحاد العاطفيّ، ج- أدواته الفكريّة: وذلك بالتشكيك في النصوص الدينية عبر القراءات الحداثية، وتوظيف الفلسفات المادية «ماركسية، وجودية». ثانيًا: وسائل انتشار الإلحاد وهي: أ- الوسائل الرقمية: نحو منصات التواصل (تيك توك، تويتر) وقنوات يوتيوب بودكاستية، ب- الوسائل الأكاديميّة والثقافيّة: متمثلة في ترجمة كتب الملحدين مثل دوكنز، هيتشنز بلغات المسلمين، ودمج الأفكار الإلحاديّة في مناهج العلوم الاجتماعيّة كمادة «نقد الأديان»، ج- عوامل نفسيّة واجتماعيّة نحو: استغلال الأزمات الشخصيّة كالبحث عنْ الهويّة والربط الخاطئ بين التقدم العلميّ ورفض الدين. ثالثًا: طرق المواجهة والعلاج وهي: أ- المواجهة الفكريّة: خلال تفنيد الشبهات العلميّة، ونقد الإلحاد منْ داخله، ب- المواجهة الدعويّة: عبر خطاب يركز على الفطرة وييسر فهمه، ج- مواجهة مؤسسيّة عبر: إنشاء وحدات بحثية في الجامعات لدراسة الإلحاد. رابعًا: دراسات حالة وتطبيقات عمليّة عبر تحليل نماذج ناجحة في المواجهة، وتقييم أخطاء شائعة في الرد على الملحدين كالإفراط في استخدام الإعجاز العلميّ، وقد انتهت الدراسة إلى الآتي: إنّ الإلحاد المعاصر يمثل ظاهرة مركبة تحتاج لمواجهة متعددة الأبعاد؛ فكريّة، نفسيّة، تقنيّة، وإنّ الوسائل الرقميّة هي الأخطر في الانتشار، والأكثر تأثيرًا إذا استُخدمت للرد، وإنّ ضعف التكوين العقديّ لدى الشباب يجعلهم فريسة سهلة للشبهات. ثم أوصت الدراسة للأفراد: بتطوير مهارات الحوار والنقد المنطقيّ ودراسة الفلسفة الغربيّة لفهم جذور الإلحاد، وللمؤسسات: بإسناد المبادرات الإعلاميّة الموجهة للشباب وإدراج مادة نقد الإلحاد مثلًا في المناهج الجامعيّة، وقد تميزت الدراسة بالجمع بين التنظير الأكاديميّ كتحليل الفلسفة الماديّة، والاستناد إلى بيانات واقعية مثل

إحصاءات انتشار الإلحاد في العالم الإسلاميّ ولكنّها لم تعرض لموضوع ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد.

الدراسة الثالثة: حركة الإلحاد الجديد في الغرب، دراسة تحليليّة نقديّة، رسالة ماجستير بجامعة القصيم، للطالب: محمد كامل نذير أحمد، 2017م.

هدفت الدراسة على تحليل ظاهرة الإلحاد الجديد في الغرب، مِنْ حيث الخصائص الفكريّة وأبرز الرموز، وتقديم نقد للأسس الفلسفيّة والعلميّة التي تستند إليها هذه الحركة، ثم تقييم تأثيرها على المجتمعات الغربيّة والإسلاميّة، وطرح تصور إسلاميّ لمواجهتها، وقد جمعت المباحث الآتية: أولًا: التعريف بحركة الإلحاد الجديد وخصائصها في التالي: أ- مفهوم الإلحاد الجديد: وأنّه تيار فكريّ ظهر في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، يتميز بهجومه الصريح على الأديان وادعائه أنّ الإيمان يتعارض مع العقل والعلم، ب- بيان أبرز رموز الحركة: وهم ريتشارد دوكنز وكريستوفر هيتشنز وسام هاريس ودانيال دينيت، ج- أهم أفكار الحركة وهي: اعتبار الدين خرافة ضارة يجب القضاء عليها، ثمّ الربط بين الإلحاد والعلمانيّة المتطرفة واستخدام نظريات علميّة مثل التّطور الداروينى لدحض فكرة الخالق. ثانيًا: وسائل انتشار حركة الإلحاد الجديد وهي: أ- الكتب والمؤلفات، ب- المنصات الإعلاميّة والرقميّة، ج- السياسات الثقافية الغربية متمثلة في دعم بعض الحكومات الغربية للخطاب الإلحاديّ تحت شعار حريّة التعبير. ثالثًا: نقد الأسس الفكريّة لحركة الإلحاد الجديد بأنواع النقد: أ- الفلسفيّ. ب- العلميّ. ج- الاجتماعيّ. رابعًا: سبل مواجهة حركة الإلحاد الجديد من منظور الإسلام وهي: أ- المواجهة الفكريّة. ب- المواجهة الإعلاميّة والدعويّة، ج- ثمّ المواجهة المؤسسيّ. وقد خلصت الدراسة إلى النتائج الآتية: إنّ حركة الإلحاد الجديد ليست مجرد رفض للإله، بل هي مشروع فكريّ وسياسيّ هدفه إقصاء الدين منْ الحياة، قد نجحت الحركة في التأثير على قطاع منْ الشباب المسلم بسبب ضعف المناعة الفكريّة وغياب الردود المنهجيّة، وإنّ أبرز نقاط ضعفها هي: التناقض الفلسفيّ، وافتقارها لنظام أخلاقيّ متكامل. وتُوصي الدراسة بأهميّة تعزيز التعليم العقديّ لدى الشباب المسلم لمواجهة الشبهات، وترجمة الكتب الإسلامية الناقدة للإلحاد إلى اللغات الأجنبية، وتوظيف المنصات الرقميّة لنشر الردود العلميّة على الإلحاد، وقد تميزت الدراسة بتقديم رؤية تحليليّة شاملة لحركة الإلحاد الجديد وتعريف به؛ إلّا أنّها لم تتطرق لبحث ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد.

الدراسة الرابعة: أسس الإلحاد المعاصر وطرق مواجهته، للطالب: ياسر إبراهيم بحري، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى، 2017م.

يهدف البحث إلى دراسة الأسس الفكريّة والفلسفيّة للإلحاد المعاصر، وتقييم وسائل انتشاره، مع تقديم تصور منهجيّ لمواجهته منْ المنظور الإسلاميّ، ضمن المباحث الآتية: أولًا: الأسس الفكريّة للإلحاد المعاصر، تناول:

أ- المدارس الفكريّة المؤثرة وهي: الماديّة العلميّة، والوجوديّة الإلحاديّة وما بعد الحداثة، ب- وفيه بيان أبرز الشبهات وهي: شبهة وجود الشر ونفي وجود الإله الحكيم، ودعاء تعارض الدين مع العلم، ونقد النصوص الدينية تاريخيًا. ثانيًا: وسائل انتشار الإلحاد المعاصر وفيه تناول: أ- الوسائل الفكريّة، ب- الوسائل التقنيّة، ج- العوامل النفسيّة والاجتماعيّة. ثالثًا: طرق مواجهة الإلحاد المعاصر وهي: أ- المواجهة العقديّة والفكريّة، ب- المواجهة الدعويّة، ج- المواجهة المؤسسيّة. وخلصت الدراسة إلى النتائج التالية: يعتمد الإلحاد المعاصر على شبهات قديمة مُعادة بتغليف حديث علميّ أو فلسفيّ، وإنّ الفضاء الرقميّ هو أخطر وسائل انتشاره، خاصةً بين الشباب، ثمّ إنّ ضعف المناعة العقديّة لدى بعض المسلمين يجعلهم عرضة للتأثر بهذه الأفكار، وأوصت بأهميّة معرفة أُسس النقد الفلسفيّ لقواعد الإلحاد، وضرورة دعم المحتوى الرقميّ المضاد، والتركيز على الحوار الهادئ، وتمتاز الدراسة بالربط بين النظريات الفلسفية الغربية نحو الماديّة الجدليّة وبين الإلحاد المعاصر إلّا أنّها لم تتناول مسألة ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد المعاصر.

الدراسة الخامسة: أطروحات الإلحاد المعاصر ونقدها، ريتشارد دوكينز أُنموذجًا، للطالب: محمد بن عبد الرحمن السيف، بحث تكميلي بجامعة حائل، 2020م.

قامت الدراسة على نقد الأطروحات المركزيّة للإلحاد المعاصر كما يقدمها ريتشارد دوكنز كأبرز ممثلي الإلحاد الجديد ثمّ تحليلها فلسفيًّا وعلميًّا، وتقديم الرؤية النقديّة الإسلاميّة، في الآتي مِنْ المباحث: أولًا: الإطار النظريّ للإلحاد الجديد، تناولت فيه التعريف بالإلحاد الجديد وتمييزه عن الإلحاد القديم، وخصائصه الرئيسة، ثانيًا: تناولت الدراسة أطروحات ريتشارد دوكينز المركزيّة: متمثلة في: أ- النقد الدينيّ، ب- الحجج العلميّة، ج- الموقف الأخلاقي. ثالثًا: بينت الدراسة منهجيّة النقد لأطروحاته وهي: أ- النقد الفلسفيّ، ب- النقد العلميّ، ج- النقد الإسلاميّ. رابعًا: عرضت لنماذج تطبيقيّة للنقد نحو: أ- تفنيد زعم الدين ضد العلم، ب- الرد على الميمات الدينية بدراسات الأنثروبولوجيا، ج- نقد النسبية الأخلاقية عند دوكينز، وخلصت إلى النتائج الآتية: إنّ أطروحات دوكنز تعاني مِنْ اختزال منهجيّ بتفسير الدين عبر منظور ماديّ خالص. وتميزت دراساته بتناقض داخليّ بين في إنكاره للغاية مِنْ الكون وادعائه بناء أخلاق موضوعيّة، وفشله في توظيف النموذج الدارويني في تفسير تعقيد الحياة كما في ظاهرة الوعي، وأوصت بالتالي: أهميّة تطوير خطاب منهجيّ إسلاميّ علميّ في مواجهة الإلحاد بلغة العصر، وإبراز نماذج علماء مسلمين يجمعون بين الإيمان والعلم، وإنشاء منصات بحثية وحوارية متخصصة في نقد الإلحاد علميًّا، ورغم أنّ الدراسة أضافت تحليلًا للسياق التاريخي لظهور إلحاد دوكنز ودراسة تأثير خطابه على الشباب المسلم عبر ترجمة كتبه وتعريفًا للإلحاد الجديد، ولكنها لم تبحث عنْ ربوبيّة الطبيعة في نقد أطروحات ريتشارد دوكينز.

الدراسة السادسة: اسم الله الخالق ودلالته العقديّة في ضوء تحديات الإلحاد المعاصرة، دراسة تحليليّة نقديّة، للطالب: علي أحمد التيجاني أديسا، ماجستير جامعة الملك خالد، 2022م.

تهدف الدراسة إلى تحليل الدلالات العقديّة لاسم الله «الخالق» في مواجهة التحديات الإلحاديّة الفكريّة المعاصرة، مع تقديم الرؤية الإسلامية القائمة على القرآن والسنّة والمنطق العقليّ، وتتناول الدراسة المباحث الآتية: أولًا: المفهوم القرآنيّ لاسم الله الخالق، ثم دلالاته العقديّة، ثانيًا: التحديات الإلحاديّة المعاصرة لفكرة الخلق، الشبهات الرئيسية مثل إنكار الخلق المباشر أو ادعاء أزليّة المادة وشبهة من خلق الله. ثالثًا: الردود العقديّة والعقليّة على التحديات الإلحاديّة: وهي: الرد القرآنيّ والعقليّ والعلميّ. رابعًا: تطبيقات عمليّة في مواجهة الإلحاد: تناولت فيه الخطاب الدعويّ في الربط بين اسم الخالق وإثبات وجود الله عبر الأمثلة المحسوسة وتوظيف لغة العلم الحديث في شرح الدلالات العقديّة. وخلصت إلى النتائج الآتية: إنّ اسم الله الخالق يحمل دلالات عقديّة عميقة تصلح كأساس لمواجهة الإلحاد، وإنّ الشبهات الإلحاديّة المعاصرة مستندة على قراءة انتقائيّة للعلوم مع تجاهل الأسئلة الوجوديّة الكبرى، وأنّ الجمع بين الأدلة النقليّة والعقليّة والعلميّة هو أنجع طريق للرد على الإلحاد. وأجملت التوصيات في: أهميّة تعميم الدراسة العقديّة لأسماء الله الحسنى في المؤسسات البحثية والتعليمية والدعويّة، وضرورة إنتاج محتوى علميّ ميسر تتوافق فيه الاكتشافات الحديثة وإثبات الخلق، وإنشاء مراكز متخصصة لتدريب الدعاة على الحوار مع الملحدين بصورة منهجيّة وطرق عصريّة، وقد تميزت الدراسة بالربط بين المنهج القرآنيّ في إثبات الخلق والمناهج العقليّة الحديثة ونقد النظريات الماديّة منْ جذورها الفلسفيّة كالماديّة الجدليّة وتحليل خطاب دوكينز حول الخلق وتفنيده من وجهة نظر إسلامية إلّا أنّها لم تتعرض لموضوع ربوبيّة الطبيعة عند الإلحاد الجديد.

خطة البحث:

- **تمهيد: مفهوم الطبيعة وغاية ربوبيتها لدى المذهب الإلحاديّ الجديد.**
- **المبحث الأول: عرض مسالك الإلحاد الجديد في ربوبيّة الطبيعة، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: عرض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد عبر نظريّة التّطور.
  - المطلب الثاني: عرض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد عبر الإطار الفلسفيّ للماديّة.
  - المطلب الثالث: عرض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد عبر المصادفة.
- **المبحث الثاني: نقض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: نقض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد بالأدلة الشرعية.

- المطلب الثاني: نقض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد بالأدلة العقليّة.
- المطلب الثالث: نقض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد بالأدلة الفطريّة.

- **الخاتمة**: النتائج والتوصيات.
- **فهرس المصادر والمراجع**.

* * *

تمهيد

مفهوم الطبيعة وغاية ربوبيتها لدى المذهب[4] الإلحاديّ الجديد

يُعرِّف الجرجاني الطبيعة بأنّها: «عبارة عنْ القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعيّ»[5]، ويوافقه المعجم الفلسفيّ بأنّها: «القوّة السارية في الأجسام التي يصل بها الوجود إلى كماله الطبيعيّ، وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفيّة التي يدل عليها هذا اللفظ»[6]، وفي المعجم الفلسفيّ لإبراهيم مدكور يعرّفها بأنّها: «بوجه عام جملة الكائنات في نظمها المختلفة، منْ أرض وسماء، وتسمى الكوسموس، أوْ الكون، في مقابل الإنسان»[7].

أمّا مفهوم الطبيعة في النظرة الإلحاديّة ووفق مقالاتهم عنْها فهي القوانين التي تحكم وتتحكم في الكون سواءًا كانت قوانين الجاذبيّة أو قانون الانتخاب الطبيعيّ[8] أو قوانين العلم، حتى نسبوا إليها الفاعليّة المطلقة في الكون؛ يقول داروين: «ولكنّي أعني فقط بكلمة (طبيعة) المفعول الإجمالي والنتيجة للكثير من القوانين الطبيعيّة، وأعني بكلمة (قوانين) تعاقب الأحداث كما تمّ التحقق منها بواسطتها»[9] وحقيقة فلسفتهم كما في المعجم: «تُعرف بفلسفة الطبيعيين (الطبيعيّة) وهم معطلة الفلاسفة الذين ينكرون الخالق ويقولون بالطبيعة التي تُحيي وتُفني، باعتبار الطبيعة هي الخالق لكل هذه القوى المنبثة في الكون»[10]، والفارق بين مفهوم الطبيعة عند الفلاسفة وعند الملاحدة، أنّ الفلاسفة ترى في الطبيعة قوّة إلّا أنّها ليست مكتفية بذاتها، ولها غاية؛ والملاحدة يرون أنّها وُجدت منْ لا شيء نتيجة لقوانين عمياء وليس لها غاية، ولها قوّة وتفسِّر كل شيء[11]. ووفق

(4) المذهب: الطريقة والمعتقد الذي تذهب إليه، والمذهب عند الفلاسفة مجموعة منْ الآراء والنظريات الفلسفيّة ارتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً حتى صارت وحدة عضوية متسقة ومتماسكة، ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (ص361)، والمعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، (ص174).

(5) التعريفات، الجرجاني، (ص119).

(6) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (ص492).

(7) المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، (ص12).

(8) ويعني: «بقاء عدد قليل على قيد الحياة منْ الكائنات لتميز خصائصها وقدرتها على ملاءمة الظروف». ينظر: أصل الأنواع، دارون، (ص137).

(9) ينظر: أصل الأنواع، تشارلس داروين، (ص162).

(10) يُنظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، (ص492-493).

(11) يُنظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكينغ، وهم الإله، وصانع الساعات الأعمى، ريتشارد دوكينز، كون من لا شيء، لورانس براون، لماذا لست مسيحياً؟، برتراند راسل، مباحث في الفهم=

التصور الإسلامي فإنّ الطبيعة خلقٌ منْ خلق الله تعالى، يُسيرها وفق سننه الكونيّة، ولها غاية ومصير، لا تستقل بإرادة وقوة، آية دالة على وجوده وتوحيده سبحانه، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]، وإنّ ما يسمونه قوانين تحكم الكون إنّما هي سنن الله تعالى في خلقه، أودعها سبحانه فيها لغاية وحكمة ومصير، وإنّ كل ما يسوقه الإلحاد ما هو إلّا محاولة للإجابة عنْ سؤال كيف تعمل الطبيعة؟ وليس الإجابة المرادة عنْ سؤال: مَنْ أوجدَ الطبيعة وأودع فيها خصائصها؟ لذا فإنّ مظاهر القوة في الطبيعة لا تفسِّر حقيقة الوجود وإنّما هي ذاتها بحاجة إلى تفسير، والتصور العقديّ للطبيعة أنّها خلقُ الله تعالى، وهي في مرتبة العبوديّة والخضوع لله تعالى؛ قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء:44].

وتُعرّف الرُّبوبيّة لغةً: بأنّها مأخوذة منْ (الرّب) ويراد بها الله ﷻ، أيْ المالك لكل شيء، جاء في القاموس المحيط: «الرّبُ، باللام: لا يطلق لغير الله ﷻ، ورب كل شيء: مالكه ومستحقه»[12] وجاء في لسان العرب: «الرّبُ: هو الله ﷻ، هو رب كل شيء أيْ مالكه، وله الرُّبوبيّة على جميع الخلق، لا شريك له، وهو رب الأرباب، ومالك الملوك والأملاك، ولا يقال الرّب في غير الله، إلا بالإضافة»[13]، **وشرعا هي**: إفراد الله تعالى بأفعاله كالخلق والتدبير والإحياء والإماتة والملك، هذا جوهر التعريف، وقد جاء بأكثر من هذا، منها: «الإقرار بأنّ الله تعالى رب كل شيء ومالكه وخالقه ورازقه، وأنّه المحيي المميت النافع الضار المتفرد بإجابة الدعاء عند الاضطرار، الذي له الأمر كله، وبيده الخير كله، القادر على ما يشاء، ليس له في ذلك شريك»[14]، وإنّ توحيد الرُّبوبيّة مصطلح لا علاقة له بالمذهب الربوبيّ (Deism)؛ الذي يعرّفه قاموس أكسفورد بأنّه: «الاعتقاد الفلسفيّ في إله يثبت بالعقل والشواهد دون قبول المعلومات الخاصة التي يفترض أنّه أُوحي بها في الانجيل أو القرآن مثلًا، يشمل الاعتقاد في خالق أسس العالم وعملياته لكنّه لا يستجيب لعبادة البشر أو حاجاتهم»[15] فهو مذهب فلسفيّ ظهر في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر ويعتقد بوجود خالق وينكر تدخله بعد الخلق، ولا يؤمن بالوحي ولا النبوات؛ فهو إلحاد يعطل صفات الله تعالى[16].

=البشري، ديفيد هيوم، نقد العقل المحض، إيمانويل كانط.

(12) القاموس المحيط، (ص87).

(13) لسان العرب، (1/ 399).

(14) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، (ص17).

(15) دليل أُكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتحرير ليبيا، (3/ 404).

(16) ينظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، دونالد استرومبرج، (ص173).

والناظر إلى السُّنن الإلهية في الطبيعة وما خلق الله تعالى يتيقن أنّها توصله في سلاسة إلى الإيمان الراسخ بوجود الله تعالى وتوحيده، وفقًا لما أودع الله فيها منْ أمره ونهيه، لا أنْ تكون طريقًا لإضفاء صفة الرُّبوبيّة عليها، قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت:53]. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فبيّن سبحانه أنّه يُرِي الآيات المشهودة ليبين صدق الآيات المسموعة مع أنّ شهادته بالآيات المسموعة كافية»[17]، وإنّ ما في الطبيعة آيات وسنن ربانيّة هادية للخلق لمعرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته وعبوديته؛ وفي الحديث عَنْ قَيْسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مَسْعُود يقول: قال النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّ الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد مِنْ الناس، ولكنهما آيتان مِنْ آيات اللهَّ، فإذا رأَيتمُوهُما، فقوموا، فصلوا»[18] وليس أدلّ على ذلك شاهدًا مِنْ الضبط الدقيق والصنع العظيم للكون دليلًا على وجود الخالق[19].

غاية الإلحاد الجديد مِنْ مبدأ ربوبيّة الطبيعة:

إنّ غاية الإلحاد الكبرى منْ ربوبيّة الطبيعة نفي الخالق، فالواجب النهائيّ له تشييد العالم على أنقاض الدين[20]، ليُصبحَ عالمًا إلحاديًّا خالصًا اعتمادًا على العقل المجرد وصولًا للإلحاد الكامل، مع صبغ الإلحاد بالعلميّة ليُعطيه القدرة على جذب الآخر واستمالته، لتُوهم مقالاته أنّها ثوابت علميّة عقليّة محضة.

ومنْ المسالك المؤسِسة لمبدأ ربوبيّة الطبيعة، زعْم الإلحاد أنّه لا وجود لغير الطبيعة، ولا وجود لواقع متجاوز لها، ومهّد لهذا تعلق المجتمعات الغربيّة بالماديات والميل إليها، وأنّ العلم التجريبي هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة والمجال الأوحد للتفكير والتفسير والتنظير لتأسيس الرؤية الشاملة للوجود؛ وهذا يُهيئ العقل لتقعيد ربوبيّة الطبيعة، للوصول إلى حصر المعرفة المعتبرة في العالم المشاهد وسيادة الماديّة، وأنّ القوانين الطبيعيّة كافية لتفسير الكون، ولرفض أيّ رؤية لعالم الغيب أو الماورائيات، ويخرج الإلحاد منْ معضلة تفسير المغيبات أو ما وراء الحس[21].

فالعقل الملحد لنْ يستطيع أنْ يُؤسس معرفة يقينيّة غيبية ومقنعة، بينما أمكنْ عقيدة التوحيد في رؤيتها المعرفيّة بشمولها لعالمي الغيب والشهادة في درجة واحدة من الثبات واليقين والبيان، بتوافق تام مع العلم والعقل والفطرة السّليمة، قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ عَٰلِمَ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: 46]. يقول شيخ الإسلام في رده على

(17) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، (3/ 331-332).

(18) صحيح البخاري، أبواب الكسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس حديث، رقم (1007).

(19) يُنظر: لغة الإله: العلم يقدم دليلا على الإيمان، فرانسيس كولينز، صلاح الفضلي، (ص78، 89، 93، 94).

(20) انظر: ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، الشهري، (ص22).

(21) ينظر: وهم الإله، ريتشارد دوكينز، (Richard Dawkins) نهاية الإيمان، سام هاريس، فكرة الخطير، دانيال دينيت.

خطأ قول القائل: إنّ من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات: «فيقال: هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب، والبناء إلى بان، ونحو ذلك، ومعلوم أنّ البناء والكاتب لم يبدع جسمًا، وإنّما أحدث في الأجسام تأليفًا خاصًا، وهو عرض من الأعراض، فكيف يجعل مثل هذا محدثًا للذوات، ويجعل الذي خلق الإنسان منْ نطفة، والشجرة منْ نواة، إنما أحدث الصفات؟»[22].

ويصرح الإلحاد بربوبيّة الطبيعة على لسان لورنس كراوس[23] صاحب كتاب «كون منْ لا شيء»: «إنّ الكون هو ما عليه، سواءًا أحببنا أو لم نحب، لا يعتمد وجود خالق أو عدم وجوده على رغباتنا، وقد يبدو عالمًا منْ دون خالق أو غاية قاسيًا وبلا معنى، لكن هذا وحده لا يتطلب أنْ يوجد الله حقًا»[24].

***

المبحث الأول

عرض مسالك الإلحاد الجديد في ربوبيّة الطبيعة

- **المطلب الأول: عرض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد عبر نظريّة[25] التّطور.**

تمثل نظريّة التّطور الرؤية الإلحاديّة البديلة للخلق؛ أيْ الخلق عبر التّطور الطبيعيّ أو عن طريق الانتقاء الطبيعيّ[26] وتزعَّم ذلك داروين في كتابه «أصل الأنواع»، وقد بيّن مراده منْ الطبيعة فقال: «ولكني أعني فقط بكلمة «طبيعة» المفعول الإجمالي والنتيجة للكثير منْ القوانين الطبيعيّة، وأعني بكلمة قوانين تعاقب الأحداث كما تمّ التحقق منها بواسطتها»[27] وتبعًا لهذه النظريّة فإنّ الانتخاب الطبيعيّ قادر على القيام بالكثير، بإعطاء الكائنات الوقت لإحداث التغيرات التراكمية الكافية فتتكون أنواع جديدة، ويمكنه أنْ يحوِّل الديناصورات إلى طيور، والثدييات البرمائية إلى حيتان وأسلاف القرود إلى بشر، والسبيل إلى معرفة ذلك بالتحقق في هذه القوانين لا من خارجها.

(22) درء تعارض العقل والنقل، (3/ 85).

(23) لورنس إم كراوس، (Lawrence M. Krauss) هو عالم كونيات شهير ومبسط للعلوم الحديثة ومدير مشروع الأصول بجامعة أريزونا ستيت يونيفرستي، اعتبرته مجلة «ساينتفيك أمريكان» العلمية أحد المفكرين النادرين ذائعي الشهرة، وهو مؤلف أكثر من ثلاثمائة نشرة علمية بالإضافة إلى سبعة كتب، من بينها الكتاب الأكثر مبيعًا «فيزياء رحلة النجوم» فاز كراوس بالعديد من الجوائز الدولية عن كل من أبحاثه ومؤلفاته، ينظر: https://www.hindawi.org/contributors/38620868 مؤسسة هنداوي.

(24) كون من لا شيء، لورانس براون، ترجمة غادة الحلواني، (ص17).

(25) النظرية: هي مجموعة من الفرضيات والمفاهيم المترابطة التي تفسر ظاهرة معينة أو تقدم إطارًا لفهمها، يتم صوغها بناءًا على الأبحاث والملاحظات والتجارب، وهي قابلة للاختبار والتحليل العلمي، ينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري.

(26) الانتقاء الطبيعيّ يعني: «بقاء عدد قليل على قيد الحياة من الكائنات لتميز خصائصها وقدرتها على ملاءمة الظروف الطبيعيّة». ينظر: أصل الأنواع، تشارلس داروين، (ص137).

(27) أصل الأنواع، تشارلس داروين، (ص162).

وطريقة عمل الانتقاء أو الانتخاب الطبيعيّ في الكائنات -وفق زعمهم- أنّه: «يعمل بشكل كُلي عنْ طريق الاحتفاظ بالتعديلات المفيدة، وكل شكل جديد يميل إلى أنْ يأخذ مكانًا، وفي النهاية إلى أنْ يبيد الشكل الأبوي الخاص به الذي هو أقلّ تحسنًا، والأشكال الأخرى الأقل منه في الأفضليّة والتي يحدث بينه وبينها تنافس، وبهذا الشكل فإنّ الانتقاء الطبيعيّ والإبادة يمضيان متعاونين يدًا بيد»[28] فينشأ الخلق الجديد بعد إبادة الأصل أيْ الشكل الأبوي.

ويفسر زعيم الإلحاد الجديد تشارلز دوكنز (Clinton Richard Dawkins) نظريّة الانتخاب الطبيعيّ كمدخل لفهم الكون وتفسيره؛ فيقول: «على الرغم منْ أنّ نظريّة الانتخاب الطبيعيّ محصورة بتفسير العالم الحي؛ فإنّ باستطاعتها أنْ ترفع مستوى الوعي للإدراك والقابلية للمقارنة عندنا مما يساعد على فهم الكون نفسه»[29].

ثمّ يقول داروين لمنْ يعتقد بالخلق الإلهيّ بديلًا عنْ الانتقاء والصراع منْ أجل البقاء؛ أنّ الصواب في مبدأ قدرة الانتخاب أيْ التّطور على التخلق بدلًا عنْ الخلق الإلهيّ: «والإنسان الذي يؤمنْ بالتصارع منْ أجل البقاء وفي مبدأ الانتقاء الطبيعيّ؛ سوف يسلّم بصحة أنّ كل كائن عضويّ هو في حالة سعي دائم للزيادة في العدد، وأنّه إذا تمايز كائن واحد بشكل قليل على الإطلاق، سواء في السلوكيات أو في التركيب، وبهذا يكتسب ميزة أكبر على أحد الكائنات القاطنة الأخرى لنفس القطر، فإنّه بهذا الشكل سوف يستولي على المكان الخاص بهذا القاطن»[30].

وإنّ خطر هذه النظريّة لا يتعلق بمخالفتها للوحي فقط ولكن بالتلفيق العلميّ لقضية الخلق؛ وليس في كونها تُؤسس لنقاء أجناس جديدة بعينها، تستحق الحياة دون غيرها، وفقًا لنظريّة البقاء للأقوى والتنافس الشرس؛ بل لأنّها تُؤسس لتحول القيم والمبادئ، عبر حتميّة التّطور والتغير كل شيء بتغير الزمان والمكان وفقد سمة الثبات في كل شيء، ما يجعل تقبل ربوبيّة الطبيعة وغياب الخالق أمراً لا نزاع فيه.

ومن دُعامات الإلحاد المساندة لنظريّة التّطور الداروينية؛ قضيّة المصادفة فيقول: «يبدأ التّطور الداروني وتبدأ الحياة المعقدة بالظهور كنتيجة نهائية، ولكن الظهور التلقائي للجزئي القابل للتوارث بالصدفة يبدو للعديدين غير محتمل»[31].

ويقول ستيفن هوكنغ (Stephen Hawking) في كتابه «تاريخ موجز للزمان» عنْ القدرات العقليّة التي منحنا إياها الانتخاب الطبيعيّ وأنّه نظريّة شاملة تقود الباحث إلى الاستنتاج الصحيح وهو إنكار الخالق: «فإنّ النظريّة الكاملة الموحدة لنْ تجعل ثمة فارقًا كبيرًا بالنسبة لفرصتنا في البقاء، وعلى كلٍ بافتراض أنّ الكون قد تطور

(28) أصل الأنواع، تشارلس داروين، (ص277).

(29) وهم الإله، تشارلز دوكنز، (ص5، 6).

(30) أصل الأنواع، تشارلس داروين، (ص292-293).

(31) وهم الإله، تشارلز دوكنز، (ص139).

بأسلوب منتظم فإنّ لنا أنْ نتوقع أنّ القدرات العقليّة التي أتاحها لنا الانتخاب الطبيعيّ ستكون أيضًا صالحة في بحثنا عن نظريّة كاملة موحدة، وهكذا فإنّها لنْ تؤدي بنا إلى الاستنتاجات الخطأ»[32].

وبذلك يستنتجون أنّ اعتقاد وجود الخالق خطأ يخالف فاعليّة الطبيعة للخلق اعتمادًا على الانتخاب الطبيعيّ، ولذا فإنّه: «مِنْ الممكن للانتخاب الطبيعيّ أنْ يُهيئ كائنًا حيًّا وبصورة تدريجية حتى يحتل مركزًا تصبح فيه كثير من أعضائه قليلة الغنى أو معدومة الفائدة كلية»[33].

وعليه فإنّ صبغ الإلحاد الجديد للطبيعة الصفات الربانيّة كالقدرة وإمكان الخلق، ناتجة عن جعل: «التّطور دعامة من الدعامات التي يقوم عليها الإلحاد، وهو في نفس الوقت أحد الأقانيم الثلاثة «المصادفة – الطبيعة – التّطور» التي يحلها الملاحدة محل الخالق جلّت قدرته، وينسبون إليها كل ما كان وما يكون»[34].

وفي معرض حديث دارون عن الانتقاء الطبيعيّ وهل هو سبب للتمايز أوْ الحفاظ عليه؟ بيّن أنّ المانح والفاعل الحقيقي هو الطبيعة؛ قال: «وفي هذه الحالة فإنّه مِنْ الضروري أنْ تحدث أولًا الاختلافات الفردية التي تمنحها الطبيعة» وفي الصفحة التالية وضّح المقصود بالطبيعة: «المفعول الاجمالي والنتيجة للكثير من القوانين الطبيعيّة»[35].

في معرض الإجابة عنْ سؤال الخلق عبر نظريته التي يطلق عليها: النظريّة «إمْ»[36]، مع اعتماد لنظريّة الخلق من العدم وتعدد الأكوان يقول ستيفن هوكنغ: «فإنّ الكون الذي نعيش فيه ليس هو الكون الوحيد، وبدلًا منْ ذلك فإنّ هناك عدداً كبيرًا منْ الأكوان التي خُلقت مِنْ العدم، ولا يتطلب خلقها تدخلًا مِنْ إله أو منْ كائن فوق طبيعيّ»[37].

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ مبدأ الخلق مِنْ العدم غير راكز في العقل، وبيّن بطلانه إذْ قال رحمه الله: «حدوث الحادث بلا محدث أحدثه معلوم البطلان بضرورة العقل؛ ولهذا لو جوز مجوز أنْ يُحدث كتابةً أو بناءًا مِنْ غير محدث لذلك، لكان عند العقلاء إمّا مجنونًا وإمّا مسفسطًا، وكذلك معلوم أنّه لم يُحدث نفسه، فإنْ كان معدومًا قبل حدوثه لم يكن شيئًا فيمتنع أنْ يُحدث غيره فضلا عنْ أنْ يُحدث نفسه»[38].

وعليه فإنّ خلاصة مسعى الإلحاد وغايته الوصول

(32) تاريخ موجز للزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء، (ص23).

(33) أصل الأنْواع، تشارلز داوين، (ص256).

(34) الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، محمد علي يوسف، (ص41).

(35) أصل الأنْواع، تشارلز داوين، (ص162، 163).

(36) يُسميها: «إمْ» ترميزًا لها وأنّها النظرية التي تنظر للأمر من جميع زواياه، أيْ النظريّة الكاملة، أو نظريّة الغموض، أو نظرية الغشاء، يُنظر: الكون الأنيق (ص341).

(37) التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى، ستيفن هوكينج، ليونارد ملودينوو، (ص18).

(38) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ابن تيمية، (3/ 203).

إلى ربوبيّة كاملة للطبيعة مؤسسًا ذلك على نظريّة التّطور، وعليه يرى الإلحاد: «إنّ فكرة الله، فكرة - الروح الخالص- خالق الكون لا معنى لها، لأنّ إلهًا خارج المكان والزمان هو شيء غير ممكن الوجود»[39]، وهو ذاته المنهج الإبليسي في القياس العقلي الفاسد الزاعم للحق والمقدَم على قول الله ﷻ.

- **المطلب الثاني: عرض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد عبر الإطار الفلسفيّ للماديّة:**

تتفق النزعة الماديّة في القديم مع الرؤية الإلحاديّة الماديّة اليوم؛ وهم أبعد ما يكونون عن ما يخبر به الرسل من أمور الغيب، كما عند اليهود لما سألوا موسى عليه السلام شرطًا للإيمان رؤية الله تعالى؛ وسيراً على الهيمنة الماديّة على أفكارهم وأنْ لا سبيل إلى الإيمان إلّا المادة؛ يقول الله تعالى: ﴿قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأۡكُلَ مِنۡهَا وَتَطۡمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعۡلَمَ أَن قَدۡ صَدَقۡتَنَا وَنَكُونَ عَلَيۡهَا مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [المائدة: 113]، وكذلك فعل مشركو العرب مع النبي ﷺ، شرطًا للتصديق، قال الله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ۝٩٠ أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا ۝٩١ أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ۝٩٢ أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤۡمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيۡنَا كِتَٰبٗا نَّقۡرَؤُهُۥۗ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا﴾ [الإسراء:90-93].

والماديّة في المعاجم الفلسفية هي: «المذهب الذي يفسر كل شيء بالأسباب الماديّة»[40] كما أنّها تعني: «الوجود الموضوعي خارج الذهن»[41]. وفي المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة تعريف لها وماذا تعني عند الأوائل منهم: «الماديّة تقابل المثالية، وتقول إنّ الأصل في الموجودات هو المادة، وأنّ كل شيء موجود هو منْ الذرات وأنّه لا يفنى وإنّما يتحلل إلى ذرات تنتشر في الكون وتتنقل في الخلاء وتتحد لتصنع الموجودات تحت ظروف معينة»[42].

يقول هوكنغ عنْ سيادة الماديّة وتحكمها بكل شيء بالسويّة سواء في الكون الماديّ أو في الحياة البيولوجيّة: «بالرغم منْ إحساسنا بالقدرة على اختيار ما نفعله؛ إلّا أنّ وعينا بالأساس الجزئي للبيولوجيا أوضح أنّ العمليات البيولوجية تكون محكومة بقوانين الفيزياء والكيمياء ولذلك فهي محددة تمامًا مثل مدارات الكواكب، وتدعم تجارب علم الأعصاب الحديثة الرؤية القائلة بأنّ دماغنا الماديّ يخضع لقوانين العلم المعروفة التي تحدد أفعالنا، وليس لبعض القوى الموجودة خارج تلك القوانين»[43].

كأنّ الكون والإنسان آلة تحركها الكيمياء والفيزياء، المالكة للقدرة والعقل والإرادة، أين تكريم الإلحاد للعقل الإنسان الذي لا يُؤمن بفعل للعاجز، أين سلطان منْ خلقه ﷻ ومنحه الاختيار؟ ومنْ يحرك قوانين

(39) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بولتيزر (Georges Politzer)، (ص72).

(40) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (2/ 309).

(41) موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، أحمد العوايشة، (ص293).

(42) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (ص722).

(43) التصميم العظيم، (ص43).

الفيزياء ومعادلات الكيمياء؟ أهي الطبيعة الرب البديل؟

ومثل ما تدعم المصادفة نظريّة التّطور كان قانون الجاذبيّة داعمًا لقوة المادة على الخلق والإيجاد؛ يقول ستيفن هوكينج عنْ الفعل الماديّ للخلق: «لأنّ هناك قانونًا مثل الجاذبيّة، فإنّ الكون يمكنه أنْ يخلق نفسه مِنْ لا شيء، والخلق التلقائي هو السبب في أنّ هناك شيئًا بدلًا مِنْ اللاشيء، فلماذا يكون الكون؟ ولماذا نوجد نحن، ليس من الضروريّ أنْ نستحضر إلهًا لإشعال فتيل الخلق ولضبط استمرار الكون»[44]. ولذا يرى الإلحاد الجديد أنّ قانون الجاذبية الماديّة يُمكنه أنْ يُنشي أكوانًا ويديرها بدقة دون الحاجة لقوى عظمى خارجية، فبقوتها يُنشي الشيء نفسه مِنْ اللاشيء، خلقًا ذاتيًا بفعل الجاذبيّة، وهو ما يُفسر لهم وجود هذا الكون، بجهود ماديّة متواصلة يُكمل بعضها بعضًا، ولكن ما هي المادة الأوّلية التي تشكل منها الكون؟ ومنْ أين جاءت؟ ومنْ أين جاء قانون الجاذبيّة ومنْ يُديره؟؟ ومنْ أين استمد قوته؟ وحاجة الجاذبيّة إلى غيرها أكيدة؛ ومنْ حاجتُه لغيره أكيدة فإنّه غير قائم ولا مستغنٍ بنفسه.

والحقُّ أنّ الماديين جعلوا صفات ربوبيّة الله تعالى للمادة، فكانت الخالق القادر من دون الله تعالى؛ فهي عندهم تتخلق منْ اللاشيء وأنّ العالم سيفنى، يقول المستشرق ليوبولد فايس عنْ سيادة النزعة الماديّة أنّها عبادة الإنسان الأوربي المعاصر: «إنّ الأوروبي المعاصر سواء عليه أكان ديمقراطيًا أو فاشيًا، رأسماليًا أو بلشفيًا، صانعًا أو مفكرًا يعرف دينًا إيجابيًا واحدًا هو التعبد للترقي الماديّ، أيْ الاعتقاد بأنْ ليس في الحياة هدف آخر سوى جعل الحياة نفسها أيسر فأيسر»[45].

- **المطلب الثالث: عرض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد عبر المصادفة:**

تعني المصادفة في المعاجم الفلسفيّة: «اتفاق مجهول العِلّة، أو تزامن لسلسلتين عليتين مستقلتين، أو هي سلب الضرورة»[46]، حيث يرى الإلحاد الجديد أنّ الأشياء والموجودات خُلقت مصادفة دون تنظيم أو قصد أو غاية، لأنّ الأصل في طبيعتها الوجود، والظهور والعدم والاختفاء؛ وفي إطار تثبيت مبدأ خلق المصادفة في الطبيعية يقول لورانس كراوس: «تنبثق يوميًّا أشياء جميلة وإعجازية فجأة من ندف ثلج في صباح شتوي بارد، إلى قوس قزح نابض بالحيوية والحياة، ومع ذلك لم يقترح أيّ شخص آخر غير المتدينين الأصوليين بأنّ كل المصادفة تعني عشوائية الأقدار؛ وفوضى المقاييس العقلية، والعشوائية لا تخلق شيئًا»[47].

ويؤسس الإلحاد الماديّ للمصادفة فينسب إليها فاعليّة ربوبيّة النشأة والمعتقد والحياة والموت، في سبيل نفي الخالق ليوضح أنّه: «ليس وراء نشأة الإنسان غاية أو

(44) ينظر: التصميم العظيم، (ص216).

(45) يُنظر: سلام على مفترق الطرق، محمد أسد، (ص47).

(46) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (ص462).

(47) كون من لا شيء، لورانس براون، (ص15-16).

تدبير، إنّ نشأته وحياته وآماله ومخاوفه وعواطفه وعقائده، ليس إلّا نتيجة لاجتماع ذرات جسْمِه عن طريق المصادفة، ولا تستطيع حماسته أو بطولته أو فكره أو شعوره أنْ تحول بينه وبين الموت»[48]. فلا وجود في عقل الملحد لفاعل غير المصادفة.

ومنْ عجب اعتماد الإلحاد الجديد العشوائية والتلقائية الناتجة عنْ المصادفة أصلًا للوجود، جاهدًا في صبغ نظريته بالعلميّة والعقلانيّة والمنطقيّة؛ يؤسس لنظريّة تعطي الفوضى قدرة على الخلق ويأبى أنْ يعتمد نظريّة الخلق بإله قادر لا شريك له في فعله؛ فيدعي أنّ: «نشأة الكون تلقائية، نتيجة لأحداث عشوائية، دون الحاجة إلى صانع، وأنّ الحياة ظهرت ذاتيًا منْ المادة، عن طريق قوانين الطبيعة، وأنّ الفرق بين الحياة والموت فرق فيزيائي بحت، سيتوصل إليه العلم يومًا ما، والإنسان ليس إلا جسدًا ماديًّا يفنى تمامًا بالموت، وليس هناك وجود للروح كنفخة إلهية، وليس هناك بعث بعد الموت، فليس هناك حاجة إلى القول بوجود إله»[49].

وعليه فلا غرابة -وقد اعتمد المصادفة خالقًا- حين يؤسس الإلحاد قواعدًا غير مقبولة عقلًا ولا شرعًا؛ مثل اعتقاده جازمًا إمكان وجود شيء منْ لا شيء، دون حصول مشكل في العقل أو الفطرة: «منْ الملاحظات المعمليّة الجميلة إلى حد مدهش، ومنْ النظريات التي تشكل أساس الفيزياء المعاصرة أنّ الحصول على شيء منْ لا شيء ليس مشكلة، وبالفعل ربما يكون ضروريًّا لكي يصبح الكون موجودًا أنْ يخرج شيء ما من لا شيء»[50].

لذا يجد الناظر بوضوح في مجتمع الغرب سيادة الفوضى الأخلاقية والجريمة والغياب القيمي نتيجة أصيلة لطغيان الفكر الإلحاديّ المادي الخالي من تحقق الغاية من الخلق، الحامل لمغالطات عقليّة بيّنة: «إذْ الأمر لا يتطلب الكثير منْ الذكاء ليوقن أيّ عاقل منْ تفشي الجريمة وأبشع السلوكيات إذا انتفت أو اختفت قيمة الصواب والخطأ والثواب والعقاب، وسادت المصلحة الفرديّة وعقيدة البقاء للأقوى أو الأصلح، وهو ما لا يتوفر إلّا في ملة واحدة فقط وهي الإلحاد»[51].

***

المبحث الثاني

نقض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد

- **المطلب الأول: نقض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد بالأدلة الشرعيّة:**

يتفرد المنهج القرآني باحتوائه على جميع أنواع الأدلة الموافقة للعقل والفطرة السّليمة؛ وأنّ: «أدلته تتميز بالثبات؛ لأنّه خطاب الله تعالى للبشر كلهم، وهذا البشر

(48) مقال: المادية وحدها لا تكفي ضمن كتاب الله يتجلى في عصر العلم، وليام تبلوتشي، (ص57).

(49) وهم الإله، تشارلز دوكنز، (ص15).

(50) كون من لا شيء، لورانس كراوس، (ص18).

(51) أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، (ص561).

متغير النظرة إذا ترك يفكر بلا ضوابط، زيادة على أنّ البشر تعتريه حالات مِنْ الضعف»[52].

وقد بيّن الله ﷻ حقيقة خلق الطبيعة؛ والغاية منْ خلقها ومصيرها، وعلاقة الإنسان بها، يقول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [هود:7].

ويؤكد الوحي أنّ وجود الموجودات ليس صادرًا عنْ تطور أو ماديّة أو مصادفة، إنّما هي خلق لله تعالى، يقول الله تعالى: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف:51]، وإنْ غلب على هذا العصر دعوة العلميّة في اعتماد الأفكار والمبادئ؛ لكنه ظلّ عاجزًا حائرًا في الفصل في مسألة الخلق، فإنْ كان للعلم قدرته على القول في عالم الشهادة فإنّ مسألة بدء الخلق غيب مطلق، لا سلطان له عليها: «فإنّ مسألة خلق الكون والأرض والحياة والبشر يبدو أنّها ستظل أسرارًا تقع خارج نطاق العلم وتتجاوز حدوده، إنّ الادعاءات الخاصة بالظهور الأول للمخلوقات لنْ تتعدى كونها افتراضات تخمينية، فلا أحد شهد هذه الأحداث ويستحيل على العلم تكرار أوّل عملية خلق من خلال التجارب العلمية»[53].

وفي نقض فرضية الخلق وفق نظريّة التّطور شرعًا؛ ذلك أنّ المتأمل في خصائص المخلوقات وطبيعتها، يتضح له ما يؤكده الوحي منْ حقيقة الخلق المباشر، وعجز غير الله تعالى عنْ الإيجاد، يقول الله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد:16]، وقوله سبحانه عن مراحل خلق الإنسان: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحج:5]، ومنْ حديث أبي هريرة ﷺ، في حديث الشفاعة الطويل عن خلق أبي البشر عليه السلام؛ وفيه: «فيقول الناس: ألا ترون ما قد بلغهم، ألا تنظرون منْ يشفع لكم إلى ربكم؟ فيقول بعض الناس لبعض: عليكم بآدم، اذهبوا إليه، ألا تنظرون منْ يشفع لكم إلى ربكم؟ فيأتون آدم عليه السلام فيقولون له: أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه»[54].

وعنْ أبي هريرة ﷺ، يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله كتب كتابًا قبل أنْ يخلق الخلق: «إنّ رحمتي سبقت غضبي، فهو مكتوب عنده فوق العرش»[55]

(52) علاقة صفات الله تعالى بذاته، الكردي، (ص28).

(53) التطور نظرية علمية أم أيديولوجيا؟، عرفان يلماز، (ص37).

(54) رواه البخاري، رقم: (7410)، ومسلم، رقم: (193).

(55) صحيح البخاري، باب: باب قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21-22]، رقم: (7155).

فلا خالق مع الله تعالى.

كما أنّ الطبيعة خلق الله تعالى القادر على خلقها بما فيها من تعقيدات للكائنات الحيّة وليست طفرات كما عند نظريّة التّطور[56]، ولا يمكن اعتماد الطفرات التي هي غير ثابتة وغير منضبطة؛ دليلًا على الخلق وفق التّطور، يقول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الروم: 27].

أمّا رفض فرضية الخلق وفقًا للنظريّة الماديّة شرعًا فهو قائم على تأكيد حقيقة عجز المادة أو الطبيعة عن الفعل، وذلك ناقض لربوبيّة الطبيعة وفقًا للمبدأ المادي؛ قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام:75- 79]، وينفي الشرع القدرة عنْ الفعل لما تكلم عنْ دعاء غيره اعتقادًا في قدرتها على الإجابة، يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج:73].

يقول ابن القيم رحمه الله: «ففي هذا أعظم دلالة وأوضحها على أنّ العالم مخلوق لخالق حكيم قدير عليم، قدّره أحسن تقدير، ونظمه أحسن نظام»[57].

وتبعاً للقياس أو المبدأ الماديّ للتثبت أيضًا، يَرِدُ سؤال؛ هل شهد الإلحاد بداية الخليقة وبذلك ملك الدليل الماديّ حجة على زعمه؟، يقول تعالى: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف:51]، كما أنّ الواقع العلمي المشاهد يكذب نظريّة الخلق منْ لا شيء؛ إذ كيف يكون شيء من لا شيء، ويتعارض ذلك مع المسلمة العقلية في معرفة حقيقة الموجودات، يقول الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [الطور:35-36].

إنّ بناء الإلحاد قائم على الإنكار والشكّ وعدم اليقين، وأنّ الكون وكل شيء خُلق أو تحول منْ لا شيء، وإنّ أعظم إنكار له تعلق بأعظم قضيّة وجوديّة وهي وجود الخالق، فإنْ سَهُل على النّفس هذا الإنكار سهُل عليها أي إنكار؛ تمامًا كما تقول الموسوعة عنْ دلالة الإلحاد النظريّة إنّه: «مذهب هؤلاء الذين لا يشعرون بالحاجة إلى التمادي في طريق السببيّة»[58] وعليه فلا مانع في الإلحاد منْ وجود الكون من لا شيء.

(56) يُنظر: صندوق داروين الأسود: تحدي الكيمياء الحيوية للتطور، د. مايكل بيهي، ترجمة: د. مؤمن الحسن، د. أسامة إبراهيم وآخرون، يوضح الكتاب أنّ التعقيدات في بعض الأنظمة البيولوجية لا يمكن تفسير نشأتها عبر الصدفة أو الانتقاء الطبيعي.

(57) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم الإرادة، ابن قيّم الجوزية (691-751)، (2/ 587).

(58) موسوعة لالاند الفلسفية، اندريه لالاند، (ص107).

أمّا نقض فرضية الخلق بالمصادفة[59] فإنّ الوحي ينفي أنّ تكون للصدفة القدرة على الخلق، وكونها تنكر خلق الله تعالى كل شيء بمقدار، كما أنّه ليس في أقدار الله تعالى مصادفة فكل شيء مقدر بدقة وإتقان ليسا في مقدور المصادفة؛ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر:49]، ويقول رسول الله ﷺ: «كل شيء بقدر، حتى العجز والكيس، أو الكيس والعجز»[60]. وعنْ نفي المصادفة يقول هارون يحيى: «إنّ المادة العضوية إنّما تستطيع التكاثر إذا وُجدت في صورة خلية كاملة التّطور وبها كل أعضائها، وفي بيئة مناسبة يمكنها فيها أنْ تحيا وتتبادل المواد وتحصل منها على الطاقة، وهذا يعني بعبارة أخرى أن أوّل خلية حيّة وُجدت في الكون قد وُجدت دفعة واحدة بكل تركيباتها المعقدة»[61]، وإنّ في خلق الأشياء مصادفة ترسيخ للعشوائية ونفي لصفة الغاية من وجودها[62]، والناظر في ما خلق الله تعالى يؤكد وجود الغاية من خلقها وأنّ كل فعله ﷻ حق، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ ۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾ [الحجر:85].

كما أنّ في توريث صفات المخلوقات لمن جاء بعدها دليل على نفي المصادفة ما يُعرف بالبصمة الوراثية في المخلوقات نفي صدقية المصادفة قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران:6]، ويقول النبي ﷺ: في قصة الرجل الذي جاءه شاكيًا من أنّ امرأته ولدت غلامًا أسوداً بيان توريث صفات الآباء للأبناء، فقال له ﷺ: «هل لك إبل؟» قال: نعم، قال: «فما ألوانها؟» قال: سود، قال: «هل منها مِن أورق؟» قال: نعم، قال: «فأنى له ذلك؟» قال: عسى أن يكون نزعه عرق، قال: «وهذا - يعني: ولده - عسى أن يكون نزعه عرق» قال الرجل: فقدم عجائز من بني عجل فأخبرنَه أنه كان للمرأة جدة سوداء»[63].

ويبيّن الوحي أنّ الخلق الدقيق في الكون ينفي الخلق بالمصادفة؛ يقول الله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل:88]، ويبيّن أنَّ وجود الكون على سبيل الإتقان مانع منْ كونه وُجد بلا مُوجِد؛ وقال اللهُ تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك:3-4].

كما أنّ للكون مدبرًا لشؤونه سيّره وفق نُظِم دقيقة لا تقبل الفوضى أو المصادفة؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس:3].

(59) يُنظر: تصميم الحياة: اكتشاف علامات الذكاء في النظم البيولوجية، ويليام ديمبسكي، جوناثان ويلز.

(60) صحيح مسلم، رقم: (2655).

(61) خديعة التطور، الانهيار العلمي لنظرية التطور وخلفياتها الأيديولوجية، هارون يحيى، ترجمة سليمان بايبارا، (ص148).

(62) يُنظر: قدر الطبيعة، قوانين الحياة تُفصح عنْ وجود الغاية في الكون، مايكل دنتون.

(63) صحيح البخاري، رقم: (7314)، ومسلم، رقم: (1500).

ويقين المؤمن ونظرته أنّ الطبيعة والكون كله خلق الله تعالى لا يخرج عن عبوديته ولا قيام له بغيره: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج:18].

- **المطلب الثاني: نقض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد بالأدلة العقليّة:**

يُنكر العقل مبدأ ربوبيّة الطبيعة عند الإلحاد الجديد وفقًا للتّطور والماديّة والمصادفة، فغير مسوّغ له امتلاك الطبيعة للفعل المطلق المؤهل لها للربوبية؛ إذ كيف للتطور أن يفسر نشأة الحياة من مادة غير حيّة أيْ من الطبيعة الجماد، كما يفترض العقل أنّ الزيادة في المورثات بإمكانها وفق التّطور إنتاج كائنات جديدة فائقة الإمكانيات والخصائص لم تكن في الكائن الحي نفسه، كما أنّ في فرضية الخلق بالتّطور نفي للعلة والغاية، أمّا اعتماد نظريّة التّطور الطفرات الفجائية للكائنات الحيّة سببًا للخلق وتبدلات صور الكائنات الحيّة، إنّه: «ادعاء أقرب إلى الاستحالة؛ فحتى الطفرة التي تغير جزءًا صغيرًا جدًا من العضو تتسبب في تغير يقيد وظائف العضو ويؤذيه؛ بالإضافة إلى ذلك، لا يعني تغير العضو أنّ الكائن الحي سيتغير بشكل كليّ لأن ذلك سيكون مضرًا لهذا الكائن وسيتسبب في موته نتيجة فساد تكامل نظام الكائن الحي»[64].

وفي كتاب أقوى براهين لجون لينكس (John Lennox)، يقول ناقلًا قول ماكس بلانك (Max Planck) أحد أشهر مؤسسي ميكانيكا الكم والفائز بجائزة نوبل؛ يقول: «العلم الطبيعيّ لا يستطيع حل اللغز المطلق للطبيعة، وذلك لأنّه في التحليل الأخير نكون نحن أنفسنا جزءًا من الطبيعة، وبالتالي جزء من اللغز الذي نحاول حله»[65].

لذا فإنّ الطفرات العشوائية والانتقاء الطبيعي لا تكفي لشرح التعقيد، أو أن تُنتج تحسينات وظيفية، وغالبًا ما تكون ضارة أو محايدة، فكيف يمكن أنْ تُنتج أعضاء معقدة مثل الدماغ أو القلب، ويؤيده عالم الوراثة جون سانفورد (John Sanford) في كتابه «التدهور الجيني وغموض الجينوم» أنّ الطفرات لها أنْ تسبب تدهورًا جينيًا بدلًا من تحسين الكائنات»[66].

وفقًا لنظريّة التّطور، ينبغي أنْ نجد عددًا كبيرًا من الحلقات الانتقالية بين الأنواع، لكن السجل الأحفوري يظهر «قفزات» مفاجئة بين الأنواع دون وجود أشكال

(64) ينظر: التطور نظرية علمية أم أيديولوجيا؟ أ.د. عرفان يلماز، (ص89).

(65) أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، (ص66).

(66) في كتابه المذكور يجادل الدكتور جون سانفورد، وهو أستاذ متقاعد من جامعة كورنيل ومتخصص في علم الوراثة، فرضية التطور الأساسية، وهي أنّ الحياة نتجت عن طفرات عشوائية وانتقاء طبيعي، أنها غير صحيحة، مقدماً أدلة تشير إلى أن الجينومات الحية تتدهور بمرور الوقت بسبب تراكم الطفرات الضارة بشكل طفيف، وأنّ الانتقاء الطبيعي غير قادر على إزالة هذه الطفرات بكفاءة، مما يؤدي إلى انخفاض تدريجي في اللياقة الوراثية، ينظر: توفر الكتاب بموقع أمازون: (https://n9.cl/j8qio).

وسيطة واضحة، وفي كتابه «صندوق داروين الأسود» يبين عالم الكيمياء الحيوية مايكل بيهي (Michael Behe) أنّ بعض الأنظمة البيولوجية تحتاج إلى جميع مكوناتها لتعمل، مما يشكك في تطورها التدريجي[67]، وعنْ المصادفة يناقش كتاب بصمة في الخلية[68] لستيفن ماير (Stephen Meyer) تعقيد الحمض النووي (DNA) وصعوبة تفسير ظهوره مصادفة.

وإنّ التّطور لا يقدم تفسيرًا مقنعًا لكيفية ظهور الوعي، الإرادة الحرة، أو الأخلاق من عمليات ماديّة بحتة، وهذا الفيلسوف توماس ناجل (Thomas Nagel) في كتابه «العقل والكون» الذي ينتقد فيه المادية الداروينية وأنّ الوعي لا يمكن تفسيره فيزيائياً، ولا يمكن اختزاله إلى كيمياء الدماغ[69]، أمّا عالم الأحياء مايكل دنتون (Michael Denton) في كتابه التّطور نظريّة في أزمة – ينتقد فكرة أنّ الطفرات العشوائية يمكن أنْ تنتج تعقيدًا متكاملًا، يقول: «تضمنت نظريّة دارون أنّ كل تطور يحدث بوساطة التفاعل بين عمليتين أساسيتين؛ هما الطفرة العشوائية والانتخاب الطبيعي»[70] وعليه فإنّ تولد الاتقان والدقة والقصد والغاية من العشوائية وفق نظريّة التّطور أو المصادفة لا تقود إلى الاستدلال على ربوبيّة الطبيعة.

كما أنّ ادعاء ربوبيّة الطبيعة وفق قانون الماديّة بطلان بيّن؛ ذلك أنّ العقل يربط بين السبب أيْ الخالق والمسبَب المخلوق، وينكر وجود أشياء من لا شيء، أو من عدم، حجة على ربوبيّة الطبيعة؛ قال اللهُ تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [الطور:35-36].

ومنْ القواعد العقليّة أنّ الموجود إمّا خالق وإمّا مخلوق، ولكل وجود منهما ما يخصه؛ وبضرورة العقل وجب وجود موجود قديم غني عمّا سواه، وقد عُلم بالاضطرار أنّ المحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له من واجب، ويستحيل خلق منْ غير خالق، أو أنّهم خلقوا أنفسهم، لذا تعين أنّ لهم خالقا خلقهم.

يقول أنتوني فلو عن الأسئلة الوجوديّة، فالفلاسفة: «لم يقولوا سوى القليل عنْ الطبيعة وأصل الحياة، السؤال الفلسفيّ الذي لم يتم الإجابة عليه في دراسات أصل الحياة هو: كيف يُمكن لكونٍ ذو مادة لا عقل لها أنْ تنتج كائنات لها نهايات جوهريّة ولها قدرات على التكاثر ومشفّرة كيميائيًّا؟»[71].

وزعم الإلحاد الجديد أنّ وسع العلم أنْ يثبت تمتع العدم واللاشيء بالقدرة على الخلق والإبداع، بفاعليّة قانون الجاذبية؛ فمن أين جاء قانونها؟ هل هو سابق لوجود

(67) ينظر: التطور: نظرية في أزمة، د. مايكل دنتون، ترجمة: د. آلاء حسكي، د. مؤمن الحسن – مهند التومي.

(68) ينظر: كتاب بصمة في الخلية، لستيفن ماير(Stephen Meyer).

(69) ينظر: مركز دلائل: رابط: https://2u.pw/TYXTC مراجعة كتاب: العقل والكون: لماذا سقطت الرؤية المادية النيو-داروينية للطبيعة؟، تاريخ الزيارة: 23/ 12/ 1446هـ.

(70) ينظر: التطور: نظرية في أزمة، د. مايكل دنتون، (ص53).

(71) هناك إله، كيف غير أشهر ملحد رأيه؟، انتوني فلو، (ص148).

الكون؟ أم لاحق به؟ وهل كل ما في الكون خاضع لهذا القانون؟ ومن يُحرّك هذا القانون ليقدم فعلًا خارقًا؟ وهل الجاذبيّة عاقلة؟ قادرة؟ الحق إنّ فقدان الإجابة عن أسئلة قانون الجاذبية يمهّد لغياب وجود غاية من خلق الكون.

وقد بيّن كثير من العلماء أنّ ما يُعرف بقانون الجاذبية مشكوك فيه[72]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ملخصًا لحقيقة سفسطة الإلحاد الجديد: «فإن السفسطة إما خيال فاسد وإما معاندة للحق، وكلاهما لا ضابط له، بل هو بحسب ما يخطر للنفوس من الخيالات الفاسدة والمعاندات الجاحدة»[73].

يقول انتوني فلو أشهر الملحدين في زماننا الذين عادوا إلى الإيمان عنْ عجز المصادفة إله الملحدين: «ما قدمه اكتشاف الحمض النوويّ أوضَحَ التعقيد الشديد غير القابل للتصديق للترتيبات اللازمة لخلق حياة؛ وهو الأمر الذي يُوجب أنْ يكون هناك ذكاء خارق يجعل هذه العناصر المختلفة تعمل معًا، إنّه التعقيد الخارق لهذه العناصر والدقّة الهائلة في الطرق التي تتفاعل فيما بينها، واجتماع هذين الأمرين في الوقت المناسب بالصدفة هو ببساطة أمر مستحيل»[74].

ويقول بول ديفيز[75] عن عجز الطبيعة عن الوعي والإدراك والتصرف: «من الواضح أنّ الكون لا يمكن أنْ يكون مفسِّرًا ذاتيًّا بدون أنْ يمتلك القدرة على تفسير ذاته، وإذا كان لا بد من تفسير كامل للكون كدارة، فيتوجب على الكون أنْ يعلم وأنْ يفهم القوانين المسؤول عنها منْ أجل خلق هذه القوانين، كيف يمكن أنْ يكون الأمر شيئًا آخر غير هذا؟»[76] ويقول بول ديفيز مستنكرًا أنّ الكون أوجد وأدار ذاته: «من السهل القول بأنّ الكون صمم وعيه الذاتي من خلال نوع من أنواع التولد الذاتي لكن كيف تمّ ذلك بالضبط؟ وبأيّة آلية فيزيائية؟»[77].

- **المطلب الثالث: نقض ربوبيّة الطبيعة لدى الإلحاد الجديد بالأدلة الفطريّة.**

مفهوم الفطرة في اللغة:

الفِطرة لغةً: «تعني: الابتداء، والاختراع»[78]،

(72) مليشيا الإلحاد، العجيري، أقوى براهين في الرد على الإلحاد، د. جون لينكس، وهم دوكينز، الأصولية الملحدة وإنكار الإله، ليستر إدغار ماكغراث، التدبير الإلهي الأساس العلمي لعالم منطقي، بول ديفيز.

(73) شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، (ص62).

(74) هنالك إله كيف غيّر أشهَر ملحد رأيه؟ انتوني فلو، (ص92-93).

(75) بول تشارلز وليام دافيز عالم فيزياء بريطاني مشهور ولد في 1946م مؤلف ومقدم برامج، وأستاذ جامعي في جامعة ولاية أريزونا ومدير مركز بيوند «مركز المفاهيم الأساسية في العلم»، يشارك في معهد الدراسات الحكومية في جامعة شابمان في كاليفورنيا، كما تولى مناصب جامعية أخرى في جامعة كمبردج وجامعة لندن وجامعة نيوكاسل وجامعة أدليد وجامعة ما كوري، ومجال اهتماماته البحثية هو الفيزياء الكونية والنظرية الكمومية، يُنظر: كتاب الاقتراب من الله، (ص347).

(76) الجائزة الكونية الكبرى، لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز، (ص342).

(77) الجائزة الكونية الكبرى، لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز، (ص343).

(78) لسان العرب ابن منظور، (5/ 56).

وتعني: «الخِلْقَة»[79]، يقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم:30]، وفي السنّة عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «ما مِن مَوْلُودٍ إلَّا يُولَدُ علَى الفِطْرَةِ، فأبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أو يُنَصِّرَانِهِ، أو يُمَجِّسَانِهِ، كما تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِن جَدْعَاءَ»[80]، وعرفها الراغب الأصفهاني بقوله: «فَطْرُ الله الخلقَ: هو إيجادُه الشيءَ وإبداعُه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال»[81].

مفهوم الفطرة اصطلاحًا:

هي الطَّبع السَّويُّ، والجِبلَّة المُستقيمةُ التي خُلِقَ النَّاسُ عليها، وقال الشيخ السعدي رحمه الله في تعريفها: «هي الخِلْقةُ التي خلق اللهُ عباده عليها وجعلهم مفطورين عليها وعلى محبة الخير وإيثاره وكراهية الشر ودفعه، وفطرهم حنفاء مستعدين لقبول الخير والإخلاص لله والتقرب إليه»[82]، وعرّفها الراغب الأصفهانيّ بقوله: «فَطْرُ اللهِ الخلقَ: هو إيجادُه الشيءَ وإبداعُه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال»[83]، فهي الفطرة السّليمة التي تنسجم وعقيدة التوحيد، يقول القرطبي رحمه الله: «قال العلماء الفطرة هي الخلقة والهيئة التي في نفس الطفل، التي هي معدة، ومهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله، ويستدل بها على ربه، ويعرف شرائعه ويؤمن به»[84] ويقول الشوكانيُّ في الراجح في تعريفها اصطلاحًا: «أنها في الأصل: الخلقة، والمراد بها هنا الملة، وهي الإسلام والتوحيد؛ فهي الإسلام الذي خلق الله عليه الناس»[85]، فإنّ من أصل الإيمان بالله الذي لا شك فيه، ما هو مركوز في قلب كل بشر، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ الفطرة إقرار ومحبة والمحبة مشروطة بالعلم، ثمّ خلص إلى أنّ الفطرة هي أصل الحنيفيّة السمحة التي خلق الله خلقه عليها، على الإسلام؛ يقول رحمه الله: «وهذا هو الدين الذي فطر الله عليه خلقه، فإنّه محبوب لكل أحد، فإنّه يتضمن الأمر بالمعروف الذي تحبه القلوب، والنهي عن المنكر الذي تبغضه، وتحليل الطيبات النافعة وتحريم الخبائث الضارة»[86] وفي مجموع الفتاوى لما سئل عنها في حديث: «كل مولود يولد على الفطرة»[87] ما معناها قال: «الصواب أنها فطرة الله التي فطر الناس عليها وهي فطرة الإسلام، وهي الفطرة التي فطرهم عليها وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة»[88].

(79) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (4/ 510)، مادة: (فطر).

(80) سنن أبي داود، كِتَاب السُّنَّةِ، بَابٌ فِي ذَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ، حديث رقم: (4156).

(81) المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، (2/ 494).

(82) بهجة قلوب الأبرار، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، (ص48).

(83) المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، (4/ 494).

(84) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (7/ 29). ينظر: قول ابن عبد البر ورد شيخ الإسلام فيه، درء تعارض العقل والنقل، (8/ 442).

(85) فتح القدير، الشوكاني، (4/ 224).

(86) درء تعارض العقل والنقل، (8/ 456).

(87) سبق تخريجه.

(88) مجموع الفتاوى، (4/ 245).

وموقف الفطرة الإنسانية من ربوبيّة الطبيعة وفقًا لنظريّة التّطور أو الماديّة أو المصادفة منافر لها ومصادم وذلك في مجموعة منْ المسائل التي تؤكد بطلان الإلحاد في قوله بربوبيّة الطبيعة، وتتمثل في الآتي:

أولًا: ربوبيّة الطبيعة وفقًا لهذه القواعد الثلاث تناقض الميل الفطري للإيمان بوجود الخالق:

فإنّ الفطرة السّليمة هي التي تعتقد بوجود خالق للكون وأنّه تعالى الأوّل بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء، ما يجعل فكرة نشوء الحياة منْ لا شيء وفقًا للمبادئ الثلاث غير مقبولة ولا متجانسة مع البناء الفطري للإنسان؛ ولا يقين لها بسبب عجز الطبيعة عن الإيجاد والإبداع، قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم:30].

ويشهد لذلك لجوءُ الإنسان وفزعه إلى خالقه سُبحانه عند الشِّدَّة والحاجة، سواءٌ كان هذا الإنسان مُوحِّدًا أو ملحدًا، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ [لقمان:32]. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: 172-174]، وفي حديث أبي هريرة ﷺ أنّ النبي ﷺ قال: «مَا منْ مولود إِلَّا يولد على الفطرة، فأَبواه يُهوِّدانه أَو يُنصِّرانه أَو يُمجِّسانه»[89]. قال شيخ الإسلام ابنُ تَيميَّةَ رحمه الله: «أكثر الناس على أنّ الإقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك أنّ اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها، ألا ترى أنّ الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم؛ كولاة أمورهم، ومماليكهم، وأصدقائهم، وأعدائهم، فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته؛ إذ هو الذي خلقهم، وهو الذي يأتيهم بالمنافع، ويدفع عنهم المضار»[90].

ثانيًا: ربوبيّة الطبيعة وفقًا لأسس الإلحاد الثلاث تناقض الميل الفطري إلى وجود الغاية والمصير للخلق:

فإنّ الفطرة الإنسانية تدرك أنّ لكل شيء سببًا وغاية، وعندما تنظر إلى تعقيد الكائنات الحية، وما فيها من النظام والدقة في الكون فإنّها تستبعد فكرة أن كل هذا جاء بالصدفة المحضة أو وفقًا للتطور أو المبدأ المادي للحياة، وإنّ من تفسيرات نظريّة التّطور خاصة في نسختها المادية الداروينية[91]، أنّ الحياة تكونت وفق سلسلة من التغيرات

(89) صحيح البخاري (2/ 94)، (1358)، صحيح مسلم (4/ 2047)، (2658).

(90) يُنظر: درء تعارض العقل والنقل، (3/ 135).

(91) هي رؤية فلسفية تدمج بين المادية -الإيمان بأن المادة هي الأساس الوحيد للواقع- والفكر الداروينى -نظرية التطور عبر الانتقاء الطبيعي- وتعتبر أنّ التطور البيولوجي يُفسَّر بالكامل عبر آليات مادية مثل الطفرات والانتقاء الطبيعي، دون حاجة إلى أي عوامل غيبية أو غائية، ينظر: كتاب وهم الإله، ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) =

العشوائيّة، وهذا يتنافى والفطرة السّليمة، يقول الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون:115- 116].

تنسجم الفطرة السّليمة مع فكرة التّطور إن كان ضمن تقدير إلهي، ما يجعل لكل شيء تفسير وقبول عقلي وسكون فطريّ؛ ويغيب ذلك الشعور بتصور الفاعليّة بالمصادفة والعشوائية، والذي يقود إلى العبثية والفوضى والضلال عن المعنى والغاية.

ثالثًا: ربوبيّة الطبيعة وفقًا للأسس الإلحاديّة الثلاثة تناقض الميل الفطري إلى الاعتقاد بكرامة الإنسان وتفرده:

بينما يرى الإلحاد الجديد أنّه مجرد حلقة في سلسلة حيوانية بلا تفرد، وُجد نتاج عملية بيولوجية ليس لديه وعي وروح وغاية خاصة، مادة أو آلة خاضعة لقوانين الكيمياء والفيزياء تميل الفطرة السّليمة إلى الاعتقاد بأن الإنسان كائن مميز ومكرّم وله خصوصيّة بين غيره من المخلوقات، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:70].

لذا فإنّ حصر الإنسان في كونه مجرد آلة بيولوجية وأنّ كل أفكاره ومشاعره وميوله ورغباته مجرد نتائج فيزيائية لا أكثر، مرفوض بالحس الفطري بما للإنسان من وعي وإرادة واختيار، فالفطرة الإنسانية تشعر بوجود يتجاوز المادة، مثل الوعي، الروح، الحب، الضمير، الجمال، وهذا ما ليس في مقدور الفيزياء أو الكيمياء أو المصادفة أو التّطور تفسيره كما أنّ منطق الفطرة يُدرك أنّ الأشياء لا تنشأ تلقائيًا من العدم، كما أن التعقيد لا يأتي من الفوضى العشوائية أو المصادفة المحضة دون توجيه، واليقين الفطري أنّ الإنسان جسد وروح؛ وأنّ البعد الروحي هو ما يميزه عن المخلوقات الأخرى ويحمله على التفكير المجرد والإيمان بالغيب والسمو نحو القيم والمعاني العليا كالخير والحب والجمال والشوق إلى الخلود والبحث عن الغاية؛ يقول ألكسيس كاريل، (Alexis Carrel): «إنّ نظريات النشوء والارتقاء هي مصدر كل الهموم الإنسانية وإنها ليست إلا حكايات خرافية وجدت من يحميها ومن يقدمها للجماهير بحلة خادعة لا يعرفها كثير من الناس»[92].

رابعًا: ربوبيّة الطبيعة وفقًا لأسس الإلحاد المعاصر تناقض الميل الفطري إلى القيم الأخلاقية:

إنّ الفطرة الإنسانية تؤمن بوجود الأخلاق والقيم الثابتة، بينما بعض تفسيرات التّطور تعتبر الأخلاق مجرد نتائج للانتقاء الطبيعي، كم أنّ فكرة البقاء للأصلح وفقًا لحتمية التّطور توحي بفهم يُؤدي إلى تبرير الظلم والصراع

=الفصل الرابع يشرح دوكنز كيف أن الانتقاء الطبيعي الداروينى يُقدم تفسيرًا ماديًا للتعقيد البيولوجي، دون حاجة إلى مصمم ذكي، وكتاب: داروين فكرة الخطيرة، دانيال دينيت (Daniel Dennett) يناقش الفصل الثاني كيف أن الداروينية تستبعد التفسيرات غير المادية للظواهر البيولوجية والإنسانية.

(92) ينظر: الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل، (Alexis Carrel)، (ص56).

وغياب المبرر الأخلاقي أو وتبرير الظلم الاجتماعي، وهو يتعارض مع إحساس الفطرة السّليمة بالرحمة والعدل والمساواة، وفي اعتماد الإنسان للرؤية المادية المحضة للتطور، بناء قاعد للتشكيك في الأسس الأخلاقية وفاعليتها، وهذا يتعارض مع ميل الإنسان الفطري للعدالة والرحمة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت:34].

كما أنّ في اعتقاد أنّ كل الأشياء وليدة المصادفة، تضاد الإيمان الفطري أنّ العدل خير مراد تحصيله والظلم شر مراد الابتعاد عنه، وذلك من القيم الأخلاقية المترسخة في وجدان الإنسان، والفاعلية المادية التي تقوم على الصدفة والتي تُرجع الأخلاق إلى عمليات بيولوجية أو اتفاقات اجتماعية؛ لن تتمكن منْ أن تبرر ملازمة القيم الأخلاقية للفطرة الإنسانية، ولو كانت هذه القيم مجرد تفاعلات كيميائية في الدماغ، فمن أين يأتي شعور الإنسان بضرورة تحقيق العدل والحاجة إليه، ذلك أنّ الإحساس الفطري في النفس يقتضي محبة الخير وكراهية الشر متى ما توفرت شروط هذا المقتضى وانتفت موانعه، فالفطرة السّليمة هي: «الخلقة التي خلق الله عباده عليها وجعلهم مفطورين عليها وعلى محبة الخير وإيثاره وكراهية الشر ودفعه، وفطرهم حنفاء مستعدين لقبول الخير والإخلاص لله والتقرب إليه»[93].

ويشهد الواقع أنّ في الكون ما هو مشاهد منه ما هو غائب يُعرف بآثاره، وأنّ الإنسان لا يعيش بالمادة فقط، بل لديه إحساس بالجمال، والتأمل، والمشاعر العميقة، الذكريات والأحلام هذه الجوانب لا يمكن تفسيرها بالمنطق الماديّ فقط، مما يدفع الإنسان إلى الإيمان بوجود وأهميّة البُعد الروحيّ فيه الذي يصله بالله تعالى، ويغيب ذلك عن الإلحاد الجديد[94].

وبالجملة فإنّ رؤية الإلحاد الجديد لربوبيّة الطبيعة مناقضة للشرع والعقل الصريح أو الفطرة السويّة، وقد أثبتت الأبحاث العلميّة عن حقيقة فطريّة الإيمان عند الأطفال: «إنّ النُّظم في العقل البشري التي تنشأ مبكرًا تجعلنا نُولَدُ مؤمنين، وأنّ الإيمان بالآلهة أمرٌ محتومٌ، ويشغل مساحة مرغوبة في طريقة تفكيرنا، وأنّ مفهوم الآلهة سهل الاستيعاب والقبول، مع نمو نُظم ذهنيّة معيّنة تنمو باكرًا عند الأطفال تؤسس للإيمان الدينيّ»[95].

***

الخاتمة

النتائج التي انتهى إليها البحث:

1- إنّ الإلحاد الجديد بذل جهودًا كبيرة لإثبات ربوبيّة الطبيعة حتى لا يدع مجالًا لفرضيّة وجود الخالق،

(93) بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، ابن سعدي، (ص64).

(94) ينظر: الإنسان يبحث عن المعنى، للطبيب النفسي، فيكتور فرانكل.

(95) فطريّة الإيمان، كيف أثبتت التجارب أنّ الأطفال يُولدون مؤمنين بالله؟، جوستن باريت، (ص32).

دعمًا لمبدأ الإلحاد، حيث جعل نظريّة التّطور والمصادفة والماديّة أصولًا لدعم رؤيته في ربوبيّة الطبيعة؛ ونسبة الفعل المطلق لها والقدرة على الإيجاد.

2- انتهى البحث إلى بيان سقوط فكرة ربوبيّة الطبيعة وتعارضها مع الأصول الشرعية والمبادئ العقلية والثوابت الفطرية، وأنّ الطبيعة هي من خلق الله تعالى، وأنّه لا حول ولا قوة إلّا لله تعالى.

3- أكد البحث تكامل الوحي والعقل والفطرة في إثبات وجود الله تعالى وأنّ له الرُّبوبيّة لا شريك له في ملكه وفعله سبحانه، وأكّد قدرة عقيدة التوحيد على إبطال مسالك أهل الزيغ والانحراف والرد عليهم بما يتناسب وادعاءاتهم، وعصرهم.

التوصيات: يوصي البحث بالآتي:

1- تتبع النشاط الإلحاديّ بأنواعه في عصرنا بالبحوث الأصيلة المستندة على ثوابت العقيدة بالرد عليها وبيان الصواب منْ الفكر والاعتقاد، نحو: منهج الحجاج العقليّ في الأمثال القرآنية في تفنيد شبهات الإلحاد: دراسة نقديّة عقديّة، أو: الرد على الإلحاد في القرآن الكريم من خلال القصص القرآني: دراسة تحليليّة عقديّة.

2- صياغة مناهج تعليميّة في مستويات التعليم المختلفة منْ شأنها تحصين الجيل المسلم ضد شبهات الإلحاد عامة والإلحاد الجديد تحديدًا، وبناء القدرة النقديّة بالرد على ما يستجد من نظرياته.

3- تأسيس مراكز بحثيّة علميّة متخصصة في إنتاج ورفد المكتبة الإسلامية بمؤلفات راسخة وقويّة للرد على أنواع الانحرافات الفكريّة في بلاد الإسلام أو الوافدة إليها.

***

قائمة المصادر والمراجع

أصل الأنواع. داروين، تشارلس. ترجمة: مجدي محمود المليجي، ط1، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2004م.

أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين. جمعه وعلق عليه: أحمد حسن، ط1، الرياض: مكتبة مؤمن قريش، مركز دلائل، 1437هـ.

الإنسان ذلك المجهول. كاريل، ألكسيس، ترجمة: عادل شفيق، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

الإنسان يبحث عن المعنى. فرانكل، فيكتور. طبيب نفسي وصاحب مدرسة العلاج بالمعنى، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

بصمة في الخلية. ماير، ستيفن. ترجمة: أسامة إبراهيم، وآلاء حسكي، ومحمد القاضي، ومهند التومي، د.ط، د.م: الدار الدولية للنشر والتوزيع، د.ت.

بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار. آل سعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 2002م.

تاريخ الفكر الأوروبي الحديث. استرومبرج، دونالد. ترجمة: أحمد الشيباني، ط3، مصر: دار القارئ العربي، 1415هـ - 1994م.

تاريخ موجز للزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء. ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، د.ط، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة جدران المعرفة، 2006م.

تصميم الحياة: اكتشاف علامات الذكاء في النظم البيولوجية. ديمبسكي، د. ويليام؛ وويلز، د. جوناثان. ترجمة: د. موسى إدريس وآخرَين، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

التصميم العظيم اجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى. هوكينج، ستيفن؛ وملودينوو، ليونارد. ترجمة: أيمن أحمد عياد، ط1، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013م.

التّطور نظريّة علمية أم أيديولوجيا؟ يلماز، عرفان. ط1، القاهرة: دار النيل، 1434هـ - 2013م.

التّطور: نظريّة في أزمة. دنتون، مايكل. ترجمة: د. آلاء حسكي، و د. مؤمن الحسن، ومهند التومي، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد السيد. تحقيق: محمد سيد المنشاوي، د.ط، القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.

ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان. الشهري، عبد الله بن سعد. ط1، بيروت: مركز نما للبحوث والدراسات، 2014م.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أبي أحمد بن أبي بكر. د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

الجائزة الكونيّة الكبرى، لماذا الكون مناسب للحياة؟، ديفيز، بول. ترجمة: د. سعد الدين خرفان، د.ط، دمشق: الهيئة العامة السوريّة للكتاب، 2011م.

الجفوة المفتعلة بين العلم والدين. يوسف، محمد علي. د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح. ابن تيمية، الحراني الحنبلي الدمشقي. ط2، السعودية: دار العاصمة، 1419هـ - 1999م.

خديعة التّطور، الانهيار العلمي لنظريّة التّطور وخلفياتها الأيديولوجية. يحي، هارون. ترجمة: سليمان بايبارا، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

خرافة الإلحاد. شريف، د. عمرو. ط1، مصر: مكتبة الشروق الدولية، 1435هـ - 2014م.

درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية، الحراني الحنبلي الدمشقي. تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط2، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ - 1991م.

دليل أُكسفورد للفلسفة. ترجمة: نجيب الحصادي، د.ط، ليبيا: المكتب الوطني للبحث والتحرير، د.ت.

الروح. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

سلام على مفترق الطرق. أسد، محمد. ترجمة: عمر فروخ، د.ط، بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.

شرح العقيدة الأصفهانية. ابن تيمية، الحراني الحنبلي الدمشقي. ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1425هـ.

صندوق داروين الأسود: تحدي الكيمياء الحيوية للتطور. بيهي، مايكل. ترجمة: د. مؤمن الحسن، و د. أسامة إبراهيم وآخرون، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

علاقة صفات الله تعالى بذاته. الكردي، راجح عبد الحميد. ط2، د.م: دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ - 1989م.

على أطلال المذهب المادي. وجدي، محمد فريد. ط2، مصر: دائرة معارف القرن العشرين، 1931م.

فتح القدير. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. ط1، دمشق: دار ابن كثير، د.ت.

فطريّة الإيمان، كيف أثبتت التجارب أنّ الأطفال يولدون مؤمنين؟. باريت، د. جونسون. ترجمة: مركز دلائل، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

فكرة داروين الخطيرة. دينيت، دانيال، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

قدر الطبيعة، قوانين الحياة تُفصح عنْ وجود الغاية في الكون. دنتون، مايكل. ترجمة: موسى إدريس وآخرون، تقديم: محمد العوضي، ط1، د.م: مركز براهين، 2006م.

كون من لا شيء. براون، لورانس. ترجمة: غادة الحلواني، ط1، القاهرة: مكتبة الفجر الجديد، منشورات الرمل القاهرة، 2015م.

لغة الإله: العلم يقدم دليلا على الإيمان. كولينز، فرانسيس؛ الفضلي، صلاح، ط1، الكويت: د.ن، 2016م.

الله يتجلى في عصر العلم. نخبة من العلماء الأمريكيين. ترجمة: الدمرداش عبد المجيد سرحان، د.ط، بيروت: دار القلم، د.ت.

مبادئ أولية في الفلسفة. بولتينز، جورج (Georges Politzer)، ترجمة: د. فهيمة شرف الدين، ط5، بيروت: دار الفارابي، د.ت.

مجموع الفتاوى. ابن تيمية، الحراني الحنبلي الدمشقي. جمع: الشيخ عبدالرحمن بن قاسم، د.ط، الرياض: دار عالم الكتب، 1412هـ.

المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. الحفني، عبد المنعم، ط3، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000م.

المعجم الفلسفي. صليبا، جميل. د.ط، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م.

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم الإرادة. ابن قيّم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، د.ط، د.م: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، د.ت.

المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. د.ط، د.م: مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ت.

موسوعة لالاند الفلسفية. لالاند، أندريه. تعريب: خليل أحمد خليل، د.ط، باريس: منشورات عويدات بيوت، د.ت.

موقف الإسلام من نظريّة ماركس للتفسير المادي للتاريخ. العوايشة، أحمد. ط2، عمان الردن: المكتبة الإسلامية، 1984م.

ميليشيا الإلحاد «مدخل لفهم الإلحاد الجديد». العجيري، عبد الله، ط2، السعودية: تكوين للدراسات والأبحاث، 1435هـ - 2014م.

نهاية الإيمان. هاريس، سام، ترجمة: محمد سام العراقي، ط2، 2005م

هنالك إله كيف غيّر أشهَر ملحد رأيه؟ فلو، انتوني. ترجمة: صلاح الفضلي، ط1، الكويت: د.ن، 1436هـ - 2015م.

وهم الإله. دوكينز، ريتشارد. ترجمة: بسام البغدادي، ط2، د.م: د.ن، 2006م.

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 37، العدد (1)، ص ص 101 - 130، الرياض (2025م/ 1446هـ)

عِلْمُ الحَدِيثِ مِنْ مَنْظُومَةِ «رَوْضَةِ الفُهومِ فِي نَظْمِ نُقَايَةِ العُلومِ» لِشِهَابِ الدِّينِ أحمدَ بنِ أحمدَ بنِ عبدِ الحَقِّ السُّنْبَاطِيِّ (دِرَاسَةٌ وتَحْقِيقٌ)

عَادِلُ بنُ عَبْدِ الرّحْمنِ الشِّهْرِيّ[1]

جامعة الملك خالد

(قدم للنشر في 20/ 03/ 1447هـ؛ وقبل للنشر في 06/ 05/ 1447هـ)

المستخلص: يتناولُ هذا البحثُ تحقيقًا ودراسةً لِقسمِ علومِ الحديثِ مِن منظومةِ «**روضةِ الفُهومِ في نَظمِ نُقايةِ العلومِ**» للعالمِ الجليلِ **شهابِ الدينِ أحمدَ بنِ أحمدَ بنِ عبدِ الحقِّ السُّنْباطِيِّ المصريِّ**، (995هـ تقريبًا)، وهي نظمٌ للمُلخَّصِ الإمامِ **جلالِ الدّينِ السيوطيِّ** (ت 911هـ) «**نُقايةِ العلوم**»، الذي يُعدُّ مختصرًا جامعًا لأربعةَ عشرَ علمًا. واتَّسَمتْ منظومةُ السُّنباطيِّ بإضافةِ أربعةِ علومٍ أُخَرَ، هي: (الحساب، العَروض، القوافي، المنطِق)، لِتصبحَ بذلكَ موسوعةً شِعريةً شاملةً تُغطّي ثمانيةَ عشرَ علماً في أكثرَ من (1500) بيت، خَصَّصَ منها (79) بيتًا لِعلومِ الحديثِ. اعتمدَ البحثُ على منهجيّةِ تحقيقِ النصوصِ، مُستنِدًا إلى أربعِ نُسخٍ خطيّةٍ للمنظومةِ وشرحِها، مع إجراءِ مقابلاتٍ نصيّةٍ مفصّلة، وتحليلٍ للمحتوى. ويَكمنُ الهدفُ الأساسُ في إبرازِ القيمةِ العلميّةِ لهذا النظمِ، وتحديدِ مواضعَ الزيادةِ والاستدراكِ على متنِ السيوطيّ. وتخلصُ الدراسةُ إلى أنّ هذه المنظومةَ تمثّلُ إسهامًا مهمًا في تطويرِ منهجيّةِ التعليمِ، وتُقدّمُ نموذجًا رفيعًا لِلتّبسيطِ الشعريّ للعلومِ.

الكلمات المفتاحية: نقاية العلوم، علوم الحديث، السيوطي، السنباطي.

The Science of Hadith from the Poem "Rawdat al-Fuhum fi Nazm Nuqayyat al-Ulum" by Shihab al-Din Ahmad ibn Ahmad ibn Abd al-Haqq al-Sunbati: A Study and Investigation

Adel bin Abdulrahman Muhammad Al-Shahri[1]
King Khalid University
(Received 12/09/2025; accepted for publication 28/10/2025.)

Abstract: This research presents a critical edition and study of the section on Ḥadīth sciences from the poetic composition "Rawḍat al-Fuhūm fī Naẓm Nuqāyat al-ʿUlūm" by the eminent scholar Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥaqq al-Sunbāṭī al-Miṣrī (c. 995 AH). This work is a versification of the synopsis «Nuqāyat al-ʿUlūm» by Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911 AH), which is an abridgment encompassing fourteen sciences. Al-Sunbāṭī's composition is distinguished by its addition of four other sciences—Arithmetic, Prosody, Rhyme, and Logic—thereby transforming it into a comprehensive poetic encyclopedia covering eighteen sciences in over 1,500 verses. Of these, he dedicated 79 verses to the sciences of Ḥadīth. The research adopts the methodology of textual criticism, relying on four manuscript copies of the composition and its commentary. It involves conducting detailed textual collations and content analysis. The primary objective is to highlight the scholarly value of this versification and to identify instances of addition and rectification relative to al-Suyūṭī's original text. The study concludes that this composition represents a significant contribution to the development of educational methodology and offers an exemplary model for the poetic simplification of the sciences.

Keywords: Purity of Sciences, Hadith Sciences, Al-Suyuti, Al-Sunbati.

---

(1) دكتوراه في السنة وعلومها، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد.

(1) PhD in Sunnah and its Sciences, College of Sharia and Fundamentals of Religion, King Khalid University.

البريد الإلكتروني: *E-mail: Adil.sh7@hotmail.com*

المقدمة

الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، والصلاةُ والسلامُ على أشرفِ الأنبياءِ والمرسلينَ، أصطفاه اللهُ مِن ولدِ آدمَ، وانتقاهُ مِن نُقايَةِ البَشَر، فهوَ خِيارٌ مِن خيارٍ. وبعدُ:

فلا يزالُ العلماءُ يَعتنونَ بِتقريبِ العلومِ، وتبسيطِ المسائلِ للفُهومِ. ومِن ذلك: تأليفُهم للمختصراتِ، ونظمُهم المنظوماتِ، وهذا النّظْمُ الذي بينَ أيدينا أحدُ هذهِ المشاريعِ العِلميةِ، التي يَعتني بها طلبةُ العلومِ الشرعيةِ.

موضوع البحث:

ألّفَ الإمامُ جلالُ الدين السيوطيُّ المصريُّ رحمه الله مختصرًا جمعَ فيهِ أربَعَةَ عَشَرَ عِلمًا، يَرى أنَّ طلبةَ العلمِ في حاجَةٍ إليها، وسمّاه: «نُقايةَ العلومِ»، وانتشرَ بين القاصي والداني، واعتنى بهِ العلماءُ ما بينَ ناظمٍ له وشارحٍ. وكان ممّن نَظَمَه: الشّيخُ **أحمدُ السُّنباطيّ**، ضِمنَ المنظومةِ التعليميّة: «**روضةُ الفهومِ في نظمِ نُقايةِ العلومِ**»، فموضوعُ البحثِ يتمحورُ حولَ **التحقيقِ والدراسةِ لِلقسمِ المخصّصِ لعلومِ الحديثِ**، حيث يقومُ الباحثُ بِنسخِ النصّ وتحقيقِه، وَفْقَ قواعدِ التحقيقِ العلميّ، ودراسةِ منهجِ النّاظمِ، ومقارنتِه بأصلِ السيوطيّ، مع إبرازِ إضافاتِه وتعديلاتِه، وجعلتُ عنوانَهُ: **عِلْمُ الحَدِيثِ مِنْ مَنْظُومَةِ «رَوْضَةُ الفُهومِ في نَظْمِ نُقَايَةِ العُلومِ» لِشِهَابِ الدِّينِ أحمدَ بنِ أحمدَ بنِ عبدِ الحَقِّ السُّنْبَاطِيِّ، (دِرَاسَةٌ وتَحْقِيقٌ)**.

أهداف البحث:

يسعى هذا البحثُ إلى تحقيقِ جملةٍ من الأهدافِ المتكاملةِ، يُمكنُ إجمالُها في ما يلي:

- تحقيقُ نصِّ قسمِ علومِ الحديثِ تحقيقًا علميًا، يعتمدُ على أقدمِ النُّسخِ الخطيّةِ وأوثقِها.
- تقديمُ نسخةٍ مُصحّحةٍ ومُعتمدةٍ من النصّ، تكونُ أساسًا للدراساتِ المستقبليّة.
- تحديدُ أنواعِ علومِ الحديثِ التي تناولها النظمُ، وترتيبُها.
- الكشفُ عن الرؤيةِ العلميّةِ للمؤلِّفِ، ومنهجيّتِه التعليميّةِ من خلالِ نظْمِه.
- مُقارنةُ متنِ المنظومَةِ بأصلِها المباشرِ («نقاية العلوم» للسيوطي)؛ لِتحديدِ درجةِ الالتزامِ بالأصلِ.
- رصدُ الزياداتِ والاستدراكاتِ التي زادها السُّنباطيُّ على متنِ السيوطيّ.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تنبُعُ أهميّةُ هذا البحثِ مِن عِدّةِ عواملَ مترابطةٍ:

1- **أهميةُ المادةِ الموضوعيّة**: إذْ يُعدُّ علمُ مصطلحِ الحديثِ مِن أهمِّ العلومِ الشرعيةِ، الضابطةِ لتمييزِ صحيحِ السنةِ النبويةِ مِن ضَعِيفِها، وتقديُمه في قالبٍ شعريّ، يَسهُل حفظُه واستذكارُه، ويمثّلُ إضافةً للمكتبةِ التعليميّة.

2- **خدمةُ علمِ مصطلحِ الحديثِ**: فيُسهمُ تحقيقُ هذا القسمِ في تقديمِ نموذجٍ تعليميٍّ منظومٍ لعلومِ الحديثِ، يُسهّل على الطلابِ حفظَ قواعدِ هذا العلم ومعرفتَها.

3- **تميّزُ شخصيّةِ المؤلِّف**: فالشيخُ السُّنباطيُّ لم يكن مجرّدَ ناظمٍ، بل كان عالماً مشاركاً مُتعدّدَ التّخصّصاتِ، مما يُضفي على تأليفِه عُمقًا عِلميًا ومِصداقيّةً.

4- **الطبيعةُ الموسوعيّةُ والتكامليّةُ للمنظومةِ:** فاختيارُ قسمِ الحديثِ مِن منظومةٍ شاملةٍ يسمحُ بِفَهمِ مَكانةِ هذا العلمِ بين العلومِ الإسلاميةِ الأخرى، ويدرُسُه في سياقِه المعرفيّ الأوسعِ، وليس بِمعزِلٍ عنها.

5- **ندرةُ العنايةِ العلميةِ:** فعلى الرغمِ من قيمةِ «روضةِ الفُهومِ»، إلا أنّها لم تحظَ بتحقيقٍ علميّ شاملٍ يليقُ بقيمتِها، مما يجعلُ تحقيقَ قسمِ الحديثِ إكمالًا لمشروعٍ علميٍّ مهم.

6- **الجمعُ بين الاختصارِ والإضافةِ:** تمثّلُ المنظومةُ نموذجًا فريدًا يجمعُ بين الإيجازِ الموجودِ في «نُقايةِ العلوم» والزياداتِ المفيدةِ التي أضافَها السُّنباطيُّ، مما يجعلُها مختصرًا مكمّلاً، وليس مجرّد نقْلٍ.

7- **خدمةُ التراثِ المخطوط:** يُسهم البحثُ في خدمةِ التراثِ الإسلامي المخطوط، من خلالِ تحقيقِ هذا الجزءِ، ونشرِه للباحثينَ والدارسين.

إشكالية البحث:

تتمحور الإشكالية المركزية للبحث حول السؤال الرئيسي:

ما الإضافة العلمية والمنهجية التي قدّمها الشيخُ السّنباطيُّ في علومِ الحديثِ، من خلال نظمِه «روضةِ الفهوم»، مقارنةً بأصلِها وهو كتاب «نقاية العلوم» للسيوطي؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية الأسئلة الفرعية التالية:

- ما أنواع علوم الحديث التي تناولها، وما مقدار ما خصّصه لكل نوع؟

- ما طبيعة الزيادات والاستدراكات التي أضافها السنباطي على متن السيوطي؟

- إلى أي مدى يمكن اعتبار شرح السنباطي نفسه «فتح الحي القيوم» مفتاحاً أساسياً لفهم مقاصده وإبراز منهجه في النظم؟

منهج البحث:

اعتمد البحث على مزيج من المنهجيات المتكاملة لتحقيق أهدافه الشاملة:

1- **المنهج التاريخي:** في تتبع سيرة المؤلف، من خلال مصادر ترجمته.

2- **المنهج الوصفي التحليلي:** لوصف المنظومة، وبيان أسباب تأليفها، ووصف النسخ الخطية، وتحليل المنظومة ومحتواها.

3- **منهج تحقيق النصوص:** وهو العمود الفقري للبحث، وطُبّق عبر الخطوات التالية:

- حصر النسخ الخطية للمنظومة وشرحها، ووصف كل نسخة.

- مقابلة نسخ الأصل (المنظومة) على بعضها البعض، واختيار أفضلها أساساً للتحقيق.

- تمت الاستعانة بنسخة شرح المؤلف نفسه «فتح الحي القيوم» كمرجع أساسي لفهم النص وإزالة إبهامه، حيث أن المؤلف أدرى بمقصده.

– ضبط النص بالشكل الكامل، وتخريج الأقوال والمصطلحات.

– تمت عملية التعليق على النص بِاعتماد رئيسي على شرح المؤلف نفسه، مع الإشارة إلى مواضع الزيادة على السيوطي، مما يبرز القيمة المضافة للمنظومة.

الدراسات السابقة:

يشير البحث إلى أن العناية العلمية بمنظومة «روضة الفهوم» كانت محدودة، ومن أبرز ما تم في هذا الصدد:

– تحقيق قسم **علم الصرف** من المنظومة ونشره في رسالة بعنوان «رسالتان في علم الصرف» لماهر البقري (طبع 1409هـ). وهو تحقيق لجزء محدود.

– تحقيق قسم **علم التفسير** ضمن دراسة لعادل بن عمر باضفه نشرت في مجلة معهد الإمام الشاطبي (العدد 26، 1435هـ). وهو أيضاً دراسة لجزء آخر.

تمييز البحث الحالي عن الدراسات السابقة:

– هذا البحث هو الأول – حسب علم الباحث – الذي يتناول **قسم علوم الحديث** بشكل مستقل وكامل.

– **الربط مع شرح المؤلف**: فشرح السنباطي نفسه يُعدّ أهم دراسة وأوثقها للمنظومة، وهو المصدر الأساسي لفهمها، مما يضفي دقةً أكبر على فهم النص.

وبالتالي، فإن هذا البحث يسد ثغرة مهمة في الدراسات الخاصة بتراث السنباطي ومنظومته، ويكمل الجهود الجزئية السابقة، ويقدم إضافة جديدة للمكتبة الإسلامية في حقل تحقيق الدراسات الحديثية.

خطة البحث:

وجعلْتُهُ في مُقدِّمةٍ، وفَصلينِ، وخاتمةٍ.

- **الفصلُ الأولُ: الدّراسةِ، وفيهِ مبحثان:**
  - **المبحثُ الأولُ**: التعريفُ بالمؤلِّفِ، وينطَوي على سِتةِ مَطالبَ:
    * المطلب الأول: اسمه ونسبه.
    * المطلب الثاني: مولده ونشأته.
    * المطلب الثالث: شيوخه وتلامذته.
    * المطلب الرابع: مؤلفاته.
    * المطلب الخامس: ثناءُ العلماء عليه.
    * المطلب السادس: وفاته.
  - **المبحثُ الثاني**: التعريفُ بالنَّظْمِ، ويَتَفرَّعُ عنهُ أربعةُ مَطالبَ:
    * المطلب الأول: اسم النظم، وتوثيق نسبته إلى المؤلف، وسبب تأليفه.
    * المطلب الثاني: موضوعه، ومنهج المؤلف فيه، واهتمام العلماء به.
    * المطلب الثالث: وصف النسخ الخطية.
    * المطلب الرابع: منهجي في التّحقيقِ.
- **الفصلُ الثاني: في تحقيقِ القِسمِ المتعلِّقِ بعلومِ الحديثِ مِن النظمِ.**
- **الخاتمةُ والتوصياتُ.**

وأسألُ اللهَ أنْ ينفعَنَا بما فيه، وأنْ يوفِّقَنا لما فيه خيرِ الدنيا والآخرة، وصلى اللهُ على نبيّنا محمدٍ، وعلى آلِهِ وصحبِهِ وسلَّمَ.

الفصل الأول: الدراسة

وتحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف[1]

وفيه ستة مطالب:

- **المطلب الأول: اسمه ونسبه:**

هو: شهاب الدين، أحمد بن الشيخ العلامة أحمد بن الشيخ العلامة عبدالحق بن محمد بن عبد الحق، السُّنْبَاطِيّ المصري، الفقيه الشافعي، خطيب الجامع الأزهر. والسُّنْبَاطِيّ نسبة إلى قرية تُدعى: سُنْبَاط، بالمحلّة الكبرى، بالمحافظة الغربية، بمصر.

- **المطلب الثاني: مولده ونشأته:**

لم أجد مَن نصّ على تاريخ ولادته إلا أنّه وُلد في حدود عام (930هـ) تقريبًا؛ لأنه كان مع والده بمكةَ في مجاوَرَتِه بها سنة (931هـ)، ونشأَ في أسرةٍ علميّةٍ، **فأبُوهُ**: الشّيخُ الإمامُ العَلّامةُ الحَبْرُ شهابُ الدّين أحمدُ بنُ عبدِ الحقّ السنباطيّ المصريّ، الواعِظُ، شيخُ الجامعِ الأزهرِ (ت950هـ)[2]، أخذَ عن والدِه عبدِ الحقِّ وغيرِه، ووعظَ بالمسجدِ الحرامِ في حياةِ أبيهِ، وفَتحَ الله عليه فيه، وهو الذي تقدَّمَ للصلاةِ على والدِهِ حين توفِّي بمكةَ المشرَّفة. وله مؤلفاتٌ عدّةٌ، منها: «شرحٌ على صحيحِ مسلمٍ»[3].

قال الشَّعرانيُّ[4] (ت973هـ): «لم نَرَ أحدًا مِن الوعّاظِ أقبلَ عليه الخلائقُ مِثلَه، وكان إذا نَزَلَ مِن فوقِ الكرسيّ تقتَتِلُ الناسُ عليه....وكان مفنَّنًا في العلوم الشرعية، وله الباعُ الطويلُ في الخلاف العالي ومعرفةِ مذاهبِ المجتهدين... ولّما ماتَ أظلمتْ مصرَ لموته، وانهدمَ ركنٌ عظيمٌ من الدّين، وكان الشيخُ قد اشتُهِرَ في أقطارِ الأرضِ، كالشّامِ، والحجازِ، واليمنِ، والروم، وصارُوا يضربون به المثل، وأذعنَ له علماءُ مصر الخاصّ منهم والعام...وما رأيتُ في عمري كلِّهِ أكثرَ خَلقاً من جنازته، إلا جنازة الشيخ شهاب الدين الرملي؛ لكونهم صلَّوا عليه يومَ الجمعة»، وصُلّيَ عليه غائبةً في جامعِ دمشق، يومَ الجمعةِ، ثاني عشري ربيعٍ الأول، سنة خمسين المذكورة رَحِمَهُ اللَّهُ.

وجدّه: زينُ الدين، عبدُ الحقّ السنباطيّ (ت931هـ)[5] الإمامُ العالمُ المُحدّثُ المُسنِدُ، مِن أَجَلِّ مَن أُخذَ عنه من المحدِّثينَ، أَلْحَقَ الشيوخَ بالطلابِ، وجلسَ

(1) انظر ترجمته في: الكواكب السائرة 3/ 106، درة الحجال 1/ 168، كشف الظنون 2/ 1970، و6/ 213، و7/ 459، شذرات الذهب 10/ 644، إيضاح المكنون 1/ 95، و2/ 233، هدية العارفين 1/ 149، الأعلام 1/ 92، هداية القاري للمرصفي 2/ 778.

(2) انظر ترجمته في: النور السافر ص234، 303، الكواكب السائرة 2/ 112، ديوان الإسلام للغزي 3/ 88، شذرات الذهب 8/ 280.

(3) تاريخ التراث العربي لسزكين 1/ 270.

(4) الطبقات الوسطى 4/ 444، وهو عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي، الشعراني، من علماء الصوفية. انظر: الأعلام للزركلي 4/ 180.

(5) انظر ترجمته في: شذرات الذهب 8/ 420، قطف الثمر في رفع أسانيد المصنفات في الفنون والأثر، ص31، 66، 81. انظر: المجمع المؤسس 3/ 377-378-380-383-388-389، الكواكب السائرة 1/ 222، 2/ 143، 3/ 46، فهرس الفهارس 2/ 1000، الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير 2/ 1129، ديوان الإسلام للغزي 3/ 87.

للسّماعِ والتحديثِ، وأقرأَ الكتبَ الستّةَ وغيرَها، أخذَ عَن الأئمةِ: العَينيِّ، والبُلقينيِّ، وابنِ حجرٍ، وأجازَه الأخيرُ بمسموعاتِه. وأخذَ عنهُ ابنُ حجرٍ الهيتَمِي، وغيرِه، وانتهت إليه الرئاسةُ بمصرَ في الفقهِ والأصولِ والحديثِ، توفّيَ في رمضانَ بمكة المشرّفة، وصُلّي عليه بعدَ الجمعة، وأمَّ المصلين عليه ولدُهُ أحمدُ.

فلا عَجَبَ حينئذٍ أنْ يَنْبُغَ الحفيدُ، وأنْ يجمعَ مِن العلومِ الطارفَ والتّليدَ.

فاشتغلَ بالعلمِ منذُ صِغرِه، واهتمَّ بالقرآنِ وعلومِه، وبالقراءات، حتى ذاعَ صيتُه، وارتفعَ قدرُه، وتتابعَ الطلبةُ على السماعِ منهُ، والعرضِ عليه. يُرجعُ إليهِ في كلّ فنٍّ، فهو المفسِّرُ، والمقرئُ، والمحدِّثُ، والفقيهُ، والأصوليُّ، واللُّغويُّ.

درّس العلومَ المتنوعةَ، وألّفَ الكتبَ المنثورةَ والمنظومةَ، فهو معدودٌ في رِجالِ المشْيَختينِ: مَشْيَخَةِ القاهرةِ، ومشيخةِ الجامعِ الأحْمديّ بمدينةِ طنطا بمصرَ، مع ما حباهُ اللهُ مِن تواضعٍ وأُلفةٍ وحسنِ سمتٍ وأدبٍ، فرحمه الله رحمة واسعة، ورفع درجته في عليين.

- **المطلب الثالث: شيوخه وتلامذته:**

كان من أبرز شيوخه الذين أخذ عنهم:

1- والده أحمد بن عبد الحق[6].

2- شيخ القرّاء وإمام المجوّدين الشيخ شحاذة اليمني المصري الشافعي (ت977هـ)[7].

3- الشيخ جمال الدين يوسف بن زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري (ت987هـ)[8].

تلامذته: وقد تتلمذ عليه خلقٌ كثيرٌ، منهم:

1- أبو العبّاس أحمد بن محمّد المِكْناسِيُّ، الشّهيرُ بابنِ القاضي (ت1025هـ)، فقد ترجم له في «دُرَّةِ الحِجالِ»[9] وقال: «لقيتُه بمصرَ سنة (986هـ)، وقرأتُ عليه شيئًا مِن منظومَتِه المذكورةِ، وأجازَ لي كلَّ ما تحمَّلَه».

2- أبو عبد الله محمد بن قاسمٍ القَصَّار، الغِرناطيُّ الفاسِيُّ (ت1012هـ)، الشيخُ الراويةُ، المحدّثُ، المشاركُ المتفنّن[10].

3- سيفُ الدين بنُ عطاءِ الله، أبو الفتوحِ، الوَفَائيُّ البصيرُ (ت1020هـ)[11].

4- أبو محمد، عبد الرحيم بن عبد الله التِّواتِيّ[12].

5- عبد القادر بن محمد بن أحمد بن زين، الفَيّوميّ، المصري، الشافعي، الإمام الكبير (ت1022هـ)[13].

6- أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الله، القَلْقَشَنْديّ

(6) الكواكب السائرة 2/ 112، فهرس الفهارس 2/ 1000.

(7) خلاصة الأثر 4/ 175، الغصن الداني في ترجمة وحياة الشيخ عبد الرحمن التنلاني ص31.

(8) الكواكب السائرة 3/ 197، خلاصة الأثر 4/ 175.

(9) 2/ 153.

(10) درة الحجال 2/ 153، فهرس الفهارس 2/ 965.

(11) خلاصة الأثر 2/ 220، كشف الظنون 2/ 1570.

(12) درة الحجال 3/ 116.

(13) خلاصة الأثر 2/ 456، معجم المؤلفين 5/ 298.

بلدًا، الشعراويّ الخَلْوتيّ، الشهيرُ بحِجازي (ت1035هـ)، الإمام المحدّث المقرى خَاتِمَة العلماء[14].

7- عبد الرحمن بن الشيخ شحاذَة، المعروفُ باليمني (ت1050هـ)، قرأ عليه القرآن جمعاً للسبعة ثم للعشرة[15].

8- محمد بن محمد الغزّي، العالم المؤرخ (ت1061هـ)[16].

وغيرهم كثير.

- **المطلب الرابع: مؤلفاته:**

الشيخُ عالمٌ مُشاركٌ في أنواعٍ شتّى مِن العلومِ، وله نَظْمٌ ونثرٌ، وله تآليفُ حسنة، ومِن ذلك:

1- روضةُ الفُهومِ في نَظمِ نُقايةِ العلومِ للسيوطي، وسيأتي الكلام عليه.

2- فتحُ الحيّ القيومِ بشرحِ روضةِ الفُهومِ، وهو شرحٌ للنظمِ السابق، مجلدان[17]

3- شرحُ مقدمة زكريا الأنصاري في الكلام على البسملة والحمدلة[18].

4- شرح رسالةِ الرُّبعِ المُجيبِ في علم الفلك[19].

5- إظهارُ الأسرارِ الخفيةِ في حلّ الرسالة الجَيبيَّةِ، في علمِ الفلك، للشيخ: بدر الدين المارديني، وهو شرحٌ آخر غير الذي قبله[20].

6- حاشيةٌ على شرح المحلي على الورقات للجويني[21].

7- شرحُ القصيدة الهمزية للبوصيري[22].

9- شرحٌ على الشاطبية في علم القراءات[23].

10- فتوى على سؤالٍ في مَن يدّعي الولايةَ ويجازفُ في الدين[24].

- **المطلب الخامس: ثناءُ العلماء عليه:**

ولاشكّ أن مثل هذا العالم قد كثر فيه الثناء، وعلا في شأنه المدح والثناء، ويكفينا من ذلك ما وصل إلينا من مؤلفاته، فهي خير شاهد على علمه ومكانته، ومما قيل فيه ما

(14) خلاصة الأثر 4/ 175، وفهرس الفهارس 2/ 1125.

(15) إمتاع الفضلاء بتراجم القرّاء 2/ 173.

(16) الضوء اللامع 10/ 18.

(17) كشف الظنون (2/ 1970)، ينظر: الأعلام (1/ 92)، هدية العارفين (1/ 80).

(18) حققته كرسالة علمية للدكتوراه، ثم طبعته د. مها بنت عبد العزيز الحبّار، دار الكتب العلمية، بيروت.

(19) معجم المؤلفين لرضا كحّالة (1/ 149)، الأعلام 1/ 92.

(20) كشف الظنون 1/ 859، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون 1/ 95، معجم المؤلفين 1/ 149.

(21) مطبوع بتحقيق إسماعيل الآشي الإندونيسي، دار الصالح، 1445هـ، وحُقق كرسالة علمية بعنوان: «حاشية أحمد بن عبد الحق السنباطي على شرح المحلي على الورقات» تحقيق عبد الله غنّوم، بكلية الشريعة بجامعة أم درمان، ونسبه إلى أبيه.

(22) مطبوع عن دار كشيدة، القاهرة.

(23) حقق كرسالة علمية للدكتوراه بجامعة أم القرى من الطالب يحيى بن محمد زمزمي 1418هـ.

(24) فهرس آل البيت 115/ 14، وللاستزادة في أماكن مخطوطاته السابقة انظر: فهرس آل البيت 53/ 17 و115/ 14، فهرس المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية النمساوية ص335، فهارس علوم القرآن لمخطوطات دار الكتب الظاهرية 2/ 196، معجم التاريخ: التراث الإسلامي في مكتبات العالم 1/ 189.

قالـه عنـه تلميـذه الغـزي: «الـشيخ الإمـام العلامـة المحقـق المحرر»[25]، وقال عنه ابن القاضي -تلميذه-: «الفقيـه المؤلـف الشافعي، له نظم ونثر، وتآليف حسنة»[26]. وقـال ابـن العـماد: «الإمام العلاّمة، أخذ عن والده وغيره من أعيان علماء مـصر، ودأب، وحـصّل، ودرّس وأفتـى، وصـار ممـن يـشار إليـه في الإقلـيم المـصري بالبنـان، وتتـشنّف بفرائـد فوائـده الآذان، رحمه الله»[27]، وترجمه عمر كحالة فقال: «عالم مشارك في أنواع من العلوم»[28]، وقال الـشيخ عبـد الفتـاح المرصـفي: «معـدود في رجال المشيختين مشيخة القـاهرة ومـشيخة الجـامع الأحمـدي بمدينة طنطا بمصر...شرحه على الشاطبية شرح نفيس، أجـاد فيه وأفاد...ومَن وقَفَ على هذا الشرحِ عَـرفَ مقـدارَ الرَّجُـلِ وسَعَةَ اطِّلاعِهِ، وطولَ باعِهِ في علمِ القراءات والتجويد»[29].

- **المطلب السادس: وفاته:**

اختُلف في سنة وفاته رحمه الله على أقوال، فأقل ما قيل فيه: إنه توفي سنة 990هـ[30].

وقيـل سـنة 995هـ[31]، وقيـل سـنة 997هـ أو 998هـ[32]، وقيل سنة 999هـ[33].

والمـرجّح أنـه تـوفّي في حـدود هـاتين الـسنتين 998-999هـ؛ لأن هذا مـا نـصّ عليـه تلميـذاه: الغـزّي وابنُ القاضي المكناسي، والله أعلم.

* * *

المبحث الثاني: التعريف بالنظم

وفيه أربعة مطالب:

- **المطلب الأول: اسم النظم، وتوثيـق نـسبته إلى المؤلـف، وسبب تأليفه.**

- **اسم النظم:**

سمّاه مؤلفه في مطلع منظومته بقوله:

سَمَّيْتُهُ بِرَوضَةِ الفُهُومِ في * نَظْمِ نُقَايَةِ العُلُومِ فَاعْرِفِ

وهكذا سمّاه جماعة ممن ترجم له.

- **توثيق نسبته إلى مؤلفه:**

ولاشكّ في إثبات نسبته إليه؛ لجملة من الأسـباب، منها: أنه قال في مطلعها -كما سبق- بقوله: «سَمَّيْتُهُ بِرَوضَةِ الفُهُومِ...»، ولأنّه نصّ على أنها من تأليفـه في شرحـه لهـذه المنظومة المسمّى: «فتح الحي القيوم»[34] فقال: «...فلـمّا مـنّ الله تعالى... ما منّ به على عبده الفقـير مـن نظـم النقايـة... سألني بعض مَن تلقّى هـذا الـنظم عنّـي مـن الإخـوان أن

(25) الكواكب السائرة 3/ 106.

(26) درة الحجال 1/ 168.

(27) شذرات الذهب 10/ 644.

(28) معجم المؤلفين 1/ 149.

(29) هداية القاري 2/ 778.

(30) كـشف الظنـون 1/ 859، 2/ 1970، وتبعـه في إيـضاح المكنـون 3/ 95، 4/ 233، وكذلك في هدية العـارفين 1/ 149، وفهـارس علوم القرآن الكريم لمخطوطات دار الكتب الظاهريّة.

(31) معجـم المـؤلفين لكحالـة 1/ 149، الأعـلام 995، وفي معجـم التـاريخ «الـتراث الإسـلامي في مكتبـات العـالم (المخطوطـات= =والمطبوعات)» 1/ 189.

(32) الكواكب السائرة 3/ 106، شذرات الذهب 10/ 644.

(33) درة الحجال 1/ 168.

(34) نسخة المكتبة البريطانية- مخطوطات شرقية، رقم 9868، لوح (4).

أضع عليه شرحا...وعَلْما بأن المؤلف أدرى بما أراده...»، وقال في آخرها: «قال المؤلف: هذا آخر ما يسّر الله به من شرح هذه المنظومة، على يد مؤلفها الفقير أحمد بن أحمد بن عبد الحق السنباطي أصلا، المصري منشأ، الشافعي مذهبا...»[35]، وكذلك فإن كلّ مَن ترجم له نسبه إليه -كما سبق-، يُضاف لما سبق: ما كتب على نسخه الخطية من نسبتها إليه.

- سبب تأليفه:

الغرض من التأليف في مبادئ العلوم عموما هو التسهيل على الطلبة، سواء كان تسهيل الحفظ، أم تسهيل الوصول إليه، مع ما يرجوه -مَن يؤلف- من الدعاء له في الدنيا، وكرم الله وفضله في الآخرة، ومن هذا ما ذكره الناظم رحمه الله في مطلع نظمه من أنّه اطلع على متن «نقاية العلوم» للإمام السيوطي رحمه الله، فوجده قد حوى علم عظيما، ولكنّ حفظه صعب على الطلبة، فأراد نظمها تسهيلا للطلبة، فقال:

..... * لكنني رأيتُ حفظها عَسِرْ

فَاخْتَرْتُ أَنْ أَنْظِمَهَا لِتَسْهُلا * حِفْظَاً على مُرِيدِهَا....

مع ما قال في آخره:

وَانْفَعْ بِهَا جَمِيعَ مَنْ بِها اعْتَنَى * بِأَيِّ وَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ الاعْتِنَا

لِكَيْ تَكونَ بَعْدَ مَوْتِي تَذْكِرَهْ * لِمُحْسِنٍ لي بِالدُّعَا بِالمَغْفِرَهْ[36]

- **المطلب الثاني: موضوعه، ومنهج المؤلف فيه، واهتمام العلماء به.**

- **موضوعه:** أصلُ هذا النظم هو كتابُ «نُقايةِ العلومِ» للإمام السيوطي رحمه الله، وهو متنٌ مختصرٌ حوى أربعةَ عشرَ عِلمًا، هي: أصولُ الدينِ، التفسيرُ، الحديثُ، أصولُ الفقه، الفرائضُ، النحوُ، التصريفُ، الخطُّ، المعاني، البيانُ، البديعُ، التشريحُ، الطِّبُّ، التصوّفُ.

فسارَ الناظمُ على نَسَقِه، وانتهجَ طريقَتَه فنَظَمَها، وزادَ عليها أربعَةَ علومٍ: علمَ الحسابِ، والعَروضِ، والقوافي، والمنطِقِ، فأصبحَ هذا النظمُ حاوياً على ثمانيةَ عشَرَ عِلمًا.

قالَ رحمه الله:

فَاخْتَرْتُ أَنْ أَنْظِمَهَا لِتَسْهُلا * حِفْظَاً على مُرِيدِهَا وأُدخلا

في ضِمْنِهَا الحِسَابَ والعَرُوضَا * ثُمّ القَوَافي المَنْطِقَ المفْرُوضَا

- منهج المؤلف فيه:

المنهج العامّ للمنظومة: ابتدأ المؤلف نظمَه بمقدِّمةٍ، فيها الحمدُ والثناءُ على الله عز وجل، ثم ثنّى بالصلاةِ على النبيِّ ﷺ وآلِه وصحبِه، ثم ذكرَ شيئًا مِن فضلِ العلمِ وعظيمِ قدْرِه، لا سيّما العلمَ الشرعيّ، ثم أشارَ إلى «نُقايةِ العلومِ» للإمامِ السيوطيّ، وأنّها حوتْ نبذَةً كافيةً، وخُلاصةً وافيةً مِن مجموعِ العلومِ الأربَعَ عشرةَ السابقةَ، وأنّ مَن اقتصرَ عليها حِفظًا وفَهْمًا فهي كافيةٌ له.

ولكنّه رأى أنّ حِفْظَ النثرِ عسيرٌ؛ فاختارَ نَظْمها، وزادَ عليها ما سبقَ، وربّما زادَ في أثناءِ النظمِ فوائدَ، أو عَدَلَ

(35) ل (277).

(36) وأنا كذلك أرجو من الله أن ينفعني بها في الدنيا والآخرة.

عمّا ذكره السيوطي لعارضٍ، كما قال:

مَعْ مَا أَزِيدُهُ مِنَ الْمُنْتَقِرِ * لَهُ بِلا تَمَيُّزٍ فِي الأَكْثَرِ

بَلْ رُبَّمَا عَمَّا يقولُ أَعْدِلُ * لِنُكْتَةٍ يُظْهِرُهَا التَّأَمُّلُ

وابتدأ نظمَه للعلومِ بعلمِ أصولِ الدينِ، وختَمَه بعلمِ التصوّفِ، وذكرَ بعدَه أبياتًا حَمِدَ اللهَ فيها -مرةً أخرى- على ما أنعمَ به ويسَّرَ مِن إتمامِ هذا النظمِ، وأنّ مَن وجدَ فيها خَطأً صريحًا فلَهُ إصلاحُه، وذكَرَ عددها وأنّها قرابة (1500) بيت، ثم دعا، وختمَ بالصلاةِ على النبيِّ ﷺ.

وترتيبُ العلومِ في النظمِ على النحوِ الآتي:

علمُ أصول الدين، التفسيرُ، الحديثُ، أصولُ الفقه، الفرائضُ، **علمُ الحساب**، النحوُ، التصريفُ، الخطُّ، المعاني، البيانُ، البديعُ، **علمُ العَروض**، **علمُ القوافي**، **علمُ المنطق**، التشريحُ، الطبُّ، التصوّفُ.

وكانَ نصيبُ علمِ الحديثِ منها (79) بيتًا، ولم يتوسّعْ فيه كما توسَّعَ في غيرِه مِن العلومِ، فعِدّةُ أبياتِه على حسبِ ورودِها في المنظومةِ:

1- المقدمة (17).
2- علم أصول الدين (51).
3- علم التفسير (174) وهو أكثرها.
4- علم الحديث (79).
5- علم أصول الفقه (88).
6- علم الفرائض (82).
7- علم الحساب (106).
8- علم النحو (87).
9- التصريف (83).
10- الخط (35).
11- المعاني (116).
12- البيان (43).
13- البديع (71).
14- العروض (137).
15- القوافي (27).
16- المنطق (103).
17- التشريح (52).
18- الطب (71).
19- التصوّف (66).
20- الخاتمة (39).

فمجموع الأبيات هو: (1508) أبيات، وقد ذكر الناظم أنها (1500) بيتٍ تقريبًا، وهي كما قال.

المنهج الخاصّ للنّظمِ المتعلِّقِ بعلمِ الحديث:

أوّلاً: منهج السُّنباطيّ في نَظمِ: علمِ الحديثِ من «نُقايةِ العلومِ»:

- **التحويل من النثر إلى النظم**: فالهدفُ الأساسيُّ هو تسهيلُ حفظِ مصطلحاتِ علمِ الحديثِ على طلبةِ العلمِ؛ لأنّ النّظمَ أسهلُ في التذكّرِ مِن النثرِ.

- **الاختصار الشديد**: فأصل النظم كما هو واضح من اسمه «نُقاية»، أي: خلاصةُ ولبُّ العلم. فهو يجنّبُ القارئَ التطويلَ والحشوَ، ويُعطيهِ التعاريفَ الأساسيّة بأقلِّ عددٍ ممكنٍ من الكلمات.

- **الاعتمادُ على منهجِ المحدّثين (المتأخرين)**: فتبع المنهج الذي وضعَهُ أئمةُ الحديثِ السابقين، ولكنّهُ قدّمَهُ في صورةٍ مختصرةٍ جدًا.

- **الشّرحُ عبرَ الصّياغةِ الشّعريّة**: فأحيانًا تكونُ الصياغةُ الشّعريّة للتعريفِ أوضحَ قليلاً مِن الأصلِ النّثريّ المكثّف؛ حيث تَضطرّهُ لإضافةِ كلماتٍ لتستقيمَ القافيةُ والوزنُ، فتصبحُ العبارةُ شارحةً.

- **الالتزام بالأصل**: فالْتزمَ النّاظمُ بنُقاية السيوطي، فلا يخرجُ عنهُ إلا في الحدودِ الضيّقةِ اللازمةِ للنّظمِ والشرحِ.

ثانيًا: التلخيصُ المجمَلُ لمحتوى النّظمِ (علمِ الحديثِ)، وطريقةُ تَرتيبِهِ[37]:

قدّمَ السُّنباطيُّ في هذا المتنِ المختصرِ خُلاصةً مركّزةً لِأهمِّ مُصطلحاتِ وأقسامِ علمِ الحديثِ درايةً، وقد ذَكر فيه (70) نوعًا من أنواعِ علومِ الحديثِ.

ويُمكنُ تَقسيمُ محتواهُ إلى خمسةِ أجزاءٍ رئيسيّةٍ:

1- **أقسامُ الحديثِ مِن حيثُ عددُ الرّواةِ**، وذكرَ تحتَه أربعةَ أنواعٍ:

المتواترُ، (وزادَ النّاظمُ تعريفَه)، الآحادُ، وقسّمَهُ إلى: المشهورِ، والعزيزِ، والغريبِ الفرد، (وقسَّمَه النّاظم إلى الغريبِ المطلَقِ، والغريبِ النِّسبيّ)، وهو ممّا زادَه على الأصلِ.

2- **أقسامُ الحديثِ مِن حيثُ القَبولُ والرّدّ**، وذكرَ فيهِ اثنينِ وثلاثينَ نوعًا:

فبدأَ بالصّحيحِ، ثم الحسنِ، (وزادَ فيه شروطَ الحسنِ)، ثم زيادَةِ الثّقةِ.

ثم ذكرَ الشّاذَّ، (والمحفوظ، ثم المنكر، وفرّق الناظم بينهما).

ثم انتقلَ إلى المحكمِ، ثم مُختلِف الحديثِ، والناسخِ والمنسوخِ.

ثم تطرّق إلى المتابعاتِ والشواهدَ والاعتبارِ.

ثم الضعيفِ، وذكر ما سببُه الطعنُ في السّندِ: فبدأَ بالمعلَّقِ، (وزادَ حكمَ المعلّقاتِ التي في الصحيحينِ)، فالمرسلِ، والمعضَلِ، والمنقطعِ، ثم المدلَّسِ (وحكمَ روايَتِه).

وانتقلَ بعد ذلكَ إلى المردودِ بالطَّعنِ في المتنِ، فعدَّ مِن أقسامِه: الموضوعَ، (وأنّه يجبُ ردُّه، وعدمُ قَبولِه)، والمتروكَ، والمنكرَ، (وأشار إلى إطلاقٍ آخرَ له)، والمعلّلَ، والمدرَجَ، والمقلوبَ، والمضطَرِبَ، ثم المصحَّفَ، والمحرَّفَ.

وأشارَ إلى جوازِ روايةِ الحديثِ بالمعنى، (إلّا فيما كانَ مِن جوامعِ الكَلِمِ، أو الأذكارِ، أو ما يُتعبَّدُ بِلفظِه)، وغريبِ الحديثِ، ومُشْكِله.

وذكرَ بعدَ ذلك نوعًا في صفةِ مَن تُقبلُ روايتُه ومَن تُردُّ، فذكرَ مسألَةَ الجَهالةِ وأنواعِها، فذكرَ مَن تعدّدتْ نعوتُه، ومَن لم يروِ عنهُ إلا واحدٌ، والمبهماتِ، ثم مجهولَ العينِ، والحالِ، (وأنّه يُتوقّفُ فيه إلى تبيّن حاله).

ثمَّ روايةَ المبتدِعِ، وسيّءَ الحفظِ، (وأنّ حديثَه يُسمّى

(37) ما بين القوسين هو من زيادات الناظم على النُّقاية.

شاذّا في رأي)، وختَمَهُ بالمختَلِطينَ.

3- **أقسامُ الحديثِ مِن حيثُ قائلُه**، وذكرَ فيه أربعةَ أنواعٍ:

فابتدأَ بالمرفوعِ، والمسندِ، ثم الموقوفِ، (وزادَ شَرْطَ الوفاةِ على الإسلامِ لإثباتِ الصُّحبةِ)، ثم المقطوعِ (وعرّفه).

4- **القسمُ الرابعُ: أقسام الحديث من حيث الصفاتُ المتعلِّقةُ بالأسانيدِ**، وساقَ عشرةَ أنواعٍ:

العالي وأنواعَه، من مُوافَقَةٍ، وبَدَلٍ، ومُساواةٍ، ومُصافَحةٍ، ثم النازلَ، وروايةَ الأقرانِ، والمدبَّجَ، وروايةَ الأكابرِ عن الأصاغِرِ، ومنهُ: روايةُ الآباءِ عنِ الأبناءِ، ثم السابقَ واللاحِقَ، والمسلسَلَ، والمتّفِقَ والمفْتَرِقَ، والمؤتَلِفَ والمختَلِفَ، والمتشابِهَ، (وزادَ في صِفتِه).

ثمّ انتقلَ إلى صِيَغِ الأداءِ، كسَمِعْتُ وحدَّثني، وأخبرَني، (وذكرَ مذهبَ البخاريّ في عدمِ التفريقِ بينَهما)، وقرأتُ عليه، والمشافَهةِ، والمكاتَبةِ، والإجازةِ، (وأشارَ إلى جوازِ قولِ الراوي فيهما: أخبرني، إطْلاقًا أو تقييدًا، وأنّها قد يدخلُها التّدليسُ)، والوجادَةِ، والوصيّةِ، والإعلامِ.

5- **القسمُ الخامسُ: أنواعُ علومِ الحديثِ المساعِدَةِ**، وعددُها عشرونَ نوعًا:

ختمَ النّظمَ بِذِكْرِ جُملةٍ مُتفرّقةٍ من الأنواعِ، وهي:

طبقاتُ الرّواةِ، وبلدانُهم، وأحوالُهم جرحًا وتعديلًا، ومراتبُهما.

ومعرفةُ الأسماءِ، والكُنى، والألقابِ، والأنسابِ، ومَن نُسب إلى غيرِ أبيهِ، ومَن وافقَ اسمُه اسمَ أبيه، أو اسمَ شيخِه أو مع شيخِهِ، أو الرواي عنه وشيخِه معًا.

ومعرفةُ الموالي، والإخوةِ.

ثم أدبُ الشيخِ، والطالبِ، وسِنُّ التحمُّلِ والأداءِ، وكتابةُ الحديثِ، وكيفيّةُ سماعِه، وتصنيفُ كُتُبِه وتَرتيبُها، ثم ختمَ بذِكرِ أسبابِ ورودِ الحديثِ.

- اهتمام العلماء به:

كتابُ «النقاية» للسيوطي متنٌ مختصرٌ حوى أربعةَ عَشَرَ عِلماً -كما سبق-، ثم شَرَحَهُ السيوطيُّ نفسُه وسمّاه: (إتمامُ الدّرايةِ لقُرّاءِ النُّقايةِ)، وهو أوّلُ مَن شرحَ هذا المتنَ لاشكّ.

وكان ممّن اعتنى بالنُّقاية: الشيخُ أحمدُ السنباطيُّ في «روضة الفُهوم» فنَظَمَه، وزادَ عليه أربعةَ علومٍ، ثم شرحَه في كتابِه: «فتحُ الحيّ القيومِ بِشرحِ روضةِ الفُهومِ»، وفرغ مِن هذا الشرح في رجبَ سنة 982هـ.

وقدْ طُبِعتْ مَنظُومَةُ «رَوضَةُ الفُهومِ في نَظْمِ نُقَايَةِ العُلومِ» في المطْبَعةِ الجَمَالِيّةِ، بِحارَةِ الرُّومِ، بِمِصْرَ، عامَ 1332-1914م.

ومما اعتُني بهِ مِن هذا النَّظْمِ: القسمُ المتعلِّقُ بعلمِ الصرفِ في رسالةٍ بعنوان: «رسالتان في علم الصرف»، لأحمد ماهر البقري، طبع بالمكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1409هـ.

وكذلك القسمُ المتعلّقُ بعِلمِ التفسيرِ بعنوان: «علم التفسير من روضة الفهوم في نظم نقاية العلوم»، لعادل بن

عمر بصفر، طُبع بمجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد 37، 1445هـ.

ولا أعلم أنّه طبع منهُ غيرهما.

- **المطلب الثالث: وصف النسخ الخطية.**

النسخة الأولى: نسخة المكتبة السليمانية بإسطنبول:

وقد كُتبت بخط نسخ واضح، مضبوطة الشكل، وقد كتب الفنون والأبواب والأنواع باللون الأحمر.

وعدد لوحاتها: 52 لوحة، في كل لوح وجهان، كل وجه فيه 15 سطرا.

وهي ضمن مجموع يحوي عدّة متون، هذه أوّلها، وتليها منظومة عقود الجمان في المعاني والبيان للسيوطي أيضا، بالخط نفسه، وكتب في آخرها اسمه، وهو محمد بن الشيخ زين الدين محمود بن شمس الدين محمد بن عز الدّين خليل المقدسي الشافعي.

وقد رسم اسمها على طرّتها: كتاب روضة الفهوم في نظم نقاية العلوم، للإمام العالم العلامة أحمد بن أحمد بن عبد الحق...

وهي منسوخة في 24 من شهر رجب، سنة 999هـ.

ورمزت لها بالرمز (س).

النسخة الثانية: نسخة المكتبة الأزهرية:

وقد كُتبت بخط نسخٍ واضحٍ نوعا مّا.

وعدد لوحاتها: 60 لوحة، في كل لوح وجهان، كل وجه فيه 13 سطرا.

وفي تصوير قسم الحديث منها خللٌ؛ فقد أسقط اللوح رقم 12، وكرر اللوح 13 مرتين.

ولم يظهر من اسم ناسخها إلا محمد، وباقيه ممحوّ، ولم أجد تاريخ نسخها، إلا أنها نسخة قد اعتُني بها من حيث الشكل في نصفها الأول.

وعنونها بقوله: هذا نظم علوم النقاية.

وعلى غلافها أنواع العلوم التي حوتها هذه المنظومة، مجموعة في أربعة أبيات.

ورمزت لها بالرمز (ز).

النسخة الثالثة: نسخة الحرم المكي:

كُتبت بخط نسخ، عدد لوحاتها 61 لوح، وعدد الأسطر 13 سطرا.

وخطها جيّد مقروء، مضبوطة بالشكل، وقد كتب العناوين باللون الأحمر.

وفي بعض الصفحات -في علم المنطق والخط والبيان والبديع- تقديم وتأخير.

وقد عنونها بقوله: منظومة نقاية العلوم...لابن عبد الحق محمود. كذا أثبت اسم المؤلف.

وناسخها فارس دخيل، وتاريخ نسخها سنة 1228هـ.

ورمزت لها بالرمز (م).

النسخة الرابعة: وهي نسخة من شرح هذه المنظومة والمسمّى: فتح الحي القيّوم بشرح روضة الفهوم.

محفوظة بالمكتبة السليمانية. وجعلتها هي الأصل.

وهي نسخة نفيسة، كُتبت في حياة المؤلف، ومنقولة

من نسخته، وخطها جيد مقروء.

ويقع هذا الشرح في 274 لوحا، وعدد الأسطر 29 سطرا.

قال في آخره: «وكان الفراغ من كتابته من خطّ مؤلفه المذكور -مع مراجعته فيما تعسّر فهمه- على يد العبد الفقير إلى الله تعالى: محمد بن علي بن حسن الجزيري الشافعي الأزهري، في يوم الخميس المبارك، ثالث عشر (13) شوال، سنة أربع وثمانين وتسعمائة (984هـ)».

ورمزت لهذه النسخة بالرمز (ش).

- **المطلب الرابع: منهجي في التّحقيقِ.**

1- نسختُ النظمَ وفقَ الرسمِ الإملائي المعروفِ الآن، مع ضبطِ ما لم يُضبَطْ بِالشّكْلِ، وتَصويبِ بَعضِها بما ضبطَهُ النّاظِمُ في شَرْحِه.

2- اعتنيتُ بعلاماتِ الترقيمِ ما استطعتُ؛ فهي مُعينَةٌ لِفَهمِ النّظم.

3- جعلتُ أنواعَ علومِ الحديثِ المذكورةِ في النّظْمِ باللونِ الأسودِ الغامِقِ.

4- وضعتُ خطًّا تحتَ ما نَصَّ في الشّرحِ على أنّه مِن زِياداتِه على النُّقايةِ.

5- قابلتُ النّظمَ على النُّسخِ الأربعِ جميعًا، وأثبتُّ ما كان في الشّرحِ، وأشرتُ إلى فروقِ باقي النُّسخِ.

6- علّقْتُ على ما أرى الحاجةَ إلى التّعليقِ عليهِ في الحاشِية.

7- كان أكثرُ هذه التعليقاتِ مِن شرحِ المؤلِّفِ على نظمِه في كتابِه الموسومِ بـ: «فتحُ الحيِّ القيُّومِ»؛ فهو أعْلمُ بِمعاني نَظمِهِ مِن غيرِهِ، وميّزْتُها عَن غيرِها بذكرِ اسمِ الشّرحِ في آخرِ التعليقِ، أو قلتُ: أفادهُ الشّارِحُ، أو: مِن الشرحِ، ونحوِ ذلك.

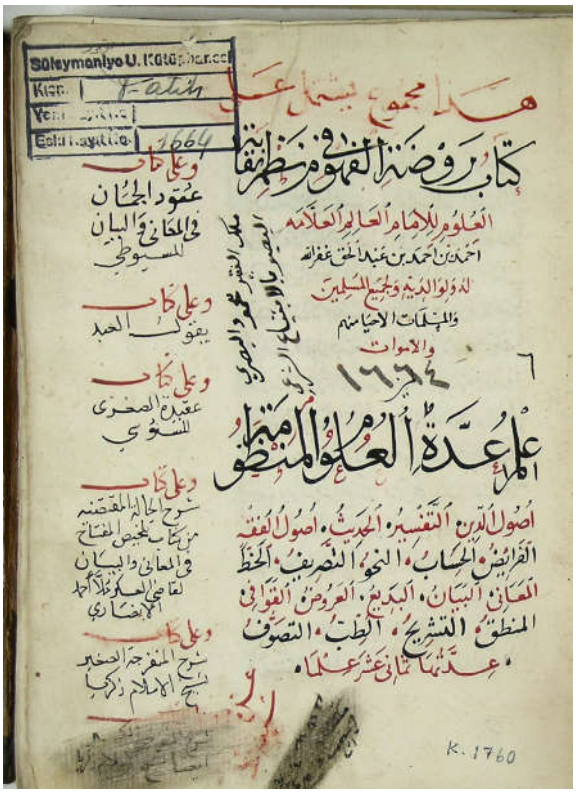
8- لم أُشر إلى الخِلافِ في مَسائلِ المصطلَحِ؛ لأنَّ هذا المتْنَ يُعتبرُ مِن المتونِ المختَصَرة.

9- لم أذْكُرْ مَواضِعَ هذه الأنواعِ مِن كُتُبِ المصطلحِ؛ لِأجلِ ألّا تَطولَ الحواشي وتَكْثُرَ.

***

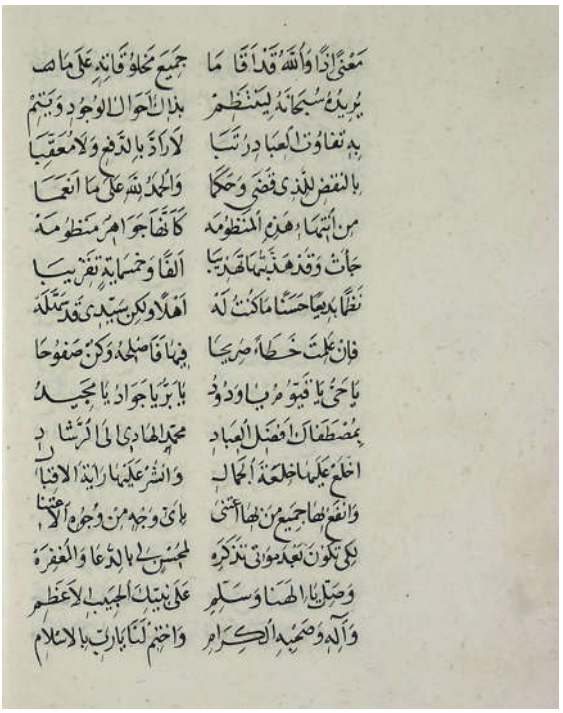
صور المخطوطات

- **النسخة الأولى: نسخة المكتبة السليمانية.**



غلاف نسخة المكتبة السليمانية

اللوح الأول من النسخة السليمانية

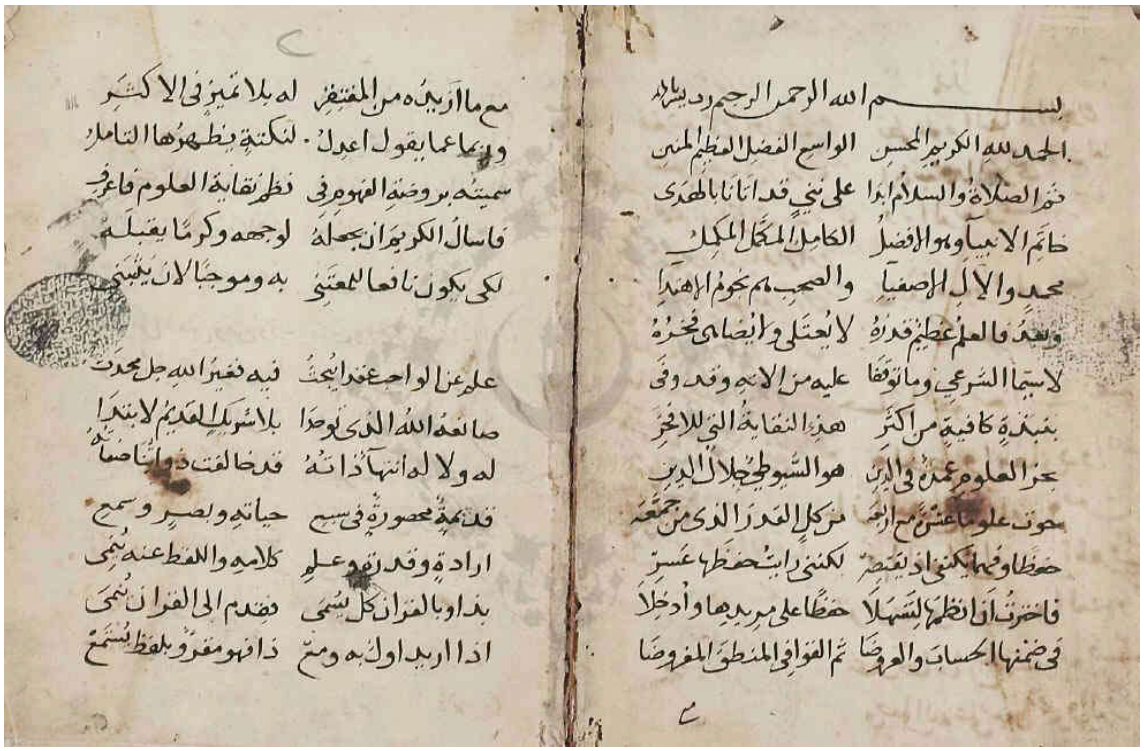


اللوح الأخير من المنظومة من النسخة السليمانية

اللوح الأخير من عقود الجمان وفيها اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

- **النسخة الثاني: المكتبة الأزهري:**

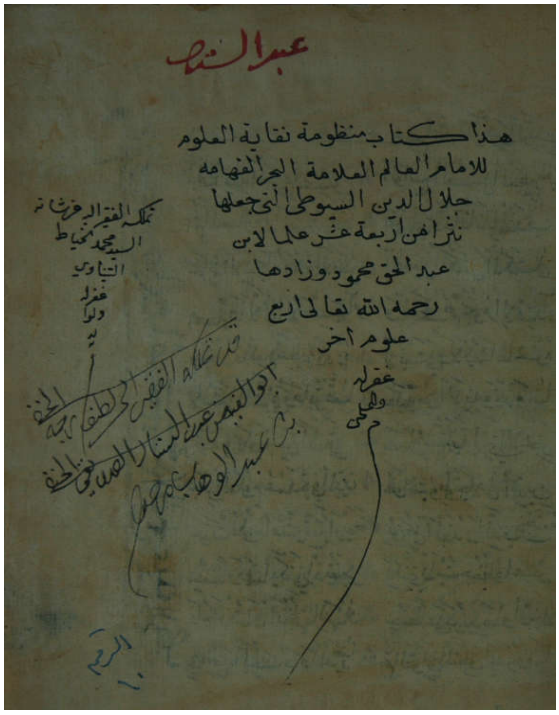
غلاف نسخة المكتبة الأزهرية



اللوح الأول من نسخة المكتبة الأزهرية

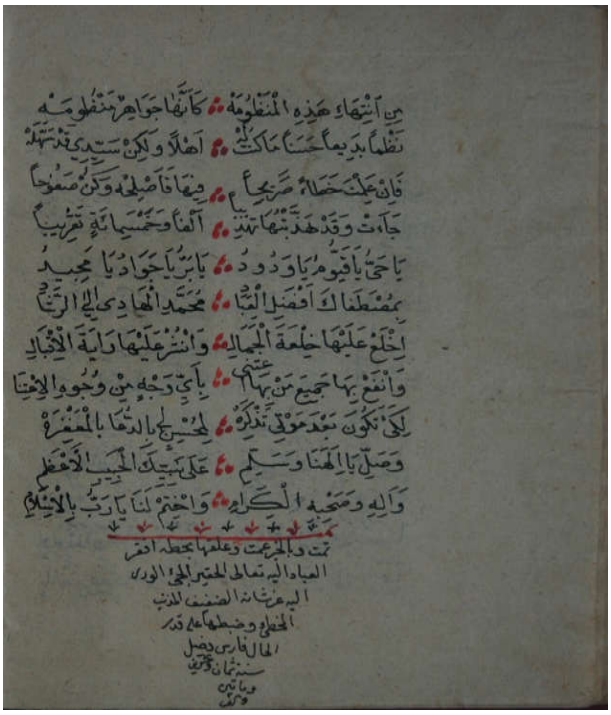
اللوح الأخير من نسخة المكتبة الأزهرية

- **النسخة الثالثة: نسخة الحرم المكي:**



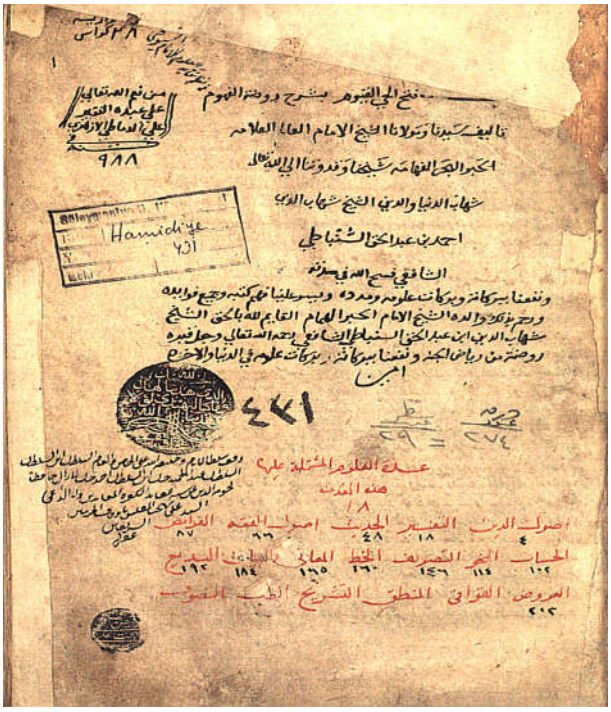
غلاف نسخة الحرم المكي

اللوح الأول من نسخة الحرم المكي



اللوح الأخير من نسخة الحرم المكي

- **النسخة الرابعة: نسخة الشرح المسمّى: «فتح الحي القيوم»:**



غلاف نسخة الشرح

اللوح الأول من الشرح

اللوح الأخير من الشرح

الفصل الثاني

النص المحقق

قال الشيخُ شهابُ الدّينِ أحمدُ بنُ أحمدَ بنِ عبدِ الحقِّ السُّنْبَاطِيُّ في مَنْظُومَتِهِ:

«رَوْضَةُ الفُهُومِ فِي نَظم نُقَايَةِ العُلُومِ»

علم الحديث[38]:

1 عِلْـــمٌ بِجُمْلَـــةٍ مِـــنَ القَوَاعِـــدِ * بِتِلْـــكَ عِرْفَـــانٌ لِحَـــالٍ[39] وَارِدِ

2 لِـــسَنَدٍ وَالْمَـــتْنِ[40]، ثُـــمَّ الْخَـــبَرُ * إِنْ طُرُقُـــهُ عُـــدَّتْ وَلَا تَنْحَـــصِرُ[41]

3 بَـــلْ مَـــنْ أَحَـــالَ الْعُـــرْفُ مِـــنْهُمُ الْكَـــذِبْ * وَكَـــانَ ذَا كُـــلَّ الطِّبَـــاقِ قَـــدْ صَـــحِبْ

4 فَـــذُوا تَـــوَاتُرٍ، وَمَـــا سِـــوَاهُ * آحَـــادُهُ[42]، ثُـــمَّ إِذَا رَوَاهُ

5 ثَلَاثَـــةٌ فَـــمَا عَـــلَا الْمَـــشْهُورُ[43] * وَاثْنَـــانِ فَـــالْعَزِيزُ[44]، وَالْمَـــذْكُورُ

6 بِوَاحِـــدٍ يُـــسْمَى غَرِيبَـــاً فَـــرْدَا * مُطْلَقَـــاً إِنْ يَكُـــنْ لَـــهُ مَـــا حُـــدّا

7 بِأَصْـــلِ إِسْـــنَادٍ[45] وَنِـــسْبِيّاً مَتَـــى * لَمْ يَـــكُ[46][47] مَقْبُـــولاً وَمَـــرْدُوداً أَتَـــى[48]

---

(38) مثبتة في النسخ كلّها إلا (ز). والمراد بها هنا: علوم الحديث، أو مصطلح الحديث.

(39) كذا في النسخ جميعها إلا (س) ففيها: (بِحَالٍ).

(40) يعني: «عِلمُ الحديثِ: **عِلمٌ بِجُملةٍ مِن القواعِدِ، يُعرفُ بِتلكَ الجُملةِ الحالُ الواردُ للسَّنَدِ والمتنِ** مِن صِحّةٍ وحُسْنٍ وضَعْفٍ، وعُلوٍّ ونُزولٍ، وكيفيّةِ الحَمْلِ والأداءِ، وصِفاتِ الرِّجالِ، وغيرِ ذلك». فتح الحي القيوم (ل 48).

(41) أي: تَعَدَّدَتْ أسانِيدُهُ، أي رُواتُهُ، ولا تَنْحَصِرُ. فتح الحي القيوم (ل 48).

(42) أي الخَبَرُ.

(43) «لِشُهرتِهِ ووضوحِ أمْرِه، ويُسمّى المستَفِيضَ -على رأيِ جماعَةٍ مِن الفقهاءِ- لِانتِشارِه وشُيُوعِهِ بينَ النَّاسِ. وبعضُهُم غايَرَ بينَهُما بِأنَّ المستفيضَ يكونُ مِن ابتِدائِه إلى انْتهائِه سَواءٌ، والمشهورُ أعمُّ مِن ذلكَ». فتح الحي القيوم (ل 48).

(44) إِذَا رَواهُ اثنانِ فهُو العزيزُ؛ لِقِلَّةِ وُجُودِهِ.

(45) أي: الموضِعُ الذي يَدورُ عليهِ الإسنادُ ويَرجِعُ، فيُسمّى **غَريبًا، وفَرْدًا مُطلقًا إذا كانَ في أَصْلِ الإسنادِ**، وهو طَرَفُهُ الذي فيهِ الصّحابيُّ، ولو تَعدَّدَتِ الطُّرُقُ إليهِ. والمذكورُ بِروايةِ واحدٍ فقط. أي مِن بعدِ الصّحابيِّ -كما نبَّهَ عليهِ العَلائيُّ في نِهايةِ الأحكامِ- بأنْ لَمْ يَرْوِهِ مِن بَعدِ الصّحابيِّ غيرُ واحدٍ، في أيِّ موضِعٍ مِن السّنَدِ. الشرح (ل 49) بتصرف.

(46) في (س): (يات).

(47) **وَنِسبِيًّا مَتى لَمْ يَكُ** ثابتًا لهُ في أصْلِ الإسنادِ، بَلْ كانَ في أثنائِهِ بِالنِّسْبَةِ لِشَخصٍ مُعيّنٍ، أو صِفةٍ مُعيّنةٍ أو بَلْدةٍ. فتح الحي القيوم (ل 49).

(48) الضَّميرُ في قَولي: «**أتى**» رَاجعٌ للآحَادِ، أي: الآحَادُ بأقْسَامِه الثّلاثةِ: المشهورُ والعَزيزُ والغَريبُ قدْ أتى مَقْبُولًا ومَردودًا، أي: مُنْقَسِمًا إليهِما. فتح الحي القيوم (ل 49).

8 فَـــأَوَّلٌ بِنَقْـــلِ عَـــدْلٍ كَمُـــلَا * ضَـــبْطَاً وَكَـــانَ سَـــنَدٌ مُتَّـــصِلا

9 بِـــلَا شُـــذُوذٍ وَبِغَـــيْرِ عِلَّـــةِ * فَـــذَا **صَـــحِيحٌ** اسْـــمُهُ فِي الرُّتْبَـــةِ

10 تَفَاوَتَـــتْ أَفْـــرَادُهُ[49] فَـــإِنْ يَخِـــفّ * ضَـــبْطٌ فَـــذَاكَ **حَـــسَنٌ** مَـــعْ مَـــا وُصِـــفْ[50]

11 وَحُكْمُـــهُ حُكْـــمُ الـــصَّحِيحِ[51] وَقُبِـــلْ * **زِيَـــادَةُ** الـــرَّاوِي لِـــذَيْنِ[52] وَجُعِـــلْ

12 مَـــا خَـــالَفَ الأَرْجَـــحَ مِنْـــهُ **الـــشَّاذَا**[53] * وَالأَرْجَـــحُ **الْمَحْفُـــوظُ** قُلْـــتُ: هَـــذَا

13 يُفْهِـــمُ أَنَّ الـــشَّاذَ مَـــا يَقُـــولُ * مُخَالِفَـــاً لِأَرْجَـــحٍ مَقْبُـــولُ[54]

14 أَمَّـــا الَّـــذِي رَوَاهُ غَـــيْرُهُ وَقَـــدْ * خَـــالَفَ رَاجِحَـــاً **فَمُنْكَـــرٌ** يُـــرَدّ[55]

15 إِنْ يَـــكُ مِـــنْ مُعَـــارِضٍ لَـــهُ خَـــلَا * **فَمُحْكَـــمٌ** إِلَّا وَجَمْـــعٌ قَـــدْ جَـــلَا

16 فَـــسَمِّهِ **مُخْتَلِـــفَ** الْحَـــدِيثِ[56] لَا[57] * وَعُـــرِفَ الأَخِـــيرُ مِـــنْ ذَيْـــنِ اجْعَـــلَا

17 **نَاسِـــخَاً** الـــسَّابِقَ مَنْـــسُوخَاً فَـــإِنْ * لَمْ يُعْـــرَفِ الأَخِـــيرُ رَجِّـــحْ إِنْ يَـــبِنْ[58]

18 إِلَّا فَقِـــفْ[59]، وَالْفَـــرْدَ[60] إِنْ سِـــوَاهُ * وَافَـــقَ مَعْنَـــى فِي الَّـــذِي حَـــوَاهُ

19 **مُتَـــابِعٌ** إِنِ الـــصَّحَابِيُّ اتَّحَـــدْ * فِي الجَـــانِبَيْنِ[61] مَـــا اتِّحَـــاداً قَـــدْ فَقَـــدْ

---

(49) في (س): (أجزاؤه).

(50) أي: مع بَقِيَّةِ ما وُصفَ مِن شروطٍ في تعريفِ الصّحيح. فتح الحي القيوم (ل 50).

(51) **وحكْمُهُ** -أي: الحَسَنُ بِقِسْمَيهِ- **حُكمُ الصحيحِ** في الاحتجاجِ بهِ، وإِنْ كان دونَه. قاله في الشرح (ل 50).

(52) أي: وقُبِلَ زيادةُ الراوي للصحيحِ والحَسنِ -وهو العَدْلُ الضابطُ- على غيره؛ إذْ هي في حُكمِ المستَقِلِّ الذي يَنفَرِدُ بهِ الراوي المذكورُ. هذا إذا لم تُنَافِ رِوايةَ مَن لم ينفَرِدْ. فتح الحي القيوم (ل 51).

(53) قال في الشّرح (ل 51): «وذَالُهُ -هُنا وفيما يأتي- مُخَفَّفةٌ؛ لِلوَزْنِ».

(54) أي: أنَّ ما يرويهِ المقبولُ مُخالِفًا لِمَقبولٍ أرجَحَ مِنهُ، هو الشّاذ. أفاده الشّارِحُ (ل 51).

(55) وأمّا الذي رواهُ غيرُ المقبولِ **مُخالِفًا لراجِحٍ** -أي: **مقبولٍ**- فهو مُنكَرٌ. فتح الحي القيوم (ل 51) وأراد النّاظِمُ أنْ يُبيّنَ الفَرقَ بين الشّاذِّ والمنكَرِ.

(56) إذا كان الحديثُ المقبولُ خاليًا مِن مُعارضٍ فهذا النوعُ هو المحْكَمُ. **وإلا** بِأَنْ لم يَخْلُ مِن ذلكَ بِأَنْ وُجِدَ ما يَعُارِضُه، فلا يَخْلُو: إِمَّا أنْ يكونَ ذلك المعَارِضُ مَقبولًا مِثْلَهُ، أو يكون مردودًا. فالثاني لا أَثَرَ لهُ؛ لأنّ القويَّ لا يُؤثِّرُ فيهِ مُخالَفةُ الضعيفِ. والأوّلُ إنْ **جلا** أي: ظَهرَ؛ جُمِعَ بينَهُ وبينَ المعارِضِ مِن غيرِ تعسُّفٍ. **وَسَمِّ** هذا النّوعَ: **مُخْتَلِفَ الحديثِ**. فتح الحي القيوم (ل 51) بتصرف.

(57) أي: وإِنْ لا يَظْهَرْ جَمْعٌ بينَهُما. فتح الحي القيوم (ل 51).

(58) **فإِنْ لَمْ يُعرَفِ الأخيرُ** مِنها **فَرَجِّحْ** أحدَهُما على الآخَرِ **إِنْ ظَهرَ** لك تَرجِيحُهُ عليهِ بمُرجِّحٍ مِن المرجِّحاتِ. الشرح (ل 52).

(59) أي: وإِنْ لم يَبِنْ لك تَرجيحُه بمُرجِّحٍ مِن المرجِّحاتِ فَقِفْ عن العملِ بهِ حتى يَتَبَيَّنَ لك المرجَّحُ. الشرح (ل 52).

(60) بالنّصبِ، أي: وإِنْ وافقَ الفردَ سِواهُ. فتح الحي القيوم (ل 52).

(61) أي: جَانِبَي المتابِعَ والمتابَعَ. فتح الحي القيوم (ل 52).

20 فَـــــسَمِّهِ حِينَئِـــــذٍ بِالـــــشَّاهِدِ[62] * تَتَبُّـــــعٌ لَـــــهُ مِـــــنَ الْمُـــــوَارِدِ

21 سَـــمٍّ اعْتِبَـــارَاً، ثُـــمَّ مَـــا مِنْـــهُ يُـــرَدْ[63] * لِلـــسَّقْطِ إِنْ كَـــانَ مِـــنَ اوَّلِ الـــسَّنَدْ

22 **مُعَلَّـــقٌ**، لَكِـــنَّ مَـــا مِنْـــهُ جُعِـــلْ * فِي الجَـــامِعِ الـــصَّحِيحِ مِنْـــهُ قَـــدْ قُبِـــلْ

23 مَـــا جَـــاءَ فِيـــهِ بِـــأَدَاةِ[64] الْجَـــزْمِ * أَوْ بَعْـــدَ تَـــابِعٍ فَـــذَاكَ سَـــمٍّ[65]

24 **مُرْسَـــلًا**، اوْ مِـــنْ بَعْـــدِ غَـــيْرِهِ وِلَا * بِفَـــوقِ فَـــرْدٍ **مُعْـــضَلٌ**[66] إِلَّا اجْعَـــلَا

25 **مُنْقَطِعَـــاً**[67] فَـــإِنْ يَكُـــنْ سَـــقْطٌ خَفِـــي * **مُـــدَلَّسٌ**[68] وَمَـــنْ بِتَـــدْلِيسٍ يَفِـــي[69]

26 وَكَـــانَ مَوْثُوقَـــاً بِـــهِ لَا يُقْبَـــلُ * إِلَّا الَّـــذِي التَّحْـــدِيثَ فِيـــهِ يَجْعَـــلُ

27 وَإِنْ يَكُـــنْ لِلطَّعْـــنِ[70] إِمَّـــا لِكَـــذِبْ1 * فَـــذَاكَ **مَوْضُـــوعٌ** وَرَدُّهُ يَجِـــبْ

28 أَوْ تُهْمَـــةٍ2 **مَـــتْرُوكٌ** اوْ فِـــسْقٍ3 يُـــرَى * أَوْ غَفْلَـــةٍ4 أَوْ غَلَـــطٍ5 قَـــدْ كَثُـــرَا

29 **فَمُنْكَـــرٌ** فِي رَأْيِ[71] اوْ لِـــوَهْمِ6 * قَامَـــتْ بِـــهِ قَرِينَـــةٌ فَـــسَمِّ

30 **مُعَلَّـــلًا** أَوْ لِخِـــلَافِ7 حَـــصَلَا * مِنْـــهُ[72] بِتَغْيِـــيرٍ لِإِسْـــنَادٍ[73] جَـــلَا

---

(62) أي: وما قد فَقَدَ اتِّحادَ الصّحابيِّ في الجانِبينِ **فَسَمِّهِ حِينئذٍ بِالشّاهِدِ**. فتح الحي القيوم (ل 52).

(63) هذا شُروعٌ في القِسمِ الثاني مِن الآحادِ، وهو المردودُ، أي: **ثُمَّ ما يُردُّ مِنهُ** إمّا أنْ يكونَ ردُّهُ **للسّقْطِ** مِن السَّنَدِ، أو للطَّعْنِ في الراوي.. الشرح (ل 53).

(64) في (س): (بِأَداءِ).

(65) عادَ بالكلامِ على أنواعِ السَّقْطِ في السَّنَدِ، فذَكَرَ أوّلًا: السَّقْطَ مِن أوَّلِ السّنَدِ، وهو المعلَّقُ، ثم ذَكَرَ السَّقْطَ بعدَ التابعيِّ، وهو المرسلُ.

(66) وإنْ كان ذلك السَّقطُ بعدَ غيرِ التابعيِّ -بأنْ يكونَ مِن أثناءِ الإسنادِ- فإنْ كان **بِفَوقِ واحدٍ** -أي: اثنينِ فصاعِدًا وِلاءً في أيّ موضعٍ كان...فهو مُعْضَلٌ. فتح الحي القيوم (ل 53).

(67) وإلّا بأنْ كان واحدًا، أو بِفَوقِه لا على الوِلاءِ، بلْ مِن مَوضِعَينِ مِن الإسنادِ أو أكثَر، بِشَرطِ ألا يزيدَ السّاقِطُ في كلِّ مَوضِعٍ على وَاحِدٍ؛ **فاجْعَلْـهُ مُنقَطِعًا**. قاله الشّارح (ل 53).

(68) فإنْ يوجَدْ **سَقطٌ خَفِيٌّ** في سَندٍ فالمَرْوي بِهِ **مُدلَّسٌ** -بفتح اللام-، والراوي الفاعلُ لِذلك مُدَلِّسٌ -بِكَسْرِها- وهو: أنْ يَرويَ الراوي عمَّنْ لَقِيَهُ وسَمِعَ مِنهُ حديثًا لم يَسْمَعْهُ مِنْهُ. فتح الحي القيوم (ل 54).

(69) **يَفِي بِتَدليسٍ** أي: يأتي بِهِ مِن الرّواةِ. فتح الحي القيوم (ل 54).

(70) شروعٌ في الثاني مِن قِسمَي المردودِ، وهو: ما يكونُ ردُّهُ للطّعنِ في الراوي. ولهُ عشرَةُ أسبابٍ، بعضُها أشدُّ من بعضٍ، خمسةٌ منها تتعلَّقُ بالعدالةِ، وخمسةٌ تتعلَّقُ بالضّبطِ. ولم يَحْصُلِ الاعْتِناءُ بِتمييزِ أحدِ القِسْمينِ عن الآخَرِ؛ لِفائدةِ ترتيبِها على الأشَدِّ في موجِبِ الرّدِّ على سبيلِ التّدَلِّي. من شرح الناظم (ل 54).

(71) وهو رأيُ مَن لا يَشْترطُ في المنكَرِ المخالَفَةَ للرّاجِحِ. فتح الحي القيوم (ل 55).

(72) أي: حَصَلَ خِلافٌ مِن الراوي للثّقاتِ.

(73) في (م): (بإسناد لتغيير).

31 فَـــــسَمِّهِ **مُدْرَجَـــــهُ**[74]، وَإِنْ حَـــــصَلْ * بِـــــدَمْجِ مَوْقُـــــوفٍ بِمَرْفُـــــوعٍ جَعَـــــلْ

32 فَمُـــــدرجَ الْمُـــــتْنِ، وَبِالتَّقْـــــدِيمِ * فِي سَـــــنَدٍ أَوْ مَتْنِـــــهِ الْكَـــــرِيمِ[75]

33 فَـــــسَمِّهِ **الْمَقْلُـــــوبَ**، أَوْ بِالْبَـــــدَلِ * وَلَا مُـــــرجِّحٌ هُنَـــــاكَ فَاجْعَـــــلِ

34 **مُـــــضْطَرِبَاً**[76]، أَوْ كَـــــانَ بِـــــالتَّغْيِيرِ فِي * نَقْـــــطٍ فَـــــسَمِّ ذَاكَ **بِالْمُـــــصَحَّفِ**

35 أَوْ شَـــــكْلٍ ادْعُـــــهُ **مُحَرَّفَـــــاً**[77]، وَلَا * تُجَـــــوِّزَنْ **فِي لَفْظِـــــهِ** أَنْ يُبْـــــدَلَا

36 بِمِثْلِـــــهِ أَوْ نَقْـــــصَهُ[78] إِلَّا لِمَـــــنْ * يَكُـــــونُ عَالِمَـــــاً وَذَا بِـــــشَرْطِ أَنْ

37 يَكُـــــونَ فِي غَـــــيْرِ جَوَامِـــــعِ الْكَلِـــــمْ * وَغَـــــيْرِ نَحْـــــوِ الـــــذِّكْرِ مِمَّـــــا قَـــــدْ عُلِـــــمْ

38 تَعَبُّـــــدٌ بِـــــهِ. فَـــــإِنْ مَعْنَـــــىً خَفِـــــي * احْتِـــــيجَ فِي ذَلِـــــكَ لِلْمُؤَلَّـــــفِ

39 فِي **مُـــــشْكِلٍ** أَوْ **فِي غَرِيـــــبٍ**[79] اوْ جَـــــرَى * لِمَـــــا **بِـــــرَاوٍ** مِـــــنْ جَهَالَـــــةٍ8 تُـــــرَى

40 إِمَّـــــا بِـــــذِكْرِ نَعْتِـــــهِ الْخَفِـــــيِّ أَوْ * نَـــــزْرَةَ مَـــــنْ عَـــــنْ ذَلِـــــكَ الـــــرَّاوِي رَوَوْا

41 أَوْ **انْبِهَـــــامِ** الِاسْـــــمِ[80] إِنْ سُـــــمِّي فَـــــذَا * إِنْ وَاحِـــــدٌ مُنْفَـــــرِدَاً قَـــــدْ أَخَـــــذَا

---

(74) أي: مُدْرَجَ الإسنادِ.

(75) يعني تَقديمَ بعضِ الكلماتِ وتأخيرَ بعضٍ. وقد يكونُ هذا التقديمُ والتأخيرُ في السّنَدِ، كمُرّةَ بنِ كعبٍ ينقلِبُ إلى كعبِ بنِ مُـرّة. أو في المتنِ، كحديثِ: «ورَجُلٌ تصدّقَ بِصدقةٍ فأخفاها حتى لا تعلمَ يمينُه ما تُنفقُ شِمالُه»، وهو مقلوب، وإنّما هو: «حتى لا تعلمَ شِمالُه ما تُنفقُ يمينُه». كما رواه أيضا البخاري ومسلم. أفاده في الشرح (ل 56).

(76) وإنْ حصلَ الخلافُ مِنهُ بِذِكرِ **البدلِ**، أي: راوٍ أو مَتنٍ بدلَ راوٍ أو مَتنٍ آخرَ، **ولا مُرجِّحَ هناك** لأحَدِ الراويينِ أو المتْنينِ على الآخَرِ؛ فاجعلْ اسمَهُ **مُضطَرِبًا**. فتح الحي القيوم (ل 56).

(77) أي: إنْ كانت المخالَفَةُ بتغييرِ حرْفٍ، مع بقاءِ صورةِ الخطِّ: فما كان التغييرُ فيه بالنّسبةِ إلى نَقْطِ الحروفِ فالمُصَحَّف، كتغييرِ «مَنْ صامَ سِتًّا» إلى «مَن صامَ شيئًا». وما كان التغييرُ فيه بالنّسبةِ إلى شَكْلِ الحروفِ فالمُحرَّف. كتحريفِ «أُبَيٍّ» إلى «أَبِي». وحاصلُ ما ذكرَهُ النّاظمُ في المخالفةِ: 1- إنْ كانتِ المخالفةُ بتغييرِ سِياقِ الإسنادِ فذاك «مُدرَجُ الإسنادِ». 2- وإنْ كانت بِدَمْجِ مَوقوفٍ في مَرفوعٍ فذاكَ «مُدرجُ المتْنِ». 3- وإنْ كانت بِتقديمٍ أو تأخيرٍ فالمقلوبُ». 4- وإنْ كانت بإبدالِ راوٍ ولا مُرجِّحَ لإحدى الروايتينِ على الأخرى، فهذا هو «المضطَرِبُ». 5- وإنْ كانت بتغييرِ حَرْفٍ أو حروفٍ مع بقاءِ صورةِ الخطِّ في السّياقِ: فإنْ كان ذلك بالنّسبةِ إلى النّقْطِ فهو «المُصَحَّفُ». وإنْ كان بالنّسبةِ إلى الشَّكْلِ فهو «المُحَرَّفُ».

(78) **ولا تُجَوِّزَنْ في لَفْظِ** الحديثِ **إبدالَهُ بِمِثْلِه**، أي: مُساويهِ في المرادِ مِنْه، **أو نَقْصَهُ** أي: إيرادُهُ مُختَصَرًا. فتح الحي القيوم (ل 56).

(79) خَفاءُ معنى الحديثِ قد يكونُ لِغَرابةِ اللّفظِ بأنْ يكونَ اللّفظُ مُستَعْمَلًا بِقِلّةٍ، أو لِإشكالٍ في مَدلولِه ومعناه، فيُرجَعُ في الأوّلِ لِكُتُبِ غَريبِ الحديثِ، ولِلثاني في كُتُبِ مُشكِلِ الحديثِ. أفاده في الشرح (ل 56).

(80) فأسبابُ جَهالَةِ الراوي ثلاثةٌ: 1- أن يُذكرَ بنَعْتِهِ الخَفيّ دونَ المشهورِ، وهو تدليسُ الشّيوخِ. 2- لِقلّةِ مَن رَوَوا عنْ ذلك الراوي، وهو الدان. 3- انْبِهامُ اسمِ الراوي، كأنْ يقولَ: حدَّثَني رَجُلٌ، وهو المبْهَمات. الشرح (ل 56-57).

42 عَنْـــهُ ادْعُـــهُ مَجْهُـــولَ عَـــيْنٍ،[81] أَوْ بِـــلَا * تَوْثِيقِـــهِ فَالْحَـــالُ قِـــفْ لِلانْجِـــلَا[82]

43 أَوْ كَـــانَ ذَا لِبِدْعَـــةٍ9 فَـــإِنْ نُفِـــي * تَكْفِيرُهَـــا فَاقْبَلْـــهُ مَـــا لَمْ يُوصَـــفِ

44 بِكَوْنِـــهِ دَاعِيَـــةً أَوْ رَاوِيَـــا * مُوافِقَـــاً فَكُـــنْ لَـــهُ مُنَاوِيَـــا[83]

45 أَوْ كَـــانَ ذَا لِـــسُوءِ حِفْـــظٍ10 لَزِمَـــا * فَـــسَمِّ شَـــاذّاً عِنْـــدَ بَعْـــضِ العُلَـــمَا[84]

46 وَإِنْ طَـــرَا فَـــسَمِّهِ مُخْتَلِطَـــا[85] * فَـــرُدَّ مَـــا رَوَاهُ مِـــنْ بَعْـــدِ الخَطَـــا

47 ثُـــمَّ إِنِ الإِسْـــنَادُ قَـــدْ تَنَـــاهَى * إِلَى النَّبِـــي فَـــذَاكَ قَـــدْ تَبَـــاهَى

48 فَـــسَمِّ بِـــالْمُرْفُوعِ[86] أَوْ بِالْمُـــسْنَدِ[87] * أَوْ لِلـــصَّحَابِي مَـــنْ عَـــلَى مُحَمَّـــدِ

49 لَـــهُ اجْـــتِمَاعٌ مُؤْمِنَـــاً بِـــهِ[88] وَقَـــدْ * مَـــاتَ كَـــذَا فَـــذَاكَ مَوْقُوفَـــاً وَرَدْ

50 أَوْ تَـــابِعِي مَـــنْ مُؤْمِنَـــاً بِـــذَا[89] اجْتَمَـــعْ * فَمَـــنْ أَتَـــى بَعْـــدُ فَمَقْطُوعَـــاً وَقَـــعْ[90]

51 فَـــإِنْ يَقِـــلَّ عَـــدَدٌ فَوُصِـــفَا * بِالْعَـــالِ[91] لَـــوْ[92] لِـــشَيْخٍ[93] مَـــنْ قَـــدْ صَـــنَّفَا

---

(81) أي: وإنْ سُمِّيَ الراوي، فإنْ كان قد أخذَ عنهُ واحدًا، مُنفَرِدًا بالأَخْذِ عنه، ولمْ يأخُذْ عنْهُ غيرُه فهذا **مجهولُ العَيْنِ**. فتح الحي القيوم (ل 57) بتصرف.

(82) وإنْ كان قد أخذَ عنهُ أكثرَ مِن واحدٍ -مع عدمِ توثيقِه وتجريحِه- فهذا ادْعُهُ **مجهولَ الحالِ** والمستورَ، فلا يُطلَقُ القولُ بِقَبُولِه ولا يُردّ، بل يُقالُ: هو موقوفٌ إلى **انْجِلا** أي ظهورِ حالِه. فتح الحي القيوم (ل 57).

(83) يعني: أنّ حديثَ صاحِبَ البِدعةِ مردودٌ في حالتَيْنِ: أنْ يكونَ داعيةً لِبدعتِه، أو كان ظاهِرَ ما يَرويهِ يُوافِقُ بِدعتَه. «**فَكُنْ لـه مُنَاوِيًـا** أي: كـنْ للمَوْصـوفِ بأحَدِ الصِّفتينِ المذكورتينِ مُعاديًا، فلا تأخُذْ عنْهُ». فتح الحي القيوم (ل 57).

(84) سوءُ الحفظِ في الراوي: ألّا يَترجَّحَ جانِبُ إصابَتِه على جانبِ خِطئِه. فإنْ **لَزِمَ** الراوي في جميعِ حالاتِه **فَسَمِّ** حديثَ ذلكَ الراوي **شـاذًّا** عنـدَ بعـضِ علـماءِ الحديثِ. الشرح (ل 57).

(85) **وإنْ طَرأ** عليه [أي: سوءُ الحفظِ] لِكبَرِه أو لِذهابِ بصرِه، أو احتراقِ كتبِه، أو عدمِها وكان يَعتمدُها فرجَعَ لحفظِهِ فساءَ **فَسَمِّ** ذلكَ الراوي **مُخْتَلِطًـا**. فـتح الحي القيوم (ل 57).

(86) فيَدْخُلُ فيه المتَّصِلَ والمرسَلَ والمنقَطِعَ والمعْضَلَ والمعلَّقَ، دونَ الموقوفِ والمقطوعِ، وهذا هو المشهورُ. الشرح (ل 58).

(87) أو بالمُسنَدِ: صريحٌ في أنّ المرفوعَ والمسنَدَ مُترادِفانِ...لكنْ لا يلزمُ عليه أنْ يَصْدُقَ المسنَدُ على المرسَلِ والمعضَلِ والمنقطِعِ إذا كـانَ مرفوعًـا، ولا قائِـلَ بـهِ. قاله في الشرح (ل 58).

(88) في (م): (له).

(89) في (ز): (به).

(90) فالمقطوعُ: ما انتهى إسنادُه إلى التابعيِّ فمَنْ بعدَه. والتابعيُّ: مَن اجتمعَ بالصحابيِّ، مؤمِنًا بالنبيِّ ﷺ، ومات على ذلكَ. أفاده في الشرح (ل 59).

(91) أي إنْ قلَّ عددُ رجالِ الإسنادِ فيُوصَفُ بالعَالِي، وهو العُلوُّ المطْلَق.

(92) في (ز): (أو).

(93) في (م): (بشيخ).

52 لَا مِـــنْ طَرِيـــقِ ذَاكَ بَـــلْ أُخْـــرَى وَصَـــلْ * مُوافَقَـــهْ[94] أَوْ شَـــيْخِ شَـــيْخِهِ بَـــدَلْ

53 كَـــذَاكَ مَـــا فَـــوقُ[95] وَإِنْ سَـــاوَى سَـــنَدْ * مُـــصَنِّفٍ فَـــذَا مُـــسَاوَاةٌ يُعَـــدّ[96]

54 أَوْ سَـــنَدَ التِّلْمِيـــذِ فَالْمُـــصَافَحَهْ * كَأَنَّـــهُ قَـــدْ جَـــاءَهُ وَصَـــافَحَهْ[97]

55 فِي كُـــلِّ ذَا يُقَابِـــلُ **النُّـــزُولُ**[98] * أَوْ عَـــنْ قَرِينِـــهِ رَوَى نَقُـــولُ[99]

56 رِوَايَـــةَ **الْأَقْـــرَانِ**[100]، أَوْ كُـــلٌّ رَوَى * عَـــنْ آخَـــرٍ فَـــذَا **مُـــدَبَّجَاً**[101] حَـــوَى

57 أَوْ دُونَـــهُ رِوَايَـــةُ **الْأَكَـــابِرِ** * عَـــنِ الْأَصَـــاغِرِ ادْعُـــهُ لِلنَّـــاظِرِ[102]

58 رِوَايَـــةَ الآبَـــا عَـــنِ الْأَبْنَـــاءِ * مِنْـــهُ[103] وَلَـــوْ كَـــانَ ذَوِي تَنَـــائِي

59 مَوْتَـــاً قَرِينَـــانِ فَـــذَاكَ سُـــمِّيَا * **بِـــسَابِقٍ وَلَاحِـــقٍ**[104] مَـــا رُوِيَـــا

60 مُتَّفِقَـــاً رِجَالُـــهُ فِيـــهِ عَـــلَى * شَيْءٍ فَـــذَاكَ سَـــمِّهِ **الْمُسَلْـــسَلَا**[105]

---

(94) يعني: قد يكونُ العُلوُّ نِسْبِيًّا، أي بالنِّسبَةِ لأَحَدِ العلماءِ المصنِّفينَ كمالكٍ أو أحمدَ، أو البخاريِّ أو غيرِه. «ويقعُ في العُلوِّ النِّسْبِيِّ: الموافَقَةُ والبدلُ والمساواةُ والمصافَحَةُ. **فلو وَصلَ** راوٍ في حديثٍ **لِشيخِ مُصنِّفٍ** مِن مُصنِّفي الحديثَ، **لا مِن طريقِ ذلك** المصنِّفِ، **بل** مِن طريقٍ **أُخرى** فذلِكَ **الموافَقَةُ**». قاله في الشرح (ل 60).

(95) فإنْ وَصَلَ إلى شَيخِ شيخِهِ فما فوقَ فيُسمَّى: **البدلُ**.

(96) فالمساواةُ: هي اسْتواءُ عددِ رِجالِ الإسنادِ مِن الرَّاوي إلى آخرِ الإسنادِ مع إسنادِ أحدِ المصنِّفينَ، سواءٌ كان إلى النّبيِّ ﷺ، أو إلى إمَامٍ مُعتَمَدٍ.

(97) **أو** سَاوى **سَنَدَ تِلميذِ** ذلكَ المصنِّفِ، فهو **المصافَحَةُ**؛ لأنّ العادَةَ جَرَتْ بالمصافَحَةِ بينَ مَن تَلاقَيا، **فكأنَّ** ذلك الراوي **قدْ جاءَ** ذلك المصنِّفَ **وصافَحَهُ**. فتح الحي القيوم (ل 60).

(98) **ويُقابِلُ** العُلوَّ في كلِّ ما ذُكر مِن أقسامِه: **النُّزولُ**، فيكونُ كلُّ قِسْمٍ مِن أقسامِ العُلوِّ يُقابِلُه قِسْمٌ مِن أقسامِ النُّزولِ، خِلافًا لِمَنْ زَعمَ أنَّ العلوَّ قد يقعُ غيرَ تابعٍ لِنُزولٍ. فتح الحي القيوم (ل 60).

(99) في (م): (يقابِلُ النزولا...نُقُولا).

(100) إذا روى راوٍ عَن قَرينِه -وهو المشاركُ له في السِّنِّ، بأنْ يكونَ مَولِدُهُ قريبًا مِن مَولِدِه، أو المشايخِ، بأنْ يكونَ أخَذَ عَن غالبِ مَن أَخَذَ عنْهُ- فهذا النَّوعُ: **روايةُ الأقْرانِ**. أفاده الناظمُ في شرحه (ل 60).

(101) فإنْ روى كلُّ واحدٍ مِن القَرينَينِ عنِ الآخَرِ، فهو المُدبَّجُ.

(102) فإنْ روى عمَّنْ هو دُونَه وأقلَّ مِنهُ في السِّنِّ أو في القَدْرِ فيُسمّى: روايةُ الأكابِرِ عن الأصاغِرِ.

(103) أي: ويَدخُلُ في هذا النوع، وهو: روايةُ الأكابِرِ عن الأصاغِرِ: روايةُ الآباءِ عن الأَبناءِ.

(104) أي: **ولو كانا قَرينانِ** أي: مُتشارِكان في الأَخْذِ عن شيخٍ، **ذَوِي تَنَائِي** أي: تَباعُدٍ **مَوْتًا** بأنْ يتباعَدَ مَوتاهُما **سُمِّيَ** ذلك النوعُ **بالسابِقِ واللّاحِقِ**. فتح الحي القيوم (ل 61).

(105) الإسنادُ الذي **رُوي مُتَّفقًا رجالُه فيهِ على شيءٍ** مِن صيغةٍ أو وَصْفٍ أو حالٍ فِعْليٍّ أو قَوليٍّ؛ **فذاكَ** الإسنادُ **سَمِّهِ المسلْسَلَ**. فهو مِن صِفةِ الإسنادِ، ومَن جَعلَهُ مِن صِفةِ الحديثِ فقدْ تَجَوَّز. فتح الحي القيوم (ل 61).

61 فِي الِاسْـــــمِ إِنْ يَتَّفِقُـــــوا فَمُتَّفِـــــقْ * مُفْـــــتَرِقٌ[106] أَوْ رَسْـــــمِهِ فَيَنْطَلِـــــقْ

62 مُؤْتَلِـــــفٌ مُخْتَلِـــــفٌ[107] عَلَيْـــــهِ أَوْ * لَابَـــا[108] بِخُلْـــفٍ مُتَـــشَابِهًا دَعَـــوْا[109]

63 وَصِـــــيَغُ الْأَدَا سَـــــمِعْتُ وَكَـــــذَا * حَـــدَّثَنِي1 وَذَيْـــنِ[110] لِلْإِمْـــلَا خُـــذَا[111]

64 وَبَعْـــــدَهُ أَخْـــــبَرَنِي قَـــــرَأْتُ2 * وَذَانِ لِلْقَـــــارِي عَلَيْـــــهِ قُلْـــــتُ

65 يَجُـــــوزُ فِي التَّحْـــــدِيثِ وَالْإِخْبَـــــارِ * إِبْـــــدَالُ ذَا بِـــــذَا لَـــــدَى البُخَـــــارِي

66 بَعْـــدُ قَـــرَا أَخْـــبَرَ مَـــعْ نَـــا[112] وَأَنَّـــا * أَسْـــمَعُ قَـــدْ قُـــرِي لِـــسَامِعٍ عَنَـــا[113]

67 فَعَـــــنْ وَانْبَـــــا ذَانِ لِلْإِجَـــــازَهْ3 * شَـــــافَهَ إِنْ مُـــــشَافِهًا أَجَـــــازَهْ[114]

68 كَتَـــــبْ لِي4 إذا[115] بِتِلْـــــكَ مِـــــنْ بَلَـــــدْ * كَاتَبَـــــهُ[116] وَجَـــــازَ إِخْبَـــــارٌ وَرَدْ

69 مُقَيَّـــــدًا وَمُطْلَقًـــــا[117] وَدَاخَلَـــــهْ * بَعْـــضٌ مِـــنَ التَّـــدْلِيسِ[118] مَـــا الْمُنَاوَلَـــهْ5

---

(106) أي: إنِ اتَّفقَ الراويانِ في الاسمِ وافترقا في الذّاتِ فهو: المتَّفِقُ والمفْتَرِقُ، ويَشْمَلُ ذلك: الاتفاقَ في الاسمِ، أو معَ اسْمِ الأَبِ، أو الكُنى والأنسابِ.

(107) فإنِ اتَّفقا في الرَّسْمِ، واختَلفا في الشَّكْلِ أو النَّقْطِ فالمؤْتَلِفُ والمخْتَلِفُ. ويَشمَلُ ذلك: الأسماءَ والأنسابَ. مثلَ: سَلَّامٍ وسَلَامٍ، وغنَّامٍ وعثَّامٍ، والحمَّالِ والجمَّالِ، ونحوِها.

(108) كتبت في (م): (لا بل) واللامُ مُلحقٌ بِخَطٍّ مُغايرٍ.

(109) بأنْ يَتَّفِقَ الآباءُ في لفظِ الاسمِ، والأبناءُ في الرَّسْمِ، أو بِخُلفٍ، أي العَكسُ. فسَمَّوهُ مُتشابِهًا. وهو نوعٌ مُركّبٌ مِن النَّوعينِ السّابِقينِ. كيَزيدَ بنِ الأسودِ، والأسودِ بنِ يزيدَ. وكموسى بن عَليّ -بفتح العين-، وموسى بنِ عُليٍّ -بضم العين.

(110) وقع في (م): (وذاك).

(111) أي أنَّ صِيغَتَي الأداءِ: سمعتُ وحدَّثني تُستعمَلُ لِما تحمَّلَه الرّاوي مِن لفظِ الشيخِ.

(112) أي: قَرأ وأخْبرَ، وقرأْنَا وأخبرَنا.

(113) هو بِتخْفِيفِ النّونِ، أي: قَصَدَ السَّماعَ. فتح الحي القيوم (ل 62).

(114) شافَهَني فلانٌ أي: أجازَهُ مُشافِهًا لهُ بالإجازةِ. ولا يُستعمَلُ في المكاتَبَة. الشرح (ل 62).

(115) في (س): (إذ).

(116) وكَتَبَ لِي، إذا كاتَبَه بِتلكَ -أي: الإجازَةِ- مِن بَلَدٍ، كما تقولُ ذلك إذا كاتَبَهُ بالحديث، سواءٌ أَذِنَ لهُ في رِوايتِه أمْ لا. لَكنَّ المتقدِّمينَ لا يُطْلِقون «كتبَ لِي» إلّا إذا كاتَبَه بالحديثِ، فلا يُطْلِقُونَه إذا كاتَبَه بالإجازةِ. والتَّقْييدُ بِقَولِي: «مِن بَلَدٍ» جَرى على الغالبِ، وإلا فَلا فَرْقَ. قاله الشارح (ل 62).

(117) أي يَجوزُ استعمالُ الإخبارِ فيها **مُقيّدًا**، بأنْ يقولَ: أخبرني إجازَةً، أو مُشافَهةً، أو مُكاتَبةً. أو **مُطلَقًا** بدونِ تَقْييدٍ. أفاده المؤلف في الشرح (ل 62).

(118) أي: أنَّ ما ذُكرَ مِن المشافَهةِ والمكاتَبةِ دَخَلَهُ بعضُ تَدْليسٍ، أي إذا قالَ: شافَهَني فُلانٌ، أو أخبرَني مُشافَهةً، أو كَتبَ إليَّ، أو أخْبَرني مُكاتَبةً، فأمَّا المشافَهةُ فَتُوهِمُ مُشافهتَهُ بالتَّحديثِ، وهو إنَّما شَافَهَهُ بالإجازةِ. وأمَّا الكِتابَةُ فَتُوهِمُ أنَّهُ كَتَبَ إليهِ بذلكَ الحديثِ بعينِهِ، وهو إنَّما كَتَبَ إليهِ بالإجازةِ فقط. أشار إليه في الشرح (ل 62).

70 قَـــــارَنَ أَرْفَـــــعُ الْجَمِيـــــعِ وَشُرِطْ * إِجَـــازَةٌ لَهَـــا[119] بِهَـــا فِي ذَا رُبِـــطْ[120]

71 6وِجَـــادَةٌ[121] 7وَصِـــيَّةٌ[122] 8إِعْـــلَامُ[123] * ثُـــمَّ مِـــنَ الْأَنْـــوَاعِ[124] مَـــا الْأَقْـــوَامُ

72 لَا تَغْتَنِـــي عَـــنْ عِلْمِـــهِ فَلْيُـــسْتَفَدْ[125] * مَـــا لِلـــرُّوَاةِ مِـــنْ طِبَـــاقٍ1 وَبَلَـــدْ2[126]

73 وَالْحَـــالِ3 تَعْـــدِيلًا وَجَرْحَـــاً وَرُتِّـــبْ * هَـــذَيْنِ وَالْأَسْـــمَا4 لُهُـــمْ مَـــعَ اللَّقَـــبْ5[127]

74 كُنًـــى6 وَأَنْـــسَابٍ7 وَمَـــنْ قَـــدْ نُـــسِبَا8 * لِغَـــيْرِ الابِّ وَمُوَافِـــقٌ9 أَبَـــا

75 وجَـــدَّاً اوْ شَـــيْخَاً وَشَـــيْخَهُ10 سُـــمَا[128] * وَمَـــنْ لَـــهُ رَاوٍ وَشَـــيْخٍ نُظِـــمَا

76 فِي اسْـــمِ11 مَـــوَالٍ12 إِخْـــوةٌ13 آدَابُ14 * مَـــشَايِخٍ كَـــذَلِكَ الطُّـــلّابُ[129]

77 سِـــنُّ تَحَمُّـــلٍ[130] الْحَـــدِيثِ15 وَالْأَدَا16 * وَكَتْبُـــهُ17 سَـــمَاعَهُ18[131] وَإِذْ بَـــدَا

78 تَأَهُّـــلٌ تَـــصْنِيفُهُ19 وَرَتَّبَـــا[132] * أَسْـــبَابُهُ20[133] وَذِي لِمَـــنْ قَـــدْ طَلَبَـــا

79 مَرْجِعُهَـــا النَّقْـــلُ وَلَا تَـــدْخُلُ فِي * ضَـــبْطٍ فَرَاجِعْهَـــا مِـــنَ الْمُـــصَنَّفِ[134]

---

(119) أي: ومَا قارَنَ المناوَلَةَ مِن أَنواعِ الإجازةِ أَرْفَعُ جميعِها؛ لِمَا فيهِ مِن التَّعْيينِ والتَّشْخيصِ، حتى قالَ بعضُهم: إنَّها بِمنزِلَةِ السَّماعِ...وصورةُ المناوَلَـةِ: أنْ يَـدفَعَ الشيخُ أَصْلَهُ أو ما يقومُ مَقامَهُ لِلطَّالِبِ، أو يُحضِرَ الطالبُ الأصلَ للشّيخِ فيَدْفَعَهُ لهُ بعدَ تأمُّلِهِ، ويقولُ له: هذا رِوايَتي عن فُلانٍ فَـارْوِهِ عَنِّي. وأَجَزْتُـكَ بهِ. وشُرِطَ لها الإجازةُ، فلا تَصِحُّ الروايةُ بالمناوَلَةِ إلّا إذا قارَنَتْهَا إجازةٌ عندَ الجمهورِ. فتح الحي القيوم (ل 62).

(120) أي: رُبِطَ بالمناوَلَةِ في اشتِراطِ مُقارَنَةِ الإجازةِ لها: الوِجادَةُ والوَصِيَّةُ والإعلامُ. فتح الحي القيوم (ل 62) بتصرف.

(121) وهي: أنْ تَجِدَ بِخَطِّ تَعرِفُ كاتِبَهُ فتَقولُ: وَجَدتُّ بِخَطِّ فُلانٍ. ولا يجوزُ ذلك في رِوايتِه عنهُ بذلكَ إلّا معَ الإجازةِ.

(122) والوصِيَّةُ، وهي: أنْ يُوصِي عندَ مَوتِهِ أو سَفَرِه بِأَصْلِهِ لِمُعَيَّنٍ، فلا يجوزُ لهُ روايتَه عنهُ بذلك إلا معَ الإجازةِ عندَ الجمهورِ.

(123) والإعْلامُ، وهو: أنْ يُعْلِمَ الشيخُ أحدَ الطَّلَبَةِ بِأَنَّي أَرْوي الكِتابَ الفُلانيَّ عنْ فُلانٍ، فلا يجوزُ لِمَنْ أَعْلَمَهُ روايتَه بذلك إلا معَ الإجازةِ. ذكرها جميعًا في الشرح (ل 62).

(124) وذَكَرَ بعدَهُ عِشرينَ نَوعًا مِن أنواعِ علومِ الحديثِ.

(125) قال الشّارح (ل 63): **مِنْ أنواعِ** علومِ الحديثِ **مَا الأَقْوامُ** -أي: المحدِّثُونَ- **لا يَغْتَنِي عَن عِلْمِهِ**، فيَتَعيَّنُ استفادَتُه مِن الكُتُبِ المؤلَّفةِ فيهِ. وهو عِشرونَ نوعًا.

(126) هذا النّوعُ الأوَّلُ والثاني: طبقاتُ الرّواةِ، وبُلدانُهم.

(127) 3- مَراتِبُ الجَرْحِ والتَّعْديلِ. 4- مَا لهُم مِن الأسماءِ المجرَّدَةِ عَنِ الألقابِ والكُنى والأنْسابِ. 5- الألقابُ.

(128) 6- مَعرِفةُ الكُنى. 7- مَعرِفةُ الأنسابِ. 8- مَن نُسِبَ لِغَيرِ أبيهِ. 9- مَن وافَقَ اسمُهُ اسمَ أبيهِ وَجَدِّهِ. 10- مَن وافَقَ اسمُهُ اسمَ شَيخِهِ وشَيخِ شيخِهِ.

(129) 11- مَنِ اتَّفقَ اسمُ الراوي عنهُ معَ اسمِ شَيخِهِ. 12- مَعرِفةُ الموالي. 13- مَعرِفةُ الإخوةِ والأَخواتِ. 14- آدابُ الشّيخِ والطّالِبِ.

(130) وقع في (م): (تولّد) وليسَ لهُ معنى.

(131) 15- سِنُّ تَحَمُّلِ الحديثِ. 16- سِنُّ أداءِ الحديثِ. 17- كِتابَةُ الحديثِ. 18- كَيفيَّةُ سماعِ الحديثِ.

(132) في (ز): ورُتِّبا

(133) 19- تَصنيفُ الحديثِ وتَرتيبُهُ على الأبوابِ أوِ المسانيدِ، أو العِلَلِ، أو غيرِها. 20- أسبابُ الحديثِ.

(134) أي هذهِ الأنواعُ المذكورةُ -بلْ وكثيرٌ ممّا قَبْلَها- مَرْجِعُها النّقْلُ المحْـضُ، ولا تَـدخُلُ في ضَـبطِ أيِّ ضـابطٍ يـشمَلُها، فـإنْ أردْتَ الوقـوفَ عـلى حَقَائِقِهـا واستيعابِها فراجِعْها مِن المصنَّفاتِ فيها. أفاده في الشرح (ل 66)

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعدُ:

أهمُّ النتائجِ والتوصياتِ:

1- منظومةُ «رَوضةِ الفُهومِ في نَظمِ نُقايةِ العلومِ» للشيخِ السُّنباطِيِّ نَظْمٌ بديعٌ رائقٌ، حوى فُنونًا عِدّةً -تَبَعًا لِأَصْلِه النُّقايةِ-، سهَّلَ فيهِ متْنَ النُّقايةِ للإمامِ السِّيوطيِّ، ولخَّصَ مَباحِثَه وأبوابَه، وأكْمَلَ مسائِلَه، وزادَ عليهِ ما يُحتاجُ إليهِ. فالعِنايةُ بهِ وتحقيقُه مِن الأهميّةِ بمكانٍ.

2- اشتمَلَ النَّظْمُ على أنواعٍ أخرى مِن علومِ الشريعةِ، كالتفسيرِ، والعقائِدِ، وأصولِ الفقهِ، والفرائضِ، وغيرِها.

3- أمّا ما يتعلَّقُ بعِلمِ الحديثِ مِن هذا النّظْمِ فقدْ جاءَ في تِسعةٍ وسَبعينَ بيتًا، مُشْتَمِلةً على سَبعينَ نوعًا مِن أنواعِ علومِ الحديثِ.

4- تابَعَ النَّاظِمُ في ترتيبِهِ الإمامَ السيوطيَّ في مَتنِ النُّقايةِ.

5- لم يَقْتَصِرِ السُّنباطِيُّ على ما في النُّقايةِ، بل زادَ عليهِ زياداتٍ، استفادَ أكثرَها مِن مَتْنِ النُّخبةِ وشرحِها للحافظِ ابنِ حجرٍ رحمه الله، ومِن غيرِه.

6- شرَحَ المؤلِّفُ هذا النّظْمَ في كِتابِه: «فتحُ الحيِّ القيّومِ بِشَرْحِ رَوضَةِ الفُهومِ»، ولَهُ فيهِ ترجيحاتٍ واستدراكاتٍ خَالفَ فيها السيوطيَّ، تَستَحِقُّ الجمعَ والدّراسةَ، **فأُوصِي** بِذلكَ.

7- نظَمَ بعضُ أهلِ العلمِ مَتْنَ النُّقايةِ للإمامِ السيوطيِّ، ولمْ يُحَقَّقْ منْها شيءٌ إلى الآن، وفِيها نَفْعٌ كثيرٌ في تَسهيلِ العِلمِ، **فأُوصِي** بالبَحثِ عنها، وتحقيقِها.

***

قائمة المصادر والمراجع

الأعلام. الزركلي، خير الدين، ط15، بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

إمتاعُ الفُضَلاء بتَراجِم القرّاء فِيما بَعدَ القَرن الثامِن الهِجري. الساعاتي، إلياس بن أحمد حسين البرماوي، ط1، السعودية: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1421هـ.

إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين، عُني بتصحيحه: محمد شرف الدين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

تاريخ التراث العربي. سزكين، فؤاد، راجعه: د. عرفة مصطفى، د. سعيد عبد الرحيم، د.ط، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ.

خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. المحبّي، محمد أمين بن فضل الله، د.ط، بيروت: دار صادر، د.ت.

درة الحجال في أسماء الرجال. المكناسي، أحمد بن محمد، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، ط1، القاهرة: دار التراث، 1391هـ.

ديوان الإسلام. الغزّي، شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن. تحقيق: سيد كسروي حسن، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد الحنبلي، تحقيق: عبد القادر، ومحمود الأرناؤوط، ط1، بيروت: دار ابن كثير، 1416هـ.

الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، ط1، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1412هـ.

طبقات الوسطى، لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء الصوفية. الشعراني، عبد الوهاب، تحقيق: محمد أديب الجادر، ط1، سوريا: دار ضياء الشام، 1443هـ.

الغصن الداني في ترجمة وحياة الشيخ عبد الرحمن التنلاني. باي بلعام، محمد عبد القادر، ط1، الجزائر: دار هومه، 2004م.

فتح الحي القيوم بشرح روضة الفهوم. السنباطي، أحمد بن أحمد بن عبد الحق، مخطوط.

فهارس علوم القرآن الكريم لمخطوطات دار الكتب الظاهريّة. الخيمي، صلاح محمد، ط3، دمشق: مجمع اللغة العربية، 1403هـ.

فهرس آل البيت. الخيمي، صلاح محمد، ط2، دمشق: مجمع اللغة العربية، 1403هـ.

فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات. الكتاني، عبد الحي، تحقيق: إحسان عباس، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982م.

فهرس المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية النمساوية. تحقيق وتعريب: محمد عايش، ط1، جدة: مؤسسة سقيفة الصفا العلمية، 1429هـ.

قطف الثمر في رفع أسانيد المنصنفات في الفنون والأثر. الفلّاني، صالح بن محمد العمري، تحقيق: عامر حسن صبري، ط1، مكة المكرمة: دار الشروق، 1405هـ.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، عُني بتصحيحه: محمد شرف الدين يالتقايا، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941م.

الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة. الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، تحقيق: خليل منصور، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

المجمع المؤسس للمعجم المفهرس. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ط1، بيروت: دار المعرفة، 1413هـ.

معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)». إعداد: قره بلوط، علي الرضا، وأحمد طوران، ط1، تركيا: دار العقبة، 1422هـ.

معجم المؤلفين. كحالة، عمر رضا، مكتبة المثنى، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431هـ.

الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة «من القرن الأول إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم». جمع وإعداد: الزبيري، وليد بن أحمد الحسين، والقيسي إياد بن عبد اللطيف، والحبيب مصطفى بن قحطان، ط1، بريطانيا: مجلة الحكمة، مانشستر، 1424هـ.

النور السافر عن أخبار القرن العاشر. العيدروس، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ.

هداية القاري إلى تجويد كلام الباري. المرصفي، عبد الفتاح بن السيد عجمي، ط2، المدينة المنورة: مكتبة طيبة، د.ت.

هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. البغدادي، إسماعيل باشا، د.ط، بيروت: إحياء التراث العربي، 1955م.

* * *

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 37، العدد (1)، ص ص 131 - 158، الرياض (2025م/ 1446هـ)

نوازل التسمية عند الذبح

سارة بنت عبد الرحمن بن عبد الرحمن العمران[1]

جامعة الملك سعود

(قدم للنشر في 15/ 11/ 1446هـ؛ وقبل للنشر في 15/ 01/ 1447هـ)

المستخلص: تناول البحث حكم التسمية عند الذبح والنوازل المتعلقة بهذا الشرط؛ حيث تناول حكم تعليق التسمية عند الذبح، وحكم تسجيل التسمية، وحكم كتابة التسمية على السكين، وحكم التسمية الجماعية عند الذبح الآلي، ويهدف البحث للتأصيل الشرعي لحكم هذه المسائل والإجابة عن التساؤلات المتعددة عنها، وسلكت الباحثة منهج التتبع الاستقرائي ثم مناقشة الأقوال، وأهم نتائج البحث: أن التسمية عند الذبح شرط لحل الذبيحة تجب مع الذكر وتسقط بالنسيان والسهو، وأن للتسمية على الذبيحة شروط منها: النطق بها، وأن تصدر من الذابح، وأن يقصد الذابح التسمية وعليه فلا يصح تسجيل التسمية بأي وسيلة ولا كتابتها على الحائط أو السكين أو ما شابه، وأن التسمية الجماعية على الذبائح تصح إذا كانت تذبح في نفس اللحظة بتسمية واحدة تصدر من محرك الآلة لأنه بمنزلة الذابح، أما إذا كانت لا تذبح في نفس الوقت بهذه التسمية فإنها لا تصح.

الكلمات المفتاحية: نوازل، التسمية الشرعية، ذبائح، التسمية عند الذبح.

Incidents Concerning Saying the Name of God When Slaughtering

Sarah bint Abdulrahman bin Abdulrahman Al-Omran[1]

King Saud University

(Received 13/05/2025; accepted for publication 10/07/2025.)

Abstract: This research examines the ruling on reciting the name of God (Bismillah) during slaughter and related issues. It addresses the ruling on displaying the name of God during slaughter, the ruling on recording the name of God, the ruling on writing the name of God on the knife, and the ruling on collective recitation of the name of God during automated slaughter. The research aims to establish the legal basis for these rulings and answer the various questions surrounding them. The researcher employed an inductive methodology followed by a discussion of the different opinions. The most important findings of the research are: that reciting the name of God during slaughter is a condition for the permissibility of the slaughtered animal. This condition is obligatory if the name of God is recited and is waived if forgotten or omitted. Furthermore, the conditions for reciting the name of God over the slaughtered animal include: uttering it aloud, it being uttered by the person performing the slaughter, and the intention of the person performing the slaughter. Therefore, it is not permissible to record the name of God by any means, nor to write it on a wall, knife, or anything similar. Collective recitation of the name of God over the slaughtered animals is permissible if they are slaughtered simultaneously with a single recitation of the name of God by the machine operator, as the operator is considered the one performing the slaughter. However, if the animals are not slaughtered simultaneously with this recitation, then it is not permissible.

Keywords: Contemporary issues, legal invocation of the name of God, slaughtered animals, reciting the name of God during slaughter.

---

(1) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، بكلية التربية، جامعة الملك سعود.

البريد الإلكتروني: saralomran@ksu.edu.sa

(1) Assistant Professor, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University.

E-mail: saralomran@ksu.edu.sa

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد بن عبد الله الأمين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين، أما بعد:

فإنَّ من نعم الله تعالى على عباده أن أنزل لهم هذه الشريعة الكاملة، التي جاءت ببيان الأحكام الشرعية التي يحتاجها الناس في حياتهم، وإن من رحمة الله بعباده أن بيَّن لهم ما يحل ويحرم من المطاعم والمشارب، ومن هذا أن بيَّنت الشريعة أحكام الذبائح الشرعية، وما يحل منها وما يحرم، والشروط الشرعية التي يحصل بها تمام الحلّ، وإن من هذه الشروط التي تتعلق بحلِّ الذبيحة تسمية الله تعالى عند الذبح.

وقد استجدَّت نوازلُ تتعلق بهذا الشرط؛ فأحببت البحث في هذه النوازل بتقرير مسألة التسمية عند الذبح والنوازل الأخرى المتعلقة بها، وسمَّيته: (نوازل التسمية عند الذبح)، وأسأل الله تعالى أن أكون سُدِّدت في بحثها، وأن يغفر لي التقصير والزلل.

مشكلة البحث:

استحداث صور معاصرة للتسمية عند الذبح تحتاج لبيان الحكم الشرعي لها.

أهمية موضوع البحث، وأسباب اختياره:

1- تعلق البحث بحلِّ مطاعم الناس ومآكلهم، وهو من الحاجات الضرورية التي يحتاجها الناس في حياتهم.

2- حاجة الناس الماسَّة إلى بيان الحكم الشرعي؛ خاصة في هذه النوازل مع تطور طرق الذبح في الوقت المعاصر.

3- تعلق هذه المسألة بأبواب عديدة؛ كارتباطها في الحج بالهدي، وفي الأضحية، وارتباطها بمطاعم الناس في حياتهم عامة.

أهداف البحث:

1- التأصيل الشرعي لحكم التسمية عند الذبح.

2- المساهمة في الإجابة على التساؤلات الشرعية تجاه حكم التسمية في الطرق الحديثة للذبح، ومحاولة الوصول للحكم الشرعي الذي يوازن بين المصالح والمفاسد، ويوافق مقصود الشارع في هذا الباب.

3- إبراز سعة هذه الشريعة الإسلامية في استيعابها للأحكام الشرعية في النوازل الحديثة المستجدة.

حدود البحث:

يتناول البحث حكم التسمية عند الذبح وما يتعلق بها من نوازل.

منهج البحث:

منهجي في هذا البحث -بإذن الله- قائم على الاستقراء والاستنباط، ثم الدراسة والمناقشة؛ للوصول إلى النتائج.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث في مكتبات الجامعات، ومراكز البحث العلمي، والاستقصاء في المكتبات العامة، وجدت

دراسة بعنوان: المسائل الفقهية المتعلقة بالتَّسمية عند الذبح: دراسة فقهية مقارنة للباحث: محمد عيد العتيبي، أشار فيها لمسألة: التسمية إذا صدرت عن الآلة، وبحث: اللحوم المستوردة في ضوء المستجدات الحديثة في وسائل الذبح: دراسة فقهية تطبيقية على لحم الدجاج المستورد من البرازيل. للباحث: د. فهد بن عبد العزيز الداود، وأشار إلى مسألة التسمية في الذبح الآلي، إلا أن هذه الدراسة فصَّلت في بحث المسألة بصورة مختلفة عما ذكره الباحث؛ إضافة إلى وجود مسائل لم تُذكر في البحثين المتقدمين.

إجراءات البحث:

يمكن حصر أهم إجراءات البحث فيما يلي:

1- إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق، فإني أذكر حكمها بدليله، مع توثيق ذلك من مظانِّه المعتبرة.

2- إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف، أتبع ما يلي:

أ- تحرير محل الخلاف إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف وبعضها محل اتفاق.

ب- ذكر الأقوال الواردة في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.

ج- الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح، وإذا لم أقف على المسألة في مذهب ما أسلك مسلك التخريج.

د- توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.

هـ- استقصاء أدلة الأقوال، مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها.

و- الترجيح، مع بيان سببه، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

3- الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية في التحرير، والتوثيق والتخريج، والجمع.

4- التركيز على موضوع البحث، وتجنُّب الاستطراد.

5- تجنُّب ذكر الأقوال الشاذة.

6- العناية بدراسة ما جدَّ من القضايا مما له صلة واضحة بالبحث.

7- ترقيم الآيات وبيان سورها.

8- تخريج الأحاديث، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، فإن كانت فيهما أو أحدهما فأكتفي حينئذ بتخريجهما منهما.

9- تخريج الآثار من مصادرها الأصلية، والحكم عليها إن دعت حاجة البحث لذلك.

10- التعريف بالمصطلحات وشرح الغريب.

11- العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

12- الترجمة للأعلام بإيجاز، سوى مشاهير الصحابة والتابعين والعلماء.

13- وضع خاتمة للبحث تعطي فكرة واضحة عما تضمنه، مع إبراز النتائج.

14- وضع فهرس للمصادر والمراجع العلمية.

خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على: مقدمة، وتمهيد، ومبحث، وخاتمة، وفهرس على النحو الآتي:

- **المقدمة:** وتتضمن الحديث عن: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهدافه، وحدوده، ومنهجه، والدراسات السابقة له، وإجراءاته، وخطته.
- **التمهيد:** تعريف نوازل التسمية عند الذبح، وفيه ثلاثة مطالب:
  - **المطلب الأول:** تعريف النوازل في اللغة والاصطلاح.
  - **المطلب الثاني:** تعريف التسمية في اللغة والاصطلاح.
  - **المطلب الثالث:** تعريف الذبح في اللغة والاصطلاح.
- **المبحث الأول:** حكم التسمية عند الذبح.
- **المبحث الثاني:** تعليق التسمية عند الذبح.
- **المبحث الثالث:** تسجيل التسمية.
- **المبحث الرابع:** كتابة التسمية على السكين.
- **المبحث الخامس:** التسمية الجماعية عند الذبح الآلي وغيره، وفيه مطلبين:
  - **المطلب الأول:** التسمية الجماعية على مجموعة من الذبائح تذبح في نفس الوقت بتسمية واحدة.
  - **المطلب الثاني:** التسمية الجماعية على مجموعة من الذبائح بتسمية واحدة، ثم لا تذبح في نفس الوقت.
- **الخاتمة:** وتتضمن أهم نتائج البحث وتوصياته.
- **قائمة المصادر والمراجع.**

التمهيد

تعريف نوازل التسمية عند الذبح

- **المطلب الأول: تعريف النوازل في اللغة والاصطلاح.**

النوازل في اللغة: النوازل في اللغة ترجع للمادة (نزل)، والنون والزاي واللام كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه، ونزل عن دابته نزولاً، ونزل المطر من السماء نزولاً. والنازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل[1].

والنازلة: الشديدة تنزل بالقوم، وجمعها نوازل. والنازلة الشدة من شدائد الدهر تنزل بالناس، نسأل الله العافية[2].

والنزول، بالضم: الحلول وهو في الأصل انحطاط من علوٍّ، وقد نزلهم، ونزل بهم، ونزل عليهم، ينزل، كيضرب، نزولاً، بالضم[3].

النوازل في الاصطلاح: عرَّفها بعض العلماء بمعناها اللغوي، أي الحادثة الشديدة أو المصيبة العامة التي تنزل بالناس[4]، وشاع عند الفقهاء أن المراد بالنوازل هي القضايا الجديدة التي تستدعي اجتهاداً وحكماً شرعيًّا.

وعلى هذا المعنى تتابع كثير من الفقهاء وإن لم يصرحوا بهذا التعريف[5]، وعرفها بعض العلماء المعاصرين

(1) انظر: مقاييس اللغة (5/ 417) مادة: (نزل).

(2) انظر: لسان العرب (11/ 659)، مادة: (نزل).

(3) انظر: تاج العروس (30/ 478)، مادة:(نزل).

(4) انظر: فتح القدير (1/ 435)، البحر الرائق (2/ 47)، حاشية ابن عابدين (2/ 11)، الروض المربع (1/ 313)،

(5) انظر: حاشية ابن عابدين (1/ 50)، الجامع لمسائل المدونة=

بتعريفات متعددة ومتقاربة في المعنى منها:

- «الحادثة التي تحتاج لحكمٍ شرعيٍّ»[6].

- «الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد»[7].

- «النوازل، أو الواقعات، أو العمليات هي: المسائل أو المستجدات الطارئة على المجتمع؛ بسبب توسُّع الأعمال، وتَعَقُّد المعاملات، والتي لا يوجد نص تشريعي مباشر أو اجتهاد فقهي سابق سيطبق عليها»[8].

- «ما استدعى حكماً شرعيًّا من الوقائع المستجدة»[9].

ويلاحظ أن التعريف الأول عامّ فلم يقيِّد المسائل أو الحوادث بالجدة؛ فليس المقصود بالنازلة المسألة التي تحتاج إلى حكم مطلقاً؛ وإنما الحوادث الجديدة التي تستدعي اجتهاداً؛ لأنه لا يوجد فيها نصٌّ أو اجتهادٌ سابقٌ خاص.

- **المطلب الثاني: التسمية في اللغة والاصطلاح.**

التسمية في اللغة: التسمية مصدر «سمَّى»، فالفعل إذا كان معتل اللام فمصدره (التفعلة)، كـسَمَّى تَسْمِيَةً، وَذَكَّى تَذْكِيَةً، وَخَلَّى تَخْلِيَةً[10]، و(اسمٌ) هُوَ مشتقٌّ من السُّمُو، وَهُوَ الرِّفْعة، وَالْأَصْل فِيهِ سِمْوٌ بِالْوَاو، وَجمعه أَسْماء، مثل قِنْو وأَقْناء، وَإِنَّمَا جُعِل الِاسْم تَنْوِيهاً على الدّلالة على الْمُسَمّى، لأنّ الْمُسَمّى تحتَ الِاسْم، والاسمُ رَسْمٌ وَسِمَةٌ يُوضَع على الشيءِ يُعرَف بِهِ[11].

والاسم هو العلامة على الشيء، يقال: «اسْمُ الشيءِ وسَمُه وسِمُه وسُمُه وسَماهُ: علامَتُه»[12].

الاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، ثم إن دلَّ على معنى يقوم بذاته فاسم عين، وإلا فاسم معنى، سواء أكان معناه وجوديًّا كالعلم أو عدميًّا كالجهل...والاسم هو اللفظ الموضوع على الجوهر أو العرض للتميز، أي ليفصل به بعضه عن بعض[13].

ويقال: بَسْمَلَ الرجل، إذا قال: بسم الله[14].

والتسمية ذكر الله تعالى على كل شيء[15].

التسمية في الاصطلاح: التَّسْمِيَة: ذكرُ اسمِ الله بأن يقول: «بِسْمِ الله»[16].

- **المطلب الثالث: تعريف الذبح في اللغة والاصطلاح.**

الذبح في اللغة: «الذبح: قطع الحلقوم من باطن عند النصيل[17]، وهو موضع الذبح من الحلق. والذبح: مصدر

=(24/ 29)، مسائل أبي الوليد ابن رشد (1/ 681)، جامع بيان العلم وفضله (2/ 844)، بحر المذهب (9/ 22).

(6) معجم لغة الفقهاء (471).

(7) منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة (92)

(8) سبل الاستفادة من النوازل والفتاوي والعمل الفقهي (9).

(9) فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية (24).

(10) انظر: المصباح المنير (2/ 689).

(11) انظر: تهذيب اللغة (13/ 79) مادة: (سمو)، لسان العرب (14/ 401)، مادة: (سمو).

(12) انظر: لسان العرب (14/ 401)، مادة: (سمو).

(13) انظر: تاج العروس (38/ 306) مادة: (سمو).

(14) انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس (1/ 10).

(15) انظر: تهذيب الأسماء واللغات (3/ 154).

(16) التعريفات الفقهية (57).

(17) (النصيل): «مفصل ما بين العنق والرأس تحت اللحيين،=

ذبحت الشاة؛ يقال: ذبحه يذبحه ذبحا، فهو مذبوح»[18].

الذبح في الاصطلاح: يطلق الذبح في الاصطلاح على ثلاثة معان[19]:

الأول: القطع في الحلق، وهو ما بين اللبَّة واللحيين من العنق[20]، ومنه:

- «الذبح هو فري الأوداج[21]، ومحله ما بين اللبة[22] واللحيين»[23].

=زاد الليث: من باطن من تحت اللحيين». لسان العرب (11/ 665)، مادة: (نصل).

(18) لسان العرب (2/ 436) مادة: (ذبح)، وانظر: تاج العروس (6/ 367)، مادة: (ذبح).

(19) وقد تولد عن هذا أيضًا خلاف في الحكم الفقهي بناءً على إطلاقات الذبح في اللغة.

(20) انظر: تحفة الفقهاء (3/ 68)، المحيط البرهاني (6/ 79)، النهاية في شرح الهداية (22/ 171)، الجامع لمسائل المدونة (5/ 794)، البيان والتحصيل (3/ 308)، الحاوي الكبير (15/ 87)، المغني (13/ 303).

(21) (الأوداج): «هي عروق تكتنف الحلقوم فإذا فصد ودج، وقيل: الأوداج ما أحاط بالحلق من العروق، وقيل: هي عروق في أصل الأذنين يخرج منها الدم، وقيل: الودجان عرقان غليظان عريضان عن يمين ثغرة النحر ويسارها، والوريدان بجنب الودجين، فالودجان من الجداول التي تجري فيها الدماء، والوريدان النبض والنفس. وفي حديث الشهداء: (أوداجهم تشخب دمًا)، قيل: هي ما أحاط بالعنق من العروق التي يقطعها الذابح». لسان العرب (2/ 397)، مادة: (ودج).

(22) (اللبة): «وهي اللهزمة التي فوق الصدر، وفيها تنحر الإبل». لسان العرب (1/ 733)، مادة: (لبب).

(23) بدائع الصنائع (5/ 41).

الثاني: القطع في الحلق أو اللبّة، وهذا أعم من الأول؛ لشموله القطع في اللبة[24].

الثالث: ما يتوصل به إلى حل الحيوان، سواء أكان قطعاً في الحلق أم في اللبة من حيوان مقدور عليه، أم إزهاقاً لروح الحيوان غير المقدور عليه بإصابته في أي موضع كان من جسده بمحدد أو بجارحة معلمة[25].

* * *

المبحث الأول

حكم التسمية عند الذبح

اختلف الفقهاء في حكم التسمية عند الذبح إلى ثلاثة أقوال بيانها ما يأتي:

القول الأول: أن التسمية شرط مطلقًا، ولا تسقط سهواً، ولا جهلاً، ولا عمداً، وهو رواية عند الحنابلة[26]، وإليه ذهب أهل الظاهر، وابن عمر، والشعبي، وابن سيرين[27]، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[28].

القول الثاني: أن التسمية شرط مع الذكر، وتسقط

(24) انظر: البيان والتحصيل (3/ 308)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2/ 208)، مختصر خليل (1/ 362)، منح الجليل (2/ 409).

(25) انظر: بحر المذهب (4/ 127).

(26) انظر: المغني (13/ 258)، الكافي (1/ 549)، المقنع (454)، الشرح الكبير (27/ 322)، الممتع في شرح المقنع (4/ 393)، الفروع (10/ 399)، المبدع (8/ 32)، الإنصاف (27/ 321).

(27) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2/ 210)، المغني (13/ 258).

(28) انظر: مجموع الفتاوى (35/ 239).

بالسهو، وإليه ذهب الحنفية[29]، وهو مشهور مذهب المالكية[30]، والمذهب عند الحنابلة[31]، وإليه ذهب جمعٌ من الصحابة[32].

القول الثالث: أن التسمية سُنَّة، وإليه ذهب الشافعية[33]، وهو رواية عند المالكية[34]، ورواية عند الحنابلة[35]، ونصَّ الشافعية والمالكية على كراهة تعمُّد ترك التسمية كراهة تنزيه، وحملها بعض المالكية على التحريم.

أدلة الأقوال:

استدل أصحاب القول الأول القائل باشتراط التسمية مطلقًا بما يأتي:

الدليل الأول: الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة التي علق فيها حِل الذبيحة بذكر اسم الله تعالى، ومنها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121].

- قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَـٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: 118].

- ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوه»[36].

- وفي الصحيح أنه قال لعدي: «(إذا أرسلت كلبك المعلَّم فقتل فكل، وإذا أكل فلا تأكل، فإنما أمسكه على نفسه). قلت: أرسل كلبي فأجد معه كلبًا آخر؟ قال:

(29) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 225)، المبسوط (11/ 238)، تحفة الفقهاء (3/ 66)، بدائع الصنائع (5/ 46)، الهداية شرح بداية المبتدي (4/ 347)، الاختيار لتعليل المختار (5/ 9)، اللباب (2/ 627)، النهاية في شرح الهداية (22/ 165)، تبيين الحقائق (5/ 287).

(30) انظر: الإشراف على مسائل الخلاف (2/ 913)، التلقين في الفقه المالكي (1/ 106)، المعونة على مذهب أهل المدينة (2/ 698)، الكافي (1/ 428)، التبصرة (4/ 1529)، البيان والتحصيل (3/ 281).

(31) انظر: المغني (13/ 258)، الكافي (1/ 549)، المقنع (454)، الشرح الكبير (27/ 322)، الممتع في شرح المقنع (4/ 393)، الفروع (10/ 399)، المبدع (8/ 32)، الإنصاف (27/ 321)، كشاف القناع (14/ 375).

(32) كابن عباس ﷺ، وعطاء، وطاووس، وسعيد بن المسيب، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وجعفر بن محمد وربيعة. انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 232)، الشرح الكبير (27/ 323).

(33) انظر: الأم (2/ 249)، الحاوي الكبير (15/ 10)، المهذب (1/ 459)، نهاية المطلب (18/ 113)، الوسيط (7/ 118)، العزيز شرح الوجيز (12/ 35)، المجموع (8/ 407)، روضة الطالبين (3/ 205)، كفاية النبيه (8/ 154)، كفاية الأخيار (532)، مغني المحتاج (6/ 105).

(34) انظر: الإشراف على مسائل الخلاف (2/ 913)، التلقين في الفقه المالكي (1/ 106)، المعونة على مذهب أهل المدينة (2/ 698)، الكافي (1/ 428)، التبصرة (4/ 1529)، المقدمات الممهدات= =(1/ 430)، عقد الجواهر الثمينة (2/ 393)، الذخيرة (4/ 134)، التوضيح في شرح مختصر ابن حاجب (3/ 189).

(35) انظر: المغني (13/ 258)، الكافي (1/ 549)، المقنع (454)، الشرح الكبير (27/ 322)، الممتع في شرح المقنع (4/ 393)، الفروع (10/ 399)، المبدع (8/ 32)، الإنصاف (27/ 321)، كشاف القناع (14/ 375).

(36) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب:الشركة، باب: قسمة الغنم (2/ 881)، برقم: (2356)، ومسلم في صحيحه كتاب: الأضاحي، باب:جواز الذبح بكل ما أنهر الدم (6/ 78) برقم: (1968) واللفظ للبخاري.

(فلا تأكل؛ فإنما سميت على كلبك ولم تسم على كلب آخر)»[37].

وجه الاستدلال: أن الله ﷻ علق حِل الذبيحة بذكر اسمه تعالى في نصوص متعددة من الكتاب والسنة؛ مما يدل على أن التسمية شرط لحلها[38].

نوقش: أن هذا الدليل لا يدل على وجوب التسمية من وجوه:

أحدهما: أنه حقيقة الذكر بالقلب؛ لأن ضده النسيان المضاف إلى القلب، فيكون محمولاً على من لم يوحد الله من عبدة الأوثان، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾ [الأنعام: 121]، والمشركون هم أولياء الشياطين دون المسلمين.

والثاني: محمول على الميتة؛ لأمرين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121]، وذكاة ما لم يسم عليه لا تكون فسقا.

والثاني: أن قوماً من المشركين قالوا لرسول الله ﷺ: «تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتله الله؟»[39]

فأنزل الله تعالى هذه الآية ردًا لقولهم، وحظرًا لأكل ذبائح المشركين، لأنهم يهلون به لغير الله فهي مقصورة على سببها.

الثالث: أن المراد بالآية ما ذُبح للأصنام كما قال تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة:3]، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121]، وقد أجمعت الأمة على أن من أكل متروك التسمية ليس بفاسق، فوجب حملها على ما ذكرناه[40].

أجيب: بأنه على التسليم بأن هذه الآية نزلت على سبب معين، فإن نزول الآية على سببٍ لا يوجب الاقتصار بحكمها على ما نزلت فيه، بل الحكم للفظ إذا كان أعم من السبب.

وعلى أنه إن كان المراد بها ما ذُكر من تحريم ذبائح المشركين: فليس فيه ما يوجب تخصيص حكمه فيما وصف، دون ما اقتضاه اللفظ؛ لأنه جعل ترك التسمية عليه علمًا لكونه ميتًا، فصار ذلك عبارة عنها، ولا فرق حينئذ بين ما تُرك عليه التسمية وبين الموت، فدلالتها قائمة

(37) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب:الوضوء، باب: الماء الذي يغسل به شعر الإنسان (1/ 76)، برقم (173)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الصيد والذبائح، باب: الصيد بالكلاب المعلمة (3/ 1529) برقم: (1929)، واللفظ للبخاري.

(38) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 228)، مجموع فتاوى ابن تيمية (35/ 235).

(39) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الذبائح، باب: التسمية عند الذبح (4/ 342) برقم: (3172)، وأبو داود في سننه، كتاب:= =الضحايا، باب: في ذبائح أهل الكتاب (4/ 440) برقم (2819)، والنسائي في السنن الكبرى (4/ 364) برقم (4511)، وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على هذا الحديث من سنن ابن ماجة (4/ 342): «حديث صحيح».

(40) انظر: الحاوي الكبير (15/ 11)، المجموع (8/ 412)،كفاية النبيه (8/ 156)، مغني المحتاج (6/ 106).

مع نزولها على السبب من الجهة التي وصفنا[41].

الدليل الثاني: أن الجنَّ سألوه الزاد لهم ولدوابهم فقال: «لكم كل عظمٍ ذُكر اسم الله عليه يقع في أيديكم، أوفر ما يكون لحما. وكل بعرة علف لدوابكم». فقال رسول الله ﷺ: «فلا تستنجوا بهما فإنهما طعام إخوانكم»[42].

وجه الاستدلال من الحديث: أن النبي ﷺ لم يُبح للجن المؤمنين إلا ما ذُكر اسم الله عليه؛ فكيف بالإنس، مما يدل على أن التسمية شرطٌ لحلِّ الذبيحة[43].

واستدل أصحاب القول الثاني القائل بأن التسمية شرط مع الذكر وتسقط بالسهو بما يأتي:

استدلوا بالأدلة التي استدل بها أصحاب القول الأول في اشتراط التسمية حال الذكر واستدلوا بسقوط التسمية سهوا بما يأتي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٞۗ﴾ [الأنعام: 121].

وجه الاستدلال من الآية: أن الله ﷻ سمَّى كل ما لم يذكر اسم الله عليه فِسقاً، ولا فسق إلا بارتكاب المحرم، والنهي في هذه الآية محمولٌ على ما تُركت التسمية عليه عمداً، بدليل قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٞۗ﴾. والأكل مما نسيت التسمية عليه ليس بفسق، فلا يكون فسقًا، وكذا كل متروك التسمية سهواً لا يلحقه سِمة الفسق[44].

الدليل الثاني: قال رسول الله ﷺ: «ذبيحة المسلم حلال وإن لم يسم، إذا لم يتعمد»[45].

وجه الاستدلال من الحديث: نص النبي ﷺ على حِل ذبيحة المسلم إذا نسي التسمية، مما يدل على أنها شرط عند الذكر وتسقط بالنسيان.

يناقش: بأن الحديث ضعيف[46].

الدليل الثالث: عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[47].

وجه الاستدلال من الحديث: دلَّ الحديث على أن الله تعالى أسقط حكم التسمية عند النسيان؛ مما يدل على حِل الذبيحة، فهو غير مكلَّف للتسمية في حال النسيان؛

(41) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 266).

(42) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الصلاة، باب: الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن (1/ 332) برقم (450).

(43) انظر: مجموع الفتاوى (35/ 240).

(44) انظر: بدائع الصنائع (5/ 47)، المغني (13/ 290).

(45) أخرجه الحارث ابن أبي أسامه في مسنده كتاب: الصيد والذبائح، باب: التسمية على الذبح (1/ 478) برقم (410)، قال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (5/ 281): «هذا إسناد مرسل ضعيف، لضعف الأحوص بن حكيم»، قال يوسف المقدسي في المقرر على أبواب المحرر (2/ 367): «رَوَاهُ سعيد من رواية الأحوص بن حكيم، قَالَ ابن معين: ليس بشيء»، وقال الألباني في إرواء الغليل (8/ 169): «ضعيف».

(46) انظر: الهامش السابق.

(47) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي (3/ 201) برقم (2046)، وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على هذا الحديث من سنن ابن ماجه (3/ 201): «حديث صحيح وهذا إسناد منقطع».

لأن الناسي لا يصح تكليفه، وإذا كان كذلك، فقد حصلت الذبيحة على الوجه المباح، فيجوز أكلها[48].

نوقش: أن هذا الحديث يقتضي نفي الإثم لا جعل الشرط المعدوم كالموجود؛ بدليل ما لو نسى شرط الصلاة فإنه غير مؤاخذ بنسيانه؛ لكن يجب عليه تحصيل الشرط المعدوم[49].

الدليل الرابع: ما ورد عن ابن عباس: من نسى التسمية فلا بأس[50].

وجه الاستدلال: أن الذبيحة تحلّ إذا تركت التسمية سهواً؛ لقول ابن عباس ﷺ، وإليه ذهب جمعٌ من الصحابة ولم يُعلم لهم مخالف[51].

الدليل الخامس: أن الناسي لم يترك التسمية؛ بل ذكر اسم الله ﷻ، والذِّكر قد يكون باللسان، وقد يكون بالقلب، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: 28]، والناسي ذاكرٌ بقلبه، لما روي عن ابن عباس ﷺ أنه سُئل عن رجل ذبح ونسي أن يذكر اسم الله عليه فقال ﷺ: اسم الله ﷻ في قلب كل مسلم فليأكل[52]، وعنه في رواية أخرى قال: إن المسلم ذكر الله في قلبه[53]، وقال: كما لا ينفع الاسم في الشرك لا يضر النسيان في الإسلام[54][55].

الدليل السادس: في اعتبار تحريم أكل الذبيحة حين ترك التسمية سهواً من الحرج ما لا يخفى؛ لأن الإنسان كثير النسيان، والحرج مدفوع في الشريعة الإسلامية[56].

واستدل أصحاب القول الثالث القائل بأن التسمية سنة بما يأتي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: 3].

وجه الاستدلال من الآية: أن الله ﷻ ذكر في الآية المحرمات من المأكول، واستثنى ما ذكي، ولم يشترط التسمية فكانت الآية تدل على جواز المذكّى بعمومها[57].

---

(48) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 232)، الاختيار لتعليل المختار (5/ 10).

(49) انظر: المغني (13/ 260).

(50) أخرجه البخاري معلقاً في كتاب الذبائح والصيد، باب: التسمية على الذبيحة ومن ترك متعمداً (5/ 2094)، ووصله ابن حجر في تغليق التعليق (4/ 512).

(51) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 227)، المغني (13/ 290).

(52) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصيد والذبائح (5/ 533)= =برقم (4803)، وقال: «مروان بن سالم ضعيف، وقال ابن قانع: «اسم الله على فم كل مسلم»، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصيد والذبائح، باب: من ترك التسمية وهو ممن تحل ذبيحته (9/ 402)، برقم (18894)، وقال: «قال أبو أحمد: عامة حديث مروان بن سالم مما لا يتابعه الثقات عليه. قال الشيخ: مروان بن سالم الجزري ضعيف، ضعفه أحمد بن حنبل والبخاري وغيرهما، وهذا الحديث منكر بهذا الإسناد»، وقال الذهبي في المهذب في اختصار السنن (7/ 3818): «هذا حديث منكر»، قال الألباني في الجامع الصغير وزياداته (1866): «موضوع».

(53) قال الزيلعي في تخريج أحاديث الكشاف (3/ 115): «غريب بهذا اللفظ».

(54) انظر: بدائع الصنائع (5/ 47).

(55) انظر: بدائع الصنائع (5/ 47).

(56) انظر: الهداية شرح بداية المبتدي (4/ 347).

(57) انظر: الحاوي الكبير (15/ 11)، مغني المحتاج (6/ 105).

نوقش: أن الذكاة هي التسمية[58].

أجيب: بأن التسمية قول والذكاة فعل[59]، فقد سئل النبي ﷺ - عن الذكاة، فقال: «في الحلق واللبة»[60].

يناقش: بأن الآية عامَّة؛ ولكن دلَّ الكتاب والسنة على وجوب التسمية، وأنها شرط للحلِّ كما في أدلة القول الأول، فكانت مخصصة لعموم هذه الآية، ولو سلَّمنا بصحة الاستدلال فيُحتمل أنه كان كذلك وقت نزول الآية الشريفة ثم وجد تحريم متروك التسمية بعد ذلك، كما كان لا يوجد تحريم كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وتحريم الحمار والبغل عند نزولها ثم وجد بعد ذلك بوحي متلو أو غير متلو[61].

الدليل الثاني: روى البراء بن عازب ﷺ عن النبي ﷺ - أنه قال: «المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم»[62]. وروى أبو هريرة ﷺ أن رجلاً قال: يا رسول الله أرأيت الرجل منَّا يذبح، وينسى أن يسمِّي الله تعالى، فقال: «اسم الله على قلب كل مسلم»[63].

(58) انظر: الحاوي الكبير (15/ 11)، المجموع (8/ 411).

(59) انظر: الحاوي الكبير (15/ 11).

(60) أخرجه البخاري معلقاً في صحيحه، كتاب: الذبائح والصيد، باب: النحر والذبح (5/ 2098) ووصله ابن حجر في تغليق التعليق (4/ 519).

(61) انظر: بدائع الصنائع (5/ 46).

(62) قَالَ العراقي في المغني عن حمل الأسفار (565): «لَا يعرف بِهَذَا اللَّفْظ فضلا عَن صِحَّته»، وقال ابن حجر في تلخيص الحبير (4/ 338): «لم أره من حديث البراء، وزعم الغزالي في الإحياء أنه حديث صحيح».

(63) تقدم تخريجه.

وجه الاستدلال: أن هذه الأدلة تدل على جواز أكل الذبيحة إذا لم يسمّ عليها؛ لأن اسم الله في قلب كل مسلم، ولأن الذِّكر كما يكون باللسان يكون بالقلب، وهو متحقِّق في قلب المسلم[64].

نوقش: بأنه دلَّت الأدلة على وجوب نطق التسمية كما في حديث عدي عندما قال له النبي ﷺ: «تأكل، فإنما سميت على كلبك ولم تسم على كلب آخر» كما نوقش: من المعلوم أنه إذا قيل: (فاذكروا اسم الله)، فإن ذكر التسمية لا يكون إلا بالقول؛ لأن الاسم هو ما يوجد مقولاً مذكورًا، فأما اعتقاد الإنسان للإيمان، فليس يسمى ذكر اسم الله[65].

الدليل الثالث: قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ﴾ [المائدة: 5].

وجه الاستدلال من الآية: يعني ذبائحهم. والظاهر الغالب من أحوالهم أنهم لا يسمون عليها، فدلَّ على إباحتها[66].

نوقش: بأن الآية دلَّت على جواز أكل ذبيحة أهل الكتاب، ولا تدل على محل النزاع، وهو حكم التسمية، وقد دلَّت النصوص على اشتراطها كما تقدم.

الدليل الرابع: عن عائشة ﷺ أن قومًا قالوا: يا رسول الله! إن قوماً يأتون بلحم لا ندري أذُكِر اسم الله

(64) انظر: المجموع (8/ 411)، مغني المحتاج (6/ 106).

(65) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 230).

(66) انظر: الحاوي الكبير (15/ 11)، المجموع (8/ 411)، كفاية النبيه (8/ 155)، كفاية الأخيار (532)، مغني المحتاج (6/ 105).

عليه أم لا، فقال: «اذكروا اسم الله عليه، ثم كلوه»[67].

وجه الاستدلال من الحديث: دل الحديث على إباحة الذبيحة من غير تسمية، ولو كانَت التسميةُ شرطاً للحِلّ لما ثبت الحلُّ عند الشكِّ فيهَا، والتسمية عند الأكل لا تجب، فدل على أنها مستحبَّة[68].

يناقش: بالمناقشة السابقة، ويناقش -أيضاً- بأن هذا الدليل دليل عليكم، حيث أمرهم النبي ﷺ بالتسمية؛ مما يدل على أنها شرط، فلولا أنَّ التسمية شرط في إباحته، لأخبرهم ﷺ بأنه لا بأس بأكله مع ترك التسمية، ولأعلمهم فساد اعتقادهم في أنَّ ترك التسمية مانع من أكله، فلما لم ينكر عليهم ذلك، دلَّ ذلك على صحة ما وصفنا.

وإنما أباح لهم أكله؛ لأنه حمل أمور المسلمين على الصحة، وعلى ما يجوز دون المحظور[69].

الدليل الخامس: سئل رسول الله ﷺ - عن المتردية من الإبل في بئر لا نصل إلى منحرها.

فقال: «وأبيك لو طعنت في فخذها أجزأك»[70].

وجه الاستدلال من الحديث: أن النبي ﷺ علق الإجزاء بالعقود دون التسمية. فدلَّ على الإباحة[71].

الدليل السادس: قال ﷺ: «ما أنهر الدم، وفرى الأوداج فكل»[72].

وجه الاستدلال من الحديث: لم يذكر في الحديث اشتراط التسمية؛ وإنما نصَّ الحديث على نهر الدم وفري الأوداج للحل؛ مما يدل على أن التسمية ليست بشرط.

يناقش: بأن هذا الحديث لم يذكر كل شروط التذكية، ووردت النصوص الأخرى باشتراط التذكية كما

---

(67) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: الذبائح، باب: التسمية عند الذبح (2/ 1059) برقم (3174)، وقال الأرنؤوط في تعليقه على هذا الحديث من سنن ابن ماجة (2/ 1059): «صحيح».

(68) انظر: الحاوي الكبير (15/ 11)، العزيز شرح الوجيز (12/ 36)، مغني المحتاج (6/ 106).

(69) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 231).

(70) أخرجه الإمام أحمد في مسند (31/ 278) برقم (18947)، وابن ماجه في سننه، كتاب: الذبائح، باب: ذكاة الناد من البهائم= =(4/ 350) برقم (3184)، وأبو داود في سننه، كتاب: الأضاحي، باب: ما جاء في ذبيحة المتردية (4/ 446) برقم (2825)، وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب: الأطعمة، باب: ما جاء في الذكاة في الحلق واللبة (4/ 75) وقال: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث حماد بن سلمة، ولا نعرف لأبي العشراء عن أبيه غير هذا الحديث» والنسائي في السنن الكبرى، كتاب:الضحايا، باب: ذكاة المتردية في البئر لا يوصل إلى حلقها (4/ 353)، برقم (4482)، قال الخطابي في معالم السنن (4/ 280): «وضعفوا هذا الحديث لأن راويه مجهول، وأبو العشراء الدارمي لا يدرى من أبوه ولم يرو عنه غير حماد بن سلمة»، وقال الترمذي في العلل الصغير (6/ 251): حديث غريب لا يروى إلا من وجه واحد، فهذا حديث تفرد به حماد بن سلمة، عن أبي العشراء، ولا يعرف لأبي العشراء عن أبيه إلا هذا الحديث. وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على هذا الحديث من مسند الإمام أحمد (31/ 278): «إسناده ضعيف لجهالة أبي العُشراء وأبيه».

(71) انظر: الحاوي الكبير (15/ 12).

(72) أخرجه الإمام مالك في الموطأ كتاب الذبائح، ما يجوز من الذكاة على حال الضرورة (3/ 699) برقم (1787).

في أدلة القول الأول وليس في هذا الحديث ما يعارضها.

الدليل السابع: أن ما يوجد فيه فعل الذكاة، لم يحرم بترك التسمية كالناسي؛ ولأن ما لم يحرم به ذكاة الناسي لم تحرم به ذكاة العامد كالأخرس؛ ولأن ما لم يكن للذكر شرط في انتهائه لم يكن شرطاً في ابتدائه كالطهارة طرداً، والصلاة عكساً، ولأن ما لم يكن شرطاً في الذكاة مع النسيان، لم يكن شرطاً فيها مع الذكر، كالصلاة على النبي؛ ولأن الحوت يُستباح بتاركها كما يحل الصيد بذكاته، فلما لم تكن التسمية شرطاً في استباحة الحوت لم تكن شرطاً في استباحة غيره[73].

أجيب: بأنه لا يشترط تسوية حكم العمد والنسيان، فليس يمتنع اختلاف حكم السهو والعمد في بعض شرائط الذبيحة دون بعض، كما أنَّ ترك الكلام من شرائط الصلاة، ثم اختلف فيه حكم السهو والعمد، وكذلك الأكل والمشي، وقلنا جميعًا إن ترك الأكل والجماع في الصوم من شرائط صحته، واختلف السهو والعمد. ووجود النيَّة من شرائط صحته أيضًا، واستوى حكم السهو والعمد في امتناع جوازه عند عدمها.

فليس يمنع أيضًا أن تكون التسمية من شرائط جواز الذبيحة، ويختلف حكم السهو والعمد فيه[74].

الترجيح: الذي يترجح -والله تعالى أعلم - هو القول الثاني القائل باشتراط التسمية عند الذكر وسقوطها عند السهو؛ لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول، وفي هذا القول جمعٌ بين الأدلة الشرعية الدالَّة على اشتراط التسمية عند الذبح، وإعمالٌ لقواعد الشريعة الدالَّة على عدم المؤاخذة عند السهو والنسيان خاصة إذا وقع النسيان ممن لم يعتَد ممارسة الذبح.

(73) انظر: الحاوي الكبير (15/ 11).

(74) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 231).

* * *

المبحث الثاني

تعليق التسمية عند الذبح

صورة المسألة: هل يصح أن تعلَّق التسمية على المكان الذي يذبح فيه الحيوان بحيث تكتب التسمية على لوحة أو قماش أو جدار بحيث تكون هذه التسمية المعلقة بديلاً عن النطق بها بالنسبة للذابح؟

بناءاً على ما تقدم من أقوال الفقهاء في حكم التسمية، فيظهر أن الحنفية والمالكية والحنابلة يشترطون في التسمية «النطق بها» عند الذبح لحل الذبيحة، أما الشافعية فحكم التسمية عندهم سُنَّة، ونص الشافعية في الأدلة التي ذكروها أن التسمية تشمل المعنى القلبي، وهو أن ذكر الله في قلب كل مسلم، وعليه، فيظهر جواز تعليق التسمية على مذهبهم؛ إلا أنه يحمل على الكراهة؛ لأنهم نصوا أيضاً على كراهة تعمُّد ترك التسمية نطقاً[75]، جاء في شرح مختصر الطحاوي: «فإن ذكر التسمية لا يكون إلا بالقول؛ لأن الاسم هو ما يوجد مقولاً مذكورًا»[76]، وجاء في الشرح

(75) تقدم ذكره.

(76) (7/ 230)، وانظر: المبسوط (11/ 239)، تحفة الفقهاء (3/ 66)، بدائع الصنائع (5/ 48)، المحيط البرهاني (6/ 80).

الكبير: «الشرط الرابع: أن يذكر اسم الله تعالى عند الذبح، وهو أن يقول: باسم الله. لا يقوم غيرها مقامها، فهذه التسمية المعتبرة عند الذبح؛ لأن إطلاق التسمية ينصرف إليها، وقد ثبت أن رسول الله ﷺ كان إذا ذبح قال: «باسم الله، والله أكبر»، وكان ابن عمر يقوله. ولا خلاف أن قول: باسم الله يجزئه»[77] جاء في البيان والتحصيل: «واستُحبَّ في صفة التسمية على الذبيحة أن يقول: بسم الله والله أكبر؛ لأنه الذي مضى عليه أمر الناس»[78]، وجاء في العدة: «الشرط الثاني للذكاة: أن يذكر اسم الله تعالى عند الذبح وعند إرسال الآلة في الصيد إن كان ناطقًا، وإن أخرس أشار إلى السماء»[79]، والذي يترجح هو مذهب الجمهور، وهو أنه يشترط لحل الذبيحة التسمية عليها نطقاً، وبذلك أفتى الشيخ ابن عثيمين رحمه الله[80]، ويدل على لك ما يأتي:

الدليل الأول: عموم الأحاديث السابقة التي استدل بها الجمهور في وجوب النطق بالتسمية عند الذبح وفي حال الذكر.

وجه الاستدلال: أن هذه الأدلة تدلُّ على وجوب النطق بالتسمية، وأن النطق قصدٌ معتبرٌ للشارع رتب على تركه عمداً عدم حل الذبيحة، وفي كتابة التسمية أو تعليقها تفويت لهذا الشرط، وعليه فلا تحل الذبيحة.

الدليل الثاني: فعل النبي ﷺ، فقد كان ينطق بالتسمية عند الذبح، فقد قال أنس رضي الله عنه: ضحَّى النبي ﷺ بكبشين أملحين، فرأيته واضعاً قدمه على صفاحهما، يسمِّي ويكبِّر، فذبحهما بيده[81].

الدليل الثالث: أن اشتراط النطق بالتسمية وردت عن جمعٍ من الصحابة والتابعين رحمهم الله تعالى[82].

***

(77) (27/ 319)، وانظر: المقنع (454)، الممتع في شرح المقنع (4/ 392)، المبدع (8/ 30)، الإنصاف (27/ 319).

(78) (3/ 281)، انظر: المعونة على مذهب عالم المدينة (2/ 698)، الذخيرة (4/ 135)،

(79) (491).

(80) حيث سأله سائل في لقاء الباب المفتوح: «الأمر الآخر يا شيخ! كنا في زيارة كذلك إلى مزارع استرا في تبوك وهم يذبحون طيور السمان فماذا يفعلون؟ يعلقون هذه الطيور، وبعد تعليقها تمر على مثل آلة ترش الماء على هذا الطائر فنوعاً ما يتخدر، ثم يمر على مثل الجدار ومكتوب عليه: بسم الله والله أكبر، ثم يذهب إلى الآلة فيقطع رأسه، وقال المسؤول: هذا يجزئ؛ فبسم الله والله أكبر مكتوب كتابة؟ الشيخ: كل هذا جهل». انظر: لقاءات الباب المفتوح (2/ 298).

(81) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأضاحي، باب: من ذبح الأضاحي بيده (5/ 2113) برقم (5238)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الأضاحي، باب: باب استحباب الضحية وذبحها مباشرة بلا توكيل والتسمية والتكبير (6/ 77) برقم (1966) واللفظ للبخاري.

(82) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 232)، الهداية شرح بداية المبتدي (4/ 347)، النهاية شرح الهداية (22/ 167)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2/ 210)، المجموع (8/ 407)، المغني (13/ 258)، الشرح الكبير (27/ 319)، كشاف القناع (14/ 327).

المبحث الثالث

تسجيل التسمية

صورة المسألة: هل يصح تسجيل التسمية نطقاً بالمسجل أو بأي وسيلة حديثة بحيث تنطق هذه الآلة بالتسمية عند الذبح؟

من خلال تتبُّع أقوال الفقهاء في التسمية يتبيَّن أن الفقهاء رحمهم الله تعالى الذين جعلوا التسمية شرطاً لحل الذبيحة اعتبروا في التسمية شرطين مهمين[83]:

الأول: النطق، فلا بد من النطق باللسان بالتسمية.

الثاني: القصد، فينوي الذابح ويقصد بالتسمية وجه الله تعالى والتسمية على الذبيحة المعينة.

ولذا نقل ابن المنذر رحمه الله الإجماع على جواز ذبيحة الأخرس فقال: «وأجمعوا على إباحة ذبيحة الأخرس»[84].

قال ابن قدامة رحمه الله في الشرح الكبير: «قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم، على إباحة ذبيحة الأخرس... إذا ثبت هذا، فإنه يشير إلى السماء برأسه؛ لأن إشارته تقوم مقام نطق الناطق، وإشارته إلى السماء تدل على قصده تسمية الذي في السماء»[85]، وبذلك صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون[86]، وبه أفتت اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية.

كما اتفق الفقهاء - رحمهم الله تعالى - على أن التسمية بهذين الشرطين لا بد أن تصدر من الذابح نفسه[87].

ويدل على ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً أتى النبي ﷺ بجارية أعجمية، فقال: يا رسول الله، إن علي رقبة مؤمنة، أفأعتق هذه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: «أين الله؟». فأشارت إلى السماء، فقال: «من أنا؟». فأشارت بإصبعها إلى رسول الله ﷺ وإلى السماء، أي: أنت رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: «أعتقها، فإنها مؤمنة»[88].

وجه الاستدلال من الحديث: أن إشارة الأخرس

---

(83) انظر: المبسوط (11/ 239)، تحفة الفقهاء (3/ 66)، بدائع الصنائع (5/ 50)، الهداية شرح بداية المبتدي (4/ 347)، المحيط البرهاني (6/ 81)، النهاية شرح الهداية (22/ 169)، التاج والإكليل (4/ 328)، المغني (13/ 291)، الكافي (1/ 549)، الشرح الكبير (26/ 326)، الفروع (10/ 400)، المبدع (8/ 30)، الإنصاف (27/ 325-326)، كشاف القناع (14/ 329)، شرح منتهى الإرادات (3/ 421)، مطالب أولي النهى (6/ 334).

(84) الإجماع (72).

(85) (27/ 321) وانظر: المبدع (8/ 31).

(86) قرار رقم (95) (10/ 3) بشأن الذبائح على موقع مجمع الفقه الإسلامي على الرابط: https://iifa-aifi.org/ar/2015.html

(87) انظر: بدائع الصنائع (5/ 48)، حاشية الشلبي (5/ 278)، التبصرة (4/ 1529)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (2/ 393)، الذخيرة (4/ 135)، المجموع (8/ 408)، روضة الطالبين (3/ 205)، المغني (13/ 258)، العدة شرح العمدة (491)، الشرح الكبير (27/ 324)، الإنصاف (27/ 319)، كشاف القناع (13/ 330).

(88) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة (1/ 381) برقم (537).

تقوم مقام النطق، ولأن إشارته تدل على قصد تسميته الذي في السماء، وفي الحديث جعل النبي ﷺ إشارة الجارية علماً على إيمانها، فلأن تجعل إشارتها علماً على تسميتها بطريق الأولى[89]، وعلى هذا فالتسجيل ليس فيه القصد الذي يشترط في الذابح، وليس نطقاً صادراً من الذابح نفسه.

***

المبحث الرابع

كتابة التسمية على السكين

صورة المسألة: هل يصح كتابة (باسم الله) على السكين والذبح بها أو حفر التسمية على السكين أو آلة الذبح إن كان مستعملها مسلماً أو كتابيًّا؟

مما تقدم من أقوال جمهور الفقهاء بأنه يشترط للتسمية شرطان:

الأول: النطق بالتسمية.

الثاني: القصد.

فإن هذه الشروط لا تنطبق على كتابة اسم الله على آلة الذبح؛ لانتفاء شرط النطق والقصد، ويدل لذلك عدة أدلة منها:

الدليل الأول: عموم الأدلة التي استدل بها الجمهور في اشتراط التسمية، ومنها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121].

- قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَـٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: 118].

- ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوه»[90].

- وفي الصحيح أنه قال لعدي: «(إذا أرسلت كلبك المعلم فقتل فكل، وإذا أكل فلا تأكل، فإنما أمسكه على نفسه). قلت: أرسل كلبي فأجد معه كلباً آخر؟ قال: (فلا تأكل، فإنما سميت على كلبك ولم تسم على كلب آخر)»[91].

وجه الاستدلال منها: أنها تدل على أن النطق بالتسمية شرط لحل الذبيحة، وقد صرحت كثير من الأدلة باشتراط النطق بالتسمية حيث جاء فيها الأمر (بالذكر) أي ذكر التسمية، والذكر باللسان وبالقلب، والذي كانت العرب تفعله تسمية الأصنام والنصب باللسان، فنسخ الله ذلك بذكره في الألسنة، واشتهر ذلك في الشريعة حتى قيل لمالك: هل يسمِّي الله تعالى إذا توضأ فقال: أيريد أن يذبح[92]؟ فذكر التسمية لا يكون إلا بالقول؛ لأن الاسم هو ما يوجد مقولاً مذكورًا، فأما اعتقاد الإنسان للإيمان، فليس يسمى ذكر اسم الله[93].

---

(89) انظر: المقنع (454)، الشرح الكبير (27/ 319)، الممتع في شرح المقنع (4/ 392).

(90) تقدم تخريجه.

(91) تقدم تخريجه.

(92) انظر: الجامع لأحكام القرآن (7/ 76).

(93) انظر: شرح مختصر الطحاوي (7/ 230).

الدليل الثاني: فعل النبي ﷺ، فقد قال أنس رضي الله عنه: «ضحَّى النبي ﷺ بكبشين أملحين، فرأيته واضعاً قدمه على صفاحهما، يسمي ويكبر، فذبحهما بيده»[94].

وجه الاستدلال من الحديث: أن النبي ﷺ نطق بالتسمية؛ مما يدل على أن المعتبر في التسمية النطق والقصد.

الدليل الثالث: أن التسمية على الذبيحة عبادة مقصودة شرعاً، ويشترط فيها أن تصدر من أهلها، وأن يتحقق فيها القصد، وهذا منتفٍ في الكتابة على السكين.

الدليل الرابع: أن في كتابة التسمية على السكين إضافة لما سبق امتهان لاسم الله تعالى، والواجب صون اسمه عن الامتهان والابتذال.

***

المبحث الخامس

التسمية الجماعية عند الذبح الآلي وغيره

- **المطلب الأول: التسمية الجماعية على مجموعة من الذبائح تذبح في نفس الوقت بتسمية واحدة.**

ذهب جمهور الفقهاء رحمهم الله تعالى إلى أن من شروط حل الذبيحة أن تقع التسمية من الذابح على الذبيحة المعينة، فلا بد من تعيين الذبيحة بالتسمية[95]، وفي الوقت المعاصر استجدَّت الآلات التي تَذبح مجموعات كبيرة في لحظة واحدة، فهل يشترط التسمية على عين كل ذبيحة أو لا؟ وقد اختلف الفقهاء المعاصرين في حكم هذه المسألة على قولين:

القول الأول: جواز التسمية على الذبائح المعيَّنة إذا كانت تذبح في نفس اللحظة بتسمية واحدة تصدر من محرك الآلة؛ لأنه بمنزلة الذابح[96] إن كان مسلماً أو كتابيًّا، وبذلك صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي[97]، وأفتت به اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية[98]، وجمع من العلماء، كالشيخ ابن باز[99]، وابن عثيمين[100] رحمهم الله جميعاً.

---

(94) تقدم تخريجه.

(95) انظر: المبسوط (11/ 239)، تحفة الفقهاء (3/ 66)، بدائع الصنائع (5/ 50)، الهداية شرح بداية المبتدي (4/ 347)، المحيط البرهاني (6/ 81)، النهاية شرح الهداية (22/ 169)، التاج والإكليل (4/ 328)، المغني (13/ 291)، الكافي (1/ 549)، الشرح الكبير (26/ 326)، الفروع (10/ 400)، المبدع= =(8/ 30)، الإنصاف (27/ 325-326)، كشاف القناع (14/ 329)، شرح منتهى الإرادات (3/ 421)، مطالب أولي النهى (6/ 334).

(96) وقد تقدم اتفاق الفقهاء على اشتراط أن تصدر التسمية من الذابح نفسه.

(97) قرار رقم 95 (10/ 3) حيث جاء: «الأصل أن تتم التذكية في الدواجن وغيرها بيد المذكي، ولا بأس باستخدام الآلات الميكانيكية في تذكية الدواجن ما دامت شروط التذكية الشرعية المذكورة في الفقرة (ثانيًا) قد توافرت، وتجزيء التسمية على كل مجموعة يتواصل ذبحها، فإن انقطعت أعيدت التسمية». انظر القرار على: موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي:
https://iifa-aifi.org/ar/2015.html

(98) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة (22/ 463).

(99) حيث قال: «إذا سمى على الجميع يكفي، إذا سمى على الأولى قصده الجميع كفى إن شاء الله؛ لأنها تزهق أرواحها بسرعة». انظر: الموقع الرسمي للعلامة ابن باز رحمه الله:
https://2cm.es/1gwrI

(100) حيث قال رحمه الله: «لا بد أن يسمي على شيء معين، سواء أكانت واحدة أم أكثر -فمثلاً- إذا صف ألف دجاجة ثم عند تحريك=

القول الثاني: عدم جواز التسمية على الذبائح المعينة إذا كانت تذبح في نفس اللحظة بتسمية واحدة تصدر من محرك الآلة، وإليه ذهب بعض العلماء المعاصرين[101].

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

الدليل الأول: عموم الأدلة السابقة التي استدل بها الجمهور على وجوب التسمية عند الذبح كقوله تعالى:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121].

- قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَـٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: 118].

- ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوه»[102].

- وفي الصحيح أنه قال لعدي: «(إذا أرسلت كلبك المعلم فقتل فكل، وإذا أكل فلا تأكل، فإنما أمسكه على نفسه). قلت: أرسل كلبي فأجد معه كلباً آخر؟ قال: (فلا تأكل، فإنما سميت على كلبك ولم تسم على كلب آخر)»[103].

وجه الاستدلال من هذه الأدلة: أن هذه الأدلة علقت حل الذبيحة بوقوع التسمية الشرعية عليها من الذابح، ومشغل آلة الذبح يعتبر ذابحاً؛ لأن عمليات الأجهزة الكهربائية إنما تنسب إلى من شغلها، لأن الآلة ليست من ذوي العقول حتى ينسب إليها الفعل، فينسب الفعل إلى من استعملها، فيصير هو الفاعل بواسطة الآلة[104] فإذا وقعت التسمية منه على الذبائح المعينة أمامه وذبحت في وقت واحد فقد تحققت التسمية على الذبيحة.

الدليل الثاني: قياس تشغيل الجهاز على إرسال كلب الصيد أو الآلة، حيث لا تجب التسمية عند هلاك الصيد، وإنما تجب عند إرسال الكلب أو الآلة[105]، وقد يكون بين الإرسال وبين هلاك الصيد فاصل كبير، وقد يُهلك كلب الصيد عدة حيوانات في إرسال واحد، والظاهر أن التسمية الواحدة تكفي لحل جميعها، وهذا وإن

=الماكينة قال: باسم الله كفى، فإذا صفَّ له ألف دجاجة -مثلاً- ثم تحركت الماكينة وتحركت الأمواس يكفي إذا قال: باسم الله على هذه المصفوفة، فإذا صُفَّ له مجموعة أخرى سمى عليها». انظر: لقاءات الباب المفتوح (2/ 298).

(101) كالشيخ تقي الدين العثماني انظر: بحث أحكام الذبائح واللحوم المستوردة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي (10/ 80).

(102) تقدم تخريجه.

(103) تقدم تخريجه.

(104) انظر: بحث أحكام الذبائح واللحوم المستوردة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي (10/ 71).

(105) انظر: المبسوط (11/ 238)، تحفة الفقهاء (3/ 66)، بدائع الصنائع (5/ 49)، الهداية شرح بداية المبتدي (4/ 347)، المحيط البرهاني (6/ 81)، الاختيار لتعليل المختار (5/ 10)، النهاية في شرح الهداية (22/ 165)، إرشاد السالك إلى أشرف المسالك (55)، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك (2/ 47)،التوضيح في شح مختصر ابن حاجب (3/ 189)، التاج والإكليل (4/ 324)، الأم (2/ 249)، الحاوي الكبير (15/ 10)، نهاية المطلب في دراية المذهب (18/ 113)، الوسيط (7/ 118)، العزيز شرح الوجيز (12/ 35)، المغني (13/ 258)، الكافي (552)، المقنع (459)، الممتع شرح المقنع (4/ 419)، المبدع (8/ 55).

كان متعلقاً بالذكاة الاضطرارية، ومسألتنا تتعلق بالذكاة الاختيارية، ولا تقاس حالة الاختيار على حالة الاضطرار، ولكن إذا نظرنا إلى حاجة إكثار الإنتاج في أسرع وقت، وذلك لازدياد العمران، وتكاثر عدد المستهلكين، وقلة الذابحين، وإلى أن الشريعة إنما أسقطت اعتبار تعيين الصيد لمشقته، والمعهود من الشريعة في مثله دفع الحرج، فإن ذلك ربما يبدو مبررًا لقياس حالة الاختيار على حالة الاضطرار في موضوع التسمية فقط؛ دفعًا للحرج وتيسيراً على الناس[106].

الدليل الثالث: أن المجموعات التي تذبح دفعة واحدة أو يتواصل ذبحها هي بمنزلة الذبيحة الواحدة فتكفي فيها التسمية الواحدة؛ لأنها تذبح في وقت واحد، وتزهق أرواحها بسرعة، وتقع التسمية عليها لأنها معينة[107].

الدليل الرابع: أن الفاصل بين ذبح الحيوان وغيره بالتسمية الأول قصير جدًّا، فهو بمنزلة المعدوم فلا عبرة به[108].

الدليل الخامس: إن التسمية في حال المجموعات الكبيرة، ولو ذبحت باليد على الطريقة الإسلامية، تكون مرهقة للذباحين، فإنه لو كلف مثلاً أن يذبح (1200) دجاجة في الساعة بمعدل دجاجة كل ثلاث ثوان، لكان إلزامه بأن يقول «بسم الله، والله أكبر» (1200) مرة في الساعة إرهاقاً له وعنتاً شديداً، والعنت والحرج مرفوع في الشريعة لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78][109].

استدل أصحاب القول الثاني بما يأتي:

الدليل الأول: أن من شروط التسمية على الذبيحة أن تصدر من الذابح، وأن تقع معينة على الذبيحة، وهذه الشروط مفقودة في الطريق المذكور من الجهاز الميكانيكي، فإنَّا لو اعتبرنا مشغل الجهاز هو الذابح، لأن الفعل يُنسب لمن استعملها، فإنه لو سمَّى من شغّل الجهاز لأول مرة، لم يسم على حيوان بعينه، وقد وقع بين تسميته وبين ذبح آلاف الدجاج فاصل كبير، ربما يمتد إلى نهار كامل، أو يوم أو يومين، فالظاهر أن هذه التسمية لا تكفي لذكاة هذه الحيوانات بأجمعها، وهذا قريب مما ذكره ابن قدامة، أن من رأى قطيعاً من الغنم فقال: بسم الله، ثم أخذ شاة فذبحها بغير تسمية، فإنه يحرم[110].

---

(106) انظر: بحث أحكام الذبائح واللحوم المستوردة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي (10/ 76)، وفتوى الشيخ ابن عثيمين رحمه الله في لقاءات الباب المفتوح (2/ 298).

(107) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي على: موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي: https://iifa-aifi.org/ar/2015.html، وفتوى الشيخ ابن باز على الموقع الرسمي للشيخ: https://binbaz.org.sa/fatwas، وفتوى الشيخ ابن عثيمين رحمه الله في لقاءات الباب المفتوح (2/ 298).

(108) انظر: بدائع الصنائع (5/ 49)، المحيط البرهاني (6/ 81).

(109) انظر: بحث الذبائح والطرق الشرعية في إنجاز الذكاة منشور بمجلة مجمع الفقه الإسلامي (10/ 311).

(110) انظر: بحث أحكام الذبائح واللحوم المستوردة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي (10/ 73)، وانظر: بدائع الصنائع (5/ 49)، المحيط البرهاني (6/ 81).

يناقش: بأنه لا يسلم بأن شروط التسمية مفقودة، وذلك لأنه يمكن أن يسمي مشغل الآلة (وهو بمنزلة الذابح) على الحيوانات التي ستذبح ويعينها بالتسمية ثم يشغل الآلة، فإن أراد أن يذبح مجموعة أخرى أعاد التسمية، أو أراد الذهاب، أو استنابة غيره فإنه يمكن إيقاف الأجهزة وإعادة التسمية من مشغل الآلة الآخر.

الدليل الثاني: أن من شروط التسمية على الذبيحة ألا يقع فاصل بين ذبح الأولى والتي بعدها يعتد به، وهذا الشرط مفقود في الذبح بهذه الآلات، فلا نستطيع أن نقول: إن جميع ما ذبح من الدجاج ونحوه في مدة يوم أو يومين مذبوح في فور واحد، وإنما هي عمليات كثيرة من الذبح تقع واحدة تلو الأخرى[111].

يناقش: بأن هذا الدليل يسلم إذا وقع فاصل بين ذبح الحيوان والآخر، لذا الحيوانات التي يتواصل ذبحها في وقت معين وهي معينة لا يوجد فاصل بينها؛ بخلاف المجموعات التي لم تعين أو وجد فاصل كبير بينها وبين التسمية فيجب أن تعاد.

الترجيح: الذي يترجح -والله تعالى أعلم - هو القول الأول القائل بجواز التسمية على الذبائح المعينة إذا كانت تذبح في نفس الوقت بتسمية واحدة تصدر من محرك الآلة لأنه بمنزلة الذابح، إن كان مسلماً أو كتابيًّا؛ لقوة ما استدلوا به، وورود المناقشة على أدلة القول الثاني، مع ملاحظة الشروط التي اشترطها أصحاب هذا القول لجواز الذبيحة وهي:

- أن يكون مشغل الآلة الذابح مسلماً أو كتابيًّا.
- أن تكون التسمية على مجموعة معينة من الذبائح.
- أن تكون التسمية عند وقت الذبح فلا تتقدم عنه أو تتأخر.
- أن يتوالى الذبح فلا يكون هناك فاصل كبير معتبر بين المجموعة المعينة.

- **المطلب الثاني: التسمية الجماعية على مجموعة من الذبائح بتسمية واحدة، ثم لا تذبح في نفس الوقت.**

وصورة ذلك أن يُلقي الذابح التسمية على مجموعة من الحيوانات التي ستذبح، أو على قطيع كامل ثم يأخذ منها واحدة ويذبحها، أو يسمي في بداية الذبح على كل القطيع ثم يذبح مجموعة مجموعة بتلك التسمية.

مما تقدم في الحالة الأولى يتبين أن هذه الصور غير جائزة؛ لفقدها شرط تعيين التسمية على الذبيحة، وقد نص الفقهاء على ذلك، جاء في بدائع الصنائع: «ولو أن رجلاً نظر إلى غنمه فقال: بسم الله، ثم أخذ واحدة فأضجعها وذبحها وترك التسمية عامداً وظنَّ أن تلك التسمية تجزيه لا تؤكل؛ لأنه لم يسم عند الذبح، والشرط هو التسمية على الذبيحة وذلك بالتسمية عند الذبح نفسه لا عند النظر»[112].

وجاء في المغني: «وإن سمَّى على شاةٍ، ثم أخذ

(111) انظر: بحث أحكام الذبائح واللحوم المستوردة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي (10/ 74).

(112) (5/ 50)، وانظر: المبسوط (11/ 239)، تحفة الفقهاء (3/ 66)، المحيط البرهاني (6/ 81)، الاختيار لتعليل المختار (5/ 10).

أخرى فذبحها بتلك التسمية، لم يجز، سواء أرسل الأولى أو ذبحها؛ لأنه لم يقصد الثانية بهذه التسمية. وإن رأى قطيعاً من الغنم، فقال: بسم الله. ثم أخذ شاة فذبحها بغير تسمية، لم يحل»[113].

ويستدل على ذلك بما يأتي:

الدليل الأول: عموم الأدلة المتكاثرة التي استدل بها الجمهور لوجوب التسمية منها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121].

- قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَـٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: 118].

- ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوه»[114].

- وفي الصحيح أنه قال لعدي: «(إذا أرسلت كلبك المعلم فقتل فكل، وإذا أكل فلا تأكل، فإنما أمسكه على نفسه). قلت: أرسل كلبي فأجد معه كلبا آخر؟ قال: (فلا تأكل فإنما سميت على كلبك ولم تسم على كلب آخر)»[115].

وجه الاستدلال من هذه الأدلة: فيها الدلالة على أن التسمية شرط لحل الذبيحة، ويدل حديث عدي ﷺ على وجوب التعيين، أي: تعيين الذبيحة بالتسمية حيث قال في الصيد: (فلا تأكل فإنما سميت على كلبك ولم تسم على كلب آخر)»[116]، لأن الشرط في الذكاة الاختيارية ذكر اسم الله تبارك وتعالى على الذبيح لما تقدم من الآيات، ولا يتحقق ذلك إلا بتعيين الذبيح بالتسمية، ولأن ذكر الله تبارك وتعالى لما كان واجباً فلا بد وأن يكون مقدوراً، وهو كذلك[117].

الدليل الثاني: أن التسمية وقعت على الذبيحة الأولى؛ لأنها هي المقصودة، وبقي ما بعدها بلا تسمية؛ لفقد التعيين والقصد فلا تحل[118].

***

الخاتمة

الحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد الانتهاء من البحث توصلت إلى النتائج الآتية:

- النوازل في اللغة تدل على هبوط شيء ووقوعه، ومعناها في الاصطلاح: القضايا الجديدة التي تستدعي اجتهاداً وحكماً شرعياً.

(113) (13/ 291)، وانظر: الكافي (1/ 549)، الشرح الكبير (27/ 326)، تصحيح الفروع (10/ 400)، المبدع (8/ 56)، الإنصاف (27/ 326)، كشاف القناع (14/ 329).

(114) تقدم تخريجه.

(115) تقدم تخريجه.

(116) تقدم تخريجه.

(117) انظر: بدائع الصنائع (5/ 49).

(118) انظر: المبسوط (11/ 239)، تحفة الفقهاء (3/ 66)، المحيط البرهاني (6/ 81)، الاختيار لتعليل المختار (5/ 10)، المغني (13/ 291)، الشرح الكبير (27/ 326)، المبدع (8/ 56)، الإنصاف (27/ 326)، كشاف القناع (14/ 329).

– التسمية معناها في اللغة: ذكر اسم الله بقول: بسم الله، وهذا هو المعنى المراد شرعاً.

– الذبح في اللغة: قطع الحلقوم من باطن عند النصيل، ويطلق في اللغة على ثلاثة معان: القطع في الحلق، القطع في الحلق واللبة، ما يتوصل به إلى حل الحيوان وزهوق روحه.

– الراجح أن التسمية عند الذبح شرطٌ لحل البهيمة عند الذكر، وتسقط بالنسيان والسهو.

– لا يصح تعليق التسمية في المكان الذي يُذبح فيه الحيوان بحيث تكتب التسمية على لوحة أو قماش أو جدار؛ بحيث تكون هذه التسمية المعلقة بديلاً عن النطق بها؛ لأن الراجح أنه يشترط لحل الذبيحة التسمية عليها نطقاً، وهذا منتفٍ في التعليق.

– لا يصح تسجيل التسمية نطقاً بالمسجل أو بأي وسيلة حديثة بحيث تنطق هذه الآلة بالتسمية عند الذبح؛ لانتفاء شروط التسمية التي اشترطها الفقهاء وهي: شرط النطق، فلا بد من النطق باللسان بالتسمية، ولانتفاء القصد، ولانتفاء صدورها من الذابح نفسه، فلا بد أن ينوي الذابح ويقصد بالتسمية وجه الله تعالى والتسمية على الذبيحة المعينة.

– لا يصح كتابة (باسم الله) على السكين والذبح بها، أو حفر التسمية على السكين، أو آلة الذبح إن كان مستعملها مسلماً أو كتابيًّا؛ لانتفاء شروط التسمية في هذه الصورة وهي: النطق بالتسمية، والقصد، فإن هذه الشروط لا تنطبق على كتابة اسم الله على آلة الذبح لانتفاء شرط النطق والقصد.

– الذي يترجح جواز التسمية على الذبائح المعينة إذا كانت تذبح في نفس اللحظة بتسمية واحدة تصدر من محرك الآلة؛ لأنه بمنزلة الذابح، مع ملاحظة أن يكون مشغل الآلة الذابح مسلماً أو كتابيًّا، وأن تكون التسمية على مجموعة معينة من الذبائح، وأن تكون التسمية عند وقت الذبح فلا تتقدم عنه أو تتأخر، وأن يتوالى الذبح، فلا يكون هناك فاصل كبير معتبر بين المجموعة المعينة.

– لا تصحُّ التسمية الجماعية على مجموعة من الذبائح بتسمية واحدة، ثم لا تذبح في الوقت نفسه؛ بأن يلقي الذابح التسمية على مجموعة من الحيوانات التي ستذبح أو على قطيع كامل ثم يأخذ منها واحدة ويذبحها أو يسمي في بداية الذبح على كل القطيع ثم يذبح مجموعة مجموعة بتلك التسمية، فهذه الصور غير جائزة؛ لفقدها شرط تعيين التسمية على الذبيحة.

التوصيات:

– ضرورة وجود هيئات شرعية تُشرف على طرق الذبح الشرعية، وتحقق الشروط الشرعية في حل الذبائح؛ كالتسمية التي هي محل البحث، بحيث نتأكد من وقوع التسمية للذبائح الجماعية في كل جمع يذبح.

– ضرورة توعية العاملين في تلك المسالخ لتعلق هذا الأمر في أمر مهم، وهو حل مطاعم الناس وذبائحهم.

***

قائمة المصادر والمراجع

إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة. البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط1، الرياض – السعودية: دار الوطن للنشر، 1420هـ – 1999م.

الإجماع. ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، تحقيق: أبو عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، ط1، القاهرة: دار الآثار للنشر والتوزيع، 1425هـ – 2004م.

الاختيار لتعليل المختار. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، د.ط، القاهرة: د.ن، د.ت.

إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. الألباني، محمد ناصر الدين، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ – 1985م.

الإشراف على نكت مسائل الخلاف. القاضي عبد الوهاب، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، ط1، د.م: دار ابن حزم، 1420هـ – 1999م.

الأم. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، ط2، بيروت: دار الفكر، 1403هـ – 1983م.

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، و د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط1، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415هـ – 1995م.

بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي. الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، تحقيق: طارق فتحي السيد، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 2009م.

البحر رائق شرح كنز الدقائق. ابن نجيم، زين الدين ابن نجيم الحنفي، ط2، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، د.ط، القاهرة: دار الحديث، 1425هـ – 2004 م.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، ط1، مصر: مطبعة شركة المطبوعات العلمية، مطبعة الجمالية، 1328هـ.

بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث. الحارث، ابن أبي أسامة، تحقيق: د. حسين أحمد صالح الباكري، ط1، المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، 1413هـ – 1992م.

البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: د. محمد حجي وآخرون، ط2، بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ – 1988م.

تاج العروس من جواهر القاموس. الزَّبيدي، محمّد مرتضى الحسيني، تحقيق: جماعة من المختصين. د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

التاج والإكليل لمختصر خليل. المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1416هـ – 1994م.

التبصرة. اللخمي، أبو الحسن علي بن محمد الربعي، تحقيق: د. أحمد عبد الكريم نجيب، ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1432هـ – 2011م.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ. الزيلعي، عثمان بن علي الحنفي، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ، ط1، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1314هـ.

تحفة الفقهاء. السمرقندي، علاء الدين، ط2، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1414هـ – 1994م.

تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري.

الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، ط1، الرياض: دار ابن خزيمة، 1414هـ.

تعريفات الفقهية. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2003م.

تغليق التعليق على صحيح البخاري. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، ط1، بيروت، عمان - الأردن: المكتب الإسلامي، 1405هـ.

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1419هـ - 1989م.

التلقين في الفقه المالكي. القاضي عبد الوهاب، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، تحقيق: أبي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1425هـ - 2004م.

تهذيب الأسماء واللغات. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، د.ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية. د.ت.

تهذيب اللغة. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب. خليل بن إسحاق، ابن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط1، د.م: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429هـ - 2008م.

جامع بيان العلم وفضله. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، ط1، السعودية: دار ابن الجوزي، 1414هـ - 1994م.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ - 1964م.

جامع لمسائل المدونة. الصقلي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، ط1، د.م: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1434هـ - 2013م.

حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. ابن عابدين، محمد أمين، ط2، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1386 هـ - 1966م.

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1419هـ - 1999 م.

الذخيرة. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، تحقيق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.

الروض المربع بشرح زاد المستقنع مختصر المقنع. البهوتي، منصور بن يونس، تحقيق: أ. د. خالد بن علي المشيقح، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، د. أنس بن عادل اليتامى، ط1، الكويت: دار ركائز للنشر والتوزيع، 1438هـ.

روضة طالبين وعمدة المفتين. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: قسم التحقيق والتصحيح في المكتب الإسلامي بدمشق، بإشراف زهير الشاويش، ط3، بيروت - دمشق - عمان: المكتب الإسلامي، 1412هـ - 1991م.

الزاهر في معاني كلمات الناس. الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، ط1، بيروت:

مؤسسة الرسالة، 1412هـ.

سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة. الزحيلي، وهبة، ط1، سوريا – دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر، 1421هـ – 2001م.

سنن ابن ماجه. أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، ومحمَّد كامل قره بللي، وعَبد اللّطيف حرز الله، ط1، د.م: دار الرسالة العالمية، 1430هـ – 2009م.

سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، صيدا – بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، تحقيق وتعليق:أحمد محمد شاكر (ج1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3)، وإبراهيم عطوة عوض (ج4، 5)، ط2، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ – 1975م.

سنن الدارقطني. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، تحقيق: شعيب الارنؤوط، وحسن عبد المنعم شلبي، وعبد اللطيف حرز الله، وأحمد برهوم، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

السنن الكبرى. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ – 2001م.

السنن الكبير. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 1432هـ – 2011م.

الشرح الكبير. ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط1، مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415هـ – 1995م.

شرح فتح القدير. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

شرح مختصر الطحاوي. الجصاص، أبو بكر الرازي، تحقيق: رسائل دكتوراه في الفقه، كلية الشريعة، جامعة أم القرى مكة المكرمة، ط1، د.م: دار البشائر الإسلامية – ودار السراج، 1431هـ – 2010م.

شرح منتهى الإرادات. البهوتي، منصور بن يونس بن بن إدريس، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1414هـ – 1993م.

صحيح البخاري. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط5، دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1414هـ – 1993م.

صحيح مسلم. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1374هـ – 1955م.

ضعيف الجامع الصغير (وزيادته: الفتح الكبير). الألباني، محمد ناصر الدين، د.ط، المكتب الإسلامي، د.ت.

العدة شرح العمدة، في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل. بهاء الدين، عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، تحقيق: أحمد بن علي، د.ط، القاهرة: دار الحديث، 1424هـ – 2003م.

عقد جواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة. ابن شاس، أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم، تحقيق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، ط1، بيروت - لبنان: دار الغرب، 1423هـ – 2003م.

العلل الصغير. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، د.ط، بيروت:

دار إحياء التراث العربي، د.ت.

فتاوى اللجنة الدائمة. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، د.ط، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير. الرافعي، عبد الكريم بن محمد القزويني، د.ط، بيروت: دار الفكر. د.ت.

الفروع. ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، الرياض: دار المؤيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ - 2003م.

الكافي في فقه الإمام أحمد. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1414هـ - 1994م.

الكافي في فقه أهل المدينة. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، ط2، الرياض - المملكة العربية السعودية: مكتبة الرياض الحديثة، 1400هـ - 1980م.

كشاف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، د.ط، الرياض: مكتبة النصر الحديثة، د.ت.

كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار. تقي الدين الحصني، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي، ومحمد وهبي سليمان، ط1، دمشق: دار الخير، 1994م.

كفاية النبيه في شرح التنبيه. ابن رفعة، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 2009م.

اللباب في شرح الكتاب. الميداني، عبد الغني الغنيمي الدمشقي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط،، بيروت - لبنان: المكتبة العلمية، د.ت.

لسان العرب. ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن على جمال الدين الأنصاري، ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.

لقاءات الباب المفتوح. ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط1، القصيم - المملكة العربية السعودية: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، 1438هـ.

المبدع في شرح المقنع. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1997م.

المبسوط. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، د.ط، مصر: مطبعة السعادة، د.ت.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي. مجموعة من الباحثين، د.ط، جدة: منظمة المؤتمر الإسلامي، د.ت.

مجموع الفتاوى. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، د.ط، المدينة المنورة - السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ - 2004م.

المجموع شرح المهذب. النووي، يحيى بن شرف، د.ط. بيروت: دار الفكر، 1997م.

المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة ﷺ. ابن مَازَةَ، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد عزيز بن عمر، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، ط1، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2004م.

مختصر العلامة خليل. خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري، تحقيق: أحمد جاد، ط1، القاهرة: دار الحديث، 1426هـ - 2005م.

مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد). ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، ط2، بيروت: دار الجيل؛ المغرب: دار الآفاق الجديدة، 1414هـ - 1993م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد وآخرون، د.ط، د.م: مؤسسة الرسالة، د.ت.

المصباح منير في غريب الشرح الكبير. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الحموي، د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، ط2، د.م: المكتب الإسلامي، 1415هـ - 1994م.

معالم السنن (وهو شرح سنن الإمام أبي داود). الخطابي، أبو سليمان، حمد بن محمد، ط1، حلب: المطبعة العلمية، 1351هـ - 1932م.

معجم لغة الفقهاء. قلعجي، محمد رواس؛ قنيبي، حامد صادق، ط2، د.م: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1408هـ - 1988م.

المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس». القاضي عبد الوهاب، أبو محمد بن علي بن نصر البغدادي، تحقيق: حميش عبد الحق، د.ط، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، د.ت.

المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين). العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم، ط1، بيروت - لبنان: دار ابن حزم، 1426هـ - 2005م.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن محمد، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م.

المغني. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط3، الرياض - المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1417هـ - 1997م.

مقاييس اللغة. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.ط، د.م: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

المقدمات الممهدات. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: د. محمد حجي، ط1، بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ - 1988م.

المقرر على أبواب المحرر. يوسف بن ماجد، ابن أبي المجد المقدسي الحنبلي، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل، ط1، دمشق - سوريا: دار الرسالة العالمية، 1433هـ - 2012م.

المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني رحمه الله. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ياسين محمود الخطيب، ط1، جدة - المملكة العربية السعودية: مكتبة السوادي للتوزيع، 1421هـ - 2000م.

الممتع في شرح المقنع. التنوخي، زين الدين المُنَجَّى بن عثمان بن أسعد ابن المنجى، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط3، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 1424هـ - 2003م.

منح الجليل شرح مختصر خليل. عليش، محمد، ط1، بيروت: دار الفكر، 1404هـ - 1984م.

منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة دراسة فقهية تطبيقية. القحطاني، د. مسفر علي محمد، ط1، جدة: دار الأندلس الخضراء، 1424هـ - 2003م.

المهذب في اختصار السنن الكبير. الذهبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عُثمان، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف

أبي تَميم يَاسر بن إبراهيم، ط1، د.م: دار الوطن للنشر، 1422هـ - 2001م.

المهذب في فقه الإمام الشافعي. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، د.ط، د.م: دار الكتب العلمية، د.ت.

الموطأ. مالك، ابن أنس، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط1، أبو ظبي - الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 1425هـ - 2004م.

نهاية المطلب في دراية المذهب. الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، تحقيق: أ. د. عبد العظيم محمود الدّيب، ط1، د.م: دار المنهاج، 1428هـ - 2007م.

النهاية في شرح الهداية (شرح بداية المبتدي). السغناقي، حسين بن علي الحنفي، د.ط، مكة المكرمة: مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، 1435هـ - 1438هـ.

الهداية في شرح بداية المبتدي. المرغياني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، تحقيق: طلال يوسف، د.ط، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الوسيط في المذهب. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، ط1، القاهرة: دار السلام، 1417هـ.

المواقع الالكترونية:

موقع مجمع الفقه الإسلامي على الرابط: https://iifa-aifi.org/ar/2015.html

الموقع الرسمي للعلامة ابن باز رحمه الله: https://binbaz.org.sa

***

Journal of Islamic Studies, Vol. 37 , Number (1), pp. 17 - 158 Ar., Riyadh (2025/1446H.)

Contents

Content

- Foreword: JIS Editorial Board.....

Research and Studies

- The impact of purposes in Ibn Nour al-Din al-Mawzai's interpretation "Taysir al-Bayan fi Ahkam al-Quran" (An analytical study)

  Dr. Ali Muhammad Asaad[*], & Mrs. Raghad Anas Tarabishi[**]

  ** Faculty Member, Faculty of Sharia, Damascus University, Damascus, Syria, and Faculty of Education, Sultan Qaboos University, Sultanate of Oman*

- *** Student at the Faculty of Sharia, Damascus University, Damascus, Syria*..... 17

- Establishing the Meaning and Negating Its Opposite with "La" in the Holy Quran "An Applied Study"

  Dr. Munifah Salim Al-Sa'adi

  Associate Professor of Qur'anic Studies, Department of Islamic Studies, College of Sharia and Law, University of Tabuk, Saudi Arabia 41

- The Lordship Attributed to Nature in New Atheism: Presentation and Refutation

  Dr. Fath Rahman Yusif Omer Abu Aqala

  Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Sharia and Law, Majma'ah University, and Faculty of Education, Hantoub, University of Gezira, Sudan 71

- The Science of Hadith from the Poem "Rawdat al-Fuhum fi Nazm Nuqayyat al-Ulum" by Shihab al-Din Ahmad ibn Ahmad ibn Abd al-Haqq al-Sunbati: A Study and Investigation

  Dr. Adel bin Abdulrahman Muhammad Al-Shahri

  PhD in Sunnah and its Sciences, College of Sharia and Fundamentals of Religion, King Khalid University..... 101

- Incidents Concerning Saying the Name of God When Slaughtering

  Dr. Sarah bint Abdulrahman bin Abdulrahman Al-Omran

  Assistant Professor, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University 131

❋ ❋ ❋

- The references, at the end of the paper, have to be written as follows, in the given order and punctuation:
  1. **In the case of books**: book title, author's surname/family name, author's first name and middle name(s), investigator's/editor's name – if any – place of publication: publisher's name, edition number, and year of publication. **Example**: ***Jāmi' Attirmidhi***, Abu-Issa Mohammed Ibn-Issa. Investigator: Ahmed Mohamed Shaker, *et al*, Beirut: Dār Ihyā' Atturāth Al-Arabi (House for Arab Heritage Revival), Vol. 2, 2004.
  2. **In the case of dissertations**: dissertation title, author's surname/family name, author's first name and middle name(s), dissertation degree (MA/ PH.D), country: college, university, year of award. **Example**: Ya'qūb Ibn-Shaybah Al-Sadūsī, Ãthāruhu wa Manhajuhu fi Al-Jarh wa Atta'dīl (Ya'qūb Ibn-Shaybah Al-Sadūsī: His Impact and Methodology in Identifying Trustworthy and Untrustworthy Hadith Narrators), Al-Mutairi , 'Ali Ibn- Abdullah. MA, Saudi Arabia, College of Education, King Saud University, 1418 H.
  3. **In the case of articles:** "article title", author's surname/family name, author's first name and middle name(s), journal title, place of publication, Volume No., Issue No., year of publication, page number(s) (p./pp.). **Example:** "Al-Imam Affaan Ibn-Muslim Assaffaar wa Manhajuhu fi Attalaqqi wa Al-Adaa' wa Annaqd (Imam Affaan Ibn-Muslim Assaffaar: His Methodology of Reception, Performance and Criticism). Al-Mutairi, Ali Ibn-Abdullah. *Qassim University Journal: Shari'ah Sciences*, Qassim, Vol. (3), Issue (1), 1431 H, pp. 35-85.
  4. In the case of unavailable information about the reference (name of publisher; place of publication; number of edition; or year of publication), related JIS abbreviations have to be used (in researches written in Arabic).
- Regarding the citation of foreign references, the Chicago citation Style is to be followed (link: http://writing.wisc.edu/Handbook/DocChiNotes_1stRef_book.html).
- Submitting the paper via the JIS website means that the researcher declares that the paper has not been previously published, has not been submitted to any other journal, and will not be submitted to any other journal until JIS's related procedures are over.
- The JIS Editorial board reserves the right of initial examination of the research paper to decide whether to proceed with refereeing or to reject it.
- If the research paper is accepted for publication, a letter of acceptance will be sent to the researcher. If it is not accepted, a letter of decline will be sent to the researcher.
- Once the research paper is accepted for publication, all copyrights will be reserved to JIS. Accordingly, the research paper must not be published elsewhere in any from without the written permission of JIS's editor-in-chief.
- Correspondence with JIS for publication purposes means the researcher accepts the publication terms, conditions and regulations of JIS. The Editorial Panel has the right of prioritizing research publication.
- The views expressed in the published articles are only the author's and do not necessarily reflect those of JIS.
- Five free copies of the issue containing the published manuscript will be sent to the author.

❋ ❋ ❋

(3) Papers Submission Procedures:

The researcher is to complete and submit the relevant form on the JIS webpage (http://jis.ksu.edu.sa).

❋ ❋ ❋

Publishing Rules and Instructions for Authors

(1) Material for Publishing:

JIS provides papers in the field of Islamic studies worldwide with the opportunity to have their researches published. The papers have to be original and to fulfil the demands of academic ethics and scientific methodology.

JIS also publishes materials (in Arabic and English) that have not been published before, such as original research, reviews articles, scientific reports, book reviews and critiques, short academic contributions as well as summaries of academic conferences, forums, and activities. The materials include announcements about related forthcoming academic events, such as conferences, symposia, letters to the editor and comments and responses.

❋ ❋ ❋

(2) Research Paper Format Requirements:

- The paper has to be written Ms word format on A4. The number of pages must not exceed 40, including English and Arabic abstracts, and references.
- Basic information about the research has to be written in both Arabic and English, and it has to include the following: research title; researcher's full name; what he/she is and place of work; and how to contact him/her.
- Arabic and English abstracts have to include the following: research topic, objectives and methodology; the most important results; and the most important recommendations. Each abstract must not exceed 250 words, and it has to be very well written.
- The abstract is to be followed by a list of keywords (Arabic/English), which must not be more than six, summarizing the research fields. The key words are used for indexing.
- Page margins on all sides (top, bottom, right, and left) are to be 3 cm. Lines must be single-spaced.
- Researches in Arabic must be typed in Traditional Arabic as follows: font 16 for text, non-bold for text, but bold for titles; font 13, non-bold for footnotes and abstract; and font 10, non-bold for tables and figures, but bold for table headings and comments.
- Researches in English must be typed in Times New Roman as follows: font 11, non-bold for text, but bold for titles; font 9, non-bold for footnotes and abstract; and font 8, non-bold for tables and figures, but bold for table headings and comments.
- The research paper must fulfill the following requirements:
  - (1) Start with an introduction presenting the research topic, problem, limitations, objectives, methodology, procedures and plan.
  - (2) Write a related literature review as well as the research's contribution to the advancement of knowledge.
  - (3) Organize the research body into sections that are well connected to each other and consistent with the research plan.
  - (4) Each section is to be concerned with a specific idea, and all ideas must be interrelated to serve the central idea of the paper.
  - (5) The paper has to be well written academically and linguistically, with accurate documentation.
  - (6) The paper is to end with a conclusion, summing up the most important findings and recommendations.
- Footnote documentation must include the following in the given order: name of source; name of author; and volume number/page number(s). **Example:** *Lissan Al-Arab*, Ibn-Manzūr, (2/233).

ISSN: 1658-6301 (print), ISSN: 1658-7685 (online)

JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Advisory Board

Prince Dr. Saud Salman Mohammed Al Saud,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Zulkifl Alhaj Mohammed Yousuf,
University of Malaya,
(Malaysia)

Prof. Ahmed Khaled Shoukry,
University of Jordan,
(Jordan)

Prof. Taha Ali Busrih,
University Zaytoonah,
(Tunisia)

Prof. Amer Hassan Sabri,
Ministry of Justice and Islamic Affairs,
(Bahrain)

Prof. Abdullah Abdelhai Abu-Bakr,
University of the Holy Quran and Islamic Sciences,
(Sudan)

Prof. Abdul-Majeed Birem,
University of Algiers,
(Algeria)

Prof. Mohammed Ahmed Loh,
African College of Islamic Studies,
(Senegal)

Prof. Mohammed Zainul-Abideen Rustom,
University of Sultan Moulay Sliman,
(Morocco)

Prof. Mohammed Abdul-Razik Altabutba'ai,
University of Kuwait,
(Kuwait)

❋ ❋ ❋

Editor-in-Chief

Prof. Abdul Salam Saleh Al-Jarallah,
aalgarlah@ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Editorial Board

Prof. Abdulmohsen Abdullah Altukhaifi,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Omar Abdulazeez Aldhishi,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Humood Ibrahim Alsalamah,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Bandar abdullah alanazi,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Sultan Saad Al-Saif,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Abdulmajeed Abdulrahman Al-Darwish
King Saud University,
(KSA)

Prof. Sarah Abdul Mohsen binSaeed,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Wafa Abdullah Al-Zaaqi,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Abdullah Marhool Al swalmah,
Yarmouk University,
(Jordan)

Prof. Yasser Ibrahim Al-Khudairi,
Imam Muhammad ibn Saud University,
(KSA)

Dr. Abdullah Bin Sulaiman Alshaya,
King Saud University,
(KSA)

❋ ❋ ❋

Secretary

Mrs. Maha Al-Moammar
JIslamic@ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Technical Design

Mr. Ayman Awad Zaky
Oshy999@hotmail.com

❋ ❋ ❋

About us

Journal of Islamic Studies

(**JIS**) is a *refereed academic journal* concerned with research in the field of Islamic studies. It is published by the College of Education, King Saud University. There are three issues a year, one in *February, one in May and one in November*. The very first issue of JIS was released in 1977/1397H under the name *Studies*.

❋ ❋ ❋

Vision:

JIS aspires to be amongst most highly ranking institutions that publish refereed researches in the field of Islamic studies, and to be indexed in the international bibliographic databases.

Mission:

The mission of **JIS** is to publish refereed researches in the field of Islamic studies in accordance with internationally distinguished academic standards.

Objectives:

1. To be a reliable academic reference for scholars in the field of Islamic studies.
2. To maintain and promote the Islamic identity and values through publishing rigorous refereed researches that enhance the development and progress of society.
3. To meet the needs of researchers in the field of Islamic studies locally, regionally, and internationally.

❋ ❋ ❋

Contact us

(***Journal of Islamic Studies***)
P.O. Box: 2458, Postal Code: 11451
College of Education, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia

E-Mail: JIslamic@ksu.edu.sa Website: http://jis.ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Subscription and Exchange

King Saud University Press, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia
P.O. Box: 68953, Postal Code: 11537

Price: 15 SAR or its equivalent (excluding postage).

❋ ❋ ❋

© 2025 (1446H.) King Saud University
All rights are reserved to the Journal of King Saud University. No part of the journal may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or via any storage or retrieval system, without written permission from the Editor-in-Chief.

❋ ❋ ❋

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Published by
King Saud University

Periodical - Academic - Refereed

Volume 37, Issue No. 1

February 2025 AD Sha'ban 1446 H

ISSN: 1658-6301 (print)
ISSN: 1658-7685 (online)
Available online at http://jis.ksu.edu.sa

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ المملكة العربية السعودية

IN THE NAME OF ALLAH,
THE GRACIOUS, MOST MERCIFUL

A peer-reviewed journal published by King Saud University Press

Journal of Islamic Studies

ISSN(Print): 1658-6301
ISSN(Online): 1658-7685

jislamic@ksu.edu.sa

Volume (37) Issue (1)

February (2025) - Sha'ban (1446)

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS